



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

LAS RUTAS DE LA CORPORALIDAD. UN ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO A
LOS INDÍGENAS HUAVES DE SAN MATEO DEL MAR, OAXACA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
PAOLA PALOMA GARCÍA SOUZA

TUTOR
DR. PEDRO PITARCH RAMÓN
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

DR. GUILHEM OLIVIER
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

DR. JOHANNES NEURATH
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente.

INDICE

Introducción	1
Mi encuentro con la temática de estudio: de la metáfora al concepto	1
La corporalidad: un concepto explicativo	5
La organización de este estudio	11
El cuerpo y la persona en la etnografía mesoamericana	18
Los estudios etnográficos sobre los huaves de San Mateo del Mar	42
Una mirada panorámica al pueblo huave de San Mateo del Mar	52
El escenario cultural	52
Las actividades productivas. Pesca, agricultura y ganadería	54
La vivienda y la organización familiar	56
El sistema de gobierno	57
Los huaves en la historia	62
Parte I. Las tramas de la corporalidad huave	67
Capítulo 1. Las tramas de la corporalidad	67
1.1 El <i>ombas</i> y las expresiones de las exterioridades de la corporalidad	74
1.2 Cuerpos dados y cuerpos contruidos. Los orígenes del <i>ombas</i>	87
1.3 El <i>omeaats</i> y las expresiones de la interioridad corporal	90
1.4 Las partes del <i>omeaats</i> y la constitución de la corporalidad	91
1.4.1 El corazón y el interior corporal	93
1.4.2 El corazón y la memoria	94
1.4.3 El corazón: sus acciones y afecciones	97
Capítulo 2. Las relaciones sociales y la construcción de las corporalidades	106
2.1 El matrimonio, la procreación y la confección de corporalidades	112

2.2 La casa y las relaciones parentales en la construcción de la corporalidad	125
2.3 Mayordomías y grupos ceremoniales como instrumentos de consolidación corporal	132
2.4 Altares, ofrendas y jerarquías corporales	140
2.4.1 Los grupos de capilla y los núcleos domésticos	140
2.4.2 Los cargos de la jerarquía civil y la constitución de una corporalidad distintiva	145
2.4.3 La jerarquía religiosa y las relaciones con los santos para la construcción de las corporalidades	152
2.5 Los <i>monwineay</i> y la transformación de las apariencias corporales	155
2.6 Las réplicas corporales a través de la analogía de las funciones sociales	162
 Capítulo 3. Los cuerpos “otros”	 167
3.1 El cuerpo de los “anterioridades”	167
3.2 El cuerpo de los santos	175
3.3 El cuerpo del cielo	188
3.4 Los cuerpos de la tierra	191
3.5 El cuerpo de la serpiente	197
3.6 Los cuerpos de los difuntos	198
3.7 El cuerpo del diablo	204
3.8 Lenguajes y corporalidades	208
3.8.1 El lenguaje del <i>omeaats</i>	215
3.8.2 El lenguaje de los “anterioridades”	219
3.8.3 El lenguaje de los santos	223
3.8.4 El lenguaje de los difuntos	225

Parte II. Interacciones sociales y construcción de corporalidades	230
Capítulo 4. La inversión del mundo y la multiplicación de los seres	231
4.1 Sueños e interacciones	241
4.2 La re-creación cíclica del mundo y las interacciones periódicas	245
4.2.1 Las peticiones de lluvia y la ratificación del orden social	250
4.2.2 La celebración de Corpus Christi y la gestión del orden regular del mundo	257
Capítulo 5. Creaciones y distribución de los seres	266
5.1 Danza y creación	266
5.2 La distribución de los seres y las acciones en el tiempo ceremonial	272
5.3 Los objetos en la creación de espacios, tiempos y personificaciones	277
5.3.1 Las constelaciones terrenales	277
5.3.2 Las velas: tiempos, cuerpos y ofrendas	279
5.3.3 Velas y personificaciones	284
Capítulo 6. La novia y la tortuga: dos parlamentos rituales para construir personas	292
6.1 El canto de la tortuga	292
6.2 Pedir la novia y multiplicar relaciones	299
Consideraciones finales	305
Bibliografía	312

INTRODUCCIÓN

Mi encuentro con la temática de estudio: de la metáfora al concepto

Desde 1997 he trabajado con la población huave de San Mateo del Mar, primero como parte de mis prácticas formativas como estudiante de etnología y posteriormente como el lugar de encuentro de mis inquietudes profesionales que me llevaron a la elaboración de mis tesis de licenciatura y de maestría. Mis visitas a la comunidad han tenido una duración variada pero constante, desde estancias semanales hasta una residencia de 180 días realizada en el año 2000. Mis investigaciones etnográficas en torno a la estructura social, el parentesco, el ritual, el mito y la cosmovisión fueron fundamentales para conocer distintos aspectos de la vida de los huaves de San Mateo del Mar y poder contrastarlos con los municipios vecinos de la misma adscripción étnica y con otros pueblos indígenas que pertenecen al área mesoamericana como los chontales, los mixes y los nahuas, con los que tuve contacto en distintos momentos de mi trayectoria de investigación. Esta experiencia de trabajo etnográfico con distintas realidades indígenas y la labor de muchos años de investigación en la misma comunidad huave, me han permitido acercarme a las particularidades del pensamiento y la vida de los pobladores de San Mateo del Mar, así como detectar aspectos que son fundamentales para comprender su cosmovisión.

En mis primeras indagaciones entre los huaves de este municipio mi interés se centró en describir el ciclo ceremonial a partir del análisis de las distintas festividades que se desarrollan a lo largo del año y que se articulan bajo la temática de la lluvia como el elemento esencial para mantener en funcionamiento tanto el sistema de producción como el sistema de pensamiento. Para su desarrollo, fue necesario atender cuestiones como la concepción del tiempo a partir de la transición entre los periodos de lluvias y de sequías, la alternancia entre los vientos del norte y del sur y el movimiento de las constelaciones. Asimismo, fue necesario entender la manera en la que las secuencias de estos fenómenos naturales determinan la sucesión de las actividades económicas y ceremoniales, las cuales se articulan como parte de una misma narrativa de la que participan los humanos, los santos y las divinidades a través de sus respectivos campos de acción. El tema del cuerpo apareció en este primer momento como una de las aristas de análisis, abordada entonces más como metáfora que como concepto analítico y explicativo, que me permitió ir formulando algunas respuestas sobre

distintos campos de la organización social y plasmar una forma de ordenamiento y jerarquización. Aunque en esa etapa me limité a entender el cuerpo como una metáfora que se proyecta en distintos ámbitos como el ritual y el político mediante la formulación de ofrendas y el ejercicio de los cargos cívico-religiosos, ya era posible vislumbrar que a través de esta metáfora era posible acceder al estudio de los santos, las divinidades vernáculas y los difuntos, por tratarse de entidades que están presentes en múltiples aspectos de la vida comunitaria en calidad de sujetos sociales análogos a los humanos, por lo que decidí darle un aspecto más formal como concepto analítico que posteriormente me ayudó a comprender y a explicar. Gracias a la metáfora del cuerpo logré abordar el ciclo ceremonial más allá de la descripción de su funcionamiento, ya que me permitió poner en relación a los distintos seres que intervienen en la regulación del tiempo, de los fenómenos meteorológicos y, en general, de las condiciones favorables para el sostenimiento de la comunidad.

Posteriormente, en la tesis de maestría me concentré en analizar la manera en que los huaves conciben a los santos y cómo esta representación los integra a los distintos ámbitos de la organización social. En ese trabajo buscaba contrastar la visión católica que orientó el proceso de evangelización dominica en la región, con los rasgos que imprimió el pensamiento indígena en la adopción de los santos como miembros activos de la comunidad. A través del material etnográfico que recopilé describí la manera en que las distintas imágenes que habitan los altares domésticos y la iglesia se integran a las relaciones sociales que vinculan a los miembros de la comunidad en los niveles familiar, barrial y comunitario, a partir de que se les confiere el atributo de “personas”, iniciando con esto el desarrollo formal del concepto de corporalidad en el que se centra el presente trabajo de investigación. Al comprender que los santos poseen un cuerpo material, un alma y un nagual, que según los fieles les permite entablar relaciones de tipo social con estas entidades, fui consolidando el concepto de corporalidad como la ruta que me permitiría aproximarme al atributo común mediante el cual se establecen las conexiones entre las diversas entidades y se asigna la pertenencia social.

Contando con una fuerte base empírica consolidada a lo largo de años de trabajo de campo, me decidí darle forma al concepto de corporalidad. Este concepto me permitió ir construyendo un modelo explicativo que no sólo se ajusta a distintos ámbitos de la vida comunitaria, sino que también se puede aplicar al estudio de las interacciones entre los distintos seres que integran el universo huave a través de cuestiones tan diversas como el

diagnóstico y tratamiento de las enfermedades, las actividades rituales, la vida familiar y el desempeño de los cargos gubernamentales. Esta línea de análisis me abrió la posibilidad de indagar, como anteriormente en el caso de los santos, la manera en la que el resto de los seres, humanos y no humanos, adquieren lo que en esta investigación se entiende por una corporalidad y los mecanismos concretos a través de los cuales ésta se convierte en un dispositivo para la socialización a partir de la creación de relaciones.

Es importante señalar que a lo largo de este proceso me enfrenté con un doble reto metodológico: por un lado, hacer una investigación extensiva que me permitiera adentrarme en las distintas vertientes de la vida comunitaria y el pensamiento huave, y por otro profundizar en los datos para lograr establecer las conexiones entre ellos a partir del concepto o eje conductor que es la corporalidad. En este sentido, es necesario aclarar que esta investigación no es de carácter comparativo, por lo que en lugar de contrastar o buscar las similitudes o diferencias con otros grupos indígenas de la región istmeña o del área cultural mesoamericana, opté por ofrecer una mirada etnográfica que ganara en profundidad sobre una realidad indígena lagunar. Son precisamente las singularidades del pensamiento huave las que orientan esta investigación, entendidas no como variantes de un modelo cosmogónico mesoamericano, sino como expresiones de un sistema que amplía el de las investigaciones sobre el área cultural mesoamericana. Bajo esta premisa, no pretendo omitir que existen similitudes y diferencias respecto a otras poblaciones del área cultural, sino que mi interés se centra en comprender sus expresiones dentro de la lógica local. El objetivo de esta investigación no es entonces hacer un estudio comparativo ni encontrar paralelismos culturales, sino comprender el sentido que los huaves le dan al cuerpo, a la persona y a las relaciones que constituyen ambas categorías, a partir de su vinculación con distintos ámbitos de la organización social y del conjunto de mitos, prácticas y normas que la sustentan. Para alcanzar este objetivo, propongo utilizar el concepto de corporalidad, el cual defino en términos generales como la articulación entre dichas variables.

Las preguntas que orientan esta investigación no son ajenas a las que numerosos autores han abordado en sus indagaciones sobre las nociones de cuerpo y persona en distintas culturas de Mesoamérica; en efecto, temáticas como la correspondencia entre el cuerpo y el sistema de pensamiento, la proyección de las categorías nominativas para designar los componentes anatómicos hacia otros ámbitos materiales y sociales, los conocimientos sobre

la composición y el funcionamiento corporal, la pluralidad de las entidades anímicas y la movilidad de las almas, la vulnerabilidad del cuerpo frente a las acciones de agentes extrahumanos y la construcción de la condición humana se han convertido en principios generales a partir de los cuales se han abordado tanto las particularidades sociales como las similitudes culturales.

Las múltiples analogías que pueden encontrarse entre las poblaciones que integran el área cultural que desde los años cuarenta se conoce como Mesoamérica, han dado pie a la formulación de numerosos estudios antropológicos que analizan distintos aspectos del cuerpo y la persona indígena a partir del reconocimiento de un complejo sistema de pensamiento que aporta, de acuerdo con López Austin, una “relativa unidad de cosmovisiones mesoamericanas, emparentadas por comunidad de origen, por comunicación constante y por desarrollo paralelo” (2004:32). La identificación de dicha unidad se sustenta principalmente en el lugar primordial que ocupa la agricultura dentro de esta amplia área cultural, siendo no sólo una actividad económica compartida que establece una serie de principios comunes de organización social, sino también una lógica que define los rasgos generales de una cosmovisión compartida. Sin embargo, para las poblaciones huaves, principalmente del municipio de San Mateo del Mar, la agricultura ocupa un lugar marginal respecto a la pesca, condición que aporta a su sistema de pensamiento una serie de matices significativos; el mar, las lagunas, las especies marinas, las secuencias de los vientos y la transición entre inundaciones y sequías no son sólo variantes del ecosistema, sino que se convierten en coordenadas para la distribución de los seres, de las actividades y las funciones, así como en referentes que le dan sentido a los cuerpos, sus componentes y sus relaciones.

Considero que el estudio etnográfico que aquí se presenta no excluye la posibilidad de entablar un diálogo con otras investigaciones que rebasan la escala local, pues comprender la especificidad de una cultura siempre nos lleva a intuir rasgos y cavilaciones que son comunes al pensamiento humano. Si bien mi unidad de análisis es la comunidad, mis preguntas e inquietudes forman parte de un campo de investigación que trasciende las fronteras culturales, como podemos constatar en otros trabajos que han abonado al conocimiento antropológico sobre el cuerpo y la persona desde las perspectivas indígenas. Aun cuando podría pensarse que los textos etnográficos nos adentran en el terreno de lo único e irrepetible, para mí van más allá de la singularidad del dato porque en mi experiencia de

investigación, a través de ellos se revelan formas de ordenar el mundo que suelen encontrar en otras latitudes y nos pueden servir de puntos de referencia en la reflexión, por afinidad o por contraste, sobre otras realidades indígenas.

La corporalidad: un concepto explicativo

Para orientar la lectura de este documento, es necesario exponer lo que en esta investigación se entenderá por corporalidad y la manera en que ésta funcionará como concepto explicativo y analítico a lo largo del trabajo. Para la mayoría de las personas, la referencia más inmediata de la corporalidad pareciera ser el cuerpo, con las características orgánicas y fisiológicas que lo definen bajo los parámetros biológicos. En esta pesquisa hay que señalar desde un inicio que la corporalidad no es equivalente al cuerpo en su acepción biológica,¹ sino que es, tal y como la abordaremos a lo largo de este texto, la suma de tres factores: los elementos corporales, tales como la materia y las sustancias que le dan forma y consistencia; los aspectos que definen el carácter y la personalidad, y el conjunto de relaciones en las que se inserta el sujeto en el transcurso de su vida. Tomando en cuenta estos tres indicadores, el concepto de corporalidad bajo el sentido que aquí se le asigna nos permite articular dos grandes esferas que dentro del pensamiento huave están siempre vinculadas: la individual y la colectiva.

Cuando los huaves se refieren al cuerpo, a las actitudes o al temperamento, reconocen la identidad personal sin excluir con ello la naturaleza colectiva que es inherente y constituye al individuo. Para mis interlocutores, el funcionamiento del cuerpo y las expresiones de la personalidad son al mismo tiempo aspectos que definen al individuo y a las condiciones que dependen de su vínculo con otros sujetos. Los distintos ámbitos de la organización social, como el familiar, el laboral, el gubernamental y el ritual son los mecanismos que le permiten al individuo inscribirse en distintas tramas de relación y, al mismo tiempo, ir construyendo su corporalidad. En este sentido, aunque todo sujeto tiene un cuerpo y una personalidad, adquiere su corporalidad cuando participa de manera activa en las relaciones con los otros y con obtiene así una presencia de naturaleza social.

¹ En esta investigación se utilizarán como sinónimos los términos cuerpo y corporalidad, bajo la premisa de que con ellos no se hace referencia únicamente al cuerpo físico, sino a la triple correlación entre los componentes corporales, la personalidad y las relaciones sociales.

Aunque no existe un término local que se traduzca como corporalidad, los discursos y las explicaciones que las personas formulan respecto a los asuntos corporales coinciden en todo momento con la articulación entre los tres indicadores: el cuerpo, la personalidad y las relaciones sociales. Es por ello que proponemos la corporalidad como una categoría que se diferencia de nuestras concepciones orgánicas del cuerpo y subjetivas de la persona, integrándolas como elementos de una misma unidad, a la par de los procesos que derivan de la interacción social; es ésta una fórmula académica que nos permite explicar algunos aspectos de la cultura huave.

Es importante precisar que estos tres elementos operan de manera integral en el pensamiento huave y en las acciones cotidianas; sin embargo, para lograr que puedan ser comprendidos en toda su complejidad, serán expuestos por un lado de manera esquemática para identificar sus componentes y características, y por otro lado a partir de su vinculación, lo que nos remitirá al análisis de distintos aspectos de la organización comunitaria en los que se expresa su dinámica y funcionamiento.

Asimismo, debemos señalar que al estar inscrita en las relaciones sociales, la corporalidad no es un referente exclusivo de lo humano, sino que incluye también a todas aquellas personalidades que forman parte de las dinámicas comunitarias, como los santos, los antecesores míticos y los difuntos. Estas entidades, aunque de naturaleza distinta a la humana, son reconocidas como verdaderas personas, no sólo porque tienen una corporalidad, sino también porque forman parte de la corporalidad de los otros. Como veremos a lo largo del desarrollo de la tesis, las distintas entidades que integran el universo tal y como es concebido por los huaves de San Mateo del Mar, aportan sustancias, materias, facultades y relaciones que permiten constituir a las distintas corporalidades y definir personalidades sociales específicas.

Cabe insistir al lector que aunque las categorías de cuerpo y persona han sido ampliamente abordadas por la antropología desde hace ya varias décadas,² no estableceremos un diálogo directo con sus postulados debido a que nos interesa privilegiar las singularidades locales y el conjunto de dinámicas en las que adquieren concreción, elementos que no sólo

² Al respecto, cabe destacar los trabajos elaborados por Aguirre Beltrán (1963), López Austin (2004), Bartolomé (1996), Chamoux (2011), Pitarch (1996, 2013), Guiteras Holmes (1986), Neurath (2011), Martínez (2008), Romero (2006), Galinier (1990), Page Pliego (2001), Tiesler (2012), Hersch y González (2011), Acosta (2013).

nos permitirán profundizar en el contenido semántico sino también dotar de sentido a la categoría de corporalidad que estamos proponiendo.

Si partimos de la idea de que los elementos que integran nuestro concepto de corporalidad sólo pueden entenderse a partir de su mutua articulación y que ésta depende de la trama de relaciones en las que se insertan los sujetos sociales, afirmamos también que los elementos corporales no pueden tratarse de manera aislada, como si se tratara de un inventario de órganos y funciones. Asimismo, al ser las relaciones sociales constituyentes de la corporalidad, le imprimen una dinámica que se expresa en diversos procesos de construcción; en este sentido, debemos enfatizar que la corporalidad no es una condición dada, es decir que no se nace con ella sino que se adquiere progresivamente, adoptando formas diversas en el transcurso de las interacciones con los otros. Estas interacciones están a su vez reguladas por un marco cultural que distribuye a los seres de acuerdo con su campo de acción, al tiempo que define las pautas de relación entre ellos.

Al utilizar el concepto de corporalidad y a partir de comprender las relaciones sociales a él asociadas, tanto individuales como colectivas, lo que se intenta es ubicarlo en una perspectiva netamente etnográfica, situándolo en un contexto específico y vislumbrando así sus particularidades. Esto nos permite aproximarnos a una perspectiva huave que atiende, sin embargo, a una problemática que es común a otras regiones indígenas, es decir, la manera en que se construye una visión del universo y su funcionamiento a partir de las representaciones del cuerpo y la persona. Sin ser uno de los objetivos de esta investigación el establecer comparaciones con los numerosos estudios antropológicos desarrollados en las últimas décadas en Mesoamérica, Melanesia y la Amazonía que abordan las definiciones locales del cuerpo y la persona, la caracterización huave de la corporalidad que aquí nos ocupa puede abrir futuros diálogos desde la particularidad con el tópico general de estos trabajos, proponiendo este concepto como un principio explicativo que, mediante la articulación de las nociones específicas del cuerpo, la persona y las relaciones sociales, desde mi punto de vista resulta más apropiado para comprender la realidad mesoamericana en general y la huave en particular.

El punto de partida de este análisis es la representación huave del universo, ya que ésta nos permite acceder no sólo al conocimiento de sus distintas formas y territorios, sino que principalmente nos acerca a la caracterización del conjunto de seres que lo habitan a

partir de su distribución en diferentes tipos corporales. En efecto, los huaves conciben al mundo como un conjunto de niveles o ámbitos interconectados y densamente poblados por una amplia variedad de entidades provistas de alguna forma corporal, de caracteres y conductas particulares e insertas en distintas redes de relaciones. La pluralidad de entidades, que equivale a la pluralidad de composiciones corporales, se vuelve tangible a través de su incidencia concreta tanto en el entorno físico como en el social. La forma del mundo, con sus montañas, mares y lagunas, así como sus estados (la lluvia, la sequía, los sismos, eclipses y huracanes) son el resultado de las acciones y las relaciones entre seres corporalizados; en este sentido, por ejemplo, la transición cíclica entre el estiaje y el temporal se logra mediante la labor coordinada de los humanos, sus antecesores míticos y los santos, entidades que comparten composiciones corporales afines y complementarias, así como una misma condición social.

Como habíamos señalado, la naturaleza social es adquirida a la par de la corporalidad, por lo que las respectivas composiciones de los distintos seres se adquieren mediante la socialización. Fragmentos y extractos corporales que provienen de distintas entidades se integran a través de las interacciones socialmente previstas para crear corporalidades más completas, al tiempo que multiplican las posibilidades de relación. Los seres humanos, por ejemplo, nacen con un cuerpo que se forma a partir de la combinación de sustancias que provienen del padre y de la madre, así como del vínculo con un animal o una fuerza natural; pero a lo largo del ciclo de vida pueden incorporar relaciones con los santos y las divinidades a través del ejercicio de las mayordomías y los cargos del sistema gubernamental, los cuales transforman su condición corporal haciéndola más sólida y acabada.

La categoría de corporalidad incluye también la de sociabilidad, lo que nos obliga a tomar en cuenta los procesos de socialización, ya que mientras las redes de relación se amplifican, las corporalidades se van diversificando. Atender a la corporalidad y a las rutas que describe a través de los procesos de socialización, nos permite comprender de fondo la manera en la que se construye el universo social, ya que en ella encontramos el fundamento de las múltiples relaciones que materializan y sostienen al parentesco, al sistema de gobierno, a las actividades productivas y al ritual. Es por ello que a lo largo de este documento se abordarán los distintos niveles de la organización comunitaria, enmarcándolos en la caracterización de la corporalidad, en la medida en que remiten a los diversos núcleos de

relación donde se construyen y expresan las personalidades sociales. Para alcanzar este objetivo, se ha privilegiado el análisis del material que he recopilado en campo a lo largo de muchos años de investigación, así como la consulta de la bibliografía etnográfica desarrollada en la región huave de San Mateo del Mar.

Como se irá desarrollando con detalle en los distintos apartados de la investigación, las dinámicas al interior de los grupos familiares, del sistema de cargos, las mayordomías, los procedimientos terapéuticos y los rituales propiciatorios están orientadas por las interacciones entre los humanos, los santos, las divinidades y los difuntos, quienes adquieren a través de ellas distintas composiciones corporales que permiten no sólo distinguirlos entre sí, sino también entre los miembros de una misma especie. Estructuras antropomorfas o animales, velas, flores y estrellas funcionan en estos contextos como soportes para la percepción del entorno, la realización de acciones, la expresión de afectos y voliciones. Los términos locales *ombas* y *omeaats* dan cuenta del conjunto de cualidades que integran a las corporalidades y que le imprimen a cada ser su especificidad. Mientras *ombas* refiere a las formas materiales que pueden adoptar tanto los humanos como las distintas entidades que pueblan el universo,³ *omeaats* designa el ámbito donde se generan las aptitudes, cualidades y temperamentos que comúnmente suscribimos como componentes de la persona. Sin embargo, la relación entre ambos componentes corporales no es equivalente a la correspondencia entre soporte y contenido o entre materia y esencia, suscrita por la premisa cartesiana, sino que su articulación constituye un dispositivo que define facultades y disposiciones para la interacción con el entorno y con los otros. Si bien en los humanos *ombas* y *omeaats* coinciden con los planos exterior e interior del cuerpo, su relevancia no deriva de su localización, sino de las posibilidades de acción y percepción que aportan en su conjunto.

Para los huaves, la distinción entre tipos corporales no se limita al reconocimiento de categorías que distribuyen a los seres de acuerdo con sus formas, cualidades y facultades, sino que implica principalmente la formulación de principios que ordenan las relaciones entre ellos. En este sentido la operatividad del concepto de corporalidad tanto a nivel individual como colectivo, se buscará a través de las categorías de *ombas* y *omeaats*, que remiten a través del análisis a principios de identificación, parámetros de asociación y núcleos de

³ Aunque esta concepción del cuerpo físico pareciera ser equivalente a la occidental, difiere de ella principalmente por el hecho de que la forma material no está previamente definida, sino que se mantiene en permanente transformación, tal y como se irá desarrollando en el texto.

relación entre entidades de naturaleza idéntica o diversa. Es por ello que comprender las corporalidades significa comprender los códigos de la socialización en los distintos planos de la organización social.

Todo aquel que es reconocido como sujeto social es portador de un aspecto material y de una serie de cualidades que se expresan en conductas, hábitos y capacidades que, al tiempo que permiten identificar su particularidad individual y social, definen también los principios de relación que establece con los otros. Son las diferencias corporales entre los seres las que hacen imperativa su interacción: así como los humanos requieren de los santos, los difuntos y los antecesores míticos para garantizar su protección, salud y aprovisionamiento de bienes, éstos a su vez necesitan de la intervención humana para encauzar sus acciones a través de las oraciones, las plegarias y las ofrendas. Su mutua colaboración permite la periódica ratificación del orden del mundo y, por lo tanto, garantiza la existencia de cada uno de ellos. En este sentido, las corporalidades no se definen a partir de propiedades inherentes y valores absolutos, sino que se adquieren en la medida en que son ejercidas en relaciones concretas. Esto permite en el contexto huave, utilizando la categoría de corporalidad, encontrar el vínculo entre entidades que podrían parecer a simple vista diferenciadas pero que se homologan gracias a su capacidad de generar eventos, inducir relaciones y responder a las conductas de los otros, esto es, de formar parte de la vida social.

La categoría de corporalidad nos permite explicar la manera en que, para la población huave de San Mateo del Mar, se constituyen los seres sociales; para ellos, participar de la socialización es una condición básica para consolidar aquello que hemos caracterizado como corporalidad, es decir, las relaciones entre individuo-colectividad en sus distintos niveles: religioso, económico y político. Estas cuestiones se irán dilucidando a lo largo del texto que el lector tiene en sus manos a partir de dos argumentos centrales: por un lado, la corporalidad es un elemento común a todos los seres que participan de la configuración del mundo, sean humanos o no humanos; por otra parte, la constitución de las distintas corporalidades no se comprende sin las relaciones sociales, prescritas y reguladas por las prácticas comunitarias. La lectura de las relaciones sociales a partir de los efectos que tienen sobre la construcción de las corporalidades nos permitirá entender que presentar a un recién nacido frente al santo doméstico, convocar a los difuntos en los altares familiares, realizar una mayordomía u

ocupar un cargo de gobierno son acciones que van más allá de su función meramente ritual o política, sino que están dedicadas a instituir relaciones y a construir corporalidades.

La organización de este estudio

Es importante señalar que el concepto de corporalidad puede dar cuenta de algunos componentes de la organización tanto del sistema de pensamiento como de las dinámicas sociales de los huaves de San Mateo del Mar, por lo que se trata de un medio o herramienta que intenta reconstruir un sistema integral que organiza tanto la vida de los individuos como las relaciones sociales dentro de la comunidad huave. La corporalidad es lo que explica e integra el análisis de la individualidad y la colectividad en el pueblo huave, lo que nos permite abstraer académicamente, explicar y comprender esta interdependencia individuo-colectivo que es altamente compleja. Sin embargo, dicho concepto debe ser a su vez segmentado en categorías con el objetivo de que sea más sencillo comprender la manera en que puede dar cuenta de las dinámicas sociales y las singularidades culturales de los habitantes de San Mateo del Mar.

Para alcanzar dicha meta, además de presentar un estado del arte de los estudios que sobre cuerpo y persona se han desarrollado en el área mesoamericana, así como una breve panorámica de la población huave de San Mateo del Mar que permita al lector situarse en el contexto que será abordado, esta investigación está organizada en dos grandes apartados subdivididos a su vez en tres capítulos cada uno. La primera parte inicia describiendo con detalle dos de las unidades que componen lo que en esta investigación se entenderá por corporalidad y la manera en la que se vincula con los términos huaves de *ombas* y *omeaats*. Es importante señalar que estas expresiones las identifiqué inicialmente en mis registros etnográficos y posteriormente logré darles concreción mediante la revisión de trabajos lingüísticos, lo que me permitió percatarme de la importancia que tienen en la vida y el pensamiento de los pobladores. Lo antes expuesto me ayudó a integrarlos como unidades básicas de lo que yo caracterizo como corporalidad.

Los términos *ombas* y *omeaats* están presentes tanto en los aspectos individuales como en los colectivos de la vida huave, por lo que acompañarán el desarrollo de esta investigación. Hay que señalar que en este capítulo se darán algunos ejemplos sobre cómo estos términos operan como categorías en mi caracterización del concepto de corporalidad, a

partir de los tres indicadores antes señalados, para explicar algunos aspectos de la vida colectiva e individual que se expresan en ámbitos tan diversos como la pesca y la casa, el cuerpo humano y los naguales, así como en la memoria, el corazón y la sangre, por mencionar algunos. Es importante señalar al lector que retomaré ejemplos de la vida cotidiana y ritual basados en mi trabajo de campo, que muestran cómo las expresiones de *ombas* y *omeaats* operan en distintos ámbitos de la organización social y el pensamiento local. Asimismo, hay que advertir que el orden en que serán presentados no reflejan alguna jerarquía aceptada por el pueblo huave, sino que se trata de un simple recurso metodológico y explicativo que se sustenta en el concepto de corporalidad.

El segundo capítulo lo dedico a explorar el tercer componente de la corporalidad, es decir, las relaciones sociales, el cual nos permite al mismo tiempo abordar el aspecto colectivo de este principio analítico. Si bien el análisis realizado en el capítulo previo de los términos *ombas* y *omeaats* nos llevan a vislumbrar algunas pistas sobre la importancia que tienen las interacciones para la constitución de la corporalidad, en este capítulo profundizamos en los distintos mecanismos que la sociedad dispone para propiciarlas. Partimos de la constatación de que para los huaves el cuerpo no es una condición innata, sino un dispositivo que cada sujeto adquiere paulatinamente, tomando formas diversas en la trayectoria de vida que están determinadas por procesos de naturaleza social. Asimismo, explicaremos que la construcción de la corporalidad es una condición que tiene un origen temporal, determinado por los mitos de creación. En este sentido, a través del análisis de los mitos podemos reconstituir una ruptura que se dio entre la primera humanidad y la población contemporánea, la cual se expresa en un cambio radical entre dos tipos corporales: uno íntegro que corresponde a la primera generación de seres míticos, reconocidos como “antecesores”, y otro inacabado que caracteriza a la actual población huave.

Esta doble ruptura, temporal y corporal, determina asimismo que sean las relaciones sociales las que permitan a los sujetos alcanzar una consolidación corporal. Es por ello que distintos elementos de la organización social, tales como la colaboración entre parientes, el ejercicio de los cargos gubernamentales y el desempeño de labores rituales se instituyen como instrumentos de relación que permiten subsanar dicha fractura y consumir una corporalidad que se presenta de origen como parcial o incompleta. En el desarrollo de este apartado contrastaremos las características corporales de los antiguos y los actuales

pobladores, así como las relaciones necesarias que mantienen entre ambos, tomando ejemplos de diferentes ámbitos de la organización comunitaria: el matrimonio y la procreación; la casa y las relaciones parentales; los cargos del gobierno cívico-religioso y las labores rituales; las transformaciones corporales de los naguales; las réplicas corporales. Cada uno de estos apartados nos permitirá ilustrar la manera en que los sujetos multiplican sus relaciones al tiempo que configuran su corporalidad, señalando al mismo tiempo cómo las diferentes trayectorias de vida descritas por las personas se traducen en tipos corporales que explican las jerarquías sociales y la especialización de funciones al interior del grupo.

En el tercer capítulo, que cierra este apartado, hago una exploración de los distintos tipos de corporalidad que es posible caracterizar a partir de la clasificación que los huaves hacen de los seres que pueblan el universo social. Esta caracterización resulta importante porque cada uno de estos seres cuenta con una forma corporal diferenciada, lo que nos demuestra que al hablar de corporalidad tenemos que pensarla en plural, es decir, a partir de la diversidad de sus manifestaciones; asimismo, nos ilustra sobre las diferentes formas de relación en que se insertan las entidades, lo que nos muestra la complejidad de la socialización.

Si bien los huaves no enuncian de manera concreta las diferencias corporales entre los seres, es posible inferirlas a partir de las acciones que desempeñan y las capacidades específicas que demuestran, principalmente analizando las narraciones míticas, los procedimientos rituales y las enfermedades que son provocadas por la intervención de alguna entidad no humana. Es a partir de estos contextos que hago la descripción de las composiciones corporales de los antecesores míticos, de los santos, del cielo, de la tierra, de la serpiente, de los difuntos y del diablo. Además de reconocer sus particularidades en términos corporales, intento señalar las facultades de cada uno de ellos, así como la manera en la que se relacionan con los humanos y los efectos que conllevan dichas relaciones. Es importante advertir que, al contar con una corporalidad, en el sentido en que la entendemos en esta tesis, estos seres son percibidos por los pobladores como sujetos sociales que participan plenamente no sólo en la configuración del universo sino también en la organización social. En el último apartado de este capítulo busco explicar que cada una de estas entidades no sólo se caracteriza por tener una composición corporal particular, sino también porque cuentan con un lenguaje propio, cuyo manejo por parte de los especialistas

rituales como los terapeutas y los rezanderos resulta fundamental para activar y orientar las interacciones de manera que sean favorables tanto para la construcción de las corporalidades como para el desarrollo de las mayordomías, las peticiones de lluvia y las curaciones.

La segunda parte de la tesis, compuesta a su vez por tres capítulos, está dedicada a analizar con detalle distintas formas de socialización previstas en la organización comunitaria de San Mateo del Mar, con la intención de exponer la importancia de este factor para la conformación de nuestro concepto de corporalidad. Es por ello que los ejemplos que retomamos a lo largo del apartado fueron elegidos en virtud de que ilustran distintos mecanismos para establecer relaciones entre seres humanos y no humanos, las cuales intervienen de manera directa en la construcción de sus respectivas corporalidades.

En el primer capítulo de este apartado retomo los mitos de origen en los que se describen los distintos procesos que dan cuenta de la creación del mundo, tanto del entorno geográfico como de las distintas entidades que lo habitan. Estos procesos de creación, que se dieron en distintos momentos históricos, no sólo nos permiten verificar la aparición paulatina de los antepasados, los santos y los humanos, sino también la manera en la que se describe la conformación de un tipo de organización social que se sustenta en argumentos mitológicos. Este soporte mitológico fundamenta tanto la distribución territorial del poblado como el sistema de cargos, las mayordomías y los rituales propiciatorios; al haber sido instituidos en los tiempos fundacionales por los antecesores míticos y los santos, estos principios de organización comunitaria acreditan de manera inherente tanto su validez como su continuidad.

Parto del análisis de distintos mitos y los pongo en relación con elementos de la organización social, para trazar una narrativa que me permite explicar la diversidad corporal y su importancia para la definición de una estructura comunitaria. Como se podrá advertir en el desarrollo del capítulo, en el primer tiempo los seres creadores fijaron las formas del mundo, asignando el lugar de la tierra y de las aguas, así como las secuencias de los ciclos naturales; en el segundo tiempo surgió la actual humanidad y arribaron los santos, propiciando la proliferación de los seres y la diversificación de las corporalidades. A partir de entonces, las distintas entidades adquirieron funciones específicas que es posible detectar en los contextos rituales y que, en conjunto, permiten dar continuidad a un orden social que

debe ser periódicamente refrendado a través de la entrega de ofrendas en las mayordomías, las ceremonias propiciatorias y el ejercicio de los cargos gubernamentales.

En este capítulo incorporo un apartado en el que analizo los sueños como otra de las herramientas de que disponen los huaves para establecer relaciones entre las distintas entidades. Para los huaves, los sueños funcionan como canales de comunicación entre los humanos, los antecesores míticos y los santos, a través de los cuales también circulan saberes y se revelan relaciones ocultas, por lo que resultan fundamentales para el ejercicio ritual y el diagnóstico de las enfermedades.

Al final del capítulo dedico un apartado al análisis del periodo ritual que se extiende entre la Cuaresma y el inicio de la temporada de lluvias, el cual se caracteriza por la aparición de las distintas entidades míticas como los antecesores, los santos y las diferentes advocaciones del diablo, a través de las danzas, los grupos ceremoniales y las procesiones. De acuerdo con el análisis de los datos del trabajo de campo, este largo periodo ceremonial, que incluye las celebraciones asociadas con la Cuaresma, la Semana Santa, las peticiones de lluvia y el Corpus Christi, se define como una etapa dentro del ciclo anual en la que el orden regular del mundo se invierte, de tal manera que los seres que de ordinario están distanciados de los humanos, intervienen de manera directa en la vida del poblado. Gracias a que adquieren una presencia concreta, los pobladores, a través de sus autoridades y de los especialistas rituales, tienen la posibilidad de gestionar con ellos periódicamente la confirmación del orden del mundo establecido en sus orígenes.

En el capítulo quinto le doy continuidad al análisis de la celebración de Corpus Christi, enfocándome en el estudio de la danza de la serpiente. Esta danza, que únicamente se ejecuta en el marco de dicho periodo, tiene la particularidad de integrar un mito que narra el origen de las lluvias de temporal a partir del enfrentamiento entre dos seres que pertenecen al tiempo de los orígenes: el rayo y la serpiente, con un procedimiento ritual que está dedicado a permitir el advenimiento de las lluvias. Lejos de formularse como una “representación”, esta danza permite la intervención directa y regulada de ambos personajes, quienes se abocan a través de sus movimientos, de su parafernalia, de los sones y de la comitiva que los acompaña, a poner en acción los elementos necesarios para generar las primeras precipitaciones pluviales y, con ellas, dar continuidad a los ciclos regulares. La importancia de estos ciclos radica no sólo en separar los periodos de lluvia y de sequía que garantizan el

equilibrio ecológico y el aprovisionamiento de bienes para el sustento de la población, sino que también definen una distribución de funciones y relaciones que sostienen un modelo de ordenamiento del mundo que está en la base del pensamiento huave y de la organización social, ceremonial y política, en la medida en que determinan la interacción entre las distintas entidades, la mutua colaboración y el establecimiento de jerarquías.

Al final del capítulo dedico un apartado al análisis de las velas como aquellos objetos de uso ritual que tienen un papel destacado en la constitución del concepto central: la corporalidad. Las velas están presentes en todos los contextos rituales, formando parte de las ofrendas, de los procedimientos terapéuticos, de las solicitudes expresadas a los antecesores y los difuntos, de las ceremonias del ciclo de vida como los nacimientos, los matrimonios y las velaciones. Sin embargo, lejos de ser utilizadas como meros objetos, las velas son entendidas como instrumentos que tienen un carácter multifuncional que está determinado por el contexto ritual en el que intervienen y por factores como el número en el que se presentan, el tamaño que se les da y el material con el que se fabrican. Así como permiten establecer relaciones entre distintos tipos de entidad, creando lugares o escenarios propicios para su interacción, pueden operar también como lenguajes que comunican mensajes específicos y como cuerpos temporales para aquellas entidades que carecen de un soporte material estable y permanente. Velas que pueden ser cuerpos para los difuntos; velas con las que se dialoga para negociar la curación de un padecimiento o velas que se intercambian para inaugurar una relación entre esposos o entre padrinos, son algunos de los ejemplos que desarrollamos para demostrar que se trata de dispositivos corporales, en la medida en que sintetizan los tres componentes que integran nuestra caracterización de la corporalidad: cuerpo, subjetividad y socialización.

Finalmente, en el último capítulo de este apartado utilizo dos parlamentos rituales, el que se utiliza para la petición de la novia y el que acompaña a un personaje mítico, la tortuga, en su aparición anual durante la Cuaresma, para describir dos procedimientos que nos permiten ilustrar distintos modos de construcción de corporalidades. Como hemos señalado, la categoría de corporalidad que estoy proponiendo tiene como uno de sus fundamentos el ejercicio de relaciones que permiten la consolidación de sujetos sociales. En este sentido, los dos parlamentos rituales constituyen el centro de una serie de procedimientos rituales que

tienen como objetivo común la creación de relaciones de reciprocidad enmarcadas en el parentesco, las cuales derivan en la conformación de personalidades sociales concretas.

El análisis del canto de la tortuga y de la procesión que la acompaña, me permite ilustrar la transformación de este animal en un sujeto social, en la medida en que se le proporciona una corporalidad: al tiempo que se le confecciona un cuerpo a través de la enunciación de sus partes y cualidades, se le otorga un conjunto de parientes que integran su núcleo familiar. Así constituida, la tortuga queda capacitada para desempeñar una función social específica, a saber, la generación de las lloviznas que anteceden al temporal.

Por su parte, el parlamento que acompaña a la petición de la novia forma parte de un procedimiento ritual más amplio que está orientado al establecimiento de relaciones entre dos núcleos parentales a partir del intercambio recíproco de bienes alimenticios. La circulación de alimentos resulta en este caso análoga a la circulación de sustancias corporales y de relaciones que contribuyen a la consolidación de las corporalidades tanto de los futuros contrayentes como de sus respectivos parientes. Al mismo tiempo, el análisis de dicho parlamento nos permite comprender que para los huaves de San Mateo del Mar el matrimonio forma parte de un sistema de organización social que se extiende más allá del núcleo doméstico. En este sentido, tanto la distribución territorial del poblado como de los santos en la iglesia forman parte de una narrativa que se expresa en este parlamento y que permite vislumbrar la lógica que sustenta el orden del cosmos y la jerarquía de las entidades que lo habitan.

El cuerpo y la persona en la etnografía mesoamericana

En los últimos setenta años el cuerpo y la persona han estado presentes, con distintas intensidades y bajo diferentes formas, en los estudios antropológicos sobre los pueblos mesoamericanos. Si bien las primeras aproximaciones a sus características culturales y sus alcances sociales surgieron como una de las muchas líneas de indagación para comprender temáticas más amplias como el funcionamiento de las estructuras sociales y políticas, en las últimas dos décadas han adquirido autonomía como conceptos y materias de estudio.

Aún cuando los postulados de Robert Hertz (1907-1917) y Marcel Mauss (1936) habían otorgado desde principios del siglo XX al cuerpo y la persona un lugar propio dentro de los estudios sociales, su impacto tardó varias décadas en manifestarse en la antropología mexicana. En efecto, las investigaciones antropológicas desarrolladas en México fueron incorporando hacia los años cincuenta aspectos referentes al cuerpo y la persona indígena como entradas para abordar los distintos ámbitos de la organización social, trazando con ello una brecha cada vez más visible entre su sentido biológico y su naturaleza cultural, propiedad no sólo más afín a la disciplina sino también más acorde con la diversidad manifiesta en los sistemas de pensamiento y las múltiples expresiones de la conducta y la organización comunitaria. Debido a la gran riqueza de los estudios etnográficos y antropológicos que se han realizado durante las últimas siete décadas, relacionados con el cuerpo y la persona en Mesoamérica, es importante presentar un estado del arte que permita enmarcar nuestra investigación.

Por su enorme diversidad respecto a los objetivos y perspectivas de su abordaje, nos vemos obligados a ensayar una propuesta de clasificación de las obras que consideramos más representativas en este campo de la antropología. Es importante advertir que este ejercicio no tiene como intención ser concluyente en ningún sentido, pues su propósito es simplemente presentar un panorama del desarrollo de las distintas formas de aproximación al cuerpo y la persona indígenas que pueda servir de marco y referencia para estudios posteriores. En este sentido, esta introducción estará organizada en tres grandes apartados temáticos, divididos a su vez en una serie de subapartados: 1. Cambio cultural: cuerpo, política y salud; 2. Cuerpo y cosmos; 3. Cuerpo y persona en clave relacional. Esta propuesta de clasificación nos permitirá agrupar los estudios seleccionados de acuerdo con su orientación, por lo que,

aunque en algunos casos coincida, la secuencia cronológica no será el eje de articulación. Es importante señalar que en cada uno de los campos propuestos se iniciará con una pequeña introducción donde se expongan sus aspectos generales y posteriormente se presentarán los aportes de cada trabajo seleccionado.

1. Cambio cultural: cuerpo, política y salud

El cambio cultural, los procesos de aculturación, la persistencia de ideas y prácticas de origen prehispánico, así como la integración de las poblaciones indígenas contemporáneas a los proyectos de desarrollo nacional fueron los tópicos que marcaron la tendencia de los estudios antropológicos desarrollados a partir de mediados de los años cuarenta, misma que fue promovida como parte de la política gubernamental a partir de la fundación de instituciones como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en 1939, la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en 1946 y el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948. Dentro de los grandes tópicos de la organización social, la economía y la política, fueron apareciendo en las investigaciones etnográficas algunos aspectos sobre la estructura, la composición corporal y la fisiología abordados desde el punto de vista indígena y enmarcados en dos grandes problemáticas: el control social y la medicina tradicional. Estas problemáticas respondían a la necesidad institucional de comprender el funcionamiento interno de las poblaciones indígenas para encontrar canales de integración, así como de atender una de las áreas de mayor rezago en términos de desarrollo nacional: la salud. A pesar de que dichos estudios no hicieron del cuerpo, sus componentes y tratamiento su núcleo de análisis, sí lograron abrir la investigación antropológica hacia ámbitos que, aunque parecían corresponder al campo de lo simbólico, revelaban tener efectos concretos sobre la organización comunitaria y la regulación de las relaciones internas.

1.a) Cambio cultural, control social y estructura de la persona

Entre los primeros trabajos que abordaron la problemática del control social y la organización política tomando como eje de explicación las concepciones locales sobre los componentes anímicos de la persona, se encuentran aquellos que Alfonso Villa Rojas desarrollara durante la década de los años cuarenta. Si bien el interés de Villa Rojas era el conocimiento de los procesos de cambio cultural en las poblaciones indígenas mayences con miras a su

integración al proyecto nacional, su intensivo trabajo etnográfico lo llevó a utilizar nociones relativas al nagualismo para analizar los conflictos políticos, los procesos de resistencia, la economía y los sistemas de gobierno. Como quedó plasmado en uno de sus últimos trabajos, publicado por la *American Anthropologist* con el título “Kinship and nagualism in a tzeltal community, Southeastern Mexico” (1947), el nagualismo representó para Villa Rojas no sólo un legado del pasado prehispánico, sino principalmente un mecanismo de control de las relaciones interpersonales cuya función es mantener vigentes las normas sociales de las comunidades. A partir de sus propias indagaciones en campo y de las comparaciones que establece con otros grupos de la región, Villa Rojas sostiene que la creencia en los nagueles es un principio general de control social que permite al mismo tiempo valorar el grado de inserción de las comunidades a la sociedad nacional. En este sentido, las poblaciones más aisladas serían también las más conservadoras, donde los nagueles ejercen un papel rector de las relaciones sociales, mientras aquellas que sostienen un contacto más estrecho con el mundo exterior van incorporando prácticas de tipo moderno que desdibujan la función original del nagualismo.

Villa Rojas define al nagualismo como la creencia en la capacidad que adquieren algunos ancianos y personas importantes del grupo para transformarse en algún animal o fenómeno natural, facultad que utilizan para observar y evaluar las conductas de los miembros de su comunidad ya sea para brindarles protección o para sancionarlos cuando transgreden alguna norma. Las sanciones se expresan en distintos tipos de enfermedad, siendo las más severas aquellas que afectan a alguna de las almas de la persona. En las sociedades más conservadoras, como la tzeltal de Oxchuc, el sistema de gobierno y de prestigio se sustenta en la creencia en el nagualismo, pues son las personas que ostentan dicha capacidad de transformación quienes ocupan los escalafones más altos de la jerarquía gubernamental en virtud del amplio poder que les confiere. En este sentido, el autor sostiene que el nagualismo sustenta la jerarquía social, pues los altos funcionarios son quienes poseen los nagueles más poderosos, a través de los cuales ejercen un doble poder: por un lado establecen contacto, mediante la actividad ritual, con los santos patronales y los dioses ancestrales, y por otro ejercen un estrecho control sobre los pobladores vigilando y sancionando sus conductas.

Esta correspondencia entre los componentes corporales, el control social y las relaciones socio-políticas se observa también en la obra de Calixta Guiteras intitulada *Perils of the Soul* (1961), a lo largo de la cual traza un recorrido que parte de la descripción de las almas indígenas para explicar la eficacia del sistema de gobierno. Con base en su trabajo de campo desarrollado en los años cuarenta entre los tzotziles de Chenalhó, así como en la estrecha relación que estableció con uno de sus interlocutores locales, Guiteras se propone reconstruir una particular visión del mundo que se sustenta en dos fuerzas anímicas, el *ch'ulel* y el *wayjel*, para entablar vínculos recíprocos entre los miembros de la comunidad y las divinidades que la regulan. De acuerdo con la explicación de Guiteras, el *ch'ulel* equivale a la imagen corporal, es decir, a la forma física pero impalpable del individuo, la cual puede abandonar el cuerpo temporalmente (durante el sueño o la enfermedad) e incluso trascender la materia después de la muerte y transitar eternamente entre un ser y otro. Por su parte, el *wayjel* corresponde a la contraparte animal, silvestre, que habita en la selva o en el monte, siendo ésta un alma mortal. Sin embargo, ambos tipos de “alma” son vulnerables a las acciones tanto de los humanos como de los seres no humanos, de acuerdo con las voluntades y apetencias de animales predadores, seres sobrenaturales y divinidades. Es por ello que, más allá de sus diferencias, la vulnerabilidad de las “almas”, así como la mutua dependencia entre los humanos y las divinidades es lo que explica tanto la organización política como el ejercicio del gobierno y el poder. En este sentido, el papel de las autoridades políticas tiene una connotación sobrenatural y un carácter ritual que les confiere la responsabilidad de velar por la prosperidad comunal, condición que implica el bienestar del cuerpo y del alma, el dominio de las fuerzas de la naturaleza para garantizar la sucesión regular de los días y las estaciones, la procuración de relaciones armoniosas con los dioses, así como la intermediación para procurar las lluvias y las buenas cosechas.

De acuerdo con Guiteras, “gobernar es proteger y cuidar” (1986:74), función que se replica en otras escalas de la organización social como una lógica general que permite la regulación y el control de las relaciones. De esta forma, así como los gobernantes son responsables del cuidado de las almas de los pobladores, en el núcleo familiar los padres ejercen la función análoga del cuidado anímico de sus hijos, lo cual repercute en la atención que se presta al mantenimiento de relaciones cordiales entre los miembros del grupo doméstico y los vecinos. Como indica Guiteras, la regulación de las conductas es un

imperativo para la organización comunitaria y el bienestar social y personal, ya que toda transgresión moral tiene una repercusión directa en el estado del cuerpo y de las almas, manifiesta tanto en las enfermedades como en las carencias. A lo largo de su texto Guiteras demuestra que a través de las almas y sus facultades se articulan el individuo, la colectividad y el mundo sobrenatural.

Bajo esta misma perspectiva que asume a los componentes anímicos de la persona como una de las claves para entender las lógicas locales de la organización social, Evon Vogt (1979) se aboca al estudio de distintos rituales tzotziles de Zinacantán, cuyo principio operativo son las transacciones simbólicas que se establecen entre los humanos y los dioses. De acuerdo con Vogt, las divinidades y los antepasados no sólo establecen los parámetros del orden y de las conductas, sino que también controlan el bienestar comunitario a través de la regulación moral. Sin ser el cuerpo su campo de estudio, Vogt da cuenta de la importancia de la composición corporal para entender la manera en la que se vinculan los humanos con las divinidades, otorgando a las almas un lugar predominante tanto para la definición de la persona tzotzil como para el establecimiento de las relaciones con los demás seres que integran el cosmos. El autor explica que dichas relaciones son factibles en la medida en que los tzotziles adjudican el “alma innata” o *ch’ulel* tanto a los humanos como a los animales, las plantas, las casas, el fogón, las cruces, los santos, el maíz y el conjunto de divinidades, lo que permite establecer una mutua identificación.

La facultad del *ch’ulel* de trascender el cuerpo, así como la posesión de un segundo tipo de alma, el animal compañero, es lo que permite a los sujetos entablar relaciones con el exterior y, principalmente, con las divinidades, factor fundamental para comprender la regulación de las conductas. Cuando estas relaciones resultan desfavorables y transgreden los preceptos morales o las obligaciones rituales, las divinidades intervienen sancionando a la persona mediante distintos tipos de enfermedad que afectan directamente a las almas; en este sentido, la salud equivale a la integridad moral de la persona, así como a la adecuada disposición de sus trece almas innatas. De esta manera, Vogt relaciona al cuerpo y específicamente a las almas, con el control y el orden social.

Por su parte, Gary Gossen (1975) busca indagar los principios que regulan la jerarquía y el control social introduciendo por primera vez y de manera explícita los conceptos de individualidad y personalidad, relacionados con las nociones de cuerpo, alma y destino entre

los indígenas tzotziles. Como numerosos antropólogos que antecedieron su trabajo, Gossen asume que es el sistema de clasificación que distingue entre las propiedades frías y calientes el que regula el orden del universo y las relaciones entre sus componentes; sin embargo, postula que es también uno de los principios que rigen la diferenciación social en dos sentidos: por un lado, define la naturaleza personal que imprime una fuerza intrínseca y, por otro, regula las acciones y conductas que a lo largo de la vida permiten incrementar, disminuir o controlar el potencial calórico.

De acuerdo con Gossen, el sistema de la personalidad tzotzil combina tres variantes: la energía calórica, el control que cada individuo puede ejercer sobre ésta y los tipos de almas, especialmente la identidad del animal compañero. Las diferencias de personalidad son a su vez la base sobre la que se asienta la jerarquía social, de tal manera que aquellas personas que poseen más energía, han alcanzado mayor control sobre ella y poseen un animal compañero poderoso (como el jaguar), son también quienes pueden ejercer un dominio sobre las demás, ya sea como gobernantes, líderes religiosos, curanderos o brujos.

Gossen señala algunos de los axiomas tzotziles de la individualidad: 1. la fortuna y la salud personal están gobernados por un complejo conjunto de fuerzas extra somáticas, sobre las cuales se tiene muy poca incidencia y sólo a través de un especialista. 2. La diferencia entre las personas, así como el lugar que ocupan en la jerarquía social, se explica por la clasificación de los animales compañeros entre poderosos y débiles. 3. Aunque esté predeterminado, el grado de salud y fortuna forma parte de un proceso de descubrimiento personal que requiere tanto del conocimiento del cosmos como de la condición de cada una de las almas individuales.

1.b) Medicina tradicional y cambio cultural

Una segunda y muy profusa vertiente de análisis sobre los procesos de continuidad y cambio cultural, tomó a la terapéutica tradicional y los conocimientos médicos sobre el cuerpo como eje de indagación, poniendo en evidencia no sólo la variabilidad cultural de las nociones anatómicas, sino también el estrecho vínculo entre su funcionamiento y la operatividad del universo. Dentro de este campo, algunas investigaciones se dedicaron al registro de las enfermedades, los terapeutas y las plantas medicinales, mientras otras pusieron mayor énfasis

en la relación entre el sistema médico y el sistema de creencias sobre la configuración del universo.

Uno de los primeros trabajos desarrollados en la vertiente del conocimiento médico es el de George M. Foster, intitulado “Relationships between spanish and spanish-american folk medicine” (1953), el cual toma a la medicina como uno de los principales mecanismos mediante los cuales las poblaciones del Nuevo Mundo asimilaron la cultura española. De acuerdo con Foster, la distinción entre las cualidades frío/caliente y seco/húmedo que constituían uno de los principios de la medicina europea, fue lo que favoreció su asimilación por parte de las poblaciones indígenas, debido a las similitudes que presentaba respecto a la lógica americana.

El interés del autor gira en torno a las influencias mutuas que tuvieron los conocimientos médicos locales y foráneos principalmente a través de las prácticas médicas populares, señalando una serie de coincidencias como la atribución de causas sobrenaturales a ciertos padecimientos, los efectos de las acciones intencionales a través de la brujería, y las afecciones como el susto y el espanto generadas por experiencias emocionales intensas. Foster concluye que en la América hispánica se combinaron las prácticas y conceptos médicos indígenas, españoles populares, así como antiguos y medievales, conformando un vigoroso cuerpo de medicina “folk” que juega un rol funcional en la vida cotidiana de las personas y la cual pronostica que resistirá frente a los avatares de la ciencia moderna por muchas generaciones.

Décadas después, Gonzalo Aguirre Beltrán (1963) emprende un estudio que también se enfoca en el descubrimiento de los cambios y continuidades en la terapéutica indígena, pero que se interesa por encontrar las vías de integración de estas poblaciones al proyecto de modernización nacional. Este trabajo formó parte de una iniciativa gubernamental a través del INI que promovía el conocimiento del pasado, presente y futuro de las poblaciones indígenas del país, frente a un panorama de acelerada modernización nacional que obligaba a generar un acercamiento a esas otras realidades de una población que marchaba a ritmos desiguales hacia la modernidad. Publicado en una primera versión a mediados de los años cincuenta, a principios de los sesentas presentó una versión más completa en la que se dedica a transitar por el conocimiento médico indígena y las prácticas terapéuticas de la época prehispánica, así como aquellas derivadas del proceso de aculturación durante el periodo

colonial. Aguirre Beltrán parte de la premisa ideológica-política de la época que veía a la aculturación como el proceso que explicaba las condiciones actuales de la población indígena del país. Sustrahe la medicina tradicional para señalar el vínculo que existe entre la salud y la enfermedad, tomando en cuenta la intervención de las fuerzas divinas, favorables o desfavorables, como resultado de la conducta humana, de tal manera que suscribe el vínculo entre las creencias religiosas y las prácticas médicas, mismo que contrasta notablemente con el conocimiento médico científico. El autor demuestra que, bajo la lógica indígena, las transgresiones morales, la desobediencia y el descuido de los deberes religiosos deviene en una sanción divina que se expresa en diversas dolencias físicas y espirituales. De esta manera, Aguirre Beltrán despoja a la medicina tradicional del hábito de la superstición para mostrarla como un conjunto de prácticas y conocimientos que se sustentan en un sistema de pensamiento en el que humanos y divinidades se relacionan de acuerdo con un marco regulatorio moral que determina una serie de obligaciones, prescripciones y sanciones de orden social. Esta obra sintetiza una tendencia que busca articular el pasado prehispánico con el conocimiento de las poblaciones contemporáneas, extrapolando la información contenida en las fuentes coloniales y las etnografías de la época.

Partiendo también de una perspectiva histórica, Fernando Martínez Cortés (1965) hace una revisión documental de los conocimientos médicos de las poblaciones nahuas prehispánicas, valorando su trascendencia terapéutica y su eficacia, condiciones que han garantizado su continuidad hasta el presente. A lo largo del texto expone las concepciones sobre la vida y la muerte, las actitudes ante la persona enferma, las creencias en torno a la predestinación patológica, las relaciones entre la enfermedad y la intervención de seres sobrenaturales, así como la articulación entre las acciones terapéuticas y mágicas.

Martínez Cortés se interesa por la función de los diversos especialistas, estableciendo una distinción entre los herbolarios o “verdaderos médicos” (*tlaiximatinime*), quienes conocían las propiedades curativas de las plantas, los animales y los minerales, y los “falsos médicos”, a quienes caracteriza como hechiceros, brujos o nagueles y cuyas acciones estaban mediadas por la magia.

A la par del estudio de Aguirre Beltrán y con un enfoque netamente etnográfico y particularista, William Holland (1963) desarrolla un estudio paradigmático sobre las prácticas médicas y el conocimiento anatómico indígena en los Altos de Chiapas. Holland

desarrolla su etnografía entre 1957 y 1960 como parte de un ambicioso proyecto impulsado por el INI a principios de los años cincuenta entre los indígenas tzeltales y tzotziles de esta región, mediante el cual se buscaba “elevar” sus condiciones de vida. Para el INI, los focos primordiales de atención gubernamental eran la economía, la educación y la salud, por lo cual se requería comprender su funcionamiento local para, a través de ellos, instrumentar programas que promovieran la asimilación de las poblaciones indígenas a la sociedad nacional y su inclusión en los proyectos de modernización. Bajo este marco, Holland desarrolla un estudio comparativo entre pueblos tzotziles, buscando tasar los grados de penetración de la medicina moderna a través de los programas de salud del INI y su impacto en la medicina tradicional, así como evaluar la efectividad de las clínicas de salud y las campañas preventivas.

Holland dedica gran parte de su texto a documentar la anatomía desde la perspectiva tzotzil, explicando la forma, función y localización de los distintos órganos, así como la clasificación de las enfermedades y los procedimientos terapéuticos de los curanderos, afirmando que utilizan el sistema prehispánico de curación y se clasifican de acuerdo con la parte del cuerpo a la que se dedican a curar. Señala que la mayoría de las enfermedades son concebidas como el efecto de las acciones de los dioses y seres sobrenaturales en el plano humano, principalmente aquellas orientadas a castigar a quienes transgreden las pautas tradicionales de conducta de la sociedad, incluyendo la propiciación periódica y adecuada a los santos y las divinidades. Asimismo, dedica un capítulo a la conformación de la naturaleza humana de acuerdo con el pensamiento tzotzil, señalando que está integrada por dos elementos materiales, la carne y el hueso, y por uno inmaterial, el espíritu, siendo la íntima relación entre ellos y su equilibrio lo que determina la salud del individuo. Holland destaca que el componente inmaterial del cuerpo, principalmente el animal compañero o nagual, es lo que permite relacionar tanto a los humanos con el mundo sobrenatural como la conducta individual con la conducta colectiva y el control social.

A partir de sus datos etnográficos, Holland hace un balance entre los grados de prevalencia de las prácticas médicas locales y la aceptación o el rechazo de la medicina moderna. Al respecto, el autor encuentra variaciones de acuerdo con la distancia que tienen los pueblos respecto a los centros urbanos, señalando que existe un mayor acercamiento a la medicina moderna en aquellas poblaciones que se han adaptado más a la cultura ladina,

siendo las más distantes en las que prevalece un mayor apego a las prácticas tradicionales. Asimismo, destaca la preminencia de una “medicina de transición”, la cual concibe como aquella en la que se complementan los dos sistemas médicos, asignando a cada uno su funcionalidad de acuerdo con el tipo de enfermedad que se busque tratar. En términos generales, las enfermedades de tipo epidémico suelen canalizarse a la medicina moderna, mientras las que afectan al espíritu son siempre tratadas por los terapeutas tradicionales.

En un trabajo publicado en 1980, Villa Rojas busca acercarse a la “imagen del cuerpo” maya, entendida como la manera en que se organizan los órganos internos y su correspondencia con el mantenimiento del equilibrio físico, vinculando así no sólo los principios culturales referentes a la estructura del cosmos, sino también la orientación de las conductas a nivel social. De acuerdo con el autor, a diferencia de los trabajos que le preceden, los cuales buscan extraer de los conocimientos locales paralelismos entre la anatomía y fisiología indígena y moderna, su aportación consiste en abordar al organismo como una “réplica de la estructura cósmica”, por lo que su estructura y funcionamiento sólo pueden comprenderse a partir de una serie de principios generales que gobiernan el universo. Estos principios se sustentan en una distribución del espacio en cuatro puntos cardinales y uno central que se encarga de regir todo el sistema, así como en la distinción entre las propiedades “frías” y “calientes” de las cosas. Mientras la clasificación de los orientes funciona como un “diseño viviente, funcional y dinámico” que permite distribuir el espacio, el tiempo, el destino de los hombres y organizar los órganos corporales, la distinción frío/caliente está asociada con la definición de los temperamentos y las personalidades. Villa Rojas considera que para comprender la operatividad y eficacia de la nosología y los procedimientos terapéuticos mayas se requiere describir esta lógica de ordenamiento de las estructuras cósmica y orgánica. Bajo estos principios, el autor logra tres grandes objetivos: revelar las continuidades entre el pensamiento prehispánico y el contemporáneo, exponer la lógica de los procedimientos terapéuticos tradicionales y mostrar las razones por las cuales la población se mantiene renuente a utilizar ciertas prácticas de la medicina moderna.

Entre los estudios que documentaron etnográficamente prácticas médicas indígenas, podemos mencionar los desarrollados por William Madsen (1960) en Milpa Alta y por Laurencia Álvarez Heydenreich (1976) en Morelos. Madsen hace una recopilación de las prácticas terapéuticas, el complejo frío/caliente y las creencias sobre la brujería, a partir de

la cual describe el sistema de pensamiento de los nahuas de San Francisco Tecoxpa tal y como se presentaba en 1952, buscando deducir las continuidades de la cultura prehispánica. Por su parte, Álvarez Heydenreich (1976a) presenta una etnografía sobre los procedimientos terapéuticos y las creencias relativas a la concepción, el embarazo, el parto y el puerperio entre los nahuas de Hueyapan, destacando la relación entre las prácticas y la visión del mundo, así como la coexistencia de técnicas de origen prehispánico y de herencia española. En un trabajo paralelo (1976b), la autora aborda el campo de la terapéutica general en dicha entidad, proporcionando una lista de las plantas y animales utilizados con fines médicos. Asimismo, proporciona una breve clasificación de las enfermedades, diferenciando entre las de origen “natural” y aquellas consideradas “sobrenaturales”, describiendo tanto su sintomatología como sus causas y tratamiento.

En un esfuerzo por vincular los conocimientos médicos indígenas con los descubrimientos de la física, la química y la biología molecular, Alberto Ysunza Ogazón (1976) analiza el tratamiento del “susto”, tomando en cuenta tanto la perspectiva sociocultural como las afecciones orgánicas concretas y el desequilibrio emocional que implica. Dejando de lado una valoración propiamente psicosomática, el autor analiza los principios activos de las plantas que se utilizan tradicionalmente para el tratamiento de esta enfermedad, proporcionando datos sobre los efectos bioquímicos que éstas tienen sobre el organismo humano, con la intención de ampliar los conocimientos médicos científicos y aportar materiales de utilidad para la industria farmacéutica.

Por su parte, López Austin (1976) habla de la medicina mesoamericana como un sistema que entrelaza el conocimiento de los principios activos de las plantas con las ideas sobre los efectos que sobre la salud tienen los dioses, los seres sobrenaturales, los sueños, los augurios, etc. Partiendo de la información contenida en distintas fuentes coloniales, López Austin toma como eje de su análisis al pueblo mexica, su cosmovisión y sus prácticas médicas, siendo la clasificación del universo entre la naturaleza fría y la caliente la que proporciona las claves más certeras para comprender la lógica terapéutica, así como las cualidades, efectos y usos de las plantas medicinales. En este sentido, el autor postula que la medicina indígena se nutre de un conocimiento objetivo y científico, al tiempo que está condicionada por la cosmovisión.

2. Cuerpo y cosmos

Si bien los estudios antes reseñados proporcionaron información significativa sobre la clasificación y el funcionamiento de los componentes corporales en correspondencia con la escala social, así como la consonancia entre la estructura del universo y la estructura corporal, fue hasta el trabajo que Alfredo López Austin (1980) desarrollara a principios de la década de los años ochenta cuando el cuerpo adquirió el lugar protagónico. Invirtiendo los factores, el cuerpo sería el punto de partida, y no una variante más para explicar los engranes del entramado social. Tomando como objeto de estudio las concepciones de los antiguos nahuas sobre el cuerpo humano, López Austin inauguró un campo de estudio en la antropología mexicana y trazó la ruta que seguirían numerosas investigaciones en distintas latitudes de nuestro país. López Austin indaga los conocimientos anatómicos de los nahuas del Altiplano Central, los usos del cuerpo y sus tratamientos, así como las conductas y las sanciones a la luz de los principios que ordenan el universo, demostrando que en el cuerpo se plasman y al mismo tiempo se proyectan los principios que dan forma al mundo social. Conjugando el análisis de fuentes escritas e iconográficas que remiten al pensamiento prehispánico de estas poblaciones, con el filológico y semántico de la lengua y el de registros etnográficos provenientes de distintos pueblos indígenas contemporáneos, el autor da cuenta de la particular concepción que tenían los nahuas sobre las partes del cuerpo humano y su relación con diversas funciones, actitudes y emociones, así como con los principios que definen la ideología y la organización social. Una vez identificados los componentes del organismo, los articula con el funcionamiento de la vida social a través del análisis de las ideas y los rituales referentes a las enfermedades, el nacimiento y la muerte, así como con la jerarquía y la estratificación de la sociedad.

López Austin encuentra en las correspondencias entre las regiones corporales y las distintas partes del cosmos la base que sustenta las clasificaciones sociales de los antiguos nahuas de acuerdo con una distribución de funciones y de prestigio que orientaban la distinción entre rangos y jerarquías. Estas correspondencias respondían no sólo a los principios de un sistema ideológico, sino también a la relación permanente entre humanos y divinidades, la cual se mantenía a través de los componentes “intangibles” del cuerpo, nombrados por el autor como fuerza vital, centros anímicos y entidades anímicas. A partir de estos elementos y la caracterización de sus procesos y funciones, el autor trasciende el ámbito

del cuerpo para dar cuenta de aquellos aspectos que constituyen a la persona de acuerdo con esta particular cosmovisión. Los procesos anímicos determinan las facultades cognitivas y emotivas, así como la capacidad de acción; en su conjunto, y de acuerdo con un marco moral, permiten distinguir gradaciones en las cualidades que determinan las distintas condiciones de persona o de “hombre”, desde el más “benigno y perfecto”, hasta el “obstinado, loco e insensato”.

El trabajo de López Austin formalizó el estudio del cuerpo en Mesoamérica a partir de dos líneas de análisis que parten de la articulación entre el pensamiento prehispánico y el de los pueblos indígenas actuales: por un lado, la mutua correspondencia entre el cuerpo y el cosmos, la cual permite entender al primero como un microcosmos y al universo como un macrocuerpo, desplegando una simetría de formas, sustancias y funciones entre ambos planos; por otro lado, la preeminencia de las entidades anímicas para la comprensión del funcionamiento corporal y de sus expresiones hacia el exterior, es decir, de sus relaciones con el mundo. Ambas líneas de trabajo dieron paso a una gran cantidad de investigaciones antropológicas que se concentraron en indagar tanto las coincidencias como las particularidades de dichas variantes en otras culturas del área mesoamericana. Este conjunto de trabajos puede agruparse en dos grandes grupos: aquellos que vinculan el cuerpo y la persona, y los que se olvidan del primero para concentrarse en el análisis de las entidades anímicas, teniendo como base de referencia la estructura del universo que aporta a cada sociedad sus rasgos distintivos. Entre estos trabajos, nos interesa destacar algunas aportaciones que consideramos como puntos de referencia para el estudio del cuerpo y la persona en Mesoamérica, ya sea porque desarrollan los aspectos básicos para abordar la problemática, o porque proponen líneas de análisis que resultan por demás sugerentes.

2.a) Cuerpo, persona y cosmovisión

Dentro del primer grupo de estudios que vinculan las tres variantes: el cuerpo, la persona y la cosmovisión, se encuentran las investigaciones que Galinier iniciara en 1969 entre los otomíes del Altiplano Central (1990) y que lo llevaron a consolidar un modelo analítico que se sustenta en dos principios: por un lado, la correspondencia entre el cuerpo y el cosmos, y por otro lado su organización a partir de una división bipartita que se expresa en términos de una dualidad asimétrica. A partir del análisis de los rituales, principalmente los terapéuticos,

los dedicados a los muertos y el carnaval, Galinier da cuenta de la imagen otomí del universo, así como de las representaciones del mundo natural, para demostrar que corresponden a metáforas de la corporalidad. Asimismo demuestra que, si bien el mundo está organizado de acuerdo con un principio de dualidad que distribuye a los seres, los tiempos, los espacios y las sustancias entre dos polos opuestos, dichos polos no son equivalentes, sino que están mediados por una asimetría que distingue su posición jerárquica diferencial. Sin embargo, dicha posición es relativa puesto que el orden tiende a invertirse, particularmente dentro del contexto ritual.

Galinier encuentra en el campo de la sexualidad otomí el lugar donde se asientan los principios fundamentales que subyacen a la acción ritual y a la geometría del cosmos, los cuales se sustentan en lo que él denomina “dualismo asimétrico”, es decir, la oposición desigual entre lo masculino y lo femenino. El intercambio térmico, de fluidos y alimentos que se sintetiza en la actividad sexual le permite al autor asociar la reproducción humana con la recreación del cosmos a través de las prácticas rituales, las cuales promueven la generación de la vida y la fertilidad cósmica. Para Galinier, conocer la imagen del cuerpo es la vía de acceso para comprender la visión del mundo.

En una acertada crítica al reduccionismo etnocéntrico que domina la perspectiva de numerosos trabajos antropológicos, Miguel Bartolomé (1996) desarrolla una profunda reflexión sobre la noción de persona indígena, considerada primordial por el autor para comprender las identidades sociales de los grupos étnicos a partir de las categorías nativas. A partir de los planteamientos de Durkheim, Mauss y Geertz, Bartolomé formula que el análisis de las ideas sociales de persona debe realizarse a partir de dos premisas fundamentales: en primer lugar, la naturaleza social de la categoría como resultado de un conjunto de representaciones derivadas de la experiencia de la realidad; en segundo lugar la función que ejercen los sistemas de significación para orientar las acciones de los individuos para desempeñarse adecuadamente dentro de las redes sociales y simbólicas propias del mundo cultural que habitan y convertirlos así en “seres colectivos”.

Para el análisis de esta categoría, el autor propone la distinción entre “persona física”, a partir de la cual se establecen los sistemas clasificatorios, “persona anímica”, que corresponde al conjunto de entidades y esencias que confieren vitalidad a los sujetos al tiempo que les otorgan significados colectivos, y “persona social”, que remite a la

subjetividad colectiva que determina el tipo de persona que cada sujeto representa. La premisa común a cada una de estas modalidades es que la condición de persona se construye gradualmente mediante las interacciones que entabla el individuo en los distintos ámbitos de la organización social como el parentesco y la política, a través de las cuales va adquiriendo una identidad personal y una membresía colectiva. En este sentido, menciona que para comprender la noción de persona es necesario tomar en cuenta la imagen local del cuerpo, vinculando ambas categorías con los significados sociales que les otorgan los sistemas clasificatorios políticos y parentales, los grupos de edad, las identidades ceremoniales y las ideas referidas a las entidades anímicas. A partir de la comparación de ejemplos tomados de distintas culturas mesoamericanas, Bartolomé suscribe que existe una correspondencia exacta entre el cuerpo, los principios que ordenan el universo y la noción de persona, por lo que atender a estas categorías equivale a aprehender los valores y representaciones colectivos y, por lo tanto, comprender la identidad social de cada grupo étnico.

Jaime Page (2014) desarrolla un análisis comparativo entre los pueblos tzeltales y tzotziles de los Altos de Chiapas, con la intención de hacer visibles las diferencias que existen entre ellos respecto a la noción de persona, a pesar de su reconocida afinidad cultural. Para Page, el análisis de dicha noción debe hacerse tomando en cuenta los procesos de cambio cultural que han definido la historia de los pueblos indígenas por lo menos durante los últimos cincuenta años. Tomando como punto de partida la definición de Bartolomé (1996) de “persona espiritual”, analiza la confluencia de las distintas entidades anímicas para comprender la manera en la que se construye socialmente el individuo bajo el crisol de los acontecimientos históricos particulares.

El autor sostiene que las distintas formas de inserción de las poblaciones en la sociedad ladina y el Estado mexicano determinan a su vez procesos diversos para la definición de la persona, que oscilan entre aquellos más apegados a la religiosidad tradicional y los que se inclinan hacia la visión judeocristiana occidental. Page menciona que la historia de los tzeltales de Oxchuc se caracteriza por una escasa atención civil y religiosa desde la colonia hasta la década de 1930 y por la posterior presencia de los ladinos y la fuerte incidencia del protestantismo; por su parte, los tzotziles de Chamula, a pesar de su cercanía con San Cristóbal de las Casas, han mantenido una relativa autonomía respecto a su estructura religiosa y gubernamental, mientras los de Chenalhó han pasado por siglos de presencia de

población mestiza y una fuerte incidencia de la acción católica que, desde los años setenta, ha impulsado una serie de transformaciones en la cosmovisión, la religiosidad tradicional, el sistema etnomédico y la noción de persona. El autor encuentra una correspondencia entre estas trayectorias históricas y los distintos grados de integración entre elementos internos y externos del pensamiento religioso, dando por resultado perspectivas donde las funciones del cuerpo y las dinámicas de las entidades anímicas funcionan como enlace entre los individuos, las deidades, la familia y la sociedad, siendo expresión de las acciones sociales y religiosas; y otras en las que tiene mayor presencia el elemento judeo-cristiano del *ch'uvel*-alma como una entidad provista por Dios de manera independiente, aunada a una concepción materialista del cuerpo, que lo muestra como el asiento del pecado y las pasiones malsanas de la persona.

2.b) Persona, entidades anímicas y cosmovisión

Más allá de las expresiones materiales del cuerpo, los trabajos que se agrupan dentro de esta categoría encuentran en las distintas formas y manifestaciones de los componentes anímicos las claves para comprender la noción de persona y sus diversas tipologías, a partir de las cuales se distribuyen los seres que pueblan el universo, se asignan sus funciones y se regulan las formas de relación entre ellas.

A finales de los años ochenta, Signorini y Lupo (1989) desarrollan una investigación en la comunidad nahua de Yacuictlalpan, en la Sierra Norte de Puebla, orientada hacia la indagación de las formas de clasificación y funcionamiento de las entidades anímicas. Los autores encuentran en las almas el principio general que faculta y regula las relaciones entre los humanos y las potencias extrahumanas, haciendo énfasis en aquellas de carácter adverso que dan sentido tanto a las enfermedades como al sistema terapéutico. Las distintas potencias, caracterizadas como espíritus, aires, muertos o “dueños” de lugares especiales como montes, manantiales y selvas, poseen personalidades complejas que pueden resultar hostiles a los humanos, provocando daños anímicos como la privación de una fuerza propia o la intrusión de una fuerza exterior. Las relaciones antagónicas con estos seres volitivos que están al acecho de las almas humanas, no sólo provocan distintos tipos de enfermedad, sino que también requieren la formulación de promesas, oraciones y ofrendas para su pacificación, las cuales integran el sistema médico tradicional.

Tomando en cuenta las variaciones de conocimientos y concepciones entre sus distintos interlocutores, que corresponderían a su vez a diferentes grados de aculturación, Signorini y Lupo presentan un modelo general de las entidades anímicas de acuerdo con sus características, funciones y las cualidades que aportan a las personas. Este modelo permite a los autores describir las particularidades de las distintas enfermedades que aquejan a los habitantes de este municipio, así como las características de los diferentes especialistas que se dedican a su tratamiento. La enfermedad y su curación remiten a un complejo sistema de relaciones entre las entidades extrahumanas y los humanos, en el cual las primeras se expresan mediante acciones intencionales que rompen el equilibrio espiritual, mientras los segundos buscan mediar con ellas a través del intercambio de recursos en forma de oblaiones y de súplicas, que son consideradas por los autores como verdaderos compendios del saber tradicional sobre el funcionamiento del mundo.

Por su parte, en su libro sobre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Laura Romero (2006) aborda el tema del “espanto” desde una perspectiva que trasciende el ámbito terapéutico para vincular aspectos de la cosmovisión, la persona y el sistema médico. Mediante el análisis de documentos históricos y etnográficos, reconoce en los componentes anímicos, particularmente en el *tonal*, la clave para comprender la noción nahua de persona, su construcción en el transcurso de la vida y sus variantes dentro de los procesos de salud, enfermedad y atención. Siguiendo los planteamientos antropológicos lopezaustinianos, suscribe que la enfermedad no se limita a un problema de tipo biológico, sino que comprende factores sociales y culturales que la inscriben dentro del conjunto de creencias sobre la composición del universo y sus reglas de funcionamiento. Romero utiliza la noción de “mundo otro” para hablar de aquellas fuerzas y entidades con las que los humanos deben mantener relaciones cordiales para dar continuidad al orden adecuado del mundo y el estado óptimo de salud. En este sentido, y siguiendo los postulados de Vogt, la autora se aboca al análisis de los rituales como sistemas de intercambio y comunicación a través de los cuales el *tonal* cautivo del enfermo es sustituido por los elementos de la ofrenda en el contexto de los procedimientos terapéuticos.

A lo largo de su análisis, Romero afirma que, si bien pueden encontrarse numerosas regularidades sobre las concepciones del espanto en distintas latitudes del área mesoamericana, es importante reparar en las particularidades que aportan factores como el

panteón de deidades y los significados inherentes a los diagnósticos y los procedimientos curativos, para dar cuenta de las variaciones que se producen sobre un mismo fenómeno. En este sentido, advierte que aunque la cosmovisión de los nahuas de Tlacotepec corresponde a una tradición religiosa mesoamericana, sus particularidades son el resultado de una historia propia, así como de los procesos de resemantización de una realidad siempre cambiante.

En un artículo intitulado “The Person, Destiny, and the Construction of Difference in Mesoamerica”, John Monaghan (1998) busca demostrar que, tanto entre los nahuas como entre los mayas prehispánicos y coloniales, la noción de persona estaba directamente definida por la posesión de un destino, el cual se adquiría a partir de los influjos divinos recibidos en el momento del nacimiento. El *tonalli*, *vach* o *pixan* constituía en cada caso el vínculo con una deidad o fuerza específica que regía el día del nacimiento de la persona y que, por lo tanto, definiría su destino. Dicho “destino” determinaba aspectos generales del sujeto, como ciertos rasgos del carácter y el temperamento, habilidades para el desempeño de alguna profesión y contingencias personales favorables y desfavorables; sin embargo, a estas condiciones otorgadas por vía externa se sumaban aquellas determinadas por las acciones individuales y las experiencias personales, mismas que resultan fundamentales para la definición de la identidad del sujeto.

Monaghan sostiene que el destino en estas sociedades es similar a una teoría tipológica de la personalidad, pues identifica rasgos significativos que distinguen a los miembros del grupo entre sí a partir de veinte tipos básicos y trece permutaciones para cada tipo, definidos por los signos calendáricos de los días. De acuerdo con el autor, tener un destino es la condición esencial de “estar en el mundo”, es decir, de ser persona a partir de la asignación de un estatus que incorpora al sujeto en una colectividad. En este sentido, los calendarios eran, más que instrumentos adivinatorios, “actas constitutivas” que aportaban un orden a la sociedad, de acuerdo con las combinatorias posibles de personalidad que distribuían en categorías diferenciales tanto a los humanos como a los animales. En contraste con las ideologías individualistas que representan a las personas como autónomas y a la sociedad como generada por su libre asociación, las concepciones mesoamericanas codifican para el autor una ideología en la que la persona es una expresión parcial de la humanidad y donde el orden social es autónomo e incondicional, estando inexorablemente impuestas las posiciones y las obligaciones de sus miembros.

3. Cuerpo y persona en clave relacional

A partir de la década de los años noventa se comienza a desarrollar una serie de investigaciones que tratan las nociones de cuerpo y persona entendidas como condiciones que se construyen a través de las distintas formas de relación social que incluyen a los diferentes tipos de seres y a las diversas identidades sociales. Esta perspectiva, desarrollada por cada autor en sus particulares modalidades, muestra la naturaleza maleable de los conceptos y su íntima dependencia respecto a las interacciones históricas y cotidianas, rompiendo con las definiciones esencialistas y, a su vez, distanciándose de la tesis lópezaustiniana.

Uno de los trabajos que sustentan la preminencia de las relaciones y de las situaciones concretas para la comprensión de los conceptos del cuerpo y la persona es el que desarrolló Marie Noëlle Chamoux en el año 2011, en el cual incluye la noción de humanidad como una tercera categoría analítica. Si bien el concepto de persona entre los nahuas homologa a los distintos seres que habitan el cosmos, el de humanidad es el que permite establecer las diferencias entre ellos, trazando la línea de pertenencia y exclusión y, a través de ella, la mecánica de sus relaciones. Los puntos de partida para definir la noción nahua de humanidad son para la autora las diferencias entre los componentes anímicos y los patrones alimenticios, los cuales sitúan a la multiplicidad de seres en grados más o menos distantes respecto a dicha categoría.

En primer lugar, Chamoux vincula al *tonalli*, la esencia que aporta animacidad a las entidades, con la noción de “fuerza” o *chicualiztli*, la cual confiere a su portador cierto grado de poder. De acuerdo con su explicación, las distintas especies naturales tienen grados mayores o menores de fuerza, la cual confieren a los humanos a través del *tonalli*; en este sentido, la fuerza determina la jerarquía tanto entre las especies como entre los sujetos sociales. En segundo lugar, Chamoux menciona que la jerarquía de fuerzas no basta para explicar la posición social y el destino de un individuo humano, sino que es necesario atender a las secuencias del curso de la vida y los sucesos contextuales para comprender la variabilidad de las intensidades y la fluctuación de las condiciones anímicas.

En este punto, Chamoux postula que los hechos del cuerpo pueden ser comprendidos a través de dos metáforas: la vida vegetal y la predación. El ciclo de vida de un individuo es

análogo a los cambios de consistencia que las especies vegetales registran a lo largo de su desarrollo, de tal manera que la persona nace en estado “líquido” y se va desecando y endureciendo durante su proceso de maduración, el cual se corresponde con el incremento paulatino de la potencia mental, psicológica y social. Sin embargo, en el curso de la vida intervienen otros factores que modifican o perturban la fuerza y el desarrollo del individuo, tales como el encuentro del *tonalli* con una entidad no humana más poderosa, el cual se expresa a la manera de enfrentamientos violentos que se resuelven cuando una entidad se “come” a la otra, la hace huir o le infringe daños severos que se manifiestan como distintos tipos de enfermedad. Es en estos casos donde se aplica el código de la predación y las metáforas de la cacería, la guerra y el saqueo. El grado de animacidad o de fuerza, así como sus respectivas prácticas alimenticias, es lo que permite diferenciar los distintos tipos de entidad, justificar el orden jerárquico y establecer los mecanismos de relación entre ellos. De hecho, para Chamoux hablar de vida es, principalmente, hablar de relaciones sociales.

En una obra que dedica al estudio de las almas tzeltales, Pedro Pitarch (1996) revela que éstas no son sólo la vía para comprender la constitución de la persona, sino también para revelar su naturaleza heterogénea. Lejos de ser una unidad física y psíquicamente integrada, la persona tzeltal es en realidad una “reunión de fragmentos heterogéneos” (1996:99) donde confluyen seres, lugares y tiempos. La pluralidad de almas y de sus identidades no sólo reflejan la diversidad del cosmos indígena, sino que convierten a la persona en una compleja unidad donde la conjugación de seres de distinta naturaleza explica la expresión de varias personalidades simultáneas que rompen con la idea esencialista de la persona. En este sentido, las conductas, actitudes e inclinaciones no son la definición unívoca de la persona, sino sólo signos mediante los cuales se expresa algún fragmento de su ser, de la misma manera que los rasgos corporales son únicamente aspectos aproximados de su constitución.

De acuerdo con este principio de asociación de lo plural y lo diverso, en el mundo de las almas tzeltales nada es lo que parece. Tras la identidad visible de los seres siempre se ocultan otras identidades que no siempre son conocidas, ni siquiera por su portador, pero que son susceptibles de ser descubiertas a través de ciertos signos manifiestos en la conducta, la expresión personal, el dominio de la etiqueta y los sueños.

Además de romper con la noción esencialista de la persona, Pitarch postula que nada hay menos indígena que las propias almas indígenas. Aún cuando se vinculan con la identidad

colectiva, no definen lo que es ser indígena, sino que revelan su opuesto, el mundo externo, materializando aquellas relaciones de poder a las que históricamente han estado sometidas las poblaciones tzeltales a través de los procesos institucionales, las prácticas económicas y las empresas religiosas. Para Pitarch, las correspondencias que pueden encontrarse entre el cuerpo y el cosmos no son exactas, ni suponen una réplica a escala, sino que son planos que interactúan y se actualizan de acuerdo con los hechos y las situaciones concretas. De esta forma, entre las almas figuran sacerdotes católicos, funcionarios reales, maestros de escuela, ganaderos mestizos y músicos evangélicos que sintetizan la historia local, operando como una especie de memoria histórica de aquellas presencias emblemáticas y protagónicas de los cambios de la vida indígena.

En el interior del cuerpo, es decir, en las almas, se expresa el mundo exterior a Cancún: mientras que el *ch'ulel* se asocia con un mundo que muestra los trazos de la modernidad, los *lab* articulan con el mundo castellano y colonial. La multiplicidad de fragmentos de seres que confluyen en el interior de la persona, genera también una convergencia de conciencias, voluntades y deseos que tienen orígenes diferentes y, por lo tanto, pueden expresar orientaciones contradictorias. Es así como la persona tzeltal se configura en forma continua y permanente en “una relación recíproca con el mundo y un destino compartido con otros seres” (1996:107).

En un segundo texto, Pitarch (2011) abunda en la problematización del concepto de persona, pero en esta ocasión no parte de la multiplicidad de las almas, sino de la duplicidad del cuerpo. Pitarch identifica dos clases de cuerpos en los humanos, a los que denomina cuerpo-carne y cuerpo-presencia. La primera clase comprende todas aquellas partes del cuerpo por donde circula sangre, integrado por fragmentos diferenciables y susceptibles de ser dañados por los espíritus, definiéndose por la substancia que lo caracteriza, pero sin aportar una forma determinada a su portador. La segunda clase corporal está integrada como una totalidad, aporta una figura específica que es visible al interior de cada especie y faculta la percepción, por lo que es a través de ella que la persona realiza las relaciones intersubjetivas con otros cuerpos semejantes. Ambas clases son vehículo de distintos tipos de relación: mientras el cuerpo carnal, exclusivo de los humanos y los animales, suele ser presa de los espíritus, funcionando como objeto o “simple carne para comer”, el cuerpo fenoménico constituye un medio para relacionarse, ya que al ser común a humanos y espíritus

sin cuerpo, sirve como vínculo entre seres carnales y no carnales. Cada uno de los tipos corporales tiene su mecanismo de fabricación: el primero a través de la alimentación y el segundo mediante el aprendizaje de los hábitos sociales propios de la especie (etiqueta social, lenguaje, gestos, indumentaria, etc.).

A la par de los dos cuerpos, Pitarch distingue dos clases de almas: una que posee la figura del cuerpo humano (*ch'ulel*) y otra asociada a un animal, un fenómeno atmosférico o cualquier otro ser con forma distinta a la humana (*lab*). Mientras el alma humana diferencia a los humanos de los animales y los asocia con los espíritus, el alma espíritu integra humanos, animales y espíritus. Al integrar las cuatro variantes, entre cuerpos y almas, el autor presenta un modelo “cuaternario” que suple y controvierte al clásico binomio cuerpo-alma.

Por su parte, desde la arqueología pero en diálogo directo con la antropología y la etnografía, Houston, Stuart y Taube (2006) desarrollan un interesante análisis del cuerpo, el “sí mismo” y la persona entre los mayas del periodo Clásico, a partir de las representaciones de los nobles, guerreros y gobernantes plasmadas en estelas, glifos y esculturas. Estos autores postulan que el cuerpo no puede ser comprendido en singularidad, sino que debe abordarse como parte de una relación, de tal manera que los gestos, las posturas, la indumentaria e incluso las emociones asociadas con la nobleza indígena únicamente adquieren sentido en la medida en que se articulan con un conjunto más amplio de personalidades sociales, es decir, con los enemigos, los cautivos y sus subordinados.

Asimismo, argumentan que es fundamental atender a los estados emocionales que desempeñan en las representaciones materiales un doble papel: por un lado, denotan que el cuerpo sólo existe en acción, es decir que nunca se presenta como una entidad inerte sino en una permanente intervención en el mundo; por otro lado, indican la importancia de la subjetividad para el establecimiento de las relaciones, ya que buscan provocar en el espectador una reacción emotiva, reflexiva e interpretativa y, con ella, una interacción con la personalidad representada. Estas cualidades denotan que las imágenes de los gobernantes son, más que representaciones, formas de existencia que multiplican la presencia de la persona, demostrando que las esencias del cuerpo pueden extenderse hacia otras formas, soportes u objetos y que la presencia no es unívoca, por lo que la persona puede estar en muchos lugares al mismo tiempo, realizando acciones simultáneas. En este sentido, el cuerpo no se limita a su expresión biológica e individual, sino que se compone por toda la serie de

despliegues que se incitan continuamente a través de las acciones y de las interacciones. De acuerdo con los autores, en una persona pueden cohabitar múltiples “narrative selves”, los cuales se expresan de manera ejemplar en las imágenes de los gobernantes articulando diversas identidades míticas, temporalidades y acontecimientos que integran en conjunto al personaje incorporado.

Por otra parte, postulan que el hecho de que las imágenes aparezcan siempre asociadas con alguna emoción, vinculadas con la percepción y ejecutando alguna acción demuestra que el cuerpo no está definido de origen, sino que se encuentra en un estado permanente de “hacer” y “estar siendo”. En este sentido, los conceptos abstractos de lo que debe ser cada tipo corporal de acuerdo con el rol social que le corresponda, son sólo indicadores generales que se complementan con las experiencias individuales y colectivas de las situaciones concretas para construir verdaderas personalidades. Al mismo tiempo, las emociones, la percepción y las acciones se constituyen como instrumentos de socialización, que son a su vez instrumentos de confección de cuerpos y personas: el cuerpo es así, simultáneamente, herramienta, agente y sujeto.

En un texto sobre los conceptos de vida y persona entre los huicholes, Johannes Neurath (2011) postula que se trata de categorías inestables, cuyos límites difusos dificultan su distinción respecto a conjuntos de nociones que, aparentemente, equivalen a sus contrarios. Así como la vida se define tanto por aspectos del mundo solar y luminoso como por otros que pertenecen al inframundo oscuro y húmedo, la persona está integrada por una acumulación de identidades contradictorias, tales como las de “ancestro” y “enemigo”. De acuerdo con Neurath, el contexto opera como el indicador del sentido, haciendo que las categorías en ciertos momentos se transformen, mientras que en otros se traslapen o se opongan categóricamente. Los procesos rituales, tales como el de la iniciación chamánica, operan como mecanismos de transformación, a través de los cuales la persona puede convertirse por ejemplo en ancestro, en venado, en peyote o en mestizo. Sin embargo, la misma inestabilidad de las categorías se expresa en la inestabilidad de los procesos rituales, pues éstos sólo constituyen un “guión” cuyo desenlace es siempre incierto.

El autor señala que, lejos de rehuir las contradicciones, el ritual las produce, desafiando las oposiciones binarias para integrar complejos donde la multiplicidad de identidades crea la unidad de la persona y crea alianzas entre los opuestos. Lo propio y lo

ajeno, lo nuevo y lo tradicional, el caos y el orden, los dioses huicholes y los mestizos se conjugan a través de los procesos rituales y las narraciones míticas para hacer de la persona una entidad escindida, es decir, un dividido.

Balance final

Los estudios hasta aquí referidos constituyen apenas una muestra del vastísimo territorio que ocupan los estudios sobre cuerpo y persona en la etnografía de los pueblos mesoamericanos. Sin embargo, nos permiten dar cuenta de la gran diversidad de perspectivas y objetivos que ha motivado la construcción de un campo de análisis antropológico que no sólo tiene una historia personal, sino también su propio dominio. Los distintos enfoques aplicados al análisis de estos conceptos no sólo nos muestran un aspecto de la trayectoria que ha seguido la antropología desarrollada en México, matizada por el funcionalismo, el culturalismo, las posturas mesoamericanistas o las relaciones sistémicas, sino que principalmente dan cuenta de la centralidad del cuerpo y la persona para comprender la complejidad de las realidades que viven y construyen las poblaciones indígenas.

Ya sea que se aborden como telón de fondo de problemáticas más generales como la estructura social y política, o como protagonistas del escenario socio-cultural, el cuerpo y la persona han quedado definidos como condiciones socialmente adquiridas y como instrumentos para la producción y reproducción de la vida comunitaria. Es por ello que, aún en aquellos estudios que buscan las simetrías y las coincidencias culturales, lo que destaca es la enorme variabilidad de las definiciones, producto de la diversidad étnica y social. En este sentido, el vasto repertorio de formas y tipos corporales, de cualidades y características de las almas, y de modelos y disposiciones de personas, es un indicativo ineludible de la preminencia de la particularidad sobre la búsqueda de generalidades. Es por ello que suscribimos que el análisis de estas materias únicamente puede hacerse a la luz de la etnografía, es decir, enmarcado en el contexto social y orientado por los parámetros de la lógica local.

Los estudios etnográficos sobre los huaves de San Mateo del Mar

Aunque el interés por la cultura huave ha venido ganando terreno en los últimos veinte años (Bailón 2001; Bautista 2016; Campos 2015, 2016; Carvente 2016; Castaneira 2008; Cuturi y Gnerre 2004; Cuturi 2009; Evanini 2007; García y Oseguera 2001; García y Millán 2003; García 2004, 2017, 2018a, 2018b, 2019; Herrera 2010; Jiménez del Castillo 2008; Kim 2008, 2010, 2011, 2012, 2013; Millán 2003, 2007; Millán y García 2002, 2003; Millán, Acosta y Pérez 2012; Millán, Hope, Oseguera y Trejo 2010; Millán, Oseguera y Trejo 2005; Montesi 2010, 2012; Noyer 2003, 2011, 2012; Pak 2007, 2010; Rubeo 2000; Stairs 2004; Zárate 2002), los estudios antropológicos que hasta ahora se han desarrollado no han alcanzado la profusión que tienen aquellos que se han elaborado en otras regiones indígenas del país. De hecho, a nivel regional, son los zapotecos del Istmo de Tehuantepec quienes han acaparado la atención de estudiosos, científicos y viajeros a lo largo de la historia. Sin embargo, las singularidades de la cultura huave, apreciadas no sólo por quienes nos hemos abocado a su estudio, sino también difundida entre públicos más amplios a través de datos peculiares como su hipotético origen centroamericano, preconizado hace más de tres siglos por el padre Burgoa, y su enigmática raíz lingüística que problematiza su filiación con otras familias etnolingüísticas del país, han despertado el interés de antropólogos, lingüistas e historiadores. En este sentido podemos afirmar que el estudio del pueblo huave se ha extendido paulatinamente hacia distintas áreas disciplinarias.

En las últimas décadas, de los tres municipios huaves, San Mateo del Mar es el que ha concentrado la atención de la mayoría de los antropólogos interesados en la región lagunar; esto se debe en gran medida al hecho de que propios y ajenos le atribuyen un mayor nivel de apego a la lengua y a las costumbres que en San Francisco y San Dionisio del Mar, en donde estos factores parecen diluirse a gran velocidad.

Los primeros estudios sobre la cultura huave fueron los de corte lingüístico, siendo también los más numerosos, impulsados en gran medida por la ambigua filiación del huave con el resto de las lenguas mesoamericanas. Al respecto, la primera conjetura fue formulada por el padre Burgoa en 1674, quien atribuyó un posible parentesco entre el huave y ciertas lenguas centro y sudamericanas como el nagradan. Dos siglos más tarde, el misionero francés Charles Brasseur de Bourbourg (1861, 1865) retomó los postulados del fraile, dando

continuidad a la idea del origen de la cultura huave más allá de las fronteras mesoamericanas. Sin embargo, sería Daniel Brinton (1891, 1900) quien llevara a cabo una primera comparación formal entre el huave y algunas lenguas de América del Sur y América Central y descartó la supuesta filiación entre ellas; sin embargo, este estudio no logró borrar del imaginario la hipotética procedencia centroamericana de esta cultura lagunar. Posteriormente se desarrollaron diversos estudios lingüísticos que exploraron la probable filiación del huave con las lenguas mayenses como el maya quiché, como el que realizó Manuel Orozco y Berra en 1864 y los del de Belmar en 1901 y 1905; años más tarde se le vinculó con el mixe-zoque, a partir de los estudios que desarrolló Radin en 1916 y 1924, con las lenguas macro mixtecas estudiadas por Swadesh en 1959 y con las otomangués abordadas por Arana en 1962; incluso se le llegó a declarar una lengua aislada.

En contraste con los estudios lingüísticos, el panorama histórico ha sido el menos desarrollado, lo cual contribuyó de manera significativa a dar continuidad a la versión conjetural sostenida por Burgoa sobre el origen centro o suramericano de la cultura huave, misma que hasta la actualidad sigue siendo respaldada por algunos pobladores. Brasseur de Bourbourg, en sus crónicas de viaje durante el siglo XIX y Frederick Starr en los años 1899 y 1900 se ciñen al origen nicaragüense de los huaves adjudicado por Burgoa, versión que sería tildada de absurda por Nicolás León (1901) en la misma época. Así, podemos afirmar que los primeros trabajos de corte etnográfico fueron los de Starr (1899, 1900, 1902), a los que se sumaron en 1928 los de Rohrsheim y casi treinta años después los de Cook y Leonard (1949), los cuales, aunque son el resultado de estancias de pocos días, aportan información invaluable sobre las condiciones de vida durante esas épocas.

Podemos afirmar que fueron las investigaciones lingüísticas las que abrieron el camino a los trabajos antropológicos posteriores; lingüística y antropología han aprendido a caminar juntas en el estudio de la cultura huave. Un ejemplo de esta relación es el primer estudio que buscó vincular la lingüística con la vida social de San Mateo del Mar. Esta pesquisa fue realizada por Richard Diebold en 1961 y explica cómo los cambios culturales y las transformaciones lingüísticas fueron resultado del estrecho contacto cultural de los huaves con la sociedad mestiza. Años más tarde (1969), el mismo autor desarrolla un estudio que se aboca al análisis de la terminología de parentesco y su relación con los patrones residenciales, dando cuenta de las variaciones al modelo tradicional que se venía verificando en las últimas

décadas. El estudio de Diebold tiene la particularidad de abordar los patrones residenciales como estructuras que definen formas específicas de relación entre los habitantes de cada unidad, mismos que determinan los roles, los afectos, las conductas, la cercanía y la distancia, lo que le confiere al estudio del parentesco un contenido más “real”, que escapa a la simple descripción de la terminología.

En la misma década de los años sesenta, Kenneth Pike y Milton Warkentin (1961) elaboran un estudio sobre la sintáctica huave, que incluye un análisis sobre el acento y el tono de la lengua. Posteriormente, Jorge Suárez en 1975 desarrolla el primer trabajo lingüístico que incluye a las cuatro poblaciones hablantes de huave (San Mateo, San Francisco, San Dionisio y Santa María del Mar), para elaborar una reconstrucción histórica del protohuave. Por su parte, la presencia del Instituto Lingüístico de Verano en el municipio de San Mateo del Mar derivó en la creación del primer diccionario huave, bajo la autoría de Glenn Stairs y Emily Scharfe en 1981. Asimismo, otros trabajos se han enfocado en la morfología de la lengua huave como los de Stairs y Hollenbach (1969), Peter Matthews (1972) y de forma más reciente encontramos las investigaciones de Rolf Noyer (2003, 2011, 2012).

Otros trabajos recientes se han interesado en la fonología y la sintáctica huave, línea de investigación en la que destacan los de Flavia Cuturi (1981, 1990, 1991, 2009), Cuturi y Gnerre (2004), Kleelan Evanini (2007), Marjorie Pak (2007, 2010) y Samuel Herrera (2010). La semántica ha sido abordada también por Flavia Cuturi a partir de la clasificación lingüística de las partes del cuerpo y su extensión metafórica hacia otros ámbitos del entorno a partir de la identificación de similitudes y diferencias; asimismo, sobre el uso social de los términos de parentesco, cuyas acepciones varían de acuerdo con el contexto en el que son utilizados.

Fue hasta finales de los años setenta cuando se desarrolló una investigación integral y a profundidad de los huaves de San Mateo del Mar. En efecto, la monografía más completa, referente obligado de toda investigación sobre esta población indígena, es la que publicara Italo Signorini en 1979 en su versión en español, en colaboración con un conjunto de investigadores que conformaban el primer equipo de la misión etnológica italiana, a saber, Luigi Tranfo, Carla Rita y Raimondo Cardona. Derivado de un trabajo de campo intensivo y una estrecha relación con los pobladores de San Mateo del Mar, dichos autores presentan un amplio panorama cultural desbrozando temas como el sistema de cargos civiles y religiosos,

la organización social, el parentesco, el compadrazgo, la medicina tradicional, la concepción y el nacimiento, la dieta y las técnicas pesqueras y agrícolas.

Por su parte, en un artículo publicado en 1981, Alessandro Lupo analiza los distintos conocimientos astronómicos de los huaves de San Mateo del Mar, vinculando la observación de los fenómenos naturales con las explicaciones míticas que de ellos formulan, aportando una lectura integral de la cosmovisión y las prácticas comunitarias. En este trabajo, Lupo plantea que existe un sincretismo entre las concepciones precolombinas, producto de la observación directa, y las de origen colonial, cuya adaptación respondió a la función práctica de previsión meteorológica. Asimismo, en la década de los años ochenta, Elisa Ramírez (1987) presenta publicada su tesis de licenciatura, en la que aporta numerosos datos etnográficos de San Mateo del Mar referentes al parentesco, el ciclo de vida y la organización social, además de brindar una recopilación y sistematización de mitos, cuentos y narraciones que contienen valiosísima información sobre el sistema de pensamiento.

El ámbito ritual y el ciclo ceremonial de San Mateo del Mar ha sido abordado desde sus diferentes aspectos por Cayuqui (1982), Rubeo (2000), García y Oseguera (2001), García (1999, 2004), Millán y García (2003), Millán (2007), Signorini (2008) y Campos (2016). Noel Cayuqui (1982) elabora una primera interpretación sobre la danza de la serpiente, con la cual no sólo culmina la celebración de Corpus Christi, sino que también sintetiza el sentido de la misma, recurriendo a la homologación entre el ritual y la mitología local, basándose en el análisis de los diálogos que entablan los dos personajes principales: el rayo y la serpiente. Veneranda Rubeo (2000) proporciona la más amplia descripción de la Semana Santa en San Mateo del Mar realizada hasta ahora, haciendo un análisis de los objetos y personajes que forman parte del periodo ritual que inicia desde la Cuaresma, así como de su relación con los distintos aspectos de la cosmovisión huave. Paola García y Andrés Oseguera (2001) abordan en su trabajo de tesis distintos aspectos del sistema simbólico de los huaves de San Mateo del Mar, tales como las representaciones del tiempo y el espacio ritual, de los santos y las autoridades, las ofrendas y los intercambios ceremoniales. Finalmente, presentan una descripción y análisis de la celebración de Corpus Christi, haciendo énfasis en la danza de la serpiente y su relación con la solicitud de la lluvia. Paola García (1999) presenta un análisis sobre la manera en que el cuerpo físico, incluyendo sus formas, usos y funciones, opera como una herramienta para ordenar y significar el mundo. Entendido en este caso como una

metáfora del orden social, permite a través de la nomenclatura traducir en clave social la estructura del cosmos, el comportamiento de los astros, el ordenamiento de la casa, y la regulación del parentesco. Por otra parte, en su tesina de maestría (2004) se dedica a explorar el papel que juegan los santos en la constitución del modelo de organización social, destacando su representación como sujetos sociales que participan tanto de los núcleos domésticos como de la estructura de gobierno, adquiriendo funciones primordiales que van desde la cura de enfermedades hasta la propiciación de la lluvia.

Saúl Millán y Paola García (2003) abordan el panorama ritual comprendido como un ciclo que se extiende a lo largo del año, cuya temática central es la regulación de lluvia, de la cual depende la abundancia de los recursos y las actividades económicas de los pobladores. Asimismo, a lo largo del texto establecen un diálogo entre los rituales, los mitos, la organización social y el sistema de pensamiento. Por su parte, en su tesis doctoral presentada en 2003 y publicada como libro en el 2007, Millán retoma la temática del agua como uno de los motores de la cultura huave, encontrando en los mitos, los rituales y las nociones del cuerpo sus campos de expresión, al tiempo que los relaciona con el sistema de cargos, ubicando en la cosmovisión el sentido de su estructura. Para su argumentación, rescata documentación histórica y arqueológica que le permite hacer comparaciones sobre los procesos registrados en las distintas poblaciones huaves y zapotecas de la región, especialmente durante el periodo colonial, y encontrar así las particularidades que hacen de San Mateo del Mar el municipio donde se condensan los rasgos más representativos de la cultura huave. A través del diálogo entre la historia y la etnografía, Millán permite vislumbrar el devenir de una estructura social en la que el sistema de cargos, las representaciones sociales de la autoridad y el ejercicio del ciclo ritual se entretajan con la creación de las haciendas marquesanas, la presencia de las órdenes religiosas y el clero secular, la fundación de las mayordomías, cofradías y hermandades, y la continuidad de la economía comunitaria centrada en la explotación de los recursos marítimos.

En el año 2008 se publicó un artículo póstumo de Italo Signorini, en el que aborda las correspondencias entre las esferas mítica, ritual y climatológica. Signorini postula que, ante la estrecha dependencia de la economía huave con las variaciones climatológicas, los pobladores dedican gran parte de sus esfuerzos a lograr, mediante la intervención ritual, la sucesión equilibrada de las estaciones de lluvia y sequía. Por su parte, Roberto Campos

aborda en su tesis doctoral presentada en el año 2015 y publicada por la UNAM en el 2016, el análisis de cuatro tipos de festividades y celebraciones religiosas: 1. Las festividades en honor a los santos católicos; 2. Las celebraciones correspondientes al calendario litúrgico cristiano (la Cuaresma, la Semana Santa y el periodo pascual); 3. Las ceremonias de petición de lluvias; y 4. Los velorios, tomando como punto de articulación las expresiones sonoras producidas en cada una de ellas. Para Campos, las expresiones acústicas en las que se incluyen los toques de campanas, los cantos religiosos, las piezas musicales interpretadas con tambores y flautas de carrizo, así como los estallidos de los cohetes de pólvora, operan como marcadores temporales que proporcionan un lenguaje que comunica el sentido de las acciones ceremoniales y garantiza la transmisión de los conocimientos huaves relativos a la mitología, la historia, la estética, la vida social y religiosa. Anexo al documento, Campos presenta una amplia recopilación de material visual y sonoro, único en su tipo.

El sistema de gobierno ha sido uno de los temas de estudio privilegiados en la región huave. Los trabajos que abordan el sistema político de San Mateo del Mar hacen referencia a la continuidad del sistema de cargos y a su importancia para la definición de la organización comunitaria (Cheney 1968, 1976; Signorini 1979; Segura 1983; Hernández y Lizama 1996; Zárate 2002), proporcionando una descripción detallada de su funcionamiento y sus atribuciones. En su primer trabajo, Charles Cheney (1976) encuentra en el parentesco y particularmente en la tendencia endogámica del matrimonio uno de los principales bastiones de la tradición; este autor explica la correspondencia entre las secciones territoriales y los límites del espacio doméstico, mostrando que la relación entre la familia extensa y el barrio incide en el sistema de cargos, el cual presenta una organización rotativa que permite la alternancia del poder entre las distintas secciones territoriales, previendo así la generación de conflictos entre los grupos domésticos. Sin embargo, además de abordar su estructura tradicional, Cheney dio cuenta de los cambios que se verificaron en el sistema a partir de la década de los años sesenta, señalando entre otros factores el crecimiento demográfico, la multiplicación de las agencias municipales, la introducción de los partidos políticos y sus repercusiones en las dinámicas de gobierno y la organización social.

Jorge Hernández y Jesús Lizama (1996) también abordan la transformación de los sistemas de gobierno y el impacto que han tenido los partidos políticos como una expresión de las dinámicas a nivel regional. Sin embargo, son los únicos autores que dan cuenta de los

procesos que se han registrado no sólo en San Mateo del Mar, sino en los tres municipios huaves. Aportan un panorama de los conflictos que se presentan entre las cabeceras y las agencias, mismos que tienen un impacto significativo en la configuración de la estructura política de los municipios, al tiempo que dan cuenta de las pugnas territoriales que se han suscitado históricamente entre municipios mareños, y entre éstos y sus vecinos zapotecos (San Mateo contra Santa María del Mar; San Francisco del Mar contra Ixhuatán; San Dionisio del Mar contra Unión Hidalgo). El enfoque global de su investigación es el del cambio cultural y las dinámicas interétnicas como parte de la realidad permanente de las comunidades, abordando los elementos a partir de los cuales se construye la identidad étnica huave y su relación con los zapotecos como elementos de actualización y puesta en acción de la identidad propia. De acuerdo con estos autores, las relaciones interétnicas determinan dinámicas que impactan sobre las maneras en las que se expresan las identidades grupales. Previamente, Signorini (1979) y Ramírez (1987) hacían notar las transformaciones verificadas en la estructura comunitaria a partir de la política indigenista impulsada durante la década de los años sesenta y posteriormente generadas por los proyectos de desarrollo que, desde el gobierno federal, se han introducido en la zona particularmente en los ámbitos de producción agrícola, pesquera, ganadera e industrial. Sin embargo, Hernández y Lizama (1996) desarrollan una descripción más detallada sobre los factores tanto internos como externos que, en los distintos municipios huaves, han propulsado la transformación de la cultura en sus diversas expresiones: la política, religiosa, lingüística, educativa y social. Al documentar los procesos específicos que han marcado la historia y el devenir de cada municipio, permiten precisar un panorama cultural matizado por las particularidades, en detrimento de una visión global y homogeneizante de “la cultura huave”.

Por su parte, Ezequiel Zárate (2002) aborda en su trabajo de tesis la dimensión social de la pesca, abordando esta actividad no sólo desde su aspecto económico, sino en su relación con las demás áreas de la organización comunitaria y del pensamiento cultural. En este sentido, el autor logra interrelacionar las técnicas de pesca con el sistema de gobierno, el uso y la gestión del territorio, la explotación de los recursos naturales, la relación con el entorno medioambiental y las relaciones interétnicas referentes a la comercialización de los bienes primarios de consumo, logrando otorgar a la actividad productiva que había sido ratificada por numerosos autores (Signorini 1979; Zizumbo y Colunga 1982; García y Oseguera 2001;

Millán 2007) como prototípica de la cultura huave, una dimensión mucho más amplia que le da sustento formal a la identidad mareña. Abordando una perspectiva diacrónica, Zárate da cuenta de la manera en que los procesos de industrialización y tecnologización agrícola y pesquera que fueron promovidos en la región a partir de los años sesenta bajo distintas políticas de desarrollo, se convirtieron en motores de cambio en San Mateo del Mar, trastocando su estructura interna y promoviendo la generación de nuevas dinámicas de organización social, así como transformaciones en su sistema ceremonial y de creencias.

En cuanto al análisis de la organización comunitaria, a partir de las estructuras política y religiosa, se cuenta con los ensayos elaborados por Millán (2003), Millán, Oseguera y Trejo (2005), Millán, Hope, Oseguera y Trejo (2010) y Millán, Acosta y Pérez (2012). Como parte del proyecto nacional “Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio” impulsado por el INAH, Millán y sus colaboradores (2003) presentan un ensayo con datos relevantes sobre el parentesco, los patrones residenciales, las corporaciones ceremoniales y la organización territorial de San Mateo y San Dionisio del Mar, contrastándolos con las poblaciones chontal y mixe de San Pedro Huamelula y San Juan Guichicovi. Posteriormente, en 2005 se publica un ensayo dentro de la misma colección que aborda la temática de las relaciones entre huaves y zapotecos, destacando los aspectos históricos de su interacción, la construcción de las identidades locales y las influencias zapotecas en la cultura mareña. En 2010 se publica un ensayo que aporta datos de primera mano y de altísimo valor etnográfico sobre la introducción de nuevas alternativas religiosas en las poblaciones huaves, chontales, mixes y zoques del Istmo de Tehuantepec, mostrando un amplio y actual panorama sobre los procesos de ruptura, integración y transformación social. En el año 2012 se publica el volumen dedicado a la dinámica de las migraciones, donde Millán y sus colaboradores dan cuenta de las particularidades que dicho proceso ha tenido en los municipios huaves de San Mateo y San Dionisio del Mar, desde los años sesenta hasta la actualidad.

Finalmente, las peculiares condiciones medioambientales de la región han llamado la atención de biólogos, agrónomos y antropólogos, quienes han desarrollado descripciones y análisis detallados que permiten contextualizar muchas de las características que distinguen a la sociedad huave, abonando al conocimiento de las particularidades de cada municipio. En este sentido, los trabajos de Daniel Zizumbo y Patricia Colunga (1982) y de Alejandro Castaneira (2008) abordan las características del entorno costero destacando la manera en

que éstas han aportado a la cultura mareña lineamientos para el desarrollo de técnicas productivas, relaciones interétnicas y representaciones simbólicas que la distinguen del resto de los pueblos del Istmo. La investigación biológica de Zizumbo y Colunga aborda el profundo conocimiento que los huaves de San Mateo del Mar tienen de su entorno, asignando un valor central al lenguaje como herramienta de ordenamiento del medio y clasificación de los recursos de acuerdo con su posibilidad de uso. Desde la perspectiva de los autores, las categorías que distinguen entre los tipos de suelos, de aguas, de flora y de fauna, contenidas en la nomenclatura, permiten apreciar el conocimiento generado a partir de la explotación de los recursos. Asimismo, en su texto integran las transformaciones que se verifican en los procesos productivos y sus efectos en la modificación del entorno social, derivados de las relaciones capitalistas de producción a las que están sometidos los huaves. Por su parte, estableciendo un diálogo entre materiales arqueológicos, históricos y etnográficos, Castaneira propone una reconstrucción del recorrido que los huaves hicieron a partir del 1200 d.C. en distintas áreas de la región istmeña hasta llegar a la franja costera que actualmente ocupan, destacando su especialización económica, su aislamiento lingüístico y las relaciones comerciales que a lo largo de la historia consolidaron los huaves con las culturas vecinas, es decir, con los grupos mixezoqueanos, los aztecas y los zapotecos. Relacionando materiales arqueológicos, históricos y etnográficos, Castaneira presenta un análisis pormenorizado de los conflictos territoriales que han marcado las relaciones entre huaves y zapotecos, partiendo de las particulares condiciones geográficas y de disposición a los recursos naturales que distinguen a cada grupo.

Frente a la relevancia que ha adquirido el Istmo de Tehuantepec en las últimas décadas en virtud de sus condiciones medioambientales y sus recursos naturales, se han desarrollado diversos proyectos de industrialización que incluyen desde las plantas de generación de energía eólica hasta la explotación minera y turística. En respuesta, diversos académicos de distintas disciplinas han elaborado estudios sobre las condiciones sociales y ecológicas de la región, así como a las repercusiones que dichos proyectos tendrían sobre el territorio y las comunidades que lo habitan, particularmente las huaves de San Dionisio y San Francisco del Mar. En este marco se ubican las tesis de Teresa de Jesús Portador (2009), Olinca Avilés (2011), Erika León (2013), Daniel Romo (2015) y Sarai Bautista (2016), las cuales incluyen interesantes análisis sobre las problemáticas socioculturales detonadas por

dichos proyectos, la evaluación de riesgos medioambientales, los conflictos territoriales, la resistencia social de las comunidades huaves y el contraste entre las distintas ideas de desarrollo.

UNA MIRADA PANORÁMICA AL PUEBLO HUAVE DE SAN MATEO DEL MAR

Con el objetivo de ofrecer al lector un punto de referencia sobre aspectos generales de la cultura huave y la organización comunitaria de San Mateo del Mar, mismos que se irán desarrollando a lo largo de la investigación, presento en este apartado un breve compendio de datos genéricos. Sin el ánimo de profundizar en ninguno de los aspectos que se abordan, intento trazar un mapa de orientación que permita situar en contexto los datos que abordo en mi análisis de los capítulos subsecuentes.

El escenario cultural

Los huaves, conocidos también como mareños y autoadscritos como *ikoots*, “nosotros”, ocupan la franja costera del sur del Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca, y se distribuyen en cuatro poblaciones que se ubican en las orillas que bordean un amplio sistema lagunar. Dicho sistema está compuesto por las lagunas Superior, Inferior, Quirio, Oriental y Occidental, Mar Tileme y Mar Muerto, las cuales superan las 100 mil hectáreas de superficie, dimensión que representa más del 60% de la extensión de lagunas litorales de Oaxaca. Tres de estas cuatro poblaciones corresponden a los municipios de San Mateo, San Dionisio y San Francisco del Mar, los cuales pertenecen política y administrativamente al Distrito de Tehuantepec; por su parte, Santa María del Mar, el más pequeño de los pueblos huaves, es una agencia municipal que depende del Distrito de Juchitán.

La disposición geográfica de estas poblaciones, asentadas entre el Océano Pacífico y los extensos cuerpos lagunares, ha ido puliendo a lo largo de la historia una vocación pesquera, al tiempo que define una serie de rasgos culturales muy particulares que abrevan en las diversas manifestaciones del agua: mareas, corrientes y ciclos de la lluvia son algunos de los elementos que inciden cotidianamente en la vida de los pueblos huaves y en los cuales se sustentan múltiples saberes que se plasman tanto en las actividades económicas como en su sistema de pensamiento. En este sentido, por ejemplo, la alternancia de los vientos⁴ y de las lluvias son factores fundamentales para el sostenimiento de un delicado equilibrio

⁴ En el litoral se presentan dos tipos de viento: el del sur, que sopla desde el interior del Océano Pacífico y es identificado por los huaves de San Mateo del Mar como uno de los personajes míticos femeninos del tiempo de los orígenes, *mim ncherrec*, y el del norte, el cual llega a alcanzar ráfagas de casi 200 km/h, característica que ha alentado a empresas transnacionales a formular proyectos de instalación de parques eólicos en la región.

ecológico del que dependen tanto la productividad de las lagunas como el sustento de sus habitantes, razón por la cual más que ser asumidos como fenómenos naturales, están presentes en las narraciones míticas, las actividades rituales y las explicaciones colectivas como verdaderos actores de naturaleza social. El ciclo ceremonial, que comprende una serie de mayordomías, celebraciones del calendario litúrgico católico y actividades propiciatorias, tiene como eje la generación de las condiciones favorables para la pesca y la agricultura, es decir, el advenimiento de las lluvias que favorecen la vitalidad de las lagunas y la fertilidad de la tierra.

Dentro de este mapa cultural, San Mateo del Mar se ha consolidado como el eje virtual de la cultura huave, ya que en este municipio se concentra no sólo el mayor número de hablantes de la lengua local⁵ sino también porque mantiene una serie de rasgos en su organización social que son reconocidos por los pobladores de los distintos municipios y por diversos investigadores como los más representativos de esta identidad indígena. A pesar de que se trata del municipio que tiene la menor extensión territorial respecto a los demás pueblos huaves,⁶ San Mateo del Mar concentra a más del 50% de la población correspondiente a esta cultura,⁷ sumando un total de 14,252⁸ personas distribuidas en 16 localidades.⁹

Como el resto de los municipios huaves, San Mateo presenta un alto índice de marginalidad y pobreza, que se expresa particularmente en el reducido acceso a los servicios básicos de salud, educación e infraestructura. El deficiente sistema de drenaje, la escasez de agua potable, las continuas fallas en el suministro de electricidad son factores que impactan en la vida diaria de los habitantes de la cabecera municipal y se agudizan significativamente en las localidades y las agencias.

⁵ De acuerdo con el censo poblacional del año 2010, en San Mateo del Mar el 98.10% de la población mayor de tres años es hablante de huave, mientras que en San Dionisio el porcentaje se reduce al 50.11% y en San Francisco apenas alcanza el 15.61%. En San Mateo, el 73.64% de los hablantes de huave hablan también español, mientras el 26.17% restantes son monolingües.

⁶ Mientras San Mateo dispone de sólo 101 km² de territorio, San Dionisio cuenta con 358 km² y San Francisco los supera notablemente con un territorio integrado por 723 km².

⁷ En el censo poblacional del año 2010 se reportó un total de 26,582 habitantes para la totalidad de los municipios huaves.

⁸ De acuerdo con el censo de población y vivienda levantado en el año 2010.

⁹ Incluyendo la cabecera municipal.

Las actividades productivas. Pesca, agricultura y ganadería

A diferencia de los demás municipios huaves, donde la actividad pesquera compite con la agrícola y la ganadera, en San Mateo la pesca es sin duda la actividad primordial, no sólo por el lugar que ocupa en su economía, sino también por el papel que juega en la definición de su identidad étnica. Esta labor es el principal medio de subsistencia, así como un eje primordial de la organización social que pone en movimiento un conjunto de conocimientos tradicionales altamente especializados. Las técnicas de pesca se suman a formas locales de distribución de las labores y dependen de un conocimiento preciso de las especies, del medio ambiente y del comportamiento de los fenómenos naturales.

La dinámica comunitaria en San Mateo del Mar, desde la organización familiar hasta el sistema ceremonial y de gobierno está fuertemente influenciada por la actividad pesquera, razón por la cual se ha caracterizado a los pobladores de este municipio como representantes de una cultura lagunar. De hecho, los investigadores que se han ocupado del estudio de la región coinciden en caracterizar a los huaves de este municipio como el único pueblo indígena mesoamericano que encuentra en la pesca su principal actividad productiva.

Los huaves pescan principalmente en las lagunas, combinando técnicas tradicionales y modernas que les permiten explotar los recursos marinos de las distintas áreas y profundidades lagunares (Zárate 2002, Signorini 1991, Castaneira 2008, García 2017). Aunque algunos pescadores trabajan de manera individual con atarrayas y copos, es más común la organización colectiva y el uso de extensas redes o chinchorros que exigen la colaboración de amplios grupos de pescadores, casi siempre conformados por grupos de parientes. Las embarcaciones tradicionales o cayucos, fabricadas con una pieza de madera de guanacastle y equipadas con velas, permiten el acceso tanto a zonas bajas como a otras más profundas y distantes utilizando la propulsión del viento. Aunque las lanchas de motor, promovidas por proyectos gubernamentales durante la década de los años setenta, son de uso común en Santa María, San Dionisio y San Francisco del Mar, en San Mateo son pocos los pescadores que las utilizan, en gran medida por el costo que supone su adquisición, uso y mantenimiento.

El Océano Pacífico o Mar Vivo, como lo conoce la población local, se ha convertido en las últimas décadas en una zona de pesca para un grupo reducido de pescadores gracias a un particular sistema de recolección que permite trabajar desde la playa. Este sistema consiste

en el uso de un papalote al que se sujeta la red de pesca y, con la fuerza del viento del norte, se introduce en el mar; una vez en el interior, el pescador controla la red mediante cuerdas, para arrastrar los productos marinos hasta la orilla.

Independientemente de la técnica utilizada, un porcentaje del producto de la pesca se destina al consumo familiar, mientras otra parte se consigna a la venta directa o, por lo general, a intermediarios zapotecos que los revenden en los mercados regionales. Los precios de comercialización dependen de la disponibilidad del producto, por lo que no sólo varían de acuerdo con los ciclos de lluvia-sequía, sino también con circunstancias específicas como el azolvamiento de zonas lagunares o la presencia del viento del norte fuera de temporada que provoca la disminución radical de los niveles del agua.

Aunque con una distancia significativa respecto a la pesca, la agricultura es la segunda actividad productiva en San Mateo del Mar, practicada principalmente por quienes viven en las fronteras del territorio, puesto que son las agencias municipales las que disponen de terrenos más aptos para el cultivo (Zizumbo y Colunga 1982, Zárate 2002, García 2017). En la última década, la milpa, que combina la siembra de maíz, chile y frijol, ha sido paulatinamente desplazada por el monocultivo de aquellas especies demandadas por el comercio nacional, tales como el sorgo, el melón, el mango y el ajonjolí. Los cultivos se realizan de acuerdo con dos sistemas: el de temporal, que responde a la secuencia de los ciclos de lluvias, y el de humedad o chahuites, que aprovecha la humedad retenida durante los meses posteriores al temporal en terrenos bajos y arenosos.

Por su parte, la ganadería ocupa actualmente un lugar marginal en la economía huave de San Mateo del Mar, a pesar de la profusión que alcanzó entre los siglos XVI y XVIII. Los pobladores que crían reses, borregos o cerdos no utilizan el ganado para el autoconsumo sino como una inversión económica: lo venden cuando ha crecido lo suficiente o cuando las necesidades familiares así lo requieren. De hecho los huaves de este municipio rara vez comen carne, y en todo caso su consumo se restringe a las mayordomías más importantes, como un producto de prestigio, donde se utiliza para la preparación de caldos y tamales. Mayor presencia tiene la cría de animales de corral, principalmente gallinas, guajolotes, y patos que crecen en los patios familiares. Como en el caso del ganado, estos animales también se destinan a la comercialización, por lo que representan un medio alternativo de ahorro para las familias (Signorini 1991, García 2017).

La vivienda y la organización familiar

El paisaje de la cabecera municipal alterna entre bajiales, arenales y orillas lagunares, donde se distribuyen distintos tipos de viviendas: desde las tradicionales fabricadas con los materiales disponibles en el entorno como la palma y el carrizo, hasta aquellas de cemento, lámina y block. A pesar de la diversidad arquitectónica, las unidades domésticas mantienen un esquema tradicional que supone la distribución espacial del terreno entre distintos miembros del grupo familiar, la asignación de una cocina común y la disposición de pequeños huertos familiares y áreas para la cría de animales de corral.

De acuerdo con el modelo tradicional, estos conjuntos residenciales conforman unidades familiares, conocidas en San Mateo del Mar con el nombre de *nden*, que agrupan a los parientes cercanos, es decir, a los padres y al conjunto de sus hijos, nueras y nietos (Signorini 1991, García y Oseguera 2001, Millán 2003). Idealmente y de acuerdo con la regla de patrilocalidad vigente hasta hoy en la mayoría de los casos, el jefe de familia adquiere terrenos contiguos al suyo o va cediendo parte del propio a cada uno de sus hijos en la medida en que éstos se casan, para que construyan sus respectivos hogares. Aunque algunos hijos optan por mudarse después de algunos años, particularmente si las relaciones con la nuera se vuelven tensas, el *nden* representa una verdadera unidad familiar compuesta por cuatro o cinco casas repartidas entre los padres y los hermanos, compartiendo el fogón, la cocina y los alimentos.

Un alto porcentaje de las casas en este municipio conserva el altar doméstico, orientado hacia el norte, donde se coloca al santo familiar y se depositan ofrendas cada miércoles, sábado y domingo, dedicadas tanto al santo como a los difuntos. Este altar es un referente importante dentro de la socialización doméstica, ya que en él se llevan a cabo ceremonias del ciclo de vida¹⁰ y rituales de curación (Signorini 1991, García y Oseguera 2001, Millán 2007, García 2017).

La presión demográfica dentro de la cabecera se ha convertido en un factor que limita en muchos casos la propagación de estas unidades residenciales, aunque en las casas independientes que siguen el patrón virilocal se mantiene la misma lógica de funcionamiento

¹⁰ Nacimiento, matrimonio y deceso.

de los *nden*: las mujeres tienden a encargarse en conjunto de la limpieza, el cuidado de los niños y la elaboración de la comida, mientras los hombres pescan, siembran o cuidan del ganado. Aunque la neolocalidad es cada vez más recurrente, los recién casados suelen pasar los primeros años de matrimonio en la casa paterna del esposo, donde la pareja mantiene una posición subordinada frente a los progenitores: el cónyuge debe entregar a su padre las ganancias de su trabajo para que sean utilizadas como parte de la manutención común; la esposa queda a disposición de su suegra para realizar las labores que ésta disponga, y los hijos están sujetos a la autoridad de sus abuelos. Es el padre, quien funge como jefe del núcleo residencial, quien decide el momento en que su hijo puede asumir la responsabilidad absoluta de su propia familia e independizarse, a menos que éste decida mudarse con anticipación a su propia casa.

Los hogares presentan una composición básica de padres con su descendencia, aunque también son comunes aquellos que incluyen a los abuelos y los tíos. Si bien en más del 80% de los hogares de los tres municipios huaves residen tanto el padre como la madre, existe un 10% donde sólo habita uno de los progenitores, cifra que ha ido adquiriendo relevancia debido a la suma de diversos factores, como la incidencia creciente de madres solteras,¹¹ la migración, la separación de los cónyuges¹² o la viudez (García 2017).¹³

El sistema de gobierno

Aunque ha sufrido diversas modificaciones, el sistema de usos y costumbres se ha constituido como el mecanismo de regulación de las relaciones y los conflictos al interior del municipio, además de ser el medio de participación social que garantiza la repartición de las responsabilidades gubernamentales entre los distintos jefes de familia que componen a la comunidad. Su estructura escalafonaria prevé la repartición de las funciones de gobierno en cargos de distinta jerarquía, que van desde una cúpula conformada por dos alcaldes (primero y segundo) y un presidente, hasta una base en la que se multiplican tantos cargos como la organización social requiera en cada periodo (Signorini 1991, Hernández y Lizama 1996,

¹¹ Aunque aún no se tiene un registro preciso del número de madres solteras, son 84 los niños registrados en el año 2010 como nacidos bajo esta condición.

¹² En San Mateo el porcentaje de mujeres separadas es de 2.9% y de divorciadas de 0.24%, de acuerdo con los datos censales del año 2010 correspondientes a las mujeres de 12 años y más.

¹³ En el año 2010, el porcentaje de mujeres viudas en San Mateo fue de 5.39%.

García y Oseguera 2001, Millán 2007). En este sentido, por ejemplo, a las funciones tradicionales de vigilancia comandadas por los topiles, se han sumado regidurías de educación, salud, deporte y ecología, entre otras, que permiten emprender acciones que resultan prioritarias para la actual vida comunitaria.

Es importante señalar que de los tres municipios huaves, sólo San Mateo del Mar conserva su sistema de usos y costumbres, mientras que en San Francisco y San Dionisio el cabildo indígena ha sido sustituido por nuevas figuras de autoridad propuestas por el sistema partidista, quedando únicamente la asamblea comunitaria y el consejo de ancianos como vestigios del gobierno tradicional (García 2017).

Mientras el alcalde primero y el alcalde segundo detentan los atributos del gobierno tradicional, sustentado en un sistema de valores morales que les confieren un marco de acción estrechamente vinculado con funciones rituales, el presidente municipal, figura de posterior introducción, ha adquirido una posición cada vez más distanciada de la naturaleza sagrada de los primeros y más cercana a las funciones administrativas y legislativas propias de un cargo eminentemente político (Signorini 1991, Hernández y Lizama 1996, Zárate 2002, Millán 2007, García 2017).

El funcionamiento de este sistema de gobierno se sustenta en la distribución territorial del pueblo: dividido en tres secciones, los cargos rotan anualmente¹⁴ entre cada una de ellas. Los cargos inferiores de la jerarquía, que son también los más numerosos, son obligatorios para todos los hombres casados, como parte de su servicio comunitario, mientras los de la cúspide están reservados para aquellas personas que cumplan con los requisitos morales y ceremoniales dispuestos por la costumbre (Signorini 1991).

En su forma tradicional, el sistema de cargos está compuesto por dos escalafones, uno civil y otro religioso, los cuales se vinculan en su esfera más alta compartiendo funciones rituales y grados de autoridad. Cada uno de los escalafones tiene una estructura integrada por una serie de posiciones de creciente complejidad. La jerarquía civil se articula en tres niveles sucesivos a lo largo de los cuales los cargos o nombramientos incrementan su responsabilidad

¹⁴ Cada tres años para los regidores y el presidente municipal.

y prestigio. En el primer nivel, representado por las figuras de los tenientes,¹⁵ *mongot*¹⁶ y *monrap*,¹⁷ se concentran los cargos de carácter obligatorio que todo hombre debe cumplir una vez que ha contraído matrimonio o ha accedido a la edad adulta, que para los huaves representa el límite de los veinte años. La obligatoriedad de los cargos que componen el nivel inferior se prolonga a los de tesorero,¹⁸ escribano,¹⁹ síndico²⁰ y regidor,²¹ que conforman el segundo nivel de la jerarquía. La cúspide del escalafón está integrada, por el contrario, por puestos selectivos a los que sólo se accede mediante el consenso comunitario a través de la asamblea, los cuales se canalizan en las figuras del alcalde primero, alcalde segundo y presidente municipal (Signorini 1991, Millán 2007).²²

Sin embargo, el acceso a la cúpula de la jerarquía civil se llevaba a cabo, hasta hace algunos años, mediante una combinación estratégica de nombramientos y mayordomías. Aunque actualmente el único requisito para los alcaldes es haber recorrido todos los cargos

¹⁵ Los tenientes son veinticuatro y se dividen en dos grupos que ejecutan sus labores durante un año en semanas alternas. Su deber es mantener el orden nocturno, recorriendo las calles para detener a los borrachos, a las parejas clandestinas y a todos aquellos que no puedan justificar su presencia fuera de los horarios establecidos.

¹⁶ Los *mongot*, también llamados *topiles*, son seis y su cargo tiene también una duración anual. Se dividen en dos escuadras de tres personas que se turnan semanalmente bajo el mando del *mayor*. Están a disposición de los requerimientos de las máximas autoridades del escalafón civil, operando como policía diurna y como mensajeros y acompañantes de las autoridades.

¹⁷ Este grupo, también conocido como “pregoneros”, se encarga de la difusión, al son de los tambores, de noticias de interés colectivo, como las reuniones municipales o de sección. Está integrado por seis personas que ejercen su cargo durante un año, y dependen del juez de mandado, quien forma parte del siguiente escalafón de la jerarquía.

¹⁸ A quien corresponde recabar los impuestos que pagan los vendedores del mercado, así como llevar los registros de contabilidad.

¹⁹ A éste corresponde el registro de la población contribuyente, de la propiedad del ganado y de las propiedades territoriales.

²⁰ Quien detenta este cargo se dedica a mantener las relaciones con el agente del Ministerio Público de Tehuantepec en caso de accidentes o delitos graves, indaga sobre las peleas, controla a los comerciantes, guarda la caja de fondos derivados de la venta de licencias para la instalación de comercios abiertos por propios y extraños en los días festivos.

²¹ Los regidores son cinco, además de sus respectivos suplentes, cuyo servicio se prolonga por tres años. Se distinguen entre ellos jerárquicamente (regidor primero, segundo, tercero y así sucesivamente), haciendo circular las posiciones entre las distintas secciones territoriales. Dependen directamente del presidente municipal y sus principales funciones van desde fungir como consejeros del presidente y del alcalde hasta intervenir en peleas callejeras, garantizar la limpieza del mercado y el orden del pueblo.

²² El nivel superior está a su vez dividido en dos segmentos diferenciados jerárquicamente. Mientras el subgrupo superior está integrado por las figuras de los alcaldes y el presidente municipal, el subgrupo inferior está compuesto por los cargos de mayor, juez de mandado y los suplentes de los alcaldes y del presidente municipal, todos sujetos a la rotación por secciones territoriales. El mayor es el jefe de los *mongot* y se considera el brazo ejecutivo del presidente municipal; asimismo, a él van dirigidas las peticiones para ejercer una mayordomía. El juez de mandado tiene bajo su mando a los *monrap* y representa el lazo de unión entre la jerarquía civil y la religiosa, a través de las figuras del presidente municipal y el maestro de capilla. Por su parte, la función de los suplentes consiste en desempeñar las labores de sus titulares en caso de ausencia por enfermedad.

escalafonarios de la jerarquía, anteriormente la costumbre estipulaba que los alcaldes y el presidente municipal estuvieran supeditados al desempeño de tres mayordomías reglamentarias. Mientras la primera se limitaba al rango de cofradía o mayordomía menor²³ y estaba 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 rango de mayordomía (Signorini 1991, García y Oseguera 2001, Millán 2007).²⁴

La estructura de este sistema de gobierno constituye un sistema de intercambio de servicios y valores a través de los cuales se integran los ámbitos civil y ceremonial, representados en una serie de funciones que se distribuyen jerárquicamente y cuya relación se estrecha de manera proporcional a la cercanía con la cúspide. De esta forma, las figuras de los alcaldes y anteriormente también la del presidente municipal, están revestidas de una naturaleza sagrada que les confiere la capacidad de desempeñar el conjunto de funciones rituales de las cuales depende el bienestar comunitario. En efecto, si bien dichas autoridades cumplen con tareas del orden civil, buena parte de su papel consiste en mediar con las divinidades vernáculas a través de las oraciones y ofrendas que formulan diariamente en la iglesia, así como de la entrega de la ofrenda de los mayordomos en las ceremonias correspondientes y la petición anual de las lluvias, de cuya efectividad depende el buen desarrollo de las actividades económicas. El ejercicio de estas funciones va de la mano de una conducta moralmente ejemplar que hace de dichas figuras de autoridad depositarias del respeto y el reconocimiento comunitario.

El sistema de cargos articula a las tres unidades territoriales que componen a la cabecera municipal, a través de las cuales circulan las distintas posiciones que integran a la jerarquía; su carácter rotativo promueve así la participación equitativa de cada una de las secciones territoriales (Signorini 1991, Hernández y Lizama 1996, García y Oseguera 2001, Millán 2007).²⁵ Sin embargo, este principio de rotación territorial no opera en el caso de la

²³ Este tipo de mayordomías se distinguían de las mayores por el menor gasto que implicaban.

²⁴ La regla estipulaba, sin embargo, que la segunda mayordomía fuera masculina y la tercera femenina. En el primer caso se consideraba a las celebraciones de San Mateo Apóstol y Corpus Christi, mientras el segundo abría las posibilidades a San Juan Evangelista, Natividad y Virgen de la Candelaria.

²⁵ Mientras los cargos del primer nivel son nombrados al interior de cada sección territorial, los del segundo y tercero deben ser evaluados y elegidos por todo el pueblo a través de la asamblea comunitaria. Mientras las agencias están excluidas de los cargos gubernamentales, los barrios aledaños a la cabecera, de reciente fundación, tienen representación política a través de las secciones que les corresponden de acuerdo con su ubicación territorial. Adicionalmente, cada uno cuenta con sus representantes de los comités de salud, ecología y educación para atender las necesidades de su población.

esfera de las autoridades religiosas, que supone para los huaves de San Mateo del Mar una vía alternativa a los nombramientos civiles.

Al contrario del cabildo municipal, la carrera religiosa se inicia desde la niñez, cuando se opta por prestar un servicio a la iglesia en calidad de *nine acólito*, “pequeño acólito”, encargado de desempeñar labores menores como la limpieza de la iglesia. Una persona permanece dentro de la categoría de acólito hasta el momento en que contrae matrimonio, accediendo así a la siguiente categoría definida como *monley teampoots* o “encargados del templo”, la cual tiene un carácter vitalicio, aun cuando no se encuentre en funciones. Los encargados del templo se eligen anualmente y de forma rotativa. Se distribuyen en cinco escalafones ascendentes que parten de los *topiles* de la iglesia o *neangot teampoots*²⁶ para culminar con la figura del maestro de capilla, pasando por los cargos de sacristán y fiscal. El recorrido por cada uno de los escalafones que componen la carrera religiosa es, en principio, de carácter obligatorio, y el ascenso por la jerarquía responde a un orden de ancianidad en el que las personas de mayor edad ocupan los puestos del rango superior (Signorini 1991, García y Oseguera 2001, Millán 2007).

Una vez que se han desempeñado todos los nombramientos religiosos, se accede a una categoría distintiva denominada *cantor*, quienes operan como especialistas rituales aun cuando no desempeñen un cargo. Los *cantor* son figuras indispensables dentro del ciclo ritual de los grupos domésticos, ya que juegan un papel determinante en las ceremonias matrimoniales y mortuorias, así como en las mayordomías, pues son ellos los encargados de formular los rezos y plegarias dirigidas a las divinidades y los santos.

Si bien la elección de la vía eclesiástica exime a los *monley teampoots* de participar en los cargos del ayuntamiento municipal, la figura de los *cantor* permite la integración de ambas jerarquías. En efecto, el maestro de capilla, en su calidad de *cantor*, se convierte en un candidato para ocupar los puestos de la alcaldía o de la presidencia municipal, efectuando de esta manera un salto entre la jerarquía religiosa y la civil. En este sentido, aunque ambas jerarquías se encuentran separadas en su base, se integran en la cúspide, donde los cargueros adquieren un poder material y espiritual equivalente. Esta paridad se expresa también en el hecho de que el maestro de capilla integra, junto con los alcaldes y el presidente municipal, a la comitiva encargada de llevar a cabo las procesiones anuales de petición de lluvia.

²⁶ A su vez, éstos se organizan en tres niveles de jerarquía ascendente.

El desempeño de la totalidad de los cargos civiles y religiosos promovía, hasta hace algunos años, la existencia de una categoría social que los huaves conocen con el nombre de *montang ombas* o “los que tienen el cuerpo grande”, expresión que designaba a un restringido grupo de ancianos que aun cuando carecían de una organización interna o de un carácter corporativo, jugaban un papel fundamental en la toma de decisiones públicas. La autoridad moral de los *montang ombas* les confería un fuerte peso en las asambleas comunitarias, tanto para la resolución de conflictos internos como para la evaluación de los posibles candidatos a ocupar alguno de los cargos superiores de la jerarquía civil (Signorini 1991, Hernández y Lizama 1996, García y Oseguera 2001, Zárate 2001, Millán 2007).

Los huaves en la historia

Si bien la explicación que los propios pueblos indígenas elaboran sobre sus orígenes y que transmiten de generación en generación ha sido tildada de “mítica” debido a la falta de evidencia que la sustenten, no menos “mítica” resulta la versión que, histórica y antropológicamente, se ha difundido sobre el origen de la cultura huave (García 2017). Ante la carencia de fuentes tempranas que permitan trazar con precisión las rutas de la historia huave, antropólogos, historiadores y cronistas locales se han ceñido a las observaciones que hiciera el padre Francisco de Burgoa en la segunda mitad del siglo XVII, adjudicando a los habitantes de estas tierras un origen sudamericano. Basado en conjeturas sugeridas por la similitud que encontró entre las lenguas nagradan y huave, el fraile reconstruye una hipotética trayectoria que iniciara en “tierras muy lejanas de allá de la costa del Sur, más cerca de la eclíptica vecindad del Perú” para culminar, impulsados “por infortunios de guerras o estrago de enfermedad o hambres” en la franja costera del Istmo sur de Tehuantepec (Burgoa 1989 [1674]:398).

Aunque su origen sigue siendo incierto, las evidencias del recorrido que hicieran los pobladores huaves desde el posclásico a lo largo de un territorio dominado por los esteros, son la confirmación del proceso que los ha llevado a constituirse como una verdadera cultura lagunar (Castaneira 2008). Históricamente, la adaptación a los ambientes litorales y de pantano ha conferido a esta población indígena un lugar distintivo dentro del mapa étnico de la región, al ser los principales proveedores de los recursos marinos que complementan aquellos provenientes de las zonas internas a la planicie costera y que definen la interacción

entre las cuencas de los ríos, las regiones altas que flanquean al Istmo y la fértil región litoral del Pacífico. Esta trayectoria natural que atraviesa distintos ecosistemas, definió desde la época prehispánica un circuito a la vez étnico y comercial por el que viajan, hasta hoy, recursos agrícolas, forestales y marinos (Méndez 1975, Castaneira 2008). El Valle de Oaxaca, el Istmo y el Soconusco mantuvieron una activa comunicación de bienes y culturas por lo menos a partir del preclásico temprano, sostenida en gran medida hasta la actualidad. En este sentido, la disposición ecológica de toda la franja ístmica integra una serie de nichos ecológicos complementarios entre sí que se vuelve extensiva hacia las poblaciones que en ella se han asentado históricamente.

Las primeras evidencias arqueológicas de la cultura huave datan del 1200 y 1300 d.C., situando sus emplazamientos en la ribera norte de la Laguna Superior, en una zona de pantanos y humedales, tras haber desplazado a las poblaciones mixes (Castaneira 2008). Con la llegada de los zapotecos a la región, entre el 1200 y el 1400 d.C., y la fundación del señorío de Tehuantepec, los huaves tuvieron que desplazarse desde las playas del Océano Pacífico y la cordillera interior, hasta la zona del litoral, mientras los mixes se vieron obligados a replegarse hacia las montañas (Zeitlin y Zeitlin 1990, Castaneira 2008). Los zapotecos ocuparon las tierras más fértiles para la agricultura, regadas por los ríos Los Perros y Tehuantepec; los mixes dominaban las zonas medias y bajas de las montañas, los zoques las áreas boscosas, mientras huaves y chontales ocupaban el litoral. Aunque fueron los últimos en asentarse en el Istmo oaxaqueño, el poderío económico y político de los zapotecos, así como su compleja organización social y su representatividad demográfica, los posicionó como el grupo dominante, con un marcado control comercial en la zona. Al ocupar distintos nichos ecológicos, cada grupo étnico se iría especializando en un tipo de producción y aprovisionamiento de recursos naturales, que marcaría las relaciones comerciales con el resto de las poblaciones de la región. El confinamiento de los huaves en el territorio costero les confería el acceso a los recursos pesqueros, al tiempo que los aislaba de los agrícolas, condición que generó una simbiosis económica con los zapotecos, quienes los proveían de maíz a cambio de pescado, camarón y sal, relación que sigue vigente hasta la actualidad.

La llegada de los españoles al territorio implicó un nuevo reordenamiento territorial, político y administrativo. Tras la concesión que hiciera la Corona española a Hernán Cortés en 1529 del título de Marqués del Valle de Oaxaca, cuya jurisdicción abarcaba desde las

tierras centrales hasta el vasto territorio de Tehuantepec, el señorío prehispánico zapoteco²⁷ fue fragmentado e integrado parcialmente al Marquesado.²⁸ Con esta anexión, los asentamientos huaves de Guazontlán y Tepehuazontlán²⁹ fueron convertidos en pueblos sujetos, mientras Iztactepec quedó constituido como cacicazgo. Sujetos a la jurisdicción de la alcaldía de Tehuantepec, instaurada en 1529, los huaves comenzaron a rendir tributo, principalmente de pescado y camarón por ser los productos que obtenían de las lagunas, tal y como quedó registrado tanto en los *Libros de las Tasaciones* como en las *Relaciones Geográficas* (Bailón 2001, Machuca 2004, Millán 2007).

Las epidemias que tuvieron lugar a lo largo del siglo XVI mermaron significativamente a la población de la Provincia de Tehuantepec, reduciendo sus pueblos sujetos a pequeñas localidades y dejando despobladas amplias extensiones de tierra que fueron utilizadas para la crianza de ganado. Las estancias de ganado se multiplicaron a tal grado que la Provincia se convirtió en uno de los centros productores de mulas y caballos que abastecía las ciudades de México y Cuernavaca (Bailón 2001, Machuca 2004).

Si bien el territorio huave carecía de tierras fértiles para la agricultura, contaba con amplias extensiones despobladas que resultaban favorables para el pastoreo, lo que generó un crecimiento exponencial de las estancias de ganado a partir de la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII. A la ganadería se sumó la explotación de las salinas, dando continuidad a la producción de un valioso recurso que desde la época prehispánica caracterizó a la región. La posesión y explotación de las salinas tuvo tal importancia que, para principios del siglo XVIII, los caciques huaves de San Francisco del Mar se encontraban entre las personas más ricas e importantes de la provincia, en buena parte gracias a la producción de sus ocho salinas, ubicadas entre Juchitán y Tehuantepec.³⁰ Estas dos actividades alcanzaron tal relevancia, que la mayoría de los litigios promovidos por los naturales tenían como marco común el establecimiento de límites de pastoreo, la restitución de tierras y el reconocimiento de la posesión de las salinas (Bailón 2001, Machuca 2004, Millán 2007).

²⁷ Este señorío incluía a los pueblos de Jalapa, Nexapa, Xilotepec, Mexaltepec, Tequisistlán, Ecatepeque, Iztaltepec, Guazontlán, Tapanatepec, Coatlán, Mazatlán y Ocotepéc.

²⁸ Con la merced del Marquesado del Valle, se le otorgaron a Cortés derechos exclusivos sobre la propiedad, por lo cual podía, sin la intervención de la Corona, vender, rentar o mercedar sus tierras si así lo deseaba, a las personas de su elección.

²⁹ Correspondientes a San Mateo y San Dionisio del Mar respectivamente.

³⁰ Estas salinas formaron parte de sus bienes patrimoniales hasta que, con las Reformas Borbónicas, fueron expropiadas por la Corona en 1781.

Al iniciar el siglo XIX, con la guerra de Independencia y la creación del nuevo Estado mexicano, los pueblos vieron amenazada la posesión de sus tierras con la activación de las políticas liberales en contra de la propiedad comunal. A lo largo de toda la centuria se dictaron diversas leyes que buscaban disolver este tipo de propiedad, desapareciendo los terrenos baldíos, desamortizando los bienes y, durante el porfiriato, colonizando grandes extensiones de tierras para el establecimiento de las nuevas empresas agrícolas. Con el cambio de régimen y una legislación tendiente a la privatización de los recursos naturales, se promovió la monopolización de las salinas, la recuperación para uso privado de las antiguas posesiones del Marquesado y la privatización de amplias zonas antes no ocupadas por los pueblos indígenas de la región (Reina 2013).

Si el siglo XIX fue para México el gran periodo de la industrialización, el Istmo representó uno de sus escenarios privilegiados, inspiración de múltiples proyectos de desarrollo, que buscaban explotar al máximo las condiciones geográficas y naturales que el medio proporcionaba. Múltiples empresas modernizadoras se emprendieron en el istmo oaxaqueño, promoviendo al mismo tiempo el desarrollo de las vías de comunicación a través del ferrocarril interoceánico, el impulso a la agricultura comercial y la ganadería extensiva, así como la explotación industrial de minas y salinas.

Para entonces, la sal había dejado de ser el principal producto de explotación indígena, al tiempo que la agricultura ganaba terreno, provocando una nueva transformación en la dinámica de las relaciones étnicas. A partir de la primera mitad del siglo XIX los pueblos indígenas dejaron de tener la fuerza productiva que anteriormente les había dado la obtención de mercancías como la grana cochinilla y la sal, y se convirtieron en la principal fuerza opositora ante los proyectos de modernización que los excluían.

Durante el cardenismo y los periodos gubernamentales posteriores se propició la reactivación de la economía del Istmo a través del impulso de la industria petroquímica, la mecanización del campo, la ampliación de la red carretera y la rehabilitación del puerto de Salina Cruz, acciones que abrieron el mercado laboral hacia los sectores de la construcción, la industria y los servicios, propiciando la urbanización de las ciudades del Istmo. Estos cambios a nivel regional impactaron significativamente en las dinámicas locales e interétnicas de las poblaciones indígenas istmeñas.

La cercanía del municipio huave de San Mateo del Mar con importantes centros urbanos como el puerto de Salina Cruz, creado a raíz de los diversos proyectos de desarrollo nacional, y con las ciudades zapotecas de Tehuantepec y Juchitán, que han crecido de manera proporcional al impulso industrial promovido en la zona, ha tenido distintos grados de incidencia tanto en los índices de movilidad poblacional como en ciertos aspectos de la organización comunitaria.

Por un lado, la refinería de Petróleos Mexicanos, los múltiples comercios y mercados regionales se han convertido en los últimos años en una atractiva oferta laboral para hombres y mujeres jóvenes para quienes la pesca y la comercialización de sus productos ha dejado de ser una alternativa de vida.³¹ Otros puntos de destino laboral, que implican desplazamientos de larga estancia son Coahuila de Zaragoza, la Ciudad de México, Puebla y, en menor medida, Estados Unidos. Sin embargo, los índices de migración en San Mateo del Mar apenas representan al 1.79% de la población.³² Más que un destino laboral, las ciudades istmeñas representan un destino comercial, a donde las mujeres huaves se dirigen para comercializar los productos de la pesca al tiempo que se abastecen de bienes agrícolas y mercancías industrializadas.³³

Otro de los factores externos de impacto local que podemos señalar es el proyecto de instalación de un parque de producción de energía eólica en el corazón del territorio huave. Dicho proyecto, promovido por una empresa privada transnacional desde el año 2004, no sólo ha despertado el rechazo de la gran mayoría de la población, sino también la exaltación de una serie de valores comunitarios que se han convertido en bandera de lucha de jóvenes y ancianos. El respeto por el territorio, el aprecio por los recursos naturales y la importancia de la costumbre son algunos de los elementos que forman parte de un discurso generalizado que abona a la revitalización de la identidad cultural huave (García 2017).

³¹ Factores como el crecimiento poblacional, la contaminación y la alteración de los ciclos de lluvias inciden de manera significativa en el funcionamiento natural de la biota lagunar, dificultando las condiciones de la pesca y disminuyendo su productividad. Asimismo, la búsqueda de alternativas de estudio y profesionalización han motivado a algunos jóvenes a incursionar en otros destinos regionales.

³² De acuerdo con la Encuesta Intercensal levantada por el INEGI en el año 2015. Es importante señalar que los desplazamientos laborales a destinos cercanos como el puerto de Salina Cruz, Tehuantepec y Juchitán no son contabilizados dentro de las estadísticas de migración a pesar del intenso flujo de personas, ya que se trata de desplazamientos cotidianos o de muy corta estancia.

³³ Es interesante señalar que es a partir de los últimos diez años que las mujeres huaves se han insertado de manera más intensiva a la comercialización de los productos pesqueros hacia el exterior; anteriormente ésta era una labor exclusiva de las mujeres zapotecas, quienes llegaban a San Mateo del Mar a comprar pescado y camarón, al tiempo que vendían maíz y vegetales.

PARTE I. LAS TRAMAS DE LA CORPORALIDAD HUAVE

CAPÍTULO 1. Las tramas de la corporalidad

El pensamiento huave de San Mateo del Mar está atravesado por una serie de concepciones sobre el cuerpo, sus funciones y relaciones, que operan como modelos que permiten agrupar elementos provenientes de contextos aparentemente lejanos al corporal, e integrarlos a un principio lógico común: la conformación de unidades compuestas por fracciones heterogéneas, organizadas entre sí y mutuamente dependientes. Sin perder su particularidad, cada fracción participa al mismo tiempo como un segmento de una unidad mayor.

En este sentido, el cuerpo es entendido como un conjunto de órganos, pensamientos, emociones y acciones que, al tiempo que definen a cada persona en su individualidad, le aportan las herramientas necesarias para vincularse con otros sujetos y objetos estableciendo relaciones que se convierten en parte integral de su composición. La integración en unidades más amplias, como pueden ser los grupos parentales y de trabajo, confieren a los sujetos una doble composición, individual y colectiva, de la cual depende su existencia social. Mediante esta combinación de elementos diferenciados, interdependientes y relacionados, los sujetos adquieren lo que en esta investigación suscribimos como corporalidad.

Esta combinatoria, que define a la categoría de corporalidad, puede aplicarse analíticamente en los ámbitos social, mítico y ritual, permitiéndonos comprender la manera en que diversos sujetos y objetos adquieren una condición corporal que los vincula y los homologa. En efecto, dicha condición corporal sólo se revela cuando los elementos son analizados dentro de los contextos en los que participan, donde se despliegan tanto sus dinámicas como sus tipos de articulación. Así por ejemplo, una red de pesca deja de ser solamente un objeto de trabajo cuando se pone en funcionamiento, es decir, cuando se relaciona con un grupo de pescadores, vinculados entre sí por lazos de parentesco, vecindad o amistad, y adscritos al mismo tiempo a sus respectivos núcleos domésticos, integrando en conjunto una misma unidad que toma las propiedades de una corporalidad. Es por ello que, como veremos más adelante, cuando un pescador distingue los segmentos de la red nombrándolos de acuerdo con las partes del cuerpo, las correspondencias sólo adquieren sentido en la medida en que se les remite a su ámbito de acción y relación: el “brazo” de un

chinchorro se convierte en un verdadero segmento corporal cuando, durante la pesca, se le une a otras redes y se articula con el grupo de pescadores.

Como veremos a lo largo de este capítulo, las propiedades que aporta cada uno de los componentes de la corporalidad, que de acuerdo con nuestra definición corresponden en términos generales a la materia, la percepción y la puesta en marcha de relaciones, así como a la integración entre las unidades y el conjunto, nos permiten comprender que el uso de expresiones corporales para nombrar a las redes, las embarcaciones, el pueblo o la casa va más allá de la metáfora.

Para iniciar con este análisis, retomamos el trabajo que Raimondo Cardona desarrolló a finales de los años setenta sobre las categorías lingüísticas del huave, ya que sus dos ejes de indagación son los procedimientos clasificatorios y la visión antropomórfica como modelo cognoscitivo. Al respecto, Cardona advierte que el cuerpo humano es un referente básico para la identificación de una serie de objetos en los que se reconocen formas análogas de organización y jerarquización, en virtud de las cuales reciben una nomenclatura anatómica. En este sentido, el autor se refiere a un mecanismo de categorización metafórica a través del cual se establecen lazos de identidad entre elementos aparentemente ajenos, cuya similitud queda asentada en la terminología, de acuerdo con dos principios básicos: su posición respecto al conjunto de las partes que lo integran y su forma. Sin embargo, señala que la aplicación de la metáfora corpórea no se limita a establecer correspondencias al nivel de las formas y las estructuras, sino que permite descubrir “relaciones internas del objeto *x* que antes resultaban inaccesibles” (Cardona 1991:334).

Aunque el lingüista no explora los alcances de dichas correspondencias, sí nos invita a indagar sobre la manera en la que éstas proceden. Al nombrar objetos que no son propiamente “cuerpos” en el sentido biológico del término, utilizando términos que lo evocan, no sólo se crea una similitud, sino que principalmente se les confiere una cualidad diferente del resto de los objetos, se les aproxima al ámbito humano de referencia y se les asigna una serie de propiedades y cualidades que van más allá de la evidencia.

Como acertadamente observa Cardona (1991:339), la “constelación conceptual ‘cuerpo’” se proyecta especialmente sobre elementos que son de particular interés para los huaves en la medida en que forman parte de sus referentes permanentes y sus quehaceres cotidianos, tales como las embarcaciones, las redes de pesca, las casas y el pueblo en su

conjunto. Cada uno de ellos está compuesto por segmentos que son nombrados a partir de distintas partes del cuerpo humano, de acuerdo con su similitud morfológica o funcional, de tal manera que, por ejemplo, el frente (*ombas*) y el revés (*opec*) denominan la proa y la popa de los cayucos, la entrada y el final de la casa, y los ejes septentrional y meridional del poblado respectivamente. La boca, *ombeay*, nombra sus aperturas, como la oquedad de las embarcaciones, la orilla de los chinchorros y el perímetro del pueblo, mientras el término *omal*, cabeza, caracteriza al techo de las viviendas, la creciente de las redes y los extremos este y oeste de la localidad (Cardona 1991:339-344).

Sin embargo, esta nomenclatura va más allá de una mera descripción de las formas y la distribución de las partes que integran a cada elemento, pues hace referencia también a una serie de funciones y cualidades que derivan de dichas analogías: el cabo proal de la barca (*aonc osing mis*) y la cuerda de la atarraya (*onc ombeay ndok*) se asocian con las secreciones viscosas del cuerpo (*aonc*) como el moco y la saliva, ya que se trata de extensiones de la “nariz” (*osing*) del cayuco y de la “boca” (*ombeay*) de la red (Cardona 1991:340,342).

Al mismo tiempo, la disposición de estas unidades guarda una doble correspondencia respecto al cuerpo humano: por un lado alude a una similitud en cuanto a estructura, funciones y atributos; por otro lado se asume como un conjunto abierto que se complementa a través de otros cuerpos, en este caso, el de aquellos sujetos con los que se relacionan. En efecto, el cuerpo no es percibido como una unidad en sí misma, puesto que sólo se hace evidente como parte de una composición más extensa cuyos límites no son fijos, sino que se formulan a partir de interacciones que crean lazos en situaciones concretas. En este sentido, por ejemplo, cuando los chinchorros son utilizados para la pesca, la “boca” o borde de cada red adquiere el atributo de “brazo”, *owix*, cuando se une con otra,³⁴ dando cuenta de una extensión conformada tanto por la ligadura entre varias redes como por su articulación con las extremidades de los pescadores. El mismo Cardona señala en su análisis lingüístico que el brazo de la red y el brazo del pescador se corresponden mutuamente, siendo uno la continuidad del otro (1991:342).

Como podemos observar en este caso, la atribución de una estructura corporal a un objeto no depende de la simple identificación de analogías, sino que responde sobre todo a

³⁴ Signorini proporciona un esquema en el que se aprecian los nombres de las partes de la red y su transformación cuando se unen con otras redes para formar el *nine cinc* (1991:82).

su inserción en vínculos específicos que, al activarse, generan unidades mayores que le dan a la categoría de corporalidad un sentido concreto. Al otorgar a los chinchorros y las atarrayas nombres de las partes del cuerpo, se potencializa su apertura, es decir, su vinculación con elementos que pertenecen a núcleos externos para constituir una nueva unidad; en este proceso, las acciones y los contextos se convierten en los instrumentales para la confección de corporalidades.

Redes y pescadores integran una unidad, articulada a partir de acciones coordinadas: la atarraya, que se utiliza para la pesca individual, es confeccionada por cada pescador de acuerdo con su propia talla, de tal manera que el diámetro y extensión es proporcional a su altura y habilidades (Zárate 2002: 109,110); por su parte, los chinchorros en sus dos modalidades (*nahal ndoc* o “larga red” y *nine cinc* o “pequeño chinchorro”), requieren de la coordinación de un amplio número de redes, unidas en pares, así como de una cantidad equivalente de pescadores.³⁵ Como precisa Signorini, cada pareja de pescadores, denominada con el mismo término que se utiliza para nombrar el matrimonio, es decir *angoch* o “encuentro”, “no tiene una independencia funcional, ya que representa solamente un elemento de una gran cadena de redes que se quiere formar” (1991:81). La proximidad entre redes, pescadores y matrimonios no responde a la descripción de formas estructurales, sino al despliegue de un dispositivo para la integración de corporalidades, es decir, de unidades coordinadas compuestas por elementos heterogéneos.

Tanto en el caso de la atarraya como del chinchorro, la trama conformada por redes y pescadores describe a su vez un amplio tejido de relaciones económicas y rituales que le otorgan sentido a nuestra noción de corporalidad. Cada conjunto de pescadores es reconocido como una agupación organizada jerárquicamente de acuerdo con un modelo similar al sistema de cargos comunitarios, distribuyendo los niveles, en términos generales, entre “jefes” o *natang ndoc* y ayudantes o *mongot*.³⁶

³⁵ Cada “pequeño chinchorro” o *nine cinc*, utilizado para la pesca en aguas someras, está formado por un par de redes cosidas entre sí, operadas por su respectivo fabricante y propietario. A su vez, cada pareja de pescadores se junta con otras parejas al interior de la laguna, pudiendo sumar hasta 30, para formar una extensa línea de pesca que van arrastrando hacia la orilla junto con el producto capturado. Por su parte, para formar el *nahal ndoc* se unen cuatro pescadores con sus respectivos brazos de red, con una extensión superior a los *nine cinc*, con los cuales forman “encierros” para atrapar a los peces. Este segundo grupo se desplaza en cayuco para alcanzar áreas lagunares más alejadas y profundas, por lo que su dueño y conductor es también considerado como miembro.

³⁶ El grupo de pescadores de “larga red” o *nahal ndoc* tenía una organización más compleja: a la cabeza estaba el *mijues ndoc* (“el juez de la red”), seguido por cuatro *natang ndoc*, representantes de cada sección territorial,

Además de organizar las labores de la pesca, estas unidades cumplen funciones ceremoniales dedicadas al cuidado de las cruces de la ermita ubicada en la orilla de Mar Tileme y a la celebración de la fiesta correspondiente que se lleva a cabo el cuarto viernes de Cuaresma.³⁷ En este sentido, cada red representa un eslabón de una amplia cadena que integra a miembros de las distintas secciones territoriales y al conjunto de *teat crus*, es decir, las cruces de los pescadores. Como veremos más adelante, este principio de asociación de segmentos que incluye tanto a personas como a entidades no humanas como las cruces, para conformar unidades, está íntimamente vinculado con nuestra definición de corporalidad y con sus procesos de constitución.

En esta misma lógica corporal se insertan las prácticas y representaciones que los huaves formulan sobre el espacio doméstico. La estructura de la casa responde al modelo anatómico: el techo recibe el nombre de *omal*, “cabeza”, los horcones que lo sostienen *oleaj*, “piernas”, el contorno se denomina *otieng*, “vientre”, la parte inferior de las paredes *owil* u “órganos sexuales” y la puerta *ombeay* o “boca” (Carmona 1991:339-344). Sin embargo, aunque esta ennumeración de partes nos describe un “cuerpo” en términos anatómicos, no es en ella donde se expresa la corporalidad en los términos en que la hemos formulado. Para acercarnos a dicha categoría debemos precisar la distinción entre los términos huaves *iüm* (“edificación”) y *nden* (“residencia”). Esta distinción, difícil de apreciar a primera vista, resulta evidente para cualquier interlocutor local cuando se refiere a su casa en términos estructurales y cuando lo hace en términos funcionales. Las expresiones anatómicas previamente señaladas se refieren a la primera acepción, es decir a la casa entendida como *iüm*; sin embargo, entendida como *nden*, la “casa” se convierte en un conjunto de núcleos habitacionales al que se suman parientes, santos y difuntos para integrar, articulados, una unidad con características corporales propias y a la vez extensivas hacia los miembros que la integran.

Retomando la idea que guiaba en párrafos anteriores nuestra explicación sobre la manera en que las redes se integran como cuerpos a partir de su articulación mediante dinámicas laborales y rituales con elementos disímbolos, podemos decir que la casa como *nden* describe un proceso similar.

cuatro *monrap* o “pregoneros” y un mayordomo o *mardom* (Signorini 1991:85). En ambas agrupaciones, los cargos tenían una duración anual e integraban a personas pertenecientes a las distintas secciones territoriales.

³⁷ Esta celebración se conocida localmente como “Cruz Verde Mar Tileme”.

De acuerdo con el patrón residencial tradicional, cada casa sostiene una relación espacial y funcional con una serie de casas que delimitan el *nden* “sombra” o solar, dentro del cual se distribuyen los miembros del núcleo familiar cercano: idealmente, la pareja y su prole ocupan un terreno dentro del cual se van edificando nuevas casas conforme los hijos varones contraen matrimonio y tienen su propia descendencia. La morada de la pareja fundadora, que en su momento quedará al resguardo del hermano mayor o de quien se haga cargo de los rituales mortuorios de los progenitores, es el punto de referencia de todo el conjunto, ya que alberga el altar familiar, ocupado por los santos y los parientes difuntos. Los rituales de curación, las velaciones, las peticiones y oblaciones que competen a cualquiera de los miembros del grupo familiar se remiten siempre a este altar, siendo el representante del *nden*, es decir su integrante más antiguo, quien se encarga de su cuidado cotidiano. El lugar central que ocupa esta casa se define entonces no por su posición espacial, sino por ser el eje a partir del cual irradian las relaciones que delimitan al *nden*.

Así como la estructura de cada casa, *iim*, se homologa con la del cuerpo, cuando es vista como parte de un conjunto más amplio, sus elementos se reorganizan para hacer del *nden* la unidad de referencia. A los segmentos corporales del *iim* se suman relaciones y acciones coordinadas entre los miembros de la unidad doméstica, que aportan al *nden* las características de una verdadera corporalidad. La enramada que suele ubicarse en el patio, donde se localiza el fogón en el que las mujeres cocinan los alimentos de consumo colectivo, se convierte en el *omal nden* o “cabeza” de la unidad residencial; la cerca de carrizo que circunda el terreno se denomina *otieng coet*, haciendo referencia al “vientre” que contiene al cordón umbilical y los cabellos cortados o caídos de los diferentes miembros de la familia; el patio o *nden*, “sombra”³⁸ recibe las placetas que tras el nacimiento se entierran al lado sur si se trata de una niña, o al norte si es un varón; mientras el altar familiar recibe a los recién nacidos y a los difuntos, así como los dientes que van perdiendo los ancianos. En este sentido, el *nden* se constituye como una unidad corporal que no se reduce a la suma de sus partes sino que depende, sobre todo, de una presencia activa y coordinada de estructuras, familiares, santos y difuntos.

³⁸ La palabra *minden*, literalmente “su sombra”, se aplica a las cosas que no tienen movimiento, mientras el término *mindiwaran* denomina la sombra de una persona o un animal (Stairs y Scharfe 1981:272).

Como podemos observar en estos ejemplos, más que una metáfora, el modelo corporal opera como un referente de unidades que están compuestas por una serie de elementos que provienen de conjuntos análogos más amplios, cuya articulación depende de la puesta en marcha de acciones concretas. En este sentido, lejos de ser un conjunto cerrado, el modelo de la corporalidad responde a un sistema de interacción que conjuga fracciones de unidades diversas. La morfología y el funcionamiento corporal operan así como un mecanismo *de* relación y *para* la acción en términos sociales, ya que se inscriben dentro de los parámetros del intercambio, la colaboración y la reciprocidad.

De esta manera, la corporalidad resulta un concepto eficaz para dar cuenta del lugar paradigmático que ocupan los aspectos a él asociados dentro del pensamiento huave: una condición adquirida que faculta para el establecimiento de relaciones. Al reconocer corporalidades tanto en objetos como en entidades de naturaleza diversa, se les atribuye de antemano un carácter social, evidente en su propia composición. Con esto nos interesa insistir en que el cuerpo no se reduce a una suma de partes, sino que remite principalmente a sus formas de articulación, es decir, a las relaciones como condición de existencia y como detonador de las interacciones que determinan su forma, su estado y su sentido. La corporalidad funciona como un referente, como un principio general que adquiere sus particularidades a partir de su puesta en relación con otras corporalidades. La descripción anatómica deviene entonces en el despliegue del conjunto de las dinámicas esenciales que constituyen a los seres, mismas que se replican más allá del ámbito biológico para participar en la conformación de la lógica social.

Esta naturaleza relacional hace que los distintos elementos que participan de una estructura corporal sólo puedan ser definidos en función de esas otras unidades, externas y relativamente distantes, que los constituyen. Es por ello que un cuerpo, ya sea de naturaleza objetual, humana o sobrehumana, sólo puede ser entendido a partir de las porciones de aquellos otros cuerpos que en él participan. Así como la casa (*nden*) adquiere su composición corporal en la medida en que forma parte de una unidad funcional conformada por el núcleo parental, que incluye a los difuntos y los santos domésticos, cada uno de los componentes se define a su vez a partir de su inscripción en el mapa de relaciones contenidas en el *nden*. En este sentido, no basta con ocupar un mismo espacio, sino que se requiere participar en labores coordinadas: los familiares cocinan y comen juntos, reparten el producto del trabajo,

procuran al santo y a los difuntos, mientras éstos reciben a los recién nacidos y los fallecidos, asisten en las curaciones e interceden por el bienestar de los miembros de la unidad. Las acciones que cada uno desempeña no sólo describen formas de relación, sino que corresponden directamente a una serie de facultades que asignan una composición corporal particular al tiempo que la confirman. Esto indica que la corporalidad no es una categoría homogénea, sino que en su definición intervienen diferencias tanto de tipo como de grados de consolidación.

La corporalidad de los santos y los difuntos, con sus respectivos atributos y competencias, no es la misma que la de los familiares que habitan en el *nden*, y aún entre éstos priman diferencias de grado que dependen de las funciones y responsabilidades que competen a cada uno. En este sentido, las obligaciones del “jefe” del *nden* o *miteat teran*, que incluyen la repartición de las labores, la distribución de los bienes, la resolución de conflictos y el cuidado del altar doméstico, denotan una composición corporal más acabada que la de los niños e incluso que la del resto de los adultos miembros del *nden*. Esta condición es adquirida no sólo por efecto de la edad, sino por la acumulación y el sostenimiento de las relaciones que le competen y que le confieren una corporalidad más acabada, como tendremos oportunidad de revisar más adelante.

1.1 El *ombas* y las expresiones de las exterioridades de la corporalidad

Para nuestra cultura, el cuerpo es el contenedor tanto de los procesos biológicos como de los procesos mentales, los cuales están acotados por dicha estructura y por sus mecanismos de funcionamiento. Sin embargo, en el sistema de pensamiento de los huaves de San Mateo del Mar la estructura del cuerpo y la organización de los procesos que le corresponden tiene una distribución diferente que incluye la articulación entre distintos contenedores y formas que no se limitan a la humana, así como funciones que operan más allá del individuo.

Sobre el cuerpo humano, en torno al cual se despliega un conocimiento minucioso de sus componentes, los huaves distinguen entre dos grandes dominios, designados con los apelativos *ombas* y *omeaats*, a cada uno de los cuales concierne un ámbito de expresión, una clase de conocimientos y, por lo tanto, tipos de relaciones diferenciales. En términos generales, el *ombas* describe el contorno de la exterioridad y de las formas concretas, siendo

el *omeaats* el referente para lo que podríamos situar de manera esquemática como una región interior, cuyas expresiones remiten a la personalidad individual.

Para poder precisar las cualidades de cada uno de los componentes, es necesario remitirnos a la nomenclatura. El término *ombas* u *ombasaran* tiene tres grandes acepciones: “primero o por delante”; el cuerpo de alguien o de algo, y el nagual, entendido como el “doble” de una persona. Más que a un ordenamiento de las partes, el *ombas* hace referencia a su ubicación en el plano exterior, siendo el aspecto directamente visible y con el que se establecen las relaciones más inmediatas. El *ombas* está vinculado con la forma, aportando así las características externas del sujeto, las cuales sirven para diferenciar y agrupar elementos morfológicamente afines. En este sentido, de acuerdo con el análisis lingüístico, la disposición de conjuntos o unidades se vale de la aplicación de un numeral específico que opera al mismo tiempo como un descriptor de aspecto, de manera tal que, por ejemplo, el término *nop ombas*, “un cuerpo”, es utilizado indistintamente para disponer personas, animales u objetos que comparten una forma rectangular, mientras que *noic ombas* aplica para los objetos redondos o cuadrados, correspondiendo *nots ombas* a aquellos de estructura larga y delgada. Las diferencias entre unos y otros están dadas efectivamente por sus características morfológicas, siendo éstas las que denotan la posibilidad de asociación entre elementos que se consideran análogos de acuerdo con dicho criterio.

Las formas resultan así una característica indispensable para la caracterización de los seres y las cosas, siendo los rasgos externos un referente directo para su identificación, clasificación y vinculación. De acuerdo con Cardona (1991:316), la enumeración requiere de un proceso previo e indispensable de identificación de las formas, que supone una clasificación de origen y deviene en un principio de agrupación.

Al ser el *ombas* el ámbito exterior del cuerpo, se le atribuyen las características visibles y directamente perceptibles, como puede observarse en los términos que refieren a su aspecto y a rasgos distintivos como la belleza (*natsajüy ombas*) y la deformidad (*ndron ombas*), en los que el adjetivo aparece siempre vinculado al término *ombas*. En este mismo sentido, un cuerpo maltratado se denomina *nangon ombas*, uno sucio *nangwang ombas*, uno prieto *naquiey ombas* y uno pinto *nerrach ombas*. Ciertos padecimientos que afectan concretamente a la exterioridad del cuerpo y que son directamente visibles utilizan el término *ombas* como indicativo de su ubicación, tales como la comezón en la piel, descrita como

xowüy atsamb ximbas, “me da comezón en el cuerpo”, o la inflamación producida por una indigestión (*awind teomeaats*, “tiene indigestión”, “se infla el cuerpo”).

Los elementos corporales que pertenecen al ámbito del *ombas*, en la medida en que contribuyen a la definición de su forma y densidad, son los huesos (*olaats*), la carne (*onij*) y la piel (*taag*). Mientras los primeros le dan estructura y soporte, la piel es la que aporta la apariencia, permitiendo así caracterizar a su portador. De ahí que, tanto aquellas personas que tienen la capacidad de transformarse a voluntad (*neawineay*) como ciertos seres que adoptan temporalmente el aspecto humano, utilicen la piel como un elemento que se puede portar o remover para mostrar a quien lo observa una apariencia distinta, acorde con el tipo de acción que se pretende realizar.

Además de las características directamente perceptibles, nos interesa destacar un elemento de contraste entre los dos ámbitos del cuerpo, que nos permitirá comprender uno de los aspectos fundamentales para la definición de la categoría de corporalidad, es decir, la capacidad de generar acciones diferenciadas y, por lo tanto, de proponer distintos campos de relación. En efecto, las propiedades y características del *ombas* y del *omeaats* derivan en facultades específicas para actuar en el mundo y vincularse con los demás. Aunque sabemos que en la vida cotidiana ambos operan de manera coordinada, podemos proponer una distinción artificial para comprender sus características. Asimismo, es importante señalar que el grado de incidencia de uno y otro depende del contexto o la situación en que se analicen; en este sentido por ejemplo, las facultades del *ombas* son más explícitas en ámbito del trabajo, mientras las del *omeaats* son más visibles en las acciones rituales.

En este sentido, mientras el *ombas* confiere al sujeto la capacidad de ejecutar acciones directas y mecánicas, aportando un conjunto de habilidades para el desempeño de operaciones propiamente físicas, el *omeaats* remite a las facultades del conocimiento, el pensamiento y de las emociones. La distinción entre *ombas* y *omeaats* supone también una distribución de tipos y medios de acción, siendo las partes físicas del cuerpo las que ejecutan acciones mecánicas que responden a habilidades específicas, mientras los elementos que componen la interioridad, como el corazón, se ocupan de las acciones que derivan del pensamiento, la percepción, la conciencia y la memoria.

Así, por ejemplo, hablar y caminar son habilidades que se vinculan directamente con el *ombas*, como puede apreciarse en las expresiones *ombas andeac*, “puede hablar” y *ombas*

ajüy, “puede caminar”. Pero la generación de las ideas y la intencionalidad que motiva las acciones son propiciadas por el *omeaats*, facultades que se plasman en la terminología. El pensamiento, *ayamb omeaats*, se entiende como la capacidad de “buscar ideas”; la conciencia, *ayaag omeaats*, se explica como la acción de “sentir”, mientras la volición se denomina *wüx omeaats*.

Como podemos observar, el campo de actuación del *omeaats* está directamente referido a la percepción, tanto de lo que ocurre en el interior de la persona como de lo que sucede en el entorno. En este sentido, por ejemplo, las palabras que enuncian los especialistas rituales y las autoridades en contextos ceremoniales como las peticiones de lluvia o protocolares como el inicio de una asamblea, así como los sones y melodías que los músicos ejecutan en contextos litúrgicos, no son el resultado de la racionalización o de una habilidad expresiva, sino de una particular disposición del *omeaats* para percibir y reproducir aquellos conocimientos que distintas entidades como los antecesores míticos, los difuntos o los santos están comunicando.

La diferencia entre los saberes y tipos de acción correspondientes al *ombas* y al *omeaats* se hace evidente mediante el uso de verbos que, al ser referidos al campo físico y exterior o al de la interioridad, transforman su sentido original y le imprimen una connotación específica. En este sentido, por ejemplo, el significado del verbo “buscar” (*ayamb*) se trastoca al unirse con los términos *ombas* u *omeaats* para adquirir una connotación mecánica o reflexiva según el caso. Mientras *ayamb ombas* significa “busca la manera”, en el sentido de procurarse de los medios o procedimientos para alcanzar un fin concreto (por ejemplo, curarse de una afección física), *ayamb omeaats*, al enmarcarse en el ámbito del *omeaats*, se refiere a la acción de “pensar” o “buscar ideas”. Asimismo, el verbo “sentir”, *ayaag*, se comporta como una capacidad para reconocer a una persona a partir de su forma o sus características palpables cuando se vincula con la noción de *ombas* (*ayaag ombas*), mientras que aplicado al término *omeaats* adquiere el sentido de “tener conciencia de algo”. Por su parte, el vocablo *ndron*, “perdido”, hace referencia a una deformidad física cuando se aplica al término *ombas* (*ndron ombas*), asumiendo la descripción de una alteración mental cuando se utiliza con el vocablo *omeaats* (*ndron omeaats*, “loco”). El verbo *awün*, “sacar”, denota la acción de “limpiar” o “deshierbar” cuando se aplica a *ombas* (*awün ombas*), refiriendo al olvido o el perdón cuando se le vincula con el término *omeaats* (*awün omeaats*).

El tipo de saber que faculta las acciones mecánicas corresponde entonces al dominio del *ombas*, haciéndose patente en la expresión *ndoj ombas*, “lo sabe, lo puede”, como en la descripción de las siguientes habilidades:

nej ndoj ombas ajtep coc, “él sabe subir palos de coco”
nop xeamigo ndoj ombas alech toro, “un amigo sabe torear al toro”
nop quich nench ndoj ombas malix canica, “un niño sabe tirar bien la canica”
xechiig nadoj ombas apip op xiül, “mi hermanito sabe muy bien sonar las hojas de los árboles con la boca”
xecoj ndoj ombas apooch cüet, “mi hermano sabe pescar”
xechiig ngo ndom ombas awiig mbeay, “mi hermanita no sabe desgranar el maíz”
xecoj ndoj ombas awün cuenta, “Mi hermano sabe sumar”

Como habíamos mencionado en párrafos anteriores, el término *ombas* u *ombasaran* se utiliza también para nombrar al nagual, entendido como la contraparte o el “doble” de la persona. Bajo esta categoría, los huaves se refieren a la correspondencia que cada individuo establece, desde su nacimiento, con un animal específico con el cual se comparte tanto el destino como una serie de cualidades y habilidades, haciendo del cuerpo humano una composición de dos formas o aspectos diferenciales pero unificados. Así, por ejemplo, de una persona que tiene como *ombasaran* al lagarto se espera que sea ágil y fuerte en el agua, mientras de aquel que se caracteriza por su velocidad y astucia se puede inferir que tenga como doble al zorro.

Esta mutua correspondencia se expresa de manera inherente en la personalidad y de forma circunstancial en situaciones críticas como la enfermedad o la muerte, por lo que los males que acechan a uno u otro repercuten directamente en ambos. En este sentido, por ejemplo, cuando una persona sufre un trastorno grave, se dice que se ha enfermado “hasta su tono”, haciendo referencia al alcance de su afección (Lupo 1993).

Si bien el amplio repertorio de animales que se reconocen como *ombasaran* o *nembasnej* incluye especies tan diversas como tiburones, zorros, lagartos y águilas, su característica común es que se trata de animales silvestres o “del monte”, por lo que una premisa de su condición es que pertenecen a un ámbito lejano y claramente diferenciado del humano. El mismo Nicolás León reportaba a principios del siglo XX en su *Catálogo de antigüedades huavis* que “En las lagunas que ellos habitan hay muchos caimanes y cocodrilos [...] á estos rara vez se les molesta, pues se les considera como *naguales* ó *tonas*.” (1903:13). Al parecer, el hecho de pertenecer a esferas separadas o entornos diferenciados es en realidad lo que posibilita la articulación corporal entre humanos y naguales. Es por ello que los

animales domésticos quedan excluidos de la categoría de los naguales, al ser criados por el hombre y vinculados directamente con su entorno (Tranfo 1991:196). La diferencia entre especies, la distancia geográfica y el dominio de hábitats disímiles son un requisito para la conformación de este tipo de vínculo, puesto que, como habíamos mencionado, las unidades corporales se constituyen a partir de la integración de lo diverso.

Cuando se trata de la conformación de corporalidades, se precisa de lo heterogéneo, no para unificarlo sino para vincularlo de manera coordinada. Como revisábamos en los ejemplos de las redes y de las viviendas, su expresión en términos corporales supone la integración de elementos que provienen de órdenes distintos: personas, santos, cruces y difuntos. Para los humanos, su constitución corporal incluye, de origen, la unión entre dos sustancias reconocidas como heterogéneas: una masculina y otra femenina, con atributos y funciones diferenciadas, así como dos especies de naturaleza distinta, con cualidades también diferidas. La articulación de dos especies y de sus respectivas características a través del doble u *ombasaran* confiere a los portadores, tanto animal como humano, un campo de acción que trasciende su ámbito inmediato de adscripción, multiplicando así sus alcances y desempeños. La máxima expresión de esta potencialidad es el poder que adquieren las personas que logran tener tanto el conocimiento de la identidad de su doble, como el dominio de sus habilidades. Como veremos más adelante, conocer la identidad del doble es una capacidad que se adquiere a través del servicio comunitario, por lo que para el común de las personas ésta sólo se puede inferir, de manera aproximada, a través de las actitudes, las habilidades, la personalidad y los sueños.

De acuerdo con Tranfo, existe la creencia de que el nagual se puede transmitir de padre a hijo siguiendo la evidencia de la transmisión hereditaria de los caracteres tanto físicos como psicológicos (Tranfo 1991:199). Si la adjudicación del nagual respondiera a este principio, podríamos encontrar “truncos familiares” de tipos específicos; sin embargo, la afirmación común en nuestros registros de campo apunta a una selección meramente aleatoria para la identidad del *ombasaran* que contribuye a la conformación de “personalidades” específicas de acuerdo con la combinatoria que define a cada portador. Esta combinatoria personal integra tanto al nagual como aquellos elementos maternos y paternos que, condensados en cada individuo, dan por resultado una fórmula única e irrepetible. En este sentido, cada persona adquiere su particularidad a partir de la suma entre unidades y

fracciones de otras corporalidades, por lo que, al tiempo que participa de ellas, también se distingue de sus fuentes originales.

Así como la asignación del doble no responde a ningún patrón de distribución que permita prever su identidad en cada caso, su identificación es siempre aproximativa, ya que sólo se puede inferir de manera parcial a través de los sueños, así como mediante la observación de ciertos indicadores como el timbre de voz, la manera de caminar o el nacimiento con dientes (García y Oseguera 2001:76); de hecho, diversas personas afirman que el nagual únicamente se revela con toda claridad en el instante previo a la muerte. De ahí que en los rituales orientados a “levantar” al nagual lastimado o extraviado, el especialista o rezandero se dirige a él enunciando sus formas posibles y los lugares distantes donde se supone que puede residir. El único indicador preciso en estos casos es el nombre del paciente, el cual es repetido intermitentemente por el rezandero para llamar la atención de su nagual. En un parlamento citado por Elisa Ramírez se puede observar que la identidad del doble y su ubicación suelen ser inciertas aún para su portador:

Te voy a levantar: ¿dónde estás?, ¿en barranco?, ¿en sombra?, ¿en piedras?, ¿en rama?, ¿en raíz de congo? ¿Quién eres? ¿Eres culebra?, ¿eres ganado?, ¿eres tiburón?, ¿eres lagarto? (Ramírez 1987:127).

El nagual es el “doble” del “uno mismo”, pero no en el sentido explícito de una duplicación, sino de una extensión corporal que se expresa bajo dos formas diferenciadas y de naturaleza diversa, siendo la cara de esa alteridad el contraste entre las especies. El nagual debe tener ese grado de distanciamiento que, en términos de especie y de dominio, permite establecer lazos de identidad y, por lo tanto, de interacción entre seres de distinta naturaleza ontológica. El nagual es entendido como el “otro” cuerpo de la persona, es decir, una segunda materialidad de apariencia distinta, que transcurre en un entorno distante al humano y que le confiere una capacidad de acción amplificada. Cuando Nicolás León asienta en sus escritos el hecho de que los “huavis” consideraban naguales a los caimanes que hasta entonces habitaban profusamente las lagunas del litoral, le llama particularmente la atención que el testimonio de estos pobladores iba más allá de la creencia o la superstición, puesto que en sus prácticas los trataban como personas y en sus discursos destacaban la evidencia de su naturaleza distinta a la animal y cercana a la humana:

Piensen los huavis que ellos tienen alma estrechamente unida con la existencia del alma humana, y creen que si a uno de aquellos se le mata, la persona unida a él se morirá luego. El maestro de escuela dice que estos caimanes *naguales* son realmente *cristianos* personas y lo prueba con el hecho de que una vez mataron a un caimán y se le encontró un anillo de oro en uno de los dedos de las patas, y la misma noche del suceso murió una vieja. (León 1903:14).

La presencia del nagual revela que la composición del *ombas* incluye una doble materialidad que unifica lo que de origen era diverso; en este sentido, cada persona está constituida por una exterioridad de forma humana y otra de forma animal, cuyas acciones concretas se expresan en dos entornos diferenciados: el que está contenido dentro de los límites del pueblo y pautado por las normas de socialización que precisan las conductas entre parientes, generaciones, roles y rangos, y el que se manifiesta en la frontera externa, en espacios de ubicación menos precisa como “el monte”, “el Encanto” y “el mar vivo”. Aunque las normas que orientan las acciones dentro de estos espacios no son tan explícitas como en el poblado, se da por sentado que están también marcados por las pautas de la socialización en la medida en que están habitados por los naguales quienes, aunque de apariencia animal, son el doble corporal de los humanos y, por lo tanto actúan de manera análoga a ellos. En este sentido, es importante señalar que la distancia espacial no se traduce en un contraste entre una esfera propiamente social y otra “natural”, puesto que no existe en realidad un ámbito carente de la intervención regulada de algún tipo de entidad. Los cerros, los ríos, el océano, las lagunas y el cielo son residencia y sitio de labor de naguales, rayos, vientos, humanos y difuntos, por lo que en todos ellos se registran distintas formas de socialización.

Aunque los campos de acción de los humanos y sus dobles animales están separados, los efectos en uno y otro son evidencia de la unidad que conforman, derivando asimismo en una reducción de la distancia morfológica y geográfica entre las especies. En este sentido, la categoría del nagual denota a la vez procesos de cercanía y distanciamiento entre las fracciones corporales. Así como cada persona adquiere cualidades diferenciales de acuerdo con los atributos de su nagual, al mismo tiempo el animal correspondiente se distancia del ámbito de su especie natural de origen, obteniendo una individualidad a la par de un conjunto de rasgos físicos y conductuales que provienen de su contraparte humana.

La característica del *ombas* es la forma regular, precisa y estable, por lo que tanto su aspecto humano como el animal se presentan claramente diferenciados en sus respectivos ámbitos de existencia. Solamente durante el sueño el alma de la persona puede desplazarse

entre ambas materialidades y observarse bajo su apariencia animal, empalmando en una misma temporalidad los espacios que regularmente transcurren separados.

En trabajos anteriores (García y Oseguera 2001, García y Millán 2003, García 1999), en coincidencia con diversos autores (Tranfo 1979, Millán 2007, Signorini 2008), había identificado dentro de la categoría de *ombasaran* a dos fenómenos naturales paradigmáticos dentro del pensamiento huave, a saber, el rayo y el viento del sur, postulando que, en relación con los animales considerados naguales, sustentan una distribución vertical de las especies de acuerdo con su poder y sus facultades. De acuerdo con este planteamiento, la diada rayo-viento del sur ocuparía el escalafón superior dentro de la clasificación de los naguales, ya que son estas entidades las que se identifican como los antecesores de los huaves y quienes se encargan de la producción de las lluvias, el bien primordial para la subsistencia de la población. Sin embargo, si atendemos a la terminología, ambos elementos en realidad integran una categoría diferente a la de los naguales comunes denominada *neombasoic*, “cuerpo nube”, la cual implica a su vez un tipo distinto de condición corporal.

Si bien los naguales del primer tipo se caracterizan por su origen animal, sustentando una homologación entre las especies en el plano social, los del segundo tipo aproximan a seres ontológicamente diferenciados pero vinculados por un principio de parentesco mítico. El rayo (*monteoc*) y el viento del sur (*ncherrec*) son reconocidos como los remanentes de los primeros habitantes del mundo, antecesores de los actuales huaves, denominados *mixejchiüts*, *montaweal*, *neombasoic* o “anterioridades”. Aquellos primeros hombres se caracterizaban por su capacidad de transformación: podían manifestarse a voluntad como humanos, tiburones, lagartos, rayos o vientos, de acuerdo con la identidad de su nagual. Como veremos más adelante, esta cualidad era el resultado de tener una corporalidad unificada, es decir, no había en ellos un distanciamiento entre sus distintos aspectos, gracias a que desde el nacimiento se les revelaba la identidad de su dupla; fue precisamente la limitación de este conocimiento lo que dio origen a la actual humanidad, marcando una diferencia entre “ser nagual” y “tener nagual”, condiciones que se miden en términos de contornos corporales y distancias espaciales.

La mutabilidad de los primeros seres, corresponde a un cuerpo con bordes dúctiles que les otorgaba la capacidad de ocupar la totalidad del espacio para actuar tanto en el cielo como en el agua y en la tierra; los humanos de la segunda generación surgieron a la par de la

creación de cuerpos con fronteras rígidas que delimitan dos formas separadas con campos de acción divididos. Esta distinción corporal marcada por dos momentos históricos narrados en los mitos, supuso al mismo tiempo una separación de dominios y una precisión de funciones: los nuevos hombres quedaron anclados a la superficie terrestre, desprovistos de los poderes que a sus antecesores les permitían sembrar lo suficiente para alimentar a toda la población a partir de un sólo grano de maíz, pescar en abundancia sumergiendo una sola vez sus redes, producir la lluvia mientras sobrevolaban de un lugar a otro. Reducidos a rayos y vientos del sur tras la creación de los humanos, los pobladores originales se confinaron en el mítico Cerro Bernal, en espera de las solicitudes periódicas que les formulan sus sucesores para que produzcan la lluvia y les provean de los bienes necesarios para subsistir.

La distancia territorial y corpórea que desde entonces priva entre los huaves contemporáneos y sus antecesores míticos logra mermarse en cierta medida gracias al vínculo que se establece a través del nagual de ciertas personas. Sin embargo, a diferencia de los dobles animales, en este caso la correspondencia es unidireccional, ya que sólo los humanos adquieren cualidades del rayo o del viento del sur, sin que esto repercuta en su contraparte.³⁹ Las cualidades adquiridas por los portadores de un nagual rayo o viento del sur se expresan en rasgos específicos de la personalidad que tienen gran valía dentro de la comunidad, tales como la solemnidad y la modestia, los cuales son considerados como idóneos para el desempeño de labores dedicadas al servicio comunitario.

A diferencia del resto de los naguales, el nexos con el rayo o el viento del sur no repercute en la comunión de destinos, ni en la homologación de facultades, sino más bien en la posibilidad de establecer acciones coordinadas y orientadas a la consecución de un bienestar colectivo. Asimismo, enfatiza rasgos de una naturaleza compartida, más que evidenciar un vínculo personalizado, por lo que quienes tienen como doble al rayo o al viento del sur no establecen una correspondencia con un sujeto específico, sino que sólo son portadores de algunas de las cualidades propias de los “anterioridades”. En este sentido, así como en la primera categoría de naguales las personas adquieren facultades de acción de su doble como la agilidad del conejo, la sagacidad de la serpiente o la ferocidad del lagarto, en esta segunda modalidad los portadores no comparten habilidades, sino características de la

³⁹ En efecto, para el rayo o el viento del sur, el vínculo con un humano a través del nagual no trastoca sus cualidades, a diferencia de lo que ocurre con los “dobles” animales, los cuales adquieren atributos de su correspondiente humano, mismos que los particularizan respecto al resto de los miembros de su especie.

personalidad, tales como la memoria privilegiada, la medida y la prudencia. Esto hace que, por ejemplo, el portador de un nagual rayo no pueda producir la lluvia, pero sí tenga la facultad de intervenir mediante su solicitud, en la orientación y propiciación de las acciones de los titulares.

Tener un nagual rayo (*monteoc*) o viento del sur (*ncherrec*) conlleva la posibilidad de adquirir un nexo expuesto y activo a partir de que se revela su identidad. Esta revelación depende del cumplimiento de una serie de servicios dirigidos tanto a los “anterioridades” como a los santos y a la comunidad humana, los cuales están previstos en las obligaciones correspondientes a los distintos cargos de la jerarquía cívico-religiosa. Los seres originales conocían a su nagual desde el nacimiento gracias a que una antigua divinidad, la “Virgen de Piedra” o *Mijmeor Cang*, les revelaba su identidad; sin embargo, cuando llegó el primer cura al territorio huave provocando la huída de la virgen, los humanos se quedaron sin la posibilidad de conocer a sus naguales. A partir de entonces, la revelación de su contraparte corporal sólo puede darse de manera fortuita a través de los sueños o paulatina como resultado de una vida dedicada al desempeño de cargos y mayordomías.

Sin embargo, en ninguno de los dos casos su revelación es una cuestión voluntaria. Es común que los interlocutores coincidan en señalar a los alcaldes primero y segundo, que corresponden a los cargos más altos de la jerarquía gubernamental, como naguales rayo, razón por la cual explican su capacidad de realizar las peticiones anuales de lluvia. La efectividad de dichas solicitudes depende de haber demostrado una conducta intachable, libre de faltas como la corrupción y el adulterio, lo que permite sostener una adecuada colaboración con el rayo y el viento del sur, las entidades encargadas de producir la lluvia y regular los ciclos naturales. Es por ello que las personas elegidas por la asamblea comunitaria para ocupar dichos cargos sean aquellas que hayan demostrado estas cualidades a través de su dedicación al servicio comunitario. El desempeño cabal de la totalidad de los cargos de la jerarquía, que implica también la celebración de mayordomías, permite inferir la identidad de su nagual.

En este sentido, la trayectoria de los cargos y las mayordomías constituye una posible y restringida vía para el conocimiento del nagual que, de antemano, se prevé que sea rayo. Más que una revelación, este proceso se asimila más a una confirmación paulatina. La jerarquía gubernamental se corresponde entonces con una jerarquía corporal: sólo los

alcaldes pueden revelar la identidad de su nagual y, en virtud de que dicha identidad coincide por principio con la de sus antecesores míticos, confirman su consecuente condición de *neombasoic* o personas de “cuerpo nube”.⁴⁰ Al compartir una condición corporal similar, los alcaldes tienen la posibilidad de entablar una colaboración cercana con sus contrapartes sobrenaturales para garantizar la producción anual de la lluvia y, con ella, de los bienes necesarios para la subsistencia de la comunidad. El nagual se convierte en este caso en un instrumental corpóreo que faculta la cooperación con la contraparte mítica, cuyos efectos dejan de ser individuales para adquirir una repercusión al nivel de la colectividad.

Mientras el animal compañero y el individuo nacen juntos, es decir, son desde el origen parte de una misma corporalidad que se extiende en dos planos distantes de la existencia, en el caso de los *monbasoic*⁴¹ lo que prima es una relación de parentesco mítico directo, siendo las personas que se adscriben a esta categoría descendientes que han heredado ciertos aspectos y cualidades de sus antecesores. Lo que en el primer caso se entiende como una distancia espacial y genérica, en el segundo se representa como una cercanía congénita.

Es importante aclarar que, aunque se nace con un nagual rayo, la persona se “hace” *neombasoic*. Es decir que no se trata de una condición natural sino de una condición adquirida y directamente dependiente del cultivo y fomento de relaciones con los santos y los antecesores míticos, así como del cumplimiento de obligaciones y responsabilidades con la comunidad humana. Esto quiere decir que aunque una persona pudiera tener como nagual al rayo, no se convertirá en *neombasoic* si no se dedica a ocupar la totalidad de mayordomías y nombramientos de la jerarquía de gobierno.

Sólo aquellos que por elección personal y designación comunitaria cubren todos los cargos, se insertan en un proceso de transformación corporal que progresivamente va evidenciando los rasgos de su nagual. Este nuevo cuerpo, consolidado mediante la amplificación y complejización de vínculos y relaciones, integra una categoría social nombrada con el término *montang ombas*, que literalmente se traduce como “los que tienen el cuerpo grande” o “a quienes les ha crecido el cuerpo”. La principal característica de los *montang ombas* es que han reducido la distancia corporal entre la persona y su contraparte sobrenatural.

⁴⁰ Se suele afirmar que sólo los *monbasoic*, plural de *neombasoic*, son aptos para desempeñar los cargos de alcalde primero y segundo.

⁴¹ Plural de *neombasoic*.

La proximidad que tienen los *montang ombas* con su nagual supone al mismo tiempo un distanciamiento respecto a su cuerpo material y netamente humano, el cual se expresa mediante el conjunto de restricciones alimenticias, sexuales y laborales a las que están sujetas las principales autoridades. En términos ideales que no siempre se cumplen,⁴² se espera que los alcaldes no coman en exceso, limiten considerablemente los encuentros íntimos con su pareja y se concentren en las funciones propias de su cargo suspendiendo temporalmente la pesca y la agricultura. Estas medidas limitan las acciones mecánicas que hemos descrito como correspondientes al *ombas*, al tiempo que exaltan aquellas que se vinculan con las facultades del *omeaats*, es decir, con la memoria, el pensamiento y las emociones. De hecho, las funciones rituales que desempeñan los alcaldes dependen de su capacidad para tener “el corazón abierto”, es decir, receptivo a los saberes y palabras que les comunican los antecesores míticos. Al ser las expresiones del *omeaats* las que se privilegian para el buen desempeño de estos cargos, se estrecha la similitud entre los alcaldes y los antiguos *monbasoic* quienes, cuando desempeñaban algún “trabajo”, hacían “muchos sacrificios, ayunan, no tocan a sus mujeres” (Ramírez 1987:52).

Si consideramos que los antecesores o antiguos *monbasoic* son descritos como seres que se mantienen en constante transformación, ya que pueden alternar indistintamente entre una apariencia humana, animal o de algún fenómeno natural, podemos suponer que la persona que adquiere la condición de *montang ombas* obtiene también un cuerpo cuyos bordes y formas pierden definición. Este desvanecimiento del aspecto material del cuerpo se logra mediante la restricción voluntaria de sus expresiones, principalmente la alimentación y la sexualidad, lo que favorece su aproximación con un tipo de nagual que carece también de fronteras materiales rígidas.

Las limitaciones alimenticias y sexuales, así como la restricción del desempeño de actividades laborales y mecánicas que se aplican a los *montang ombas* son el instrumental que permite difuminar las fronteras de una exterioridad escindida que limita la capacidad de intervención en el mundo. Si la condición humana regular supone la duplicación a distancia del aspecto material del cuerpo, es decir del *ombas*, su contracción supone para los *montang ombas* una merma de las formas y una expansión de las facultades del *omeaats*. Las acciones

⁴² De hecho, cuando las peticiones de lluvia resultan fallidas, se suele argumentar una posible falta cometida por alguna de las autoridades participantes.

de los *montang ombas* reducen sus expresiones prácticas y mecánicas para potencializar las que atañen al corazón, principalmente la palabra y la memoria, elementos centrales para la eficiente celebración de las asambleas comunitarias, las fiestas patronales y los rituales de propiciación de bienes.

1.2 Cuerpos dados y cuerpos contruidos. Los orígenes del *ombas*

La diferencia entre las dos exterioridades que constituyen al cuerpo humano, es decir el *ombas* y el nagual, radica no sólo en la forma que aporta la especie a cada una asociada, sino también en su origen. En este sentido, mientras la forma animal es adquirida por nacimiento, la humana se construye a partir de la unión entre sustancias femeninas y masculinas de los progenitores, las cuales proporcionan el material que aportará el aspecto que ha de caracterizar a la persona. Este doble mecanismo de adopción y creación de cuerpos hace de los hombres *receptores* de la corporalidad animal y *creadores* de formas humanas.

El *ombas* tiene la facultad de recrear otros cuerpos mediante la transformación de sus sustancias: los huesos, la carne y la piel que lo integran se forman a partir de la sangre y los fluidos sexuales. Potenciales *ombas* residen en el cuerpo de las mujeres, quienes tienen desde su nacimiento un número limitado de óvulos (*ombiim*, “nido”) que son concebidos como unidades materiales y esféricas sexualmente marcadas desde su origen (Rita 1991:271). Cada uno de estos “nidos” constituye un ser en potencia, cuya existencia se activará gracias a la conjunción entre la “secreción del pene” (*aonc een*) y la secreción de la vulva (*aonc cit*), sustancias que, integradas e introducidas en la matriz, adquirirán densidad para comenzar a moldear al embrión, cuya forma comienza a hacerse evidente desde las primeras semanas del embarazo. De acuerdo con las explicaciones de diversas parteras locales, lo primero que adquiere el cuerpo es la forma, siendo el embarazo un periodo dedicado al crecimiento del embrión por efecto de la sangre materna, la cual, al dejar de ser desechada por las menstruaciones, adquiere la facultad de transformarse en carne. Es por este proceso de condensación de la sangre que a la gestante de pocas semanas se le llama *asapiy miquiej*, es decir, “comienza a coagular su sangre” (Rita 1991:272).

En su aspecto humano, el cuerpo ostenta entre sus propiedades una serie de sustancias que tienen la facultad de combinarse entre ellas para transformarse en carne, materia y forma. El esperma es un fluido que proviene de los huesos del hombre: es producido por los fémures

y vertido en el canal de la uretra. Al ser un producto óseo, tiene la capacidad de reproducir huesos, elementos que designan y describen al grupo nuclear de parentesco. De hecho, el término que se utiliza para nombrar a dicho grupo parental es *acualaac*, “concebir huesos”.

Mientras el espermatozoides y el fluido sexual femenino activan la gestación, entendida como la detonación de una forma que ya existe en potencia, la sangre materna tiene la facultad de coagularse para engrosar dicha figura característicamente humana a lo largo del embarazo. El flujo constante de sustancias masculinas y femeninas de los progenitores que se propicia mediante un sostenido contacto sexual, resulta fundamental durante el embarazo como un medio para imprimir en el bebé los rasgos que le darán una apariencia única. En este sentido, la gestación de cuerpos es un proceso que se extiende a lo largo del embarazo y supone la participación activa de los progenitores, mediante la cual no sólo aportan sustancias, sino también rasgos individuales, formas y facultades de acción. Es interesante señalar que, de acuerdo con las afirmaciones de varios interlocutores locales, los hijos heredan de sus padres no sólo características físicas sino también algunas habilidades que los hacen aptos para desempeñar ciertas labores. Esta apreciación adquiere sentido a la luz de la idea de que es el *ombas* el que aporta facultades para ejercer acciones mecánicas, siendo éste la sección corporal que se construye mediante la intervención directa de los progenitores. La señora Ponciana, mujer de ochenta y dos años, residente de la Colonia Reforma, describe dicho procedimiento:

Los hijos se van a parecer más al papá o la mamá dependiendo de quién tenga más sangre. Se va a juntar la sangre de tu mes, y cuando te juntas con tu marido, ahí se junta tu sangre con el líquido de él y con el tuyo, y se mete en la matriz. Ahí de una vez va a crecer el niño. Pero cada vez que te juntas, más sangre se va a guardar, y ahí se va a ver a quién se va a parecer más (2006).

Como podemos observar en este testimonio, no basta con la conjunción de las sustancias corporales de los padres, sino que la gestación supone un proceso de acumulación y participación activa mediante el cual se van definiendo progresivamente tanto la forma como las características del hijo. Muchas personas afirman también que en cada cópula intervienen tanto las sustancias vertidas por los padres como el placer experimentado por cada uno para la definición progresiva de los rasgos básicos de cada descendiente; en este sentido, la intensidad del goce sexual se traduce en una participación más activa por parte del padre o

de la madre, por lo que el niño adquirirá rasgos más afines al progenitor más activo. Hipólito Esesarte, reconocido rezandero de la población, lo explica de la siguiente forma:

Cuando se junta una muchacha con un muchacho, si la muchacha tiene listo su cuerpo, va a tener un hijo. Tienen su sangre lista en su cuerpo y pueden tener hijos, porque de su sangre de la madre se va creciendo el bebé. Cuando la mamá “trabaja” más, se parece más a la mamá, o si el papá es el que más se esfuerza cuando se juntan, el bebé se parecerá al papá (2007).

De acuerdo con este argumento, el placer sexual es una actividad física equivalente al trabajo, es decir que no se trata de un efecto sensorial sino que interviene en ella la voluntad y el esfuerzo orientado hacia una labor concreta. Asimismo, la explicación del especialista nos muestra que, para que el cuerpo de la mujer sea apto para la procreación, debe contar con una cantidad adicional de sangre, cuya evidencia es la aparición de la menarquia, para que sea transformada en carne. Sin embargo, si bien el proceso de gestación consiste en la confección del cuerpo en su forma humana, esta no se produce de manera acabada, sino que sólo da inicio a un largo y particular proceso de confección. Tras el nacimiento, los rasgos del bebé van adquiriendo precisión mediante la circulación de las distintas sustancias que se le proveen a través de la alimentación.

Durante los primeros meses de la crianza, el niño se alimenta exclusivamente de leche materna, cuyo valor nutricional deriva de su propiedad performativa: al ser producida por el cuerpo de la madre, ocupa el papel de la sangre en la gestación, para transformarse en carne al ser introducida en el cuerpo del recién nacido. Cuando la leche ingresa al organismo, circula como la sangre, adquiriendo densidad y engrosando así a la materia. En la medida en que el cuerpo crece, se suman a este proceso los alimentos sólidos, que se incluyen en la dieta del bebé a temprana edad, aportando componentes de mayor densidad para el desarrollo de un cuerpo independiente.

Aún cuando la lactancia materna se extiende durante un periodo promedio de dos años, se considera que los niños deben ser ablactados a partir de los seis u ocho meses de nacidos, iniciando con alimentos elaborados a base de maíz como el atole y las tortillas, e introduciendo gradualmente frutas y pescados, de tal manera que se aporta a la materia las sustancias idóneas para su adecuada composición. De hecho, el binomio maíz-productos marinos no sólo constituye la dieta básica de los huaves sino que es también uno de los elementos a partir de los cuales los pobladores de San Mateo del Mar establecen la diferencia

respecto a otras identidades étnicas. El contraste que con mayor frecuencia mencionan tanto los jóvenes como los adultos que han viajado o migrado a otros municipios del Istmo o a entidades más lejanas (como Oaxaca, Veracruz, Ciudad de México, Estados Unidos) es el de la dieta: el consumo de carne y la ausencia de pescado fresco, así como de las tortillas horneadas características de San Mateo del Mar resultan ser factores determinantes que dificultan la adaptación a la vida fuera de la comunidad.

1.3 El *omeaats* y las expresiones de la interioridad corporal

Así como los huaves de San Mateo del Mar reconocen en el cuerpo y el nagual una serie de formas y materialidades que determinan capacidades específicas de acción, distinguen también un ámbito que puede asociarse de manera esquemática con el interior corporal, en donde se desarrolla un conjunto de funciones que se asocian con el pensamiento, la afectividad y las emociones. Estas funciones operan a su vez como mecanismos primordiales para establecer vínculos entre el individuo y la colectividad. Reiteramos que la segmentación que aquí presentamos entre los distintos ámbitos corporales y sus funciones asociadas es meramente analítica, puesto que sus expresiones concretas, sus representaciones y las explicaciones formuladas por las personas aparecen siempre como parte de procesos interdependientes en los que pierden nitidez las fronteras entre los aspectos materiales e internos del cuerpo.

De hecho el *omeaats*, que en el modelo que aquí describimos se corresponde con aquello que está contenido dentro del *ombas* y que pareciera restringirse a procesos subjetivos e intangibles, en muchas situaciones se manifiesta como el elemento perceptible de la corporalidad. En este sentido, nos interesa señalar que las distintas expresiones de la corporalidad adquieren siempre formas concretas y verificables. Es por ello que el pensamiento, las emociones y la memoria no pueden abordarse como componentes abstractos de la corporalidad, sino como expresiones que se materializan en sustancias, cualidades, acciones y relaciones específicas. En este sentido, en este apartado abordaremos cuatro elementos que son indispensables para comprender este aspecto de la corporalidad, a saber, el alma, el corazón, la sangre y la memoria. La exposición que haremos sobre las características de cada una de estas unidades responde a una necesidad meramente explicativa, ya que dentro del pensamiento huave actúan siempre de manera interrelacionada

sin que se marque una jerarquización entre sus procesos ni una diferenciación tajante entre sus respectivas operaciones.

1.4 Las partes del *omeaats* y la constitución de la corporalidad

El ámbito que conforma el interior del cuerpo es denominado con el término *omeaats*, bajo el cual se designan de manera indistinta tanto la región en general como cada uno de sus componentes,⁴³ entre los que destacan el estómago, los intestinos, la matriz y el alma. Aunque los especialistas como las parteras y los rezaderos que se ocupan de las curaciones conocen el nombre específico de cada uno, distinguiendo por ejemplo entre la matriz (*ombiüm micualaran*) y los intestinos (*mixiüt aontsaran*), el común de las personas se refiere al conjunto de órganos, fluidos y emanaciones con el término *omeaats*, distinguiendo con claridad los procesos y facultades que competen a este dominio corporal.

Sin omitir la función de cada una de las partes que lo componen, su labor común consiste en filtrar sustancias líquidas, sólidas y volátiles, tanto del interior del cuerpo como externas. Asimismo, se encargan de transformarlas⁴⁴ y aportar facultades propias del pensamiento, tales como la memoria, la conciencia, la voluntad y las apetencias. De acuerdo con sus características, los componentes y los procesos que se desarrollan en el interior del cuerpo se expresan como medios de vinculación con el exterior y con otros cuerpos, propiciando también las acciones coordinadas entre entidades y, por lo tanto, la constitución de corporalidades. En contraste con el exterior corporal, que constituye el dominio de las formas, el interior se caracteriza por su condición amorfa y se verifica mediante otro tipo de acciones, ya no mecánicas, sino reflexivas y emotivas.

De ahí que el pensamiento y la memoria sean denominados con la misma nomenclatura que la interioridad, *omeaats*, por lo que al utilizar el término en conjunción con ciertos verbos se da cuenta de sus facultades derivadas. En este sentido, *axom omeaats* (“encuentra ideas”) y *ayamb omeaats* (“busca ideas”) aluden a la acción de pensar; *alwix omeaats* refiere a la capacidad de recordar (*alwix* indica una ubicación: “está en, está sobre”), siendo su contraparte *ndroj omeaats*, “olvidar”. Stairs y Scharfe (1981:102) registran también

⁴³ El término *omeaats* se utiliza también en el sentido de la capacidad de almacenaje que tiene un contenedor. Así, por ejemplo, se dice que una botella tiene *ameaats pinawan litro*, “capacidad de medio litro”.

⁴⁴ Los alimentos, por ejemplo, una vez procesados se convierten en materia corporal, o como los fluidos masculino y femenino que, una vez integrados, producen un nuevo cuerpo.

el término *leaam omeaats*, bajo dos acepciones: “lo recuerda” y “se da cuenta de algo, de lo ocurrido”, señalando que este último puede conjugarse en los tres tiempos gramaticales, es decir, se refiere a la percepción de sucesos ocurridos tanto en el pasado como en el presente y el futuro. Queda pendiente indagar las diferencias entre ambos tipos de memoria, evocación o conciencia, que se distinguen con los apelativos *alwix omeaats* y *leaam omeaats*.

Las acciones intencionales son gestadas desde la interioridad, de tal manera que se describen como *wix omeaats* (*wix* corresponde a las preposiciones de lugar “encima de, sobre, en”). Cuando se vacía el contenido de algún recipiente se utiliza *awün omeaats* (*awün* significa “sacar, quitar”), siendo el perdón su correspondiente respecto a la persona (*awün wix omeaats*, “lo perdona”, “lo olvida”). La conciencia, *ayag omeaats*, se asienta en el interior del cuerpo; su pérdida, que denota un estado de delirio o desmayo, se denomina *androoch omeaats*, que literalmente se traduce como “lo gasta el interior, el corazón, la conciencia”.⁴⁵ Sin embargo, el mismo verbo aplicado a la exterioridad, *androoch ombas*, adquiere el sentido de dañar o contaminar el aspecto físico de algo.

Por su parte, la preocupación es otra de las acciones de la interioridad (*ateow omeaats*, del verbo *ateow*, “lo riega”), y puede emplearse también para caracterizar a ciertas personas, por lo que *monteow omeaats* describe a los pensativos, los tristes y los preocupados, así como *ajneaj omeaats* denomina a las personas buenas y amables. Las emociones están directamente asociadas con este plano corporal, de tal manera que enojarse se describe como *adam omeaats*, “‘crece’ el *omeaats*”; tener miedo se formula *acueat omeaats*, del verbo *acueat*, “dejar” o “perder”; estar feliz se denomina *apac omeaats*, siendo *apac* el término que nombra a la fuerza y al vivir o despertar, cuya aplicación negativa *ngo apac omeaats*, se refiere a la persona apagada o triste.

Como habíamos mencionado, *omeaats* es también el nombre del alma, el espíritu o el principio vital, como se verifica en la fórmula *apaj omeaats* que denomina a la curación del espanto, y cuya traducción literal sería “lo voy a llamar su alma”; en la frase *aaga nendüy quiaj ajoy yow apmipajüy omeaats niün andeow*, “el curandero lleva anisado para llamar al

⁴⁵ De una persona que ha perdido la conciencia se dice: *pore nej landroj omeaats, lajüyjuyan*, “pobre de él, ya perdió la razón; anda vagando nomás”.

espíritu del enfermo”, la fórmula *mipajüy omeaats* corresponde a “aquello que se utiliza para convocar al alma”.

1.4.1 El corazón y el interior corporal

Dentro de la compleja geografía de la interioridad, los huaves confieren al corazón un lugar paradigmático, tanto por las características que se le atribuyen como por sus funciones, mismas que determinan desde la vitalidad del individuo hasta sus cualidades morales (García y Oseguera 2001:73,74), de tal forma que en él se condensan aquellos elementos que definen a la persona, aportándole su particularidad. La señora Flavia, mujer de casi setenta años que durante gran parte de su vida se ha desempeñado como partera, describe la función vital del corazón de la siguiente manera:

Omeatsaran da vida, va a decir cuánto vas a vivir y cuándo vas a morir. Si se para el corazón, ahí te mueres. Cada gente tiene su tiempo; hay gente que tiene pocos días; hay gente que tiene largos días (2007).

Como podemos apreciar en este testimonio, el corazón es un elemento vital no sólo porque anima al individuo, sino sobre todo porque lo personaliza; en este sentido, lejos de ser un concepto abstracto, la vitalidad caracteriza una condición específica y transitoria cuya duración varía en cada caso de acuerdo con la temporalidad asignada desde el nacimiento, así como de las situaciones concretas que definen la historia personal. En este sentido, el corazón imprime en la persona una serie de condicionantes, al tiempo que adquiere formas y estados variables a través de las experiencias vividas, gracias a que constituye el medio de articulación entre el interior y el exterior corporal.

El corazón es un eje rector de la persona porque regula las funciones del cuerpo, no sólo de acuerdo con su disposición fisiológica, sino principalmente con el doble principio que expresa: vital y relacional. Es precisamente en la concepción de este doble principio y de sus manifestaciones (la percepción, el pensamiento, la capacidad de acción) donde se sintetiza la lógica corporal en sus aspectos operativo, unitario y facultativo. El rezandero Hipólito Esesarte menciona que los pensamientos son “lo que dice el corazón. Por eso, cuando una mujer le habla a su esposo porque toma mucho, porque no respeta, le va a preguntar cómo piensa su corazón” (2007), vinculando así ideas, acciones y percepciones

como parte de un mismo proceso donde las fronteras fisiológicas, sensoriales, cognitivas y sociales resultan inexistentes.

Si bien nuestros interlocutores no hacen referencia específica a un centro, asocian al corazón con la región más interna del cuerpo, lugar donde se activan las relaciones con los antecesores míticos, con los santos, los difuntos y los parientes cercanos. En este sentido, mientras la exterioridad adquiere una forma particular a través de los vínculos que la componen (especialmente los que atañen a los progenitores y al nagual), constituyéndose como un soporte de relaciones, la interioridad corporal interviene como un medio para la *realización* de dichas relaciones a través de sus atributos: el pensamiento, la memoria, las palabras y las emociones. Es por ello que dichos atributos no son entendidos como una simple expresión de facultades, sino que su cualidad radica en la materialización de personalidades, acciones y relaciones. En este sentido, si bien el corazón debe mantenerse resguardado por el *ombas* para garantizar la integridad del individuo y su condición humana, también tiene la facultad de trascender la materia, estableciendo vínculos externos y otorgando así concreción a la existencia: las personas “son” porque interactúan en el mundo y con el mundo, es decir, porque generan conexiones entre individuos, eventos y experiencias a través de la formulación de palabras, remembranzas y pensamientos. Las expresiones y facultades del corazón no sólo dan cuenta del ámbito de competencia que le corresponde, sino que, sobre todo, actualizan la existencia de su portador a partir del principio relacional que estas suponen.

1.4.2 El corazón y la memoria

Entre las propiedades que aporta el corazón, la memoria ocupa un lugar paradigmático, pues no es sólo uno de los componentes que permiten identificar como personas a diversas entidades, sino que también constituye un parámetro para distribuir funciones, condiciones sociales y formas de interacción. Al no ser exclusiva de los humanos, sino compartida por diversas entidades como la tierra y los difuntos, la memoria opera como un medio que propicia tanto la identificación como el estrechamiento de vínculos entre ellos. Para los huaves, la memoria es más que la acumulación de recuerdos; se refiere principalmente a una disposición del corazón que permite recibir saberes y conocimientos, así como acceder a eventos del pasado propios y ajenos.

Sin embargo, aunque compartida, la memoria no está presente en todos los sujetos en la misma proporción, ya que tiene la cualidad de expandirse de acuerdo con la trayectoria personal. Todas aquellas acciones que tienen un impacto favorable sobre la colectividad permiten modificar la memoria en grado y profundidad, determinando al mismo tiempo la condición social de su portador. Velar por el bienestar comunitario, servir a los santos, procurar a los difuntos y antecesores son acciones que requieren una “apertura” del corazón, que le permita a la persona recibir las palabras adecuadas que deben pronunciarse en los parlamentos rituales, registrar los rezos y oraciones, visibilizar situaciones y eventos ocurridos con anterioridad. Es por ello que para las autoridades y los especialistas rituales la memoria constituye a la vez un distintivo y un patrimonio.

Mediante el ejercicio de los cargos y el desempeño ceremonial que estos suponen, los alcaldes no sólo aprenden el conjunto de pautas y procedimientos propios de sus funciones, sino que modulan su corazón para mantenerlo abierto y recibir de los antecesores las expresiones y las palabras, contenidas en los parlamentos rituales denominados *mipoch Dios*, que ofrecerán durante las asambleas y las peticiones de lluvia. Dichos parlamentos, cuyo apelativo se traduce como “su palabra de Dios”, articulan una serie de fórmulas que no deben variar con las expresiones y discursos que cada orador quiere manifestar. Mientras las fórmulas son aprendidas paulatinamente mediante la participación en eventos anteriores, el resto del discurso emana del corazón, orientado por los *montioc* o antecesores. Es por ello que de los alcaldes que cumplen cabalmente con sus funciones, se dice que “saben qué decir” en cada ocasión, pues tienen el corazón dispuesto para recibir y transmitir los mensajes que reciben de los “anterioridades”. Este mecanismo aplica también para los músicos y especialistas rituales o *miteat poch*, quienes aún cuando hayan bebido en exceso no corren el riesgo de cometer algún error, puesto que están ejecutando lo que les indican las entidades a las que se dirigen. De acuerdo con diversos testimonios, las palabras, las melodías y los procedimientos viajan de las entidades sobrenaturales hacia los humanos a través del corazón, muchas veces por la vía de los sueños.

El incremento de la memoria es por lo general el resultado del ejercicio de los cargos, condición que se hace evidente a través de la figura de los *montang ombas*, aquellas personas a las que “les ha crecido el cuerpo” una vez que han desempeñado todos los escalafones de la jerarquía cívico religiosa. Aunque esta figura ha quedado en el pensamiento como vestigio

del pasado, permanece como referente del grupo de consejeros comunitarios cuyo prestigio se asentaba en tener una memoria privilegiada, la cual les confería la facultad de proponer a los candidatos idóneos para ocupar los cargos de mayor responsabilidad, tras haber revisado genealogías, trayectorias e historias de vida.

Los terapeutas destacan también por la condición de su memoria, la cual no sólo les permite consolidar un patrimonio de rezos y oraciones requeridos para cada tipo de curación, sino también acceder a los eventos remotos registrados tanto en el cuerpo del paciente como en la tierra. Si bien la persona enferma no siempre es consciente del acontecimiento que pudo provocar una afección en su salud, los terapeutas tienen la facultad de “abrir su corazón” para encontrar en los pulsos del cuerpo del paciente los rastros de una acción irruptiva, echando mano, cuando se requiere, de la tierra, pues ésta es una entidad que “todo lo registra, como una grabadora”.

La memoria constituye así un medio de diferenciación social que no sólo determina posiciones, facultades y funciones, sino también condiciones corporales. En este sentido, por ejemplo, los difuntos necesitan ejercitar su memoria para poder separarse de manera definitiva de los humanos y adquirir así la forma corporal y la ubicación espacial que les corresponde. De ahí que las ceremonias fúnebres que acompañan el primer año del deceso estén destinadas a proveer a la persona fallecida de las oraciones que necesita aprender para culminar su ascenso al cielo y convertirse así en un verdadero difunto.

Como veremos más adelante, la memoria y el pensamiento no se limitan a la generación de ideas, sino que permiten la activación de presencias; en este sentido, por ejemplo, recordar a una persona fallecida provoca que ésta transite de una condición abstracta, es decir, de la categoría de los “difuntos”, a una personalidad concreta que, además, se vuelve tangible en la medida en que trastoca la condición corporal de quien la rememora. Así, aquél que acciona el vínculo, experimentará como evidencia un conjunto de síntomas y afecciones que deberán ser traducidas e intervenidas por parte de un especialista ritual. El rezandero Hipólito Esesarte explica que

La vergüenza y el espanto se meten al corazón. Por eso se acelera o se silencia. La tristeza viene del corazón y de la mente, porque trabajan mucho, están pensando, recordando; cuando alguien se muere, por ejemplo, su hijo se queda triste y nomás piensa. Su mente y su corazón están trabajando mucho. Su esposa se preocupa: “¿cómo van a vivir? ¿Cómo van a quedar?”; tal vez ya quieren morir. El muerto también se entera y ya siente lástima. Por eso se enferman. Pero le hacen oración al muerto, le llaman por su nombre, le piden para que lo sanen:

“Recíbelo Pedro, aquí está. Déjalo a tu hijo, déjalo a tu señora, déjalo a tu esposa, ya aclaró todo. Tiene lástima de ti. Pero cómo vas a hablar ahorita con ella, pues usted está en el Purgatorio; usted conoce aquí el mundo, ya estuviste aquí, ya sabes. Tú también tienes lástima de verla, pero déjala ahorita. También ella te va a olvidar, no te va a llamar” (2007).

Como vemos, recordar a alguien equivale a hacerlo presente, de manera inconsciente o incluso intencional, como sucede durante la celebración de Todos Santos, cuando las familias convocan a sus muertos a través de expresiones materiales de la memoria: alimentos específicos⁴⁶ y velas personalizadas tienen el efecto de reunir anualmente a la unidad parental en torno al altar doméstico.

1.4.3 El corazón: sus acciones y afecciones

Así como el pensamiento y la memoria son instrumentos del corazón que permiten materializar vínculos, presencias y síntomas, las palabras tienen también esta cualidad, dado que comparten la misma naturaleza. Las palabras enunciadas en contextos rituales operan al mismo tiempo como medios de personalización de las entidades que se pretende poner en relación, y como bienes de intercambio para alcanzar fines o acciones específicas. En estos casos resulta fundamental que el especialista ritual tenga “abierto su corazón” para formular las palabras adecuadas de acuerdo con su destinatario, sea éste santo, difunto o antecesor,⁴⁷ que le permitan convocar a las entidades requeridas y propiciar los resultados esperados. En las curaciones y las solicitudes de lluvia, por ejemplo, el *neasomiy* o “rezandero”⁴⁸ y los alcaldes siguen en cada caso un patrón de parlamento ritual que, si bien enmarca su discurso, éste es modulado en su enunciación por el corazón, dándole una forma y un contenido particular a las palabras. De esta manera, las peticiones de salud y de lluvias conjugan las palabras y expresiones que incitarán la presencia ya sea de los difuntos⁴⁹ o de los rayos,

⁴⁶ Es decir, aquellos que eran los preferidos por la persona.

⁴⁷ Puesto que las palabras, plegarias y oraciones varían en cada caso.

⁴⁸ Para el tratamiento de las enfermedades, los huaves cuentan con distintos tipos de especialistas que realizan “diligencias”. El *neasomiy* o “rezandero” trata las afecciones provocadas por los difuntos o por acciones humanas intencionales o accidentales, sahumando y ofrendando velas y rezos; el *neandiy* se encarga de las enfermedades consideradas “de Dios”, es decir, las que son leves y en ocasiones de carácter epidémico; mientras el *neasaing* o “el que levanta” se dedica a la recuperación del nagual, para lo cual realiza un viaje místico hasta el lugar donde se extravió o fue amenazado. Antes de acudir con alguno de estos especialistas, el enfermo debe consultar a un pulsero o “conocedor de la vena” (*neandiy siit*), quien tiene la facultad de “escuchar la sangre” y detectar la causa de la afección y determinar su tipo.

⁴⁹ Dentro de la nosología huave de San Mateo del Mar, una de las afecciones más recurrentes son las provocadas por la relación con un difunto. Esta relación se genera, por ejemplo, cuando se recuerda a un fallecido durante

quienes las recibirán como bienes que precisan ser retribuidos en términos de reordenamiento de una relación, en el primer caso, o de lluvia en el segundo.

Dada la primacía de sus cualidades para definir la condición de la persona, del corazón depende el estado físico y moral, así como la posibilidad de establecer cierto tipo de relaciones. Asimismo, aunque su composición es relativamente estable, su estado es maleable, resultado de las acciones objetivas y subjetivas tanto de su portador como de otras personas. Pensar⁵⁰ y sentir son acciones propias del *omeaats* y estrechamente vinculadas entre sí; como mencionamos, son facultades del corazón que tienen a la vez efectos directos sobre él, de tal manera que pueden moldearlo y transformarlo. Es por ello que sus afecciones se enuncian en la terminología como estados específicos que van desde su desprendimiento o “caída” (la “caída del corazón” se incluye dentro de la categoría de las enfermedades *narangic*, es decir, derivadas de la acción directa de algún agente, ya sea intencional o no) hasta padecimientos menores como el “corazón vacío” (*sayag la au ximeaats*), provocado por un susto leve. El señor Hipólito Esesarte, experimentado rezandero, habla sobre la vulnerabilidad del corazón:

Cuando una persona va a hacer una cosa mala, el corazón lo siente y se puede espantar mucho. O si estaba uno con su compañero y ve que lo van a robar, entonces se espanta: *netijij omeaats*. El espanto viene de cualquier cosa, de un animal feroz, de una persona, de un muerto. Anteriormente, como la gente sale a pescar de noche por la Laguna Quirio o por la Laguna Inferior, salen de media noche; estás caminando cuando te va a ver un burro y se queda como hinchado tu cuerpo, te quedas sentado y no te puedes mover; pues es que te espantan. O si de pronto sale la culeca y detrás su pollito, se espanta la gente, porque no se lo esperaba. Y eso lo siente el corazón, se espanta. Eso luego se pasa, pero es grave cuando es de muerto. Ahí le tiene que hacer diligencia, le van a dar la vela. Pero el que conoce la vena, él es quien le va a decir qué tiene; lo va a aclarar si es que se espantó, si es de muerto, si vio el cuerpo de un muerto, si se acordó de él o si vio un remolino. Cuando está todo en calma y se levanta un remolino, ese es el muerto. Son personas que murieron ahogados, por balazos, mueren ahorcados, a puñaladas; se murieron fuera de su hora. Esos son los que hacen mal si quieren, pueden aparecer como remolinos. Pero si una persona murió de muerte natural, cuando era su hora, no te va a espantar, no te quiere enfermar; sólo te puede enfermar si te acuerdas mucho de ella (2007).

un tiempo exesivo, cuando se ve a una persona muerta y esto provoca una fuerte impresión, o cuando un difunto requiere transmitir un mensaje a sus parientes.

⁵⁰ El pensamiento, como atributo del corazón, está intrínsecamente relacionado con la memoria y las emociones. Aunque algunas referencias lo asocian con la cabeza (*omal*), siempre se hace en relación con el corazón, de ahí por ejemplo la frase “se enojó de pensamientos y corazón”, *tajqüi omal omeats*, para referirse al enojo.

El corazón se muestra así como el medio a través del cual la persona percibe su entorno y se inserta en él; a través del corazón, participa de las relaciones con los otros, al tiempo que crea contextos mediante las acciones de la memoria y el pensamiento. En este sentido, su función no se limita a aportar vitalidad, sino que dicha vitalidad sólo tiene sentido en la medida en que se concreta a través de la interacción con el entorno: el corazón se vuelve aprehensible cuando piensa, cuando se enoja, cuando se asusta o se alegra, es decir, cuando adquiere una forma o una condición específica que resulta de su vínculo con el exterior. Su vulnerabilidad ante las acciones de los otros no es más que la confirmación de su existencia relacional.

Así como el corazón interviene en la constitución del cuerpo y en la condición de la persona creando y acogiendo relaciones, también se vale de la producción de una sustancia fundamental, la sangre, para la integración de este proceso. La sangre, *quiej*, al ser producida por el corazón, participa de sus cualidades, permitiendo con su circulación distribuir las por todo el organismo y hacia otros organismos, como sucede a lo largo del proceso de gestación, durante el cual transmite materia, capacidad intelectual y cualidades morales entre progenitores e hijos. De esta manera, la sangre se constituye al mismo tiempo como vehículo de vida, en términos biológicos, y como vehículo de “personalidad” en términos éticos. Esta transmisión implica también el establecimiento de lazos permanentes, aunque no siempre activos, que explican por ejemplo las afecciones a distancia que provocan a los hijos los estados emocionales alterados de los padres. Un pleito, una preocupación, una experiencia traumática o la transgresión de una norma como el adulterio, pueden provocar afecciones en los hijos, aún cuando disten años entre el evento detonador y el efecto. Elisa Ramírez registra un testimonio que explica esta correspondencia entre las acciones y experiencias de los progenitores y las repercusiones que tienen en la salud de su descendencia:

Los padres pueden espantar y así enfermar a un niño. Si la niña está enferma, la enfermó su papá; si el niño está enfermo, lo enfermó su mamá. A un niño que todavía no nace, cualquiera de los dos. Pero sólo a los siete u ocho años puede recibir espanto. El *neaxomüy* va a saber si es de él o de sus papás.” (Ramírez 1987:122).

Gracias a su movilidad y mutabilidad, la sangre pone en circulación cualidades, aptitudes y estados, adquiriendo así un estatuto especial dentro de los componentes del *omeaats*: puede crear materialidades, transferir facultades de pensamiento y emotividad, así como colectivizar las experiencias personales a través de sus efectos. En este sentido, la sangre

resulta esencial para la producción de los dos dominios corporales: al circular entre los cuerpos puede convertirse tanto en *omeaats* (cuando genera personalidad), como en *ombas* (cuando produce materialidad); fluyendo entre ambos nutre al bebé en gestación, se transforma en carne, al tiempo que se gesta mediante el consumo de alimentos. El señor Felipe Prado, anciano pulsero de la cabecera municipal, explica este último proceso de la siguiente manera:

La sangre se forma con el alimento: si no comes, si no bebes, no vas a tener suficiente sangre. Por eso cuando la gente se enferma y no quiere comer, se pone amarillo o como verde, porque su sangre cambió de color, o se hizo poquita. Por eso debe comer, para tener sangre otra vez (2006).

Entre los elementos que componen la interioridad se encuentra también el “alma”, nombrada por lo general con el mismo término, *omeaats*, y otras veces como “corazón”, pero siempre concebida como un “aire”, es decir, volátil y amorfa. A diferencia del cuerpo exterior, *ombas*, que existe en potencia en el cuerpo materno y que se hace evidente durante la gestación, el alma se adquiere en un momento posterior al nacimiento, una vez que el bebé comienza a respirar, confiriendo a través de sus cualidades un fundamento para la constitución de la persona. En este sentido, de los fetos que murieron en el vientre materno o los bebés que mueren al poco tiempo de nacer se dice que “no son persona” porque “nunca respiraron”, por lo que no pueden ser enterrados en el cementerio sino debajo del altar doméstico; es decir, se integran a la tierra sin ser separados de la placenta y sin mayores formalidades rituales, más allá de que el *miteateran* (el “jefe” o miembro más anciano del *nden*, encargado de la procuración del santo doméstico y de los antepasados familiares) coloque flores y dos velas en el altar familiar y formule algunos rezos.

Igual que el resto de los componentes de la interioridad, la movilidad es una de las cualidades del alma, misma que le confiere cierta independencia, ya que se considera que puede trascender las fronteras del cuerpo (*ombas*) durante estados alterados como el sueño, la embriaguez, el estrés emotivo y la muerte. De acuerdo con las interpretaciones locales, las emociones fuertes son seguidas de estados mórbidos, en los cuales se detiene por un instante la actividad cardíaca impidiendo el flujo sanguíneo y provocando que el alma abandone al cuerpo. Cuando una persona es invadida por la ira (*ajcüy*), la fuerte vergüenza (*napac*

monxing) o experimenta un fuerte susto (*napac mbol*), “pierde el alma”, “su alma no está dentro del cuerpo”.

Esta facultad de desprendimiento del *ombas* y de separación del *omeaats* le permite al alma efectuar tránsitos hacia otros planos de la existencia, como sucede durante el sueño, la muerte o la enfermedad, haciéndole ocupar otros espacios, adoptar una nueva forma y habitar una materialidad distinta. Es por ello que cuando la persona enferma, por ejemplo por haber experimentado un susto, el efecto se representa como una “caída” del corazón en la tierra y, por consiguiente, como la retención del alma. El proceso terapéutico consiste en la recuperación del alma, que debe ser extraída del interior de la tierra, para reubicarse en la interioridad que le corresponde, es decir, en el *omeaats* o “corazón” de la persona. La enfermedad, el sueño y la muerte muestran no sólo la capacidad de movilidad que tiene el alma, sino también la cualidad performativa del cuerpo. El último caso resulta particularmente ilustrativo de esta condición transformadora, pues como habíamos mencionado con anterioridad, después de la muerte el alma abandona su *ombas* original para adoptar uno distinto, que le aportará la forma de estrella en la bóveda celeste o de vela en el altar familiar.⁵¹

Quando una persona se muere, ya no tiene nada en el cuerpo, ya salió. Como si fuera un carro y ese carro pierde el motor, ¿cómo va a andar? Si ya murió la persona, se va a ir al cielo. Cuando acaba de morir una persona, lo ven bien que esté muerto y ahí lo levantan. Buscan a los señores para ayudar a bien morir: que le hagan su rosario, su vela, su cruz de Cristo, todos estos, para que pueda levantarse y llegar al cielo. Ya no tiene nada en el corazón, ya salió. Porque un corazón es como un aire, así cuando muere uno, se sale el corazón (Hipólito Esesarte 2007).

En este testimonio podemos observar que, aunque el alma y el corazón tienen un origen diferente, sus funciones terminan por sintetizarse, particularmente cuando ocurren transiciones entre estados, como las enfermedades y la muerte. Estas transiciones suceden cuando el binomio alma/corazón cambia su lugar ordinario, es decir, cuando se distancia del *ombas*, de manera reversible en el primer caso y definitiva con la muerte, implicando la transformación corporal y ontológica de la persona.

⁵¹ En la parte inferior de los altares domésticos, es decir, al nivel del suelo, se ubica el espacio de los difuntos familiares.

En este sentido, la movilidad y la performatividad características del *omeaats* y evidentes en sus dos principales componentes, el alma y el corazón, tienen la facultad de crear contextos transformando al *ombas*. A través de los sueños, por ejemplo, el alma puede desprenderse de su materialidad de forma humana y mostrarse bajo la apariencia del nagual, lo que posibilita que se haga visible su contraparte corporal que de ordinario se mantiene oculta. Así lo explica Isabel Ampudia, mujer viuda de mediana edad:

Antes sí se sabe cuál es el nagual. Todas las mujeres sabían de sus hijos, lo sueñan y saben qué son. Siempre sueñan. Pero ahora no. Sólo unas cuantas saben sus naguales de sus hijos porque los sueñan: un león, un tigre, una víbora, una serpiente. También hay de tiburón, de pescado, de todo. Porque dice mi hija Gaby que ella sueña, que ella sabe que Ailton (su hijo mayor) es un serpiente; así lo soñó, dijo.

Yo siempre sueño, cada noche sueño que estoy en el agua, en el Mar Muerto, y que hay un perro que estaba dentro del agua, y luego que salía del agua. Y luego vi un pájaro que estaba en la orilla del agua, está arriba del árbol, pero de ese que le llaman paloma; pero es muy grande, es como una paloma, pero del mar. Así lo he soñado cada noche, desde hace muchos años. Pero yo no sé si es *ombas* de alguien. Siempre lo he visto así; siempre lo sueño, siempre lo he visto en el mar. Saliendo de ahí el perro; es como un lobo o más bien como un zorro. Y luego esa paloma siempre la he visto, siempre lo sueño igual.

Así Gaby también siempre lo sueña, con la serpiente. Por eso dice que es su *ombasoic* de su hijo. Y mi mamá siempre me decía que ella sueña con el *ombas* de sus hijos. Siempre decía: “yo sueño con ustedes, qué es cada uno”, decía. Pero siempre decía la gente de antes, cómo soñaba con los *ombas* (2016).

Un prestigiado rezandero de edad avanzada confirma que los sueños no sólo son el lugar donde los naguales se vuelven visibles, sino también el territorio de sus acciones:

Ahora en el sueño algunos conocen su nagual, lo ven y salen a pasear. Van a un pueblo, van a visitar a la gente. Por ejemplo, si usted es un águila, vas a levantar tus manos y corriendo te vas a levantar; si tiene su nagual en la montaña, vas a correr por ahí como tigre o como cualquier animal de la montaña (2007).

Sin embargo, aunque son recurrentes las narraciones en las que las personas observan a sus hijos o a sí mismos en su forma de nagual, esta revelación no se asume como una confirmación de la naturaleza de su doble corporal, por lo que el desconocimiento del nagual mantiene vigente la diferencia entre los antecesores y los actuales huaves. De acuerdo con los mitos de creación, el sueño fue un legado que la generación antigua heredó a los humanos como uno de los pocos medios para acceder a su nagual y experimentar el alcance de sus acciones. Sin embargo, no sólo por ser un medio restringido al sueño, sino también porque

la identidad del nagual pocas veces se confirma con certeza, los humanos nunca logran alcanzar el pleno dominio de su dupla corporal, lo que les impide constituirse como los “verdaderos naguales” que sus antecesores son. A diferencia de los “anterioridades”, cuya síntesis entre el *ombas* y el *omeaats* les permitía manifestarse bajo formas simultáneas y actuar sin límites espaciales ni temporales, los humanos están constreñidos por dos tipos de fronteras: la que separa las dos expresiones de su *ombas* y la que limita las acciones de su *omeaats* al referente de la materia. En este sentido, la condición de existencia del *omeaats* para los humanos, es que tenga siempre un *ombas* que lo contenga.

En el caso de las enfermedades que provocan el desprendimiento del alma, como las del tipo *narangic* que son provocadas por la acción intencional o involuntaria de un difunto o una persona, la tierra ocupa el lugar del *ombas* que contiene al *omeaats* escindido. Estos elementos, recogidos en una jícara, se convierten en receptores temporales del corazón-alma de la persona. El procedimiento terapéutico mediante el cual se busca la restitución del alma al *ombas* que le corresponde, implica que el paciente recolecte tierra⁵² del lugar donde se cree que sufrió el susto, la humillación, la vergüenza o la repentina tristeza, pues es ahí donde se encuentra “caído” su corazón. Posteriormente, el terapeuta frota el cuerpo del enfermo con la tierra o el agua recolectada en una jícara, incitándolo a recibir el corazón-alma perdido, tras lo cual procede a caminar alrededor de la persona que yace en el suelo, saltando sobre él al finalizar cada una de las tres vueltas (Signorini 1991:235).

Mediante este procedimiento circular y repetitivo, el terapeuta logra “cerrar” el *ombas* que ha sido reconstituido, permitiendo así que cada elemento pueda regresar a su lugar de origen. De hecho, una vez concluido el procedimiento curativo, la tierra o el agua utilizados tienen que ser devueltos al lugar de donde se tomaron. Sin embargo, antes de su reubicación, deben recibir, a cambio del *omeaats* devuelto, una vela encendida y una serie de plegarias, mismas que se ofrecen también a la Tierra y al santo doméstico. De hecho, esta curación sólo se puede realizar en las casas que tienen altar, por lo que si el enfermo no lo tiene, deberá recurrir a algún familiar que le preste el suyo y que acceda a que el ritual terapéutico se lleve a cabo en su hogar. Así lo describe Isabel Ampudia, mujer viuda de mediana edad, después de haber sido diagnosticada por una pulsera:

⁵² Si la afección sucedió en el agua, entonces el paciente tendrá que recolectar agua en vez de tierra.

Yo tenía mucho dolor en mis pies, me despertaba en la noche de puro dolor, y también en mis manos; ya no podía cargar las ollas, nada podía cargar. Ella [la pulsera] me dijo que era por mi esposo. Cuando se murió yo me asusté mucho y me quedé muy triste. Y él está preocupado, por mí, por mis hijos. Y siempre nos ve y sólo se preocupa porque no nos puede decir nada, porque no lo podemos ver a él. ¿Cómo vamos a saber lo que nos quiere decir? Entonces dijo que me tienen que hacer diligencia para sacar el susto. Tengo que buscar a alguien que haga diligencia. Hay que sacar medio litro de tierra del lugar donde mi esposo tuvo el accidente. Hay que comprar tres velas: una para Dios, otra para la Tierra, otra para mi esposo. A Dios para que ayude, a la Tierra porque somos la misma cosa, a mi esposo para que lo sepa. Les van a echar humo de copal y van a hablar con ellas para explicarles lo que pasa; de una vez le van a decir todo, para que el susto se salga y ya no se inflame mi pie, mi mano; para que mi *omeaats* vuelva a estar en su lugar. Así un miércoles, un sábado y un domingo, tres veces. Le van a poner la vela a mi esposo, abajo del altar, con un manojito de flores y un poco de refresco o de cerveza, que le gustaba tomar. Cuando acabe la diligencia se tiene que regresar la tierra al lugar donde la sacaron (2016).

La restitución de cada uno de los elementos a su lugar de origen, así como la compensación por la entrega del *omeaats* resguardado, resultan fundamentales para el restablecimiento del orden y, por lo tanto, de la salud.

Por su parte, la muerte representa otra de las circunstancias paradigmáticas de desplazamiento del alma y transformación del cuerpo aunque, a diferencia de las enfermedades, en este caso no se trata de un cambio temporal, sino de una verdadera sustitución del *ombas*: el cuerpo en su aspecto humano se reintegra a la tierra, mientras el alma se vincula con un nuevo *ombas*, es decir, una vela que se manifestará en forma de estrella en el firmamento. La señora Ampudia comenta:

Yo le preguntaba a mi abuelita: “¿Qué son esas estrellas que están arriba? Son gentes que ya se murieron, me dijo; eso son esas estrellas”. También me dijo que los esposos se vuelven a encontrar en el cielo. También nos vamos a encontrar a toda la familia, a los que ya se murieron. También dice que un viudo sólo se puede casar con otro viudo (2017).

Asimismo, Lucio Zaragoza, especialista ritual o *miteat poch* (“padre de la palabra”) menciona que, “según dice la gente, cada persona que muera, una estrella para arriba. Cada persona difunta tiene su estrella, así es” (2017). En este sentido, la transformación de humano a difunto supone la anulación de la doble materialidad del *ombas* expresada en su forma humana y nagual, así como la adquisición de una nueva dupla material bajo condiciones de movilidad más amplias. Los difuntos adquieren la posibilidad de ocupar planos simultáneos, el cielo y la tierra, y dentro de ésta, espacios paralelos: el altar doméstico y el cementerio, a

través de los cuales sus familiares pueden interactuar con ellos mediante las plegarias y las ofrendas. En cada espacio, tienen un *ombas* disponible: velas en la tierra, estrellas en el cielo.

CAPÍTULO 2. Las relaciones sociales y la construcción de las corporalidades

Como hemos mencionado, las corporalidades son producto de una construcción que integra dos procesos vinculados entre sí: por un lado, el flujo de sustancias corporales exógenas que son absorbidas y transformadas; por otro lado, la integración de relaciones que involucran personalidades sociales de distinta naturaleza, es decir, humana, animal y sobrenatural. Si bien la producción del cuerpo en el vientre materno es el resultado de la combinación de sustancias de origen masculino y femenino, su formación se extiende a lo largo de la vida del individuo, interviniendo en adelante la circulación tanto de alimentos como de bienes y relaciones. En este sentido, el crecimiento no es entendido solamente como el incremento de la masa corporal, sino como la extensión progresiva de relaciones cuyo núcleo lo conforman los progenitores y el nagual, siendo sus ramificaciones las distintas colectividades como las que integran los santos, los grupos ceremoniales, las asociaciones de barrio y los cargos. Estas relaciones de segundo orden no forman parte del núcleo original, sino que dependen de la trayectoria que cada individuo elija seguir. Cada una de estas tramas de relación que intervienen en la confección de las corporalidades, está marcada a su vez por la provisión alimenticia y la realización de acciones coordinadas entre los distintos participantes.

En este sentido, hemos insistido en que el cuerpo nace “incompleto”, mientras la condición de lo que postulamos como corporalidad es por definición una mera potencialidad. La consolidación del cuerpo permite la paulatina conformación de la corporalidad en la medida en que el sujeto adquiere forma, presencia y consistencia a través de la construcción de relaciones sociales que se establecen en términos de intercambio, colaboración y reciprocidad. Esta construcción progresiva es una condición propiamente humana, una marca de origen que establece la diferencia con los primeros seres, conocidos actualmente como los antecesores, la “gente antigua” o los “anterioridades”, nombrados respectivamente con los términos *mixejchiiüts*, *tanomb nipilan* y *montaweal*.⁵³

Como habíamos mencionado en capítulos anteriores, los seres originales se caracterizaban por tener una corporalidad unificada, es decir, sin que mediara una separación entre los dos aspectos del *ombas*, por lo que podían mostrarse indistintamente como humanos, como animales, como rayos o vientos, de acuerdo con su naturaleza y la labor que

⁵³ También hay personas que los nombran como *montajtajweal*, reiteración que enfatiza su antigüedad.

quisieran realizar. En virtud de su capacidad de tránsito entre distintas formas corporales, la gente se refiere a ellos también como “naguales”, *montioc*⁵⁴ o *neombasoic*, término que se traduce como “cuerpo-nube”, posiblemente haciendo referencia a la maleabilidad de la materia. Al preguntar a una anciana tejedora sobre la “gente antigua”, hace la siguiente descripción:

Los anterioridades eran *neombasoic*, eran todos naguales. Ya saben cómo se van a reunir, cuando quieren trabajar ya se reconocen, se encuentran y se ponen de acuerdo. Se miran ellos y ya saben que son *neombasoic*; en un de repente ya se cambiaron: si son tigre, si son lagarto, si son tiburón, se van a reunir para ir a pescar, para ir a sembrar. Se van a poner de acuerdo para trabajar; si es que van a tener problemas, si es que van a trabajar, entre todos se van a poner de acuerdo. Si unos discutían y se peleaban, entonces los otros empiezan a hacer nubes, empiezan a hacer rayos y se llevan a los que pelean. Tronaba cuando empiezan a pelear y se los levantan, se los llevan de una vez por allá para que se calmen (Natalia Echeverría 2017).

Este testimonio nos muestra que, si bien la generación antigua estaba dotada del poder de la transformación que les permitía realizar grandes hazañas, también requerían de una estricta forma de organización que les permitiera coordinar sus acciones y regular las transgresiones. Por su parte, la señora Ponciana, mujer octogenaria de la Colonia Reforma,⁵⁵ nos narra:

Desde más antes había eso, esos son *montioc*. Toda la gente son *monbasoic*, porque saben cuál es esu nagual: águila, tigre, tiburón. Todos los primeros hombres son *monbasoic*, saben qué son ellos. Porque son *monbasoic*, ellos mismos construyeron la iglesia, *nangah iüm*; ellos cargaban las piedras. Cuando quieren hacer algo, ellos mismos acarrear las piedras y lo construyen poco a poquito. Juntan todas las piedras y empiezan a construir la iglesia. Ya habían llegado los santos, *teat dios*, pero la iglesia todavía no estaba. Primero, puro *montioc*; no como ahora, que no sabemos nada de nuestros naguales. Los primeros que había antes, los antiguos, puro viajaban de noche, cualquier cosa que querían hacer lo trabajaban de noche. Antes, donde está la iglesia, había puras piedras grandes, grandes, y ellos las sacaron. Cuando lo levantaron, cuando empezaron a trabajar, ellos mismos levantaron las piedras (2006).

Como podemos observar, hay una relación directa entre el conocimiento del nagual y la capacidad de realizar acciones consideradas como verdaderas proezas. De hecho, la iglesia es evidencia del poder de los *montioc*, pues sólo ellos pudieron cargar las enormes piedras que la conforman, edificar sin necesidad de utilizar cemento y acarrear las pesadas campanas

⁵⁴ Aunque este término suele ser más específico para nombrar al rayo o a quienes lo tienen como nagual, también se utiliza de manera común para denominar a los antecesores.

⁵⁵ Agencia municipal perteneciente a San Mateo del Mar.

que nadie más fue capaz de levantar. De hecho, el vocablo *monteoc* deriva del verbo *anteocan*, que se traduce como “hacer milagros”, cualidad intrínseca de los antecesores míticos. La señora Cenaida, habitante de la cabecera municipal, afirma la diferencia entre la primera generación y los actuales pobladores:

Los *montioc* eran así como personas, pero lo conocen siempre dónde está su nagual. Tienen mucha experiencia las personas del primer tiempo, por eso lo conocen. Conocen bien quién es *montioc*, pero ahorita no sabemos. Pero sí tenemos nagual, todos tenemos nagual. A veces lo podemos conocer en sueños (2003).

Además de su capacidad para transformarse, los *monbasoic* se caracterizaban por trabajar siempre de manera coordinada, pues no había acción que realizaran en solitario, sino que, a pesar de sus grandes capacidades, requerían siempre de la colaboración con los demás. Este es uno de los principios fundamentales que legaron a la actual humanidad y que permite comprender el estrecho vínculo entre las corporalidades y la organización social, misma que se sustenta en la distinción de naturalezas, funciones y rangos. En este sentido, las relaciones sociales quedaron asentadas como el fundamento de la sobrevivencia y de la existencia misma.

Entre las habilidades más señaladas por los interlocutores que caracterizan a los seres originales se encuentra su desplazamiento a gran velocidad por el cielo, así como la posibilidad de producir la lluvia, labor delegada específicamente a aquellos *neombasoic* rayo y viento del sur. Don Hipólito Esesarte, anciano rezandero, señala:

Monbasoic son los antiguos, los anterioridad, los que saben qué animal; saben si es *montioc* [rayo], si es *müim ncherrec* [viento del sur], hombres y mujeres. Así están en anterioridad, son nagueales. Por eso le dijeron aquí a esa gente: son nagueales.

Montaweal es una palabra de anterioridad. Son mujeres nagueales, hombres nagueales. Tienen poder, son rayos, son viento. Porque cuando van los rayos con el viento del sur tienen más fuerza, traen la lluvia. Cuando está lloviendo baja más fuerte el viento y el agua. Eso es lo que le dijeron *montaweal*. Cuando hay viento del sur y hay rayo (2016).

Como podemos observar en esta explicación, la condición de *montaweal* y el distintivo poder a ella asociada, dependen de la unión entre dos entidades a través de una acción común. En este sentido, el trabajo coordinado permite por un lado definir una naturaleza corporal y por otro garantizar la generación de los bienes necesarios para la subsistencia, premisa a la que están sujetos tanto los antecesores míticos como los humanos. En este testimonio podemos

constatar que el rayo y el viento del sur se confirman como *montaweal* en la medida en que colaboran para la producción de la lluvia, al tiempo que dicho recurso depende de la coordinación de sus acciones. Estas dos entidades son los remanentes de la generación antigua y los garantes de la sucesión de las estaciones, uno de los principios de ordenamiento del mundo. El mismo señor Esesarte narra:

Pero los antiguos, los *montioc*, ellos siempre viven en Cerro Bernal, hasta ahorita; por eso siempre están relampagueando y por eso es que siempre viene el agua por ese lado. Comenzando el viento, empieza el rayo, van tronando. Oímos cómo van dando la vuelta: por ese lado, por el otro, y regresan otra vez al Cerro. Como nosotros siempre trabajamos de noche en la pesca, pues lo vimos, porque los *montioc* trabajan de noche, lo conocemos cómo están regando el mundo los rayos (2007).

La vida en Cerro Bernal, donde habitan actualmente los “anterioridades”, transcurre de manera paralela a la de San Mateo: *monteocs* y humanos se desplazan desde su lugar de residencia para trabajar, los primeros en la producción de la lluvia y los segundos en la pesca y la celebración de rituales. Ambos constituyen comunidades sociales reguladas por principios comunes que responden a necesidades compartidas. La distancia entre ambas comunidades no sólo se da en términos espaciales, sino que responde tanto al tipo de bienes que cada uno produce como a las funciones que cada uno desempeña. Esta diferenciación le da sentido a una distribución de labores y a su mutua vinculación: así como los *monteocs* regulan la transición entre la lluvia y la sequía para permitir a los humanos realizar sus actividades productivas, estos a su vez ponen en funcionamiento un aparato ritual que moviliza las acciones de los *monteocs*.

En efecto, la separación que se dio en los tiempos míticos entre ambas comunidades, supuso no sólo una diferenciación corporal sino también una distribución de labores que explica su interdependencia. Las funciones rituales que fueron delegadas a los humanos no son meramente solicitudes, sino dispositivos que movilizan relaciones y acciones. Las palabras empleadas en los parlamentos, los rezos y las oraciones activan las labores de los *monteoc*, mientras las ofrendas de flores y velas estimulan la reciprocidad de sus receptores. De ahí que el conjunto de procedimientos que se desarrollan en los contextos rituales asociados en el caso de las peticiones de lluvia con los *monteoc*, sean caracterizados localmente como “hacer el movimiento”, es decir, que a través de ellos se reproduce el orden del mundo: la secuencia de las estaciones, de los vientos, de los quehaceres diferenciados.

La separación entre las personas y sus naguales dio origen a dos tipos de seres, los *monteocs* y los humanos. Esta diferenciación corporal derivó también en la separación espacial de las comunidades, en la definición de funciones especializadas, en la creación de una nueva temporalidad y en la institución de una dependencia mutua. Mientras en el tiempo de la creación los seres originales tenían la capacidad de producir a voluntad la lluvia y los bienes que necesitaban, en el segundo tiempo, el de los humanos, esta producción depende de la colaboración entre entidades de distinta naturaleza, enmarcada a su vez por temporalidades precisas. De un tiempo continuo se pasó a un tiempo segmentado entre dos grandes temporadas: la de lluvia y la de sequía, mediadas por episodios rituales. Es por ello que muchas personas identifican la transición entre el tiempo original y el presente como una limitación de los recursos, principalmente de la lluvia. A este respecto, la señora Flavia, experimentada partera, menciona:

Hay gente que todavía tiene su nagual, hay unos que son *montioc*. Pero son unos pocos, por eso ahora ya no llueve como antes, ya no llueve tanto, porque ya se pasó el tiempo de los naguales. Antes, cuando había puro nagual, había puro aguacero. Como había mucho *montioc*, mucho *ncherrec*, por eso había mucha lluvia, mucho aguacero (2007).

Como habíamos señalado en el capítulo anterior, la unicidad corporal de los *monbasoic*⁵⁶ dependía de la intervención de una divinidad femenina conocida como *Nijmeor Cang*, la “Virgen de Piedra”, quien revelaba la identidad del nagual de cada persona al momento del nacimiento. Esta revelación formaba parte de un pacto que se basaba en un intercambio recíproco: cada familia entregaba a la virgen su primogénito y recibía a cambio la identidad del nagual del resto de la progenie, convirtiéndolos así, desde su nacimiento, en *neombasoic*. El mismo rezandero Hipólito Esesarte explica:

Ese tiempo, puros naguales. Como, por ejemplo, usted ya sabe qué es su nagual, su *ombas*, dicen. Si eres de la montaña, del Encantado o del mar. Ese tiempo, *Nijmeor Cang* tenía su casa ahí en Morro, como una capilla. Cuando se va a aliviar una pareja, una muchacha y que son primerizas, pues va a salir aquí en el pueblo y lo van a llevar a *tumbeai jahuiel* [en la laguna Quirio, donde se junta con el río Tehuantepec]; ahí lo van a presentar a su hijo recién nacido. Ahí va a salir la virgen *Nijmeor Cang*, pero viene del Cerro del Morro, el que está en la Ventosa. Va a salir en la orilla, y la pareja que tiene el bebé que acaba de nacer, hace unos dos o tres días, lo van a presentar. Ahí la virgen lo recibe, lo lleva como su hijo; no va a

⁵⁶ Plural de *neombasoic*.

quedar en la mano de sus papás. Va a vivir con la virgen, no va a morir porque está en la mano de ella (2016).

Los primogénitos de cada familia pasaban así al dominio de la mítica virgen, garantizando de esta manera que el resto de la descendencia adquiriera el conocimiento de su nagual y tuviera desde el nacimiento una corporalidad unificada. Sin embargo, el mito narra que la llegada del primer párroco⁵⁷ a la localidad supuso la huida de la virgen y, con ello, una ruptura espacial y corporal de los pobladores, la cual devino en la creación de la humanidad contemporánea. La humanidad quedó así separada de quienes se convertirían en sus antecesores y, por lo tanto, también de sus naguales. El *ombas* quedó así escindido entre dos materialidades que, desde entonces, ocuparían espacios distantes. La separación de la población entre “antiguos” y “humanos” dio origen a los segmentos territoriales, asignando a cada categoría de seres un ámbito de pertenencia, al tiempo que condicionó a los hombres a valerse de procedimientos sociales y relacionales para completar su cuerpo fragmentado.

En ese tiempo no hay mucha gente. Y como la gente ya sabe que *Nijmeor* es dios, saben que esa es tierra bendita, tierra santa. Así explicó a sus hijos: “ahorita no hay problema, pero va a haber problema: va a venir el sacerdote y van a bautizar. Pero cuando te van a bautizar, ahí van a olvidarme, ya no van a recordar mi nombre”. Si ya llegó el sacerdote a dar bendición a todos, entonces ella ya no viene. Así quedó, dicen. Se olvidaron su nombre, pero parece que algunos se recordaron. De ahí salió de ese cerro [Morro], brincó para Cerro Cristo, ahí quedó, porque ahí está la cueva; ahí está la virgen, pero ya no sale, ya nadie la ve.

Ahorita hay *montioc* aquí en nuestro pueblo, pero ya no les va a dar presencia nuestro padre Dios. Ya no da a conocer su nagual; pero hay. Ahora no sabemos cómo es su nagual; a veces hay algunos que lo sueñan. Aunque toda la gente alrededor del mundo tiene su nagual, hombres y mujeres, ya casi nadie lo conoce (Hipólito Esesarte 2015).

A la par de la fragmentación del cuerpo en dos segmentos con apariencias y sedes diferenciadas, los nuevos hombres vieron también afectada su memoria: al olvidar el nombre verdadero de la virgen, interrumpieron de manera definitiva su relación con ella. A partir de entonces, cuerpo y memoria dejaron de ser un atributo innato, para quedar sujetos a su gradual construcción. El especialista ritual Lucio Zaragoza, describe los efectos del olvido en la creación de la nueva época:

⁵⁷ Algunas personas mencionan que los sacerdotes son *nerrar ombas*, es decir, de cuerpo caliente, por lo que su arribo expulsó a los “naguales”, es decir, a los *montaweal*.

Antes aquí estaba la *Nijmeor*, pero cuando llegó el cura, ella sintió miedo y se metió en el mar vivo, muy lejos. Pero antes habló con el sacristán: “En cuanto salga el cura, háblame, búscame, habla mi nombre, para que yo vuelva otra vez con ustedes.” Pero el sacristán se olvidó del nombre.

Como antes a la gente no la bautizaron en la iglesia, por eso cada persona tenía su nagual, parecido como él: si es animal, si es pájaro, es su nagual. Pero como ahora ya empezaron a bautizar a la gente [en la iglesia], pues ahora ya no hay nagual, *neombasoic*. De ahí viene *monteoc*, de ahí viene *müm ncherrec*, de ahí vienen, del otro tiempo (2017).

A partir de entonces, la construcción del cuerpo con todos sus componentes requiere la activación de relaciones previstas ya sea por la propia composición corporal o por la estructura social. En este sentido, la forma y las cualidades del cuerpo se afinan a través de las acciones coordinadas, es decir, aquellas en las que interviene la interacción regulada con los otros, para definir gradualmente a la persona y a su corporalidad. Dichas acciones coordinadas se sustentan en núcleos de relación que incluyen al matrimonio, la procreación, los cargos públicos, los grupos ceremoniales y las mayordomías, en cada uno de los cuales intervienen distintos tipos de seres. El cuerpo se inserta así en la estructura de la sociedad, la cual dispone de los mecanismos para su confección.

2.1 El matrimonio, la procreación y la confección de corporalidades

Bajo la noción huave de “completar” el cuerpo, se da cuenta de un proceso de transformación paulatina de las formas y los atributos, que define las características de cada persona y perfila sus mecanismos y esferas de relación. En este sentido, la confección progresiva de la corporalidad transcurre a la par de una gradual definición de la persona, de acuerdo con los rasgos de conducta y personalidad que va adquiriendo, así como de la proliferación de sus campos de relación. Como hemos venido señalando, el cuerpo y la personalidad no son condiciones innatas, sino que se van adquiriendo a lo largo de la vida, desde la formación del individuo en el vientre materno. En efecto, a partir la gestación están presentes distinciones que resultan significativas en el lenguaje social, ya que formulan la posibilidad –y la necesidad- de vincular los elementos complementarios.

Así como se afirma que las mujeres se forman paulatinamente durante el embarazo, desarrollando poco a poco cada parte del organismo, los varones tienen una estructura corporal definida desde el inicio de la gestación, por lo que se dice que los niños “se forman de golpe”: durante la primera semana en el vientre materno adquieren su forma, dedicando

el resto del embarazo a su crecimiento; en contraste, las niñas se van formando poco a poco, desarrollando paulatinamente la cabeza, las manos, el tronco y los pies, como han señalado diversas parteras entrevistadas. Una de ellas, la señora Virginia Solís, residente de Colonia Juárez, describe el proceso de la siguiente manera:

Así dijo mi mamá, que cuando es *nench* [niño] de una vez, cuando entra, de una vez se va a formar el bebé. De una semana ya está hecho, ya tiene su forma de niño, todo completito. Pero la niña, cuando es *nux*, tarda un poco; va a parecer como un renacuajo, como que no tiene forma, nada más la colita, así alargada. De dos meses se le forma su cabeza, luego sus manos, sus piernas y así se va formando poco a poco. Primero es chiquita, pero luego va creciendo (2007).

Sin embargo, este proceso se invierte a lo largo de la vida social, ya que son los hombres quienes se insertan en una trayectoria de consolidación de un cuerpo que, si bien pareciera orgánicamente íntegro desde el nacimiento, su formación se extiende hasta muy avanzada la edad adulta, mediante el ejercicio de los cargos de la jerarquía cívico-religiosa y su desempeño en el ámbito ritual. La diferencia entre el desarrollo femenino y el masculino se hace evidente en la fórmula de respeto que se aplica a las ancianas, *natang ombas müm najtaj* (*natang ombas*, “cuerpo grande o principal”; *müm najtaj*, “anciana”), cuyo equivalente masculino sólo puede ser utilizado una vez que la persona ha cumplido con la totalidad de sus cargos, servicios y mayordomías obligatorias.⁵⁸

Así como para las mujeres el ámbito del parentesco, a través del matrimonio y la procreación, constituye el medio de confección corporal, para los hombres se extiende a otras esferas del servicio comunitario que, en la medida en que se complejizan sus funciones, incluyen actores de naturaleza distinta a la humana, como los “anterioridades” y los santos. La corporalidad femenina y masculina dependen entonces de la acumulación de relaciones, en el primer caso gestando otros cuerpos de la misma especie y en el segundo ampliando vínculos con entidades de naturaleza distinta a la humana.

En ambos casos, el matrimonio constituye un soporte fundamental para la traza de relaciones, que se extienden hacia distintas esferas de lo social, las cuales incluyen tanto el parentesco como los cargos civiles y las mayordomías, operando como un núcleo de reproducción de corporalidades y de construcción de personas. De hecho, como señala Elisa

⁵⁸ Los varones que adquieren la categoría de *natang ombas* son también considerados *montanombas*.

Ramírez (1987:42), era común la afirmación de que “el que no se casa, no es gente”.⁵⁹ Inserto en la metáfora corporal, el matrimonio es definido como un mecanismo de unión de elementos anatómicos que da cuenta de la imbricación entre el tejido social y la corporalidad. Los términos que lo designan, *owixeran*, “encontrar el brazo”, y *ap mengoch owishaw*, “juntar el brazo, la mano”, hacen referencia a un proceso de síntesis entre dos cuerpos que adquieren por esta vía visibilidad social y suman elementos para la conformación de su corporalidad; como explica el señor Hipólito Esesarte, cuando la pareja se casa,

Son como una mancuerna, el hombre es el lado derecho y la mujer el lado izquierdo. Una mujer es para eterna, no para unos cuantos días, ya son uno para eterno. Cuando se casan, siempre se agarran de la mano de su esposo, de su esposa; la pareja ya es lo mismo, ya está en un mismo lugar (2007).

Como podemos apreciar en este testimonio, el matrimonio inaugura una unión indisoluble de la cual depende la posibilidad de consumir un cuerpo integral, es decir, integra dos cuerpos en una sola unidad, a partir de la cual se puede acceder a la multiplicación de relaciones y, con ello, a la integración de corporalidades. Esta unión se constituye efectivamente como la vía de acceso a una trayectoria social que aportará a cada uno de los contrayentes la posibilidad de ampliar sus tramas de relación. Así como la mujer puede acceder a la procreación a través del matrimonio y al desempeño de labores especializadas que se asocian con la alimentación y el cuidado del núcleo parental, el hombre adquiere la condición necesaria para recibir cargos y mayordomías que abonen en su confección corporal. Es importante señalar que, para el ejercicio de cualquiera de estas funciones, el papel de la esposa resulta fundamental, no sólo porque es el signo que denota la presencia de dos sujetos integrales, sino también por las responsabilidades que a ella le corresponden y que son primordiales para el desempeño de los cargos.

⁵⁹ Sin embargo, actualmente se presentan nuevas estructuras familiares, como las monoparentales, que obligan a reformular este principio. En este sentido, aunque su porcentaje no alcanza siquiera al 10% de las familias del municipio, son visibles los casos de mujeres jóvenes que crían solas a sus hijos y, como cabezas de familia, se ven en la obligación no sólo de garantizar su manutención, sino también de desempeñar cargos menores. Por lo general, viven en la casa materna, recibiendo apoyo para la crianza y para el cumplimiento de las responsabilidades comunitarias (cuando la madre trabaja, generalmente fuera de la comunidad, es la abuela quien se queda al cuidado de los nietos y quien se encarga de ejercer –o de buscar y pagar a quien ejerza en nombre de su hija- las labores comunitarias asignadas, por ejemplo, en los comités de educación o salud).

En el caso de las mayordomías, por ejemplo, las ofrendas sólo pueden ser entregadas por el marido y la mujer, puesto que la participación de un solo miembro de la pareja generaría dones incompletos y, por lo tanto, infructuosos. Es por ello que diariamente, durante el año que se asume la mayordomía, los esposos asisten juntos a la iglesia para entregar flores a los santos, mientras que en la celebración de la fiesta la mujer es la responsable de portar el xicapextle que contiene la ofrenda floral para el santo titular. Asimismo, durante el ejercicio de los cargos, la conducta de cada uno resulta trascendental para el buen desempeño, por lo que incurrir en adulterio, formar parte de chismes y habladurías, pasar demasiado tiempo en la calle expuesto a pleitos y problemas son factores determinantes que afectan de manera directa a la contraparte. Si un alcalde tiene una relación desfavorable con su esposa, o si cualquiera de los dos incurre en una falta moral, es de esperarse que su desempeño en el cargo sea infortunado y su eficacia ritual infructuosa, repercutiendo en el bienestar de su comunidad: las lluvias escasearán o habrá inundaciones, el camarón será insuficiente, las fracturas y confrontaciones entre los pobladores se agudizarán.

El matrimonio pone en evidencia el principio relacional de las corporalidades en la medida en que opera como un dispositivo especializado para su producción: a partir de la fusión de elementos heterogéneos, crea unidades productoras de nuevos cuerpos, al tiempo que gestiona adscripciones y personalidades sociales. Es por ello que quienes se mantienen al margen del matrimonio se quedan fijos en la personalidad social más básica, sin la posibilidad de multiplicar relaciones, transmutar el cuerpo y adquirir distintas personalidades sociales. En efecto, los solteros, cualquiera que sea su edad, son considerados dentro del mismo estatuto que los niños⁶⁰ en el sentido de que su condición es aún fragmentaria, por lo que no pueden participar de manera activa en las asambleas comunitarias, en los cargos de la jerarquía cívico-religiosa, en las mayordomías, ni en los padrinzgos. Por ello, a los ancianos y ancianas que nunca se casaron se les denomina *natang ombas nench* y *natang ombas nüx*, de acuerdo con una combinación de términos que, a la vez que denotan el respeto que se le concede a una persona mayor (*natang ombas*), indican su estado incompleto e infantil (*nench* o *nüx*, “niño” o “niña”). Las categorías *nine nüx* (“niño muchacha) y *nine nench* (“niño

⁶⁰ La participación de los niños no es del todo pasiva, ya que pueden prestar su servicio en labores menores de limpieza en la iglesia bajo la figura de *nine akólito*.

muchacho”) definen a los niños y jóvenes que aún no participan de los roles sociales del grupo, puesto que no han accedido al matrimonio. Como habíamos señalado, el matrimonio imprime una marca social en los sujetos que denota su ingreso al servicio comunitario a través del ejercicio de cargos gubernamentales y funciones públicas, otorgando también el derecho a la palabra y la capacidad de juicio.

El matrimonio es concebido así como una frontera que separa al mundo infantil de la madurez, expresada mediante una presencia social que asigna funciones y distribuye posiciones, la cual “se reconoce justamente al superarse el estado pueril de la virginidad, lo que implica la asunción de derechos y deberes de la edad adulta en el sector socio-político” (Rita, 1991:265). El señor Hipólito Esesarte da cuenta de esta transición entre la niñez y la adultez al describir la ceremonia que acompaña la unión matrimonial, cuando los consejeros instruyen a la pareja sobre su nueva condición y las normas que la rigen:

Los que acompañan a la pareja a casarse son testigos y compadres. Cuatro testigos que son de edad, porque ya conocen sobre la costumbre; van a aconsejar a la pareja: cómo van a vivir, cómo van a trabajar, para que respeten a sus suegros, a sus compadres, a la familia de la muchacha. Hay que obedecer, ya no igual como cuando viviste con tu papá, con tu mamá; ahora ya estás viviendo con tu esposo, ahora ya la mamá de usted es la mamá de su esposo. Ellos te van a mandar, cómo vas a hacer, cómo vas a trabajar en el hogar; te van a dar el mandado: al mercado te vas derecho, ya no más amigas para platicar en la calle, ya no vas a estar mirando para otro lado, mirando otra cosa. Usted es una casada, ya no es soltera. Ese es el consejo que te van a dar tus testigos. Y al esposo también le van a decir: “Tú Juan, ya sabes, ya te casaste, ya encontraste el matrimonio, pues ya no como antes, ya no como un joven que anda buscando muchacha. ¿Para qué vas a tener otro si tu ya tienes lo tuyo? ¿Para qué vas a engañar a la otra persona? No puedes hacer eso, ya contrajiste matrimonio; y si lo vas a hacer, si cometes aduterio, ya lo rompiste tu “yugal”, ya no sirve para nada. [También le dicen que] hay que buscar trabajo; si tu papá trabaja en el campo o en el mar, hay que seguir adelante, ayudar a tu papá. No ahorita porque ya tiene compañera ya no va a querer trabajar, ya va a querer ir a otra parte, no: a la orden de su papá, de su mamá va a quedar. Hay que trabajar con su papá, hay que guardar su dinero, hay que hacer el ahorro para trabajar adelante. Así es como van a decir los compadres y los testigos, así están aconsejando. Y el hombre, no hay licencia para hacer aduterio; la mujer no tiene permiso para ser adúltera (2007).

De acuerdo con esta explicación, acceder al matrimonio significa, sobre todo, insertarse en la “costumbre”, entendida por los huaves como un conjunto de normas de relación que prescriben la colaboración organizada entre miembros de un mismo grupo, dentro del cual se distinguen posiciones jerárquicas y se distribuyen funciones. Con el matrimonio, los contrayentes inician una trayectoria de vida en la cual la pertenencia social se mide a partir del grado de participación activa en distintos ámbitos comunitarios. En este sentido, su

consolidación corporal permite acceder a una visibilización social que supone la multiplicación de relaciones, al tiempo que las acciones adquieren profundidad y amplitud en sus efectos.

A partir del matrimonio, las acciones de los contrayentes no sólo incidirán en beneficio o detrimento del individuo que las ejecuta, sino que tendrán una repercusión a nivel del grupo, ya sea la pareja, la familia o la comunidad, de acuerdo con la posición social que cada uno ocupa. En este sentido, los alcances de las acciones individuales son proporcionales al nivel de participación comunitaria. Así como la salud de los hijos depende de las conductas adecuadas de sus padres, el bienestar del núcleo doméstico está supeditado a la participación ordenada y coordinada entre sus miembros, mientras la prosperidad comunitaria es el resultado del apego que sus autoridades muestren respecto a las normas que regulan su actuación. En este caso, si una autoridad muestra una conducta transgresora, sus efectos se hacen extensivos a la totalidad de la población.

Las reglas que operaban en el pasado, tanto en el tiempo de los naguales como de los abuelos, eran sumamente estrictas, sancionando el adulterio, la acumulación excesiva de bienes, la ostentación y los vicios, entre otros. Aunque los interlocutores suelen mencionar que en la actualidad estas normas se han moderado, las muestras de deshonestidad y corrupción siguen tomándose como causa de diversos desequilibrios que aquejan a la población, tales como las largas temporadas de sequía, las devastadoras inundaciones o los conflictos entre las agencias municipales y la cabecera. En el pasado, el retraso de las lluvias o su ausencia temporal eran interpretadas como la evidencia de que alguna autoridad, como el alcalde o el presidente municipal, había incurrido en una falta moral, siendo el adulterio la causa más recurrente. Por la trascendencia que puede tener una transgresión, se cuenta que en el tiempo de los naguales las sanciones eran proporcionales al daño. Al respecto, la señora Natalia Echeverría, quien recibió de sus abuelos y sus padres numerosas descripciones sobre la vida en aquel pasado mítico, explica:

Todas las mujeres de antes son naguales. Pero sus esposos también son naguales, por eso pueden ver todo lo que hacen, aunque no estén con ellas. Si la mujer se salía a escondidas a tener otro querido, su esposo ya sabe lo que está haciendo su mujer. Sabe porque la puede ver, porque es nagual. El esposo le preguntó por qué lo está engañando y la tiene que castigar. A cada persona que haga eso, la tienen que matar (2017).

La visión ilimitada, sin fronteras de tiempo ni espacio, condición natural de los antiguos pobladores como efecto de su constitución corporal, es una de las facultades que perdieron los humanos, quedando restringida al ámbito de los sueños. Mientras para los primeros nada estaba oculto, por lo que conocían de origen y las causas de todas las cosas, para los segundos sólo puede indagarse a partir de los efectos de las acciones, a través de las imágenes oníricas o de aquellas que los terapeutas revelan mediante el palpitar de la sangre de sus pacientes.

La transgresión más recurrente y más severamente sancionada era y sigue siendo el adulterio, puesto que fractura una unión primordial para la constitución corporal de las personas y para el bienestar comunitario. La señora Josefina Ávila, mujer de avanzada edad, nos relata cómo era el tratamiento del adulterio en el tiempo de los naguales y cómo éste sirvió posteriormente de modelo para sancionar a los transgresores:

Hay un cuento de unas personas que salen a pescar de noche. Y ahí, uno se da cuenta de que la mujer lo está engañando; lo sabe porque lo está viendo, porque es nagual. Entonces le viene a decir a su mujer que ya sabe que lo está engañando. Luego se va otra vez a pescar, y la mujer otra vez lo engaña. Entonces se lleva a su mujer y la sienta en un palo con filo, y la mujer se muere.

Así le pasó a la amiga de mi mamá. Estaba con dos hombres, y cuando su marido se dio cuenta la levantaron, se la llevaron y la mataron. El marido tiene que castigar a su mujer. Otros abrían un hoyo en el suelo. Abajo van a enterrar a la mujer y encima al hombre [con el que engañaba al marido]. Los entierran a los dos juntos. Mucha gente murió entonces. Ese adulterio sí se castigaba. Pero ahora no duele nada; si quiere uno, puede tener querido, porque no duele, no te castigan.

Pero antes, ninguna autoridad iba a tener querida; muy malo lo castigan (2017).

Para la mayoría de las personas de este municipio, el pasado está caracterizado como el contexto donde las normas se aplicaban de manera rigurosa, es decir, cuando la “costumbre” establecía las formas y los límites de las relaciones. En este sentido, el pasado no es entendido como un marco temporal, sino como un referente de la interacción altamente regulada, por lo que transcurre indistintamente entre los antiguos naguales, los abuelos y los padres.

El contraste con el presente, en el que ubican su discurso tanto ancianos como jóvenes, se da en términos del relajamiento de las sanciones y, por lo tanto, de la vulnerabilidad del orden social y cósmico. Sin embargo, a pesar de la percepción generalizada de que son cada vez más recurrentes las conductas que atentan contra los principios establecidos por la costumbre, prevalece la identificación de ciertas pautas e instituciones como parámetros fundamentales para la construcción de personalidades

sociales íntegras. El matrimonio, la procreación y la educación de los hijos se han mantenido como los dispositivos básicos y accesibles para el común de los pobladores (a diferencia de la vía de los cargos que, aunque primordial, está restringida a unos cuantos), a partir de los cuales es posible distinguir a las personas cabales y ejemplares (Cuturi 2000:422). La condición corporal, la trayectoria social y el reconocimiento colectivo son factores que se empalman en la definición de las personalidades sociales, la distribución de los roles y la asignación de responsabilidades dentro de los distintos núcleos de relación, que incluyen a la familia, el barrio y el cabildo.

El matrimonio, como el primer escalafón para acceder a una corporalidad íntegra, está marcado por dos acciones rituales que denotan su orientación: una centrada en el intercambio alimenticio y otra en la instauración de una réplica material de este nuevo estado corporal. Desde el momento en que se fija el compromiso matrimonial hasta su consolidación, se lleva a cabo una serie de intercambios de alimentos, que inician con la entrega semanal de pan y chocolate al padre de la novia⁶¹ y que concluyen con la comida que ofrecen los padres del novio a los padrinos como consolidación del casamiento.⁶²

En efecto, al aceptar la petición matrimonial y durante el tiempo que dura el compromiso (que puede extenderse varios años, ya que se menciona que anteriormente se pedía a las niñas cuando tenían entre 10 y 12 años de edad, previendo que se casaran al cumplir los 15), el novio debe asistir cada domingo a la casa de su futuro suegro y entregar cigarros, pan y chocolate. Cada uno de los bienes entregados deben anotarse en una lista llamada *neombeat ich*, es decir, “el precio que dejas” (*ombeat*, “el precio”), con el fin de que sean devueltos con exactitud en caso de que el matrimonio no se lleve a cabo. Si en algún momento la novia decide cancelar el compromiso, su padre queda obligado a devolver a su donador los bienes recibidos hasta entonces de acuerdo con las cantidades registradas en la lista; si la causa de la cancelación del matrimonio fuera el rapto de la novia por otro pretendiente, éste se ve obligado a pagar al padre de la muchacha todo lo que a su vez será devuelto al novio afectado (Signorini 1991:41), en un circuito que deja a los protagonistas satisfechos. Esta entrega de alimentos que marcan el compromiso matrimonial es considerada

⁶¹ Que inicia con la petición de la novia y se extiende durante el periodo previo al matrimonio, que puede durar entre uno y tres años aproximadamente.

⁶² Esta comida inicia con pan y chocolate, seguida de atole de espuma, bebida esencialmente ritual (Signorini 1991:162).

como un “pago”, por lo que se denomina *ayac cüy angüy mi teat nüx* (“lo deja, lo paga, su papá de la muchacha”; el verbo *angüy*, significa “lo paga”).⁶³

La petición de la novia implica la intervención de un *xeech*, “el anciano”, conocedor de los procedimientos tradicionales, quien debe realizar tres visitas reglamentarias a los padres de la novia para exponer la solicitud del muchacho y buscar la aceptación del compromiso por parte de los padres de la muchacha. Una vez logrado el acuerdo, inicia un periodo de visitas familiares y ofertas alimenticias que viajan de la familia receptora de la novia a la familia donadora del novio, como lo describe Salvador Edison, agricultor de sesenta años residente de la Colonia Reforma y miembro de una de las familias fundadoras:

Y entonces llega el día y vienen con el papá del novio, con su mamá, con el compadre, con el novio y van a llegar ahora sí a un acuerdo. El *xeech* va siempre adelante, va adelante del papá, de la mamá. Cuando ya terminan [tres visitas] entonces ya sólo se arreglan los papás; ya le dan algo al *xeech* porque los ayudó y ya ellos se arreglan.

Entonces cada domingo va a ir el papá con el muchacho a dejar pan y chocolate, siempre así, domingo por domingo. Va a llevar a donde está la muchacha. Va a llevar un año.

De ahí van a llevar el *Ayac poch* (“dejar, poner la palabra”), ellos mismos van a buscar a esos *xeech* para que vayan a hacer velas en casa del muchacho y las van a dejar a la casa de la novia y ahí las van a prender y luego van a rezar; ahí van a hacer la diligencia. Van a hacer dos o tres veces y ahora sí a las cuatro veces ya se va a hacer más grande; y ahí donde terminan ya llevan unos dos años, ahí ya decimos “*andoi poch*”, eso sí va a ser más grande lo que hace el muchacho, va a hacer un gasto, como cuando se hace un casamiento, pues entrega algo de bebida a la casa de la novia; compra pan y chocolate y va a repartirlo. Y ellos van a recibirlo. Se van a sentar ahí, van a rezar, pero tienen que estar dos [*xeech*]: la muchacha va a buscar uno y otro por parte del muchacho. Y ahí donde van a estar, pues ahí ellos tienen su rezo: aquél está hablando y ya sabe dónde termina y el otro empieza. Ellos ya saben hasta dónde les toca; hasta dónde llega uno y dónde espera al otro.

Ya que se hace la boda, se hace la comida en casa del novio. Cuando la novia fue pedida, no se le va a llevar a los papás un poco de refresco, un poco de comida; ya no: con lo que dio en el transcurso del año, ya con eso. Ya hacen su convite en la casa del novio, y en la casa de la novia ya no hay nada. Sólo va a ir la novia a saludar a su papá y a su mamá, así como ya trae su traje; y así nada más, no les van a dar nada más. Y ahora sí ya se queda a vivir con su esposo, con su papá y su mamá (2016).

Esta última comida, que es en realidad la primera que la novia hará en casa de su nueva familia, consolida la unión matrimonial, por lo que se denomina *angosh ombas*, que literalmente se traduce como “encontrar el cuerpo” o “recibir bien”. Esta prestación alimenticia que consumen colectivamente los parientes del marido, los padrinos y los contrayentes, marca la expansión de las relaciones parentales a partir del ingreso de la novia

⁶³ Aunque algunas parejas han optado por la unión libre, la mayoría sigue practicando el matrimonio.

al núcleo familiar de su esposo como un nuevo miembro del *nden*,⁶⁴ así como la integración de los padrinos a la red de parentesco.

Idealmente, los padrinos de matrimonio serán también los padrinos de bautizo de los hijos, por lo que resulta interesante señalar que el mismo término *angosh ombas* se utiliza para nombrar a la comida que se ofrece en esta ocasión. Tras el nacimiento de cada hijo, que puede prolongarse durante algunos años, se fija un día en el que se solicitará a los padrinos que acudan a la iglesia para encender la vela de su ahijado, con la cual recorrerán el cuerpo del bebé, al tiempo que solicitan a los santos patronos su salud y bienestar. Terminada esta fase, los padres ofrecen en su casa dicha comida ritual, con la cual se marca la extensión de los lazos de parentesco del bebé y la ratificación de los padrinos como miembros activos del grupo parental o *nacualaatsaran*. La referencia corporal contenida en la denominación de estas comidas rituales responde al proceso paralelo de expandir relaciones y consolidar el cuerpo, tanto individual como colectivo.

El ingreso de la mujer al *nden* de su marido marca una serie de transformaciones en los niveles individual y colectivo: los contrayentes dejan su estatus de niños para convertirse en adultos; a partir de entonces son comprendidos como una unidad que asume responsabilidades específicas frente al resto de los miembros del núcleo parental, al tiempo que la configuración de éste se vuelve más compleja y, por lo tanto, más acabada. El señor Salvador Edison describe los términos en los que se inscribe esta nueva relación:

Y la muchacha ya sabe que va a tener respeto, que va a vivir en casa de sus suegros, que va a saludar, que va a trabajar; aunque no los conoce al empezar, pero así tiene que hacer. Hasta que el papá o la mamá les dicen que ahora sí ya van a vivir a otro lado. Ahora ya ellos mismos tienen derecho de decidir entre pareja cuando viven en otro lado. Pero mientras viven ahí, con los papás, tienen que ayudar; si el muchacho está trabajando, no le puede entregar a su esposa, sino que le entrega a su papá. Lo que gane se lo entrega a su papá. Y la muchacha le va a ayudar a su suegra, como si fuera su hija, la puede regañar. Ellos no tienen derecho de decidir qué es lo que van a hacer; van a obedecer a sus papás, a sus padrinos, van a respetar lo que ellos les dicen. Actualmente hay algunos que toman su propio derecho, pero todavía hay muchos que respetan como anteriormente (2016).

Aunque la nueva pareja adquiere una participación activa dentro del núcleo familiar, su posición frente al resto de las parejas del *nden*, es decir, de los padres y de los hermanos casados con anterioridad, es subordinada; sin embargo, con el nacimiento de los hijos irá

⁶⁴ El núcleo doméstico.

ascendiendo en estatus, el cual se expresa en la adquisición de grados progresivos de independencia respecto a la toma de decisiones y el uso de sus bienes, hasta que la pareja alcanza la plena autonomía que, en muchos casos, supone la fundación de un nuevo núcleo doméstico.

La adscripción al *nden* está dada a partir de la formalización de vínculos que se traducen en términos de producción colectiva y comensalidad: mujeres y hombres se distribuyen las labores domésticas y productivas, de pesca y siembra, para confluir en el consumo colectivo de los alimentos. La unidad conformada por cada pareja matrimonial constituye un eslabón de la unidad mayor representada por el núcleo doméstico. De ahí que la comida que sella el contrato matrimonial sintetiza el tipo de relaciones, diferenciadas y coordinadas, contenidas en el *nden*, en las que se inserta la pareja recién constituida.

Como mencionábamos en párrafos anteriores, el matrimonio instauro dos dispositivos rituales para la definición de la corporalidad en sus aspectos individual y colectivo: uno determinado por la circulación de alimentos y el otro por la adquisición de una réplica material de la nueva condición corporal de los contrayentes. Esta duplicación material está contenida en un par de velas que se fabrican específicamente para la ceremonia matrimonial, durante la cual se encienden para marcar la unión perpetua entre ambos. Estas velas se convierten a partir de entonces en el *ombas* que será ocupado por cada uno de los esposos después de la muerte. Al encender estas velas, se dispone de un cuerpo para los difuntos y se inaugura un lazo indisoluble que trasciende la temporalidad humana, permitiendo a la pareja reunirse tras la muerte bajo una nueva condición corporal: una estrella en el firmamento. Velas en la tierra, se convierten en estrellas en el cielo.

Las velas matrimoniales, denominadas *micandea Dios*, “velas de Dios”, se integran a la bóveda celeste como la materialización corporal de los sujetos: son las “velas de los muertos”, de manera que “a cada difunto le corresponde una estrella en el cielo”. Es por ello que, como explica el rezandero Hipólito Esesarte, “cuando una pareja va a contraer matrimonio, deben tener su luz, porque así cuando se mueren, tienen sus luces para ir al cielo; por eso encienden su luz” (2003). Estas velas constituyen así verdaderas corporalidades: síntesis de la unión matrimonial, es decir, de una relación permanente que implica a su vez una trama más amplia de vínculos interpersonales, son al mismo tiempo las expresiones materiales de los difuntos.

Aunque está previsto que los viudos se puedan unir temporalmente con otro viudo, se sanciona un nuevo matrimonio con un soltero, puesto que se considera que esta unión apagaría la propia vela, imposibilitando el posterior encuentro con el cónyuge “verdadero” y condenando a los dos miembros de la pareja original a quedar “incompletos” para la eternidad. Únicamente el primer matrimonio es considerado “verdadero”, pues gracias a él se encienden las velas, convirtiéndolo en la única unión que permite acceder a una corporalidad vitalicia que se expresa en las velas que “quedan prendidas para siempre” (Ramírez 1987:38). La señora Cenaida, cuya avanzada edad la hace conocedora de los valores tradicionales, afirma que,

Si se muere el esposo, entonces la mujer tiene derecho de casar otra vez, también el hombre. Sí se puede juntar, pero con otro viudo. Pero un soltero, o un separado o un divorciado, no. Y si todavía vive el esposo, no se puede volver a juntar con otro (2003).

Un viudo que transgreda esta premisa “ya no es gente, porque no podrá juntarse con su compañero a la hora de la muerte, porque Dios sabe las velas que se prendieron en la iglesia y lleva su cuenta. Por eso hay que cuidarse, para volver a estar con el marido verdadero. Cuando un viudo se junta con otro viudo no se apaga ninguna vela, cada uno regresa con su primer cónyuge” (Ramírez 1987:38). En este sentido, la existencia en el plano celeste es, como en el terrenal, plenamente relacional, ya que depende de la presencia de la contraparte; la anulación del vínculo provoca que se “apague su vela” y la entidad quede en estado inconcluso: no es humano, ni es un verdadero difunto.

La trascendencia corporal del vínculo matrimonial se hace explícita en los términos lingüísticos que la implican, siendo *owixeran*, “encontrar el brazo” el que designa a la unión -misma que se caracteriza como un lazo de protección, colaboración y consumo de bienes-, y *lembem omal*, “se para sobre la cabeza”, el cual describe el estado de viudez, enfatizando el trastrocamiento del cuerpo producido por la disgregación terrenal del vínculo matrimonial.

Además de integrar una unidad corporal, los esposos constituyen un núcleo de multiplicación de corporalidades a través de la procreación. Como habíamos mencionado, los fluidos masculinos y femeninos permiten la reproducción de los cuerpos que, en su conjunto, conforman una estructura parental denominada *nacualaatsaran*, compuesta por el verbo *acual* “concebir” y el sustantivo *olaatsaran* “huesos”, de la que participan parientes

lineales, colaterales y afines (Signorini 1991:129). Este armazón adquiere su forma a partir de sustancias que se transmiten, se comparten y se materializan en forma de huesos y de carne. El esperma, producido por la médula (*tot*) de los fémures y vertido en el canal de la uretra, se mezcla con la “secreción de la vulva” para producir un nuevo *ombas*, caracterizando al proceso de procreación como “concebir huesos”.

El matrimonio, con el que se da inicio a la vida sexual y reproductiva, se entiende entonces como el “esqueleto” que sostiene y reproduce a la estructura doméstica a partir de un intercambio tanto orgánico como ritual. La unión de una pareja supone la vinculación de distintos grupos domésticos coordinados como unidades de producción, de reproducción y de consumo, es decir, implica la extensión de relaciones sustentadas en el flujo de sustancias corporales y nutricias.

Dentro del grupo de los *nacualaatsaran* se reconocen grados de relación que varían en intensidad. De hecho, Cuturi (1991:1,2) ha señalado que el parentesco es una categoría referencial que permite ubicar las posiciones que ocupa el individuo dentro de la estructura, direccionando una serie de relaciones que sólo se activan en situaciones concretas. En este sentido, destaca el denominador *asap ombas*, “agarra cuerpo”, que permite distinguir entre en grupo de los *nacualatsaran* a aquellas personas con las que se estrecha una relación de cercanía y confianza, promovida por la coresidencia, la vecindad o la colaboración en el desempeño de labores comunes (Signorini 1991:142). Este término se aplica también para describir la condición de una esposa que ha logrado integrarse tanto a las labores comunes del *nden* de su marido, como a las relaciones con sus miembros, integrándose así de forma activa y efectiva al armazón parental. La frase *lasap ombas (mintaj xecual lasap ombas maquiiüb xicon)* se utiliza para caracterizar el estado de la nuera que se ha logrado integrar al *nden* de su marido, cuando ya se acopló y se le considera como una hija, es decir, un miembro más del grupo doméstico. También se usa cuando alguien se integra a un grupo externo al doméstico, por ejemplo, de trabajo. El apelativo se traduce como “se acostumbra, se halla”, y deriva del verbo *asap*, “lo agarra, lo captura”, y el término *ombas*, “cuerpo”.

Esta noción de “agarrar cuerpo” es acorde con nuestra propuesta de la progresiva consolidación de la corporalidad a través de los vínculos sociales y del intercambio de trabajo, de servicios, de funciones y de bienes. Más allá de una estructura, los cuerpos individual y parental se definen como haces de relaciones, códigos, derechos y obligaciones

que, a través de su activación en la interacción cotidiana, definen tanto al conjunto como a cada uno de sus componentes.

2.2 La casa y las relaciones parentales en la construcción de la corporalidad

Las relaciones más cercanas en términos de una colaboración más inmediata y continua se dan al nivel de la casa o el solar, denominado en huave con el término *nden*, “la sombra”, cuyos límites están definidos por la unidad doméstica. El *nden* está conformado por unidades residenciales congregadas en una o varias cabañas, ocupadas por los padres y los hijos casados y su descendencia. El núcleo del *nden* está conformado por la cabaña donde reside el padre o, en su ausencia, el hombre con mayor edad, misma que alberga el altar familiar. De acuerdo con el principio de patrilateralidad, vigente de manera generalizada hasta hace algunos años, los hijos varones tienden a establecer su lugar de residencia dentro del mismo espacio territorial, en una cabaña contigua a la del padre, mientras las hijas se mudan al *nden* del marido. Mientras los hijos son pequeños, los matrimonios mantienen la residencia conjunta, pero suelen mudarse una vez que los niños crecen.

El *nden* establece un marco espacial de relaciones de colaboración, distribución y consumo de bienes orientado por una organización jerárquica de sus miembros de acuerdo con la edad y la antigüedad de sus matrimonios. Esta unidad es presidida por un *miteateran*, “padre” o “jefe” del *nden*, a partir del cual se define la posición del resto de los integrantes. La distinción entre parientes lineales y parientes colaterales, así como la estricta demarcación entre los grupos de edad, dan pie a un “sistema de actitudes” que distribuye proporcionalmente el respeto y la autoridad entre los parientes consanguíneos y afines. Esta correspondencia entre deberes y obligaciones recíprocas que dan sentido a la unidad parental denominada *nacualatsaran* o *nacualaran*, “concebir huesos”, es descrita por un interlocutor en los siguientes términos:

De los que viven en el *nden* se dice: *Acaliüy noicquiem*, “ellos viven en un sólo lugar”; hay dos o tres parejas en el mismo lugar, en la misma casa, en el mismo solar. Si hay hijos, hijas entonces se dice que son *nacualaran*; *Acaliüy noiquiem con nacualaran*. Si está la nuera viviendo ahí, ya entra en una familia, ya es como hija. Ya forma parte de la familia. Todos los que viven en el *nden* son *nacualaran*: si está la abuelita, el abuelito, el yerno, todos. Cuando ya cada pareja tiene su propia casa en el mismo solar, ya cada quien se queda lo que trabajó. Ya no tiene que entregar a su papá. Pero sí trabajan juntos, por ejemplo en un mismo terreno, para la siembra, y entonces se reparte; cada quien lleva su parte a la familia. Es lo mismo los pescadores; a veces se van pescando juntos, pero ya después de sacarlo el producto,

ahora sí ya se reparten la parte que le toca a cada uno, ahora sí lo llevan cada quien, ya no se pueden vender juntos. Cada quien va a saber dónde va a vender. Ya no van a tener que entregar al papá. Ya cada quien es responsable porque ya tiene su casa o su separación. Pero, si van a hacer una mayordomía, una celebración, pues ahí tienen que apoyarse, ayudarse (Salvador Edison 2016).

Como podemos observar, la demarcación del *nden* está determinada por la participación activa y diferenciada de sus miembros, funcionando así como una verdadera unidad. En efecto, el *nden* se comporta a la manera de un esqueleto que articula un conjunto de casas y personas vinculadas entre sí de acuerdo con su posición en la línea de parentesco y con las funciones que les corresponde ejercer. El referente corporal está presente en la concepción del *nden*, no sólo por la nomenclatura que se utiliza para la designación de sus partes, sino también por las correspondencias que establece con sus miembros. Así como cada casa que integra el *nden* es descrita en términos corporales, la totalidad se articula a su vez como un cuerpo ampliado y unificado, que aporta forma y contención.

El *nden* no sólo acoge ciertos términos del cuerpo humano para nombrar sus partes,⁶⁵ sino que también participa de los atributos de un cuerpo social integrado por el grupo parental que cobija. En este sentido, por ejemplo, el solar queda integrado a partir de fragmentos corporales de las personas que lo habitan, ya que entre los carrizos que delimitan su extensión se guardan los cabellos cortados o caídos; la placenta de las parturientas se entierra en las inmediaciones de la casa, al lado sur si se trata de una niña y al norte en caso de que el recién nacido sea varón; los dientes, conforme se van cayendo, se depositan debajo del altar doméstico.

Todo lo tienes que guardar para que nadie lo vaya a agarrar y te pueda hacer daño. También para que te lo lleves cuando te mueras. Toda tu ropa te vas a llevar, y tu pelo también. También si tuviste ese velo de tu cara (*mindel nej*); cuando naces tu mamá lo tiene que guardar para que luego te lo lleves. El ombligo no se lleva, ese se entierra en la casa, en el patio, donde hay un lugar seco, porque si lo entierras en un lugar húmedo se le puede podrir el ombligo al bebé.

Mis hijos no saben dónde guardo mi pelo, pero lo tengo que guardar. Lo tengo escondido. También tu ropa, cuando ya no te sirve, cuando ya se rompió, la entierras abajo, no la vas a tirar. Las uñas no las debes dejar en la casa porque son *nerrar*, “calientes”, las tienes que tirar

⁶⁵ Como describimos en apartados anteriores, la estructura de la casa está integrada a la manera de un cuerpo humano: la cabeza, *omal* corresponde al techo; el vientre, *otieng* y el ano, *owil* a las paredes; la boca, *ombeay* a la puerta, mientras las piernas, *oleaj* son los horcones que sostienen el techo. Mientras algunas de estas partes se encargan de dar estructura y contención, las otras operan como puntos de circulación de elementos entre el interior y el exterior.

fuera de la casa, enterrarlas. Cuando se caen los dientes de los bebés o de los viejitos se tienen que guardar debajo de la tierra; si es de los bebés, tiene que ser en un lugar húmedo, para que crezcan los demás (Isabel Ampudia 2015).

Todos estos elementos, que comparten la característica de poderse separar del cuerpo individual, lejos de escindir se integran al *nden* para formar parte integral del cuerpo colectivo o familiar. Es por ello que se previene su disgregación o su pérdida definitiva, ya que esta equivaldría a la fragmentación de la estructura. Entre los elementos corporales individuales que se consideran como parte del cuerpo del *nden*, la ropa adquiere las mismas propiedades que el pelo, los dientes o el ombligo, es decir que se trata de fragmentos que sintetizan el cuerpo de sus portadores. Es por eso que cualquier acción adversa, intencional o involuntaria, que se ejerza sobre ellos, provoca una afección directa sobre la persona, haciendo necesario resguardarlos cuidadosamente.

Cuando se presentan ciertas enfermedades como el susto, el papel de la ropa como una extensión corporal de su portador se vuelve evidente, ya que si cualquiera de las partes involucradas no pudiera estar presente en el proceso terapéutico, éste se puede llevar a cabo utilizando las prendas del enfermo o de la persona que desencadenó la afección, puesto que éstas contienen los componentes esenciales del propietario. En un caso que pude presenciar, se diagnosticó a un bebé de pocos meses de nacido con susto, puesto que presentaba un llanto continuo e incontrolable, signo de que había extraviado su alma-corazón y no lograba encontrarla. De acuerdo con el diagnóstico que realizó el terapeuta, el alma-corazón del bebé se había quedado impregnada en la ropa de su madrina, quien lo había cargado durante el día en la ceremonia de la vela. Dado que ella no podía estar presente en el proceso terapéutico, se le solicitó que proporcionara la ropa que tenía puesta en el momento del contacto con el niño, de tal manera que se pudiera actuar a través de ella para liberar el alma retenida. El efecto que produjo la madrina en su ahijado no fue intencional, sino que respondió a su naturaleza caliente, *nerrar*, que funciona como un imán que atrae la esencia de otras personas. Durante la ceremonia de curación el rezandero logró extraer el alma-corazón escindido y colocarlo de regreso en el *omeaats* del bebé.

Sin embargo, también hay personas, humanos y difuntos, que pueden actuar de manera premeditada para infringir daños sobre los demás, por lo que se debe evitar este riesgo dejando bajo resguardo todos aquellos fragmentos corporales como los cabellos y los dientes,

que pudieran facilitarles su acción. Además de prevenir enfermedades, estos elementos deben estar a la mano para que el cuerpo pueda ser entregado “completo” después de la muerte, puesto que es requisito devolverlo en su totalidad para poder transitar de la condición humana a la de difunto. En este caso resulta significativo que a las personas casadas se les tenga que enterrar con la ropa que vistieron en la ceremonia matrimonial, puesto que es ésta la que denota su condición corporal más actualizada y más cercana a la completud.

Mientras el cabello, el velo amniótico y la ropa deben acompañar al difunto en su tumba, el cordón umbilical, la placenta y los dientes se quedan en el lugar del *nden* donde fueron enterrados, de tal forma que el primer grupo de fragmentos corporales se dispone para reintegrarse a su portador después de la muerte, mientras el segundo se destina a alimentar a la tierra. Es por ello que, a diferencia de los dientes de leche que deben depositarse en un lugar húmedo para favorecer el crecimiento de los permanentes, los que pierden los ancianos se tienen que enterrar al pie del altar doméstico, pues es éste el lugar que corresponde a los difuntos familiares, donde se les honra cotidianamente depositando ofrendas de velas y flores y se les recibe durante los días de la celebración de Todos Santos. Asimismo, es debajo de dicho altar donde se entierra a los bebés que nacen muertos o que mueren en el alumbramiento, puesto que no alcanzaron a adquirir la condición humana. Así lo narra la señora Ponciana, quien a sus casi setenta años ha vivido la experiencia de parir un bebé sin vida en diversas ocasiones:

Si los bebés se mueren apenas nacieron, ya están muertos de por sí, porque todavía no han respirado, y entonces los entierran en el santo, abajo del altar de la casa. Ahí es el lugar de los difuntos. Ahí también se pone vela a los abuelitos y a los que ya se murieron, aunque se les haya enterrado en el camposanto.

Mi primer hijo se murió en mi panza; se murió por *nerang*, porque viene un viento cuando me fui a bañar. Como vivo en un rancho, en el monte me voy a bañar y ahí me agarró el aire. Yo no sentí nada. Y está creciendo el niño. Llegó los nueve meses y me agarró el dolor. Y como estoy solita en la casa y mi marido está borracho, pues voy a parir a mi hijo yo solita; yo ya sé cómo lo voy a hacer, ya había visto a mi mamá. Entonces lo parí. Sentí como que voy a orinar, como que voy a ir al baño y ahí nomás lo parí. Pero ya está muerto el niño: como boli su mano, como boli su pie, pura agua; su cabeza grande, su nariz grande y su cuerpo chiquitito. Lo levanté para la casa, lo eché en la cama. Cuando viene mi partera le dije: “¿Por qué es eso?” y ella me dijo: “porque es *nerang*”. Entonces ahí lo enterré donde está mi santito, ya no va al panteón. Ya se queda ahí, pobrecito (2007).

El altar familiar es el núcleo del *nden*, entendido como una unidad tanto parental como corporal, en la medida en que sitúa a los miembros humanos y no humanos de la familia, al

tiempo que irradia relaciones: con los difuntos, con los santos, con los recién nacidos, con los nuevos matrimonios, con la tierra. Este altar se constituye además como un contenedor corporal, es decir, como un *ombas* que alberga fracciones y extractos de los diferentes miembros del núcleo parental. Al mismo tiempo que los condensa para integrar una unidad, funciona como un elemento más de la estructura corporal conformada por el conjunto de casas y parientes del grupo residencial. Segmentos materiales de los miembros del *nden* se reintegran así a un cuerpo que ya no es individual sino familiar, conformando una unidad indisociable entre el espacio doméstico y el grupo parental, en la que se asocia el cuerpo físico con el cuerpo de la casa.

Además de integrar a sus miembros, el *nden* los distribuye de acuerdo con dos principios que se intersectan: el de la edad, que determina la primacía de los matrimonios más antiguos, y el del género, que distingue entre labores masculinas y femeninas y las distribuye espacialmente. En este sentido, mientras el norte del *nden* tiene una filiación masculina, por lo que es el eje donde se ubica la casa principal que alberga al altar doméstico, espacio reservado para el ejercicio ritual del jefe del núcleo residencial o *miteateran*, el sur es el extremo donde la mujer parturienta da a luz, donde se descansa bajo el cuidado materno y donde se ubica, en el patio común, el fogón.⁶⁶

Esta unidad conformada por los parientes o *nacualaran*, las casas y el *nden*, funciona a la manera del organismo, de acuerdo con la relación articulada entre sus partes, por lo que cualquier alteración en la condición de alguno de sus elementos repercute directamente en el estado de la unidad. De esta forma, se observa una serie de principios que tienden a mantener al sistema en una situación de equilibrio en beneficio de la colectividad. Cuando nace un nuevo miembro del *nden*, por ejemplo, se tiene particular cuidado de no alterar el orden de las cosas durante sus cinco primeros días de vida, considerados trascendentales porque el bebé se encuentra todavía en un proceso de transición para adquirir la condición humana, lo que lo hace delicado y vulnerable. El quinto día es el más riesgoso, puesto que es cuando los recién nacidos pueden presentar los síntomas del tétano que, aunque su incidencia ha disminuido, durante muchos años era la causa de un alto índice de mortandad neonatal. La manifestación de este padecimiento se caracteriza por provocar una serie de espasmos que

⁶⁶ Por su naturaleza caliente, el fogón tiene una adscripción femenina. La enramada donde se le ubica se denomina *omal nden*, “cabeza del *nden*”.

los huaves asocian con el movimiento agitado de los conejos, razón por la cual a este día se le conoce como *minüt koy* o “su día del conejo”. Por los peligros que acechan durante este periodo, los familiares que habitan en el *nden* deben tomar una serie de precauciones, como permanecer tranquilos, no realizar demasiadas actividades laborales, no embriagarse, no gritar, ni pelear, evitando así que el nuevo miembro de la familia pueda verse afectado. Además, se deben privar de lastimar o matar animales, ya que cualquiera de ellos podría ser el nagual del recién nacido. Signorini (1991:300) señala que los golpes inferidos a un animal que resultara ser el nagual del niño, marcarían definitivamente la piel del recién nacido, mientras la muerte de uno provocaría automáticamente la muerte de su contraparte. La señora Flavia explica con detalle los efectos del día del “conejo” en un recién nacido:

En cinco días se pueden morir los bebitos por *ne coy*, el del conejo; ya queda tieso ese bebé. Para abrir la mano no puede, tiosa su boquita, ya está enfermo, ya se va a morir, ninguno va a vivir, se va a morir de una vez. Mucho mueren los chamaquitos. La partera dice que ya no hay nada que hacer. Mi primera hija, una niña, se murió de ese *coy*, luego otro y otro. Tres se murieron de lo mismo, seguidos. Hasta el cuarto vivió, un hombre. A estos niños los entierran en el camposanto, porque ya son niños, ya respiraron. Pero si se mueren apenas nacieron, a esos los entierran abajo del altar (2007).

Como parte sustancial de la unidad parental-corporal, cada uno de los miembros del *nden*, es decir, los *nacualaatsaran*, participa del adecuado tránsito del recién nacido hacia su condición humana o de “persona”, así como de su favorable estado de salud. Es importante señalar que entre los padres y los hijos se establece una correspondencia directa entre las acciones de los primeros y la salud de los segundos, de tal manera que deben ser cuidadosos de las afecciones que pueden derivar de los pleitos, las impresiones fuertes y los desgastes emocionales.

La plasticidad de la categoría de los *nacualaatsaran* predispone un conjunto de relaciones que adquieren sentido en la medida en que son ejercidas. Insertarse en la categoría de los *nacualaatsaran* significa ocupar una serie de posiciones respecto a los demás miembros del grupo, cada una de las cuales está marcada por un conjunto de fórmulas que orientan, pero no determinan, la interacción. Ocupar la posición de hijo frente al padre supone respeto, mientras la posición inversa prescribe una actitud de autoridad; asimismo, frente a los hermanos, primos y cuñados el rango de edad dispondrá una relación signada por la sumisión, la camaradería o la superioridad.

El parentesco despliega así un mapa de relaciones que posibilitan la ejecución de acciones concretas de acuerdo con fines específicos; es decir que se trata de relaciones que, aunque están previstas, deben ser activadas. Cuturi (1990:122) señala al respecto que las relaciones de parentesco parecen diluirse en la vida cotidiana, limitándose al ejercicio de la nomenclatura y de un código de respeto; en este sentido, por ejemplo, no exigen declaraciones de reciprocidad y los parientes no necesitan visitarse; sin embargo, aunque esta dinámica se verifica entre parientes que viven en diferentes núcleos domésticos, la convivencia directa dentro de los límites del *nden* determina reglas de colaboración y reciprocidad que se mantienen activas.

En este sentido, así como Diebold (1966:45) indica que la estructura de parentesco incluye personas que “raramente interactúan entre sí” y “a otras que ni siquiera se conocen”, Cuturi señala acertadamente que son las acciones las que nos permiten trascender la mirada sustancialista anclada en la “naturaleza” de la procreación, para acceder a una apreciación “construida” de las relaciones en donde los sujetos se posicionan, actúan y *ejercen* las interacciones. Coincidimos con la apreciación de que los parientes no “son” por nacimiento, sino que se “hacen” de acuerdo con la intencionalidad personal (Cuturi 1990:122). Siguiendo a Reichel-Dolmatoff (1978), Cuturi (1991:2) agrega que las categorías del mundo responden, más que a una función de conocimiento abstracto, a una necesidad de ordenar o “controlar las interacciones” entre seres, por lo que “saber manejar a nivel discursivo estas clasificaciones corresponde a saber controlar y programar las relaciones sociales en la práctica de lo cotidiano”.

En concordancia con este argumento, Diebold (1966:46) menciona que los grados de proximidad dentro de la categoría de los *nacualaatsaran* están influenciados a su vez por la distancia residencial, por ello, “vivir en el mismo barrio confiere una mayor cercanía, de tal manera que la esposa del tío paterno será percibido como un pariente más cercano que la tía paterna, en virtud de que ésta suele residir en un barrio distinto.” La “creación” de parientes, supeditada al ejercicio de relaciones reguladas, no sólo se corresponde con el principio básico de la construcción de corporalidades, sino que resulta fundamental para su realización.

2.3 Mayordomías y grupos ceremoniales como instrumentos de consolidación corporal

Como venimos constatando, las ocasiones rituales son un activador de relaciones que promueven los vínculos entre el individuo y la colectividad. Las relaciones de primer orden, es decir las de parentesco, encuentran en las mayordomías, los bautizos y las ceremonias matrimoniales los escenarios privilegiados donde se pone en funcionamiento un complejo sistema de prestaciones y reciprocidades. Dentro de este sistema, los *nacualaatsaran* son convocados en cada ocasión ceremonial para contribuir, como parte del núcleo parental, con una serie de bienes de consumo. En estas ocasiones y de acuerdo con la función que se les asigna, los *nacualaatsaran* se integran a una categoría denominada *mombeöl*, es decir, “ayudantes”.⁶⁷ Su contribución consiste en la aportación de maíz, cacao o dinero, bienes que el titular de la celebración deberá retribuir posteriormente⁶⁸ en la misma cantidad en que fueron recibidos. Este principio de reciprocidad, acotado al contexto ceremonial, que estrecha y confirma los lazos entre el núcleo de parientes, es claramente explicado por el señor Salvador Edison quien, aunque de religión protestante, conoce las prescripciones tradicionales gracias a la estrecha convivencia que sostuvo en su niñez y juventud con sus abuelos y sus padres:

Si van a hacer una mayordomía, una celebración, pues ahí tienen que apoyarse, ayudarse. Anteriormente buscan a sus compadres, buscan hermandades para ayudarse, buscan a la gente, a su familia y se organizan. Si va a haber una fiesta, se organizan 5, 6, 7, 8 grupos. Así van a juntar qué tantos grupos, así ponen una mesa y van a recibir la cooperación de sus amigos, de su familia, para estar un rato ahí conviviendo. Ya después de pasar un rato conviviendo, pues ahora sí van a juntar el dinero y lo van a entregar al mayordomo. Pero ahora ya está cambiando, ya es distinto; ahora el mayordomo ya busca padrino para que lo ayude, pero ya depende de la confianza que se tienen ellos; pero anteriormente no, antes era la “responsabilidad” (2016).

Estas prestaciones ceremoniales permiten articular, de manera extensiva, numerosas unidades domésticas que se encuentran emparentadas entre sí por relaciones de filiación, alianza o compadrazgo. Los endeudamientos ceremoniales, que conectan a un extenso número de grupos domésticos, hacen de las mayordomías, los matrimonios y los bautizos el centro de una red donde las relaciones de parentesco adquieren un sentido que casi nunca se expresa fuera de la esfera ritual. Este intercambio entre unidades parentales se verifica a nivel

⁶⁷ El término *mombeöl* deriva de la palabra *ambeöl*, “cooperación”.

⁶⁸ Cuando el donador realice a su vez alguna celebración, como una mayordomía, un matrimonio o un bautizo.

territorial, ya que la tendencia aún vigente, aunque no generalizada, a la endogamia de sección y a la residencia patrilocal ponen en funcionamiento a grandes sectores de una misma sección. Como revela una muestra que efectué en el año 1999 durante la celebración de la Virgen de la Candelaria, el 80% de los parientes que colaboraron con los mayordomos provenía de la misma sección territorial.⁶⁹ En este sentido, los lazos de parentesco se expanden o se contraen de acuerdo con los alcances requeridos por acciones específicas, aportando a la estructura familiar una forma diferente en cada caso.

La figura de los *mombeöl* caracteriza uno de los vínculos previstos por el parentesco, esto es, el del intercambio recíproco, ya que se considera que la ayuda que brindan estos parientes “no se paga” sino que se retribuye bajo condiciones equivalentes, dando continuidad a una relación de cooperación. Esta fórmula de reciprocidad se enfatiza, por contraste, respecto a otro tipo de prestadores de servicios que intervienen también en las ocasiones ceremoniales, es decir, los *nacosoots*. El término *nacosoots* denomina a aquellas personas “que se prestan a sí mismos”, una categoría de servidores que son mencionados y descritos en los parlamentos rituales (*mipoch Dios*, “su palabra de Dios”) como “los que prestan sus manos, sus pies”. La diferencia entre el grupo de los *mombeöl* y de los *nacosoots* está dada en términos del tipo de prestación que cada uno brinda, así como de la relación que tienen con el que suscribe la celebración, siendo el parentesco la frontera que delimita a unos y otros. Como veíamos, mientras los *mombeöl* son por definición miembros del grupo de los *nacualaatsaran*, y por lo tanto están adscritos al grupo parental de referencia, los *nacosoots* son siempre personas externas al grupo familiar.

Durante la preparación de las celebraciones, los *mombeöl* se encargan de desempeñar una serie de tareas domésticas, como cocer y moler el maíz, y también contribuyen con el gasto del celebrante o del mayordomo a través de la donación de productos básicos o de dinero en efectivo. Estas donaciones se registran meticulosamente en un cuaderno especial que le permitirá al mayordomo o al jefe del núcleo doméstico saber quiénes contribuyeron, con qué y en qué cantidad, de tal manera que los bienes puedan ser devueltos en la misma proporción cuando sea requerido por alguno de los *mombeöl*, ya sea en la celebración de una mayordomía, un casamiento, un funeral o cualquier otra ocasión ceremonial.

⁶⁹ En esa ocasión hice el registro de los parientes de los mayordomos de la virgen, Gaspar Corona Tamayo y Rosa Gijón Abasolo, pertenecientes a la tercera sección (diario de campo personal).

Mientras la intervención de los *mombeöl* se considera una “ayuda” que se retribuye con su equivalente a largo plazo, los *nacosoots*⁷⁰ participan como prestadores de un saber especializado: la preparación del *chapopox* o “atole de espuma”, bebida exclusivamente ceremonial, está a cargo de *mimüm popox* (“la madre del atole”) y *mimüm cacao* (“la madre del cacao”), cada una conocedora del procedimiento preciso para elaborar tanto el atole como la espuma de cacao que completa la bebida; por su parte, *mimüm najngow* es la mujer que cocina el caldo; *miteat poch* (“el padre de la palabra”), es el especialista ritual que coordina tanto los procedimientos como las cantidades específicas de comida, bebida, cera, flores, etc., que se requieren de acuerdo con el tipo de celebración.

El servicio que prestan estos especialistas es saldado de manera inmediata por parte del titular de la celebración a través de un “pago” que se denomina *minangah*, es decir, “su sagrado”. Esta gratificación tiene una fórmula precisa que consiste en una porción de tamales y atole que el titular de la celebración hace llegar al domicilio de cada uno de los *nacosoots*. La figura principal dentro de la categoría de los *nacosoots* es el *miteat poch* o “padre de la palabra”, quien conoce los ritmos y procedimientos rituales tanto de las mayordomías como de las solicitudes de lluvias, las celebraciones de la Semana Santa y del Corpus Christi, las transiciones de los cargos de gobierno, los matrimonios, los bautizos, y el resto de las ocasiones rituales. En los parlamentos que se enuncian anualmente durante la entrega de los bastones de mando a las autoridades entrantes, se caracteriza a estos especialistas rituales como aquellos que “saben cuándo llegó el tiempo para hacer la hoja de flores y velas”. Esta “hoja de flores y velas” se refiere a la ofrenda que se entrega en las mayordomías y hace referencia a que son los *miteat poch* quienes conocen el transcurso del tiempo, los periodos indicados para llevar a cabo las distintas ceremonias y los procedimientos que se requieren en cada caso para la elaboración de las ofrendas. Los *miteat poch* son considerados como “el brazo derecho” tanto de los mayordomos como de las principales autoridades, pues son ellos quienes les indican cuáles son sus obligaciones ceremoniales y cuándo y cómo deben realizarlas. En el parlamento ritual que se recita en la celebración de Corpus Christi, durante una procesión que está encabezada por *poj*, la tortuga, se mencionan algunas de las funciones de los *miteat poch*:

⁷⁰ Compuesto por el verbo *nacos* “prestar una persona”, el término *nacosoots* se refiere a aquellos que “se prestan a sí mismos”.

Tienen un principal, *miteat poch*, “el padre de la palabra”, quien va a prestar sus manos, sus pies, quien sabe hacer la fiesta, quien va a ayudar. Presta su pie, presta la mano por promesa. Él va a llevar el dios [el santo], que le llegó el tiempo para hacer la hoja de flores y velas, para que arreglen las velas y van a buscar a otros dos cantores que saben hacer el santo rosario, para que recen al sagrado libro y al principal y ellos van a picar el papel y se van a hacer las velas.

Desde sus respectivas esferas de acción, los distintos especialistas, como el *miteat poch*, *mimüm cacao* y *mimüm najngow*, desempeñan un papel primordial para la realización de las mayordomías, pues de su adecuado desempeño depende la eficacia de la celebración: el vínculo con el santo o la virgen titular, así como la respuesta a las peticiones formuladas son el resultado de un largo proceso de coordinación de labores, bienes y procedimientos. A las primeras ofrendas de velas y flores que el mayordomo y su esposa entregan diariamente a los santos de la iglesia se van sumando personajes y bienes que ganan en complejidad conforme se acerca la fiesta. Experto en el manejo del calendario, el *miteat poch* orienta al mayordomo a lo largo del año sobre las actividades que corresponden a cada etapa y los actores que las deben realizar, para lo cual se requiere del acoplamiento entre autoridades, *nacossots*, parientes, músicos y danzantes. Durante los tres días principales de las mayordomías (*ajiy chaw* –“se reparte el atole-, *vispera* y *mera nüit* –“verdadero día”), la casa del mayordomo se convierte en el eje virtual de relaciones, prestaciones rituales y comensalidad, extendiendo las competencias y los vínculos que de ordinario delimitan al *nden*.

Al tiempo que permiten el buen desenlace de la mayordomía, la ampliación de la trama de relaciones y la adecuada coordinación de labores también otorgan al titular de la celebración el reconocimiento colectivo y un consecuente prestigio. Como sucede con los recién nacidos, las acciones de todos los miembros de la estructura son determinantes para la definición del estado y la composición corporal de su titular. En el caso de las mayordomías, dicha estructura no sólo es parental, sino que se extiende considerablemente para incluir al conjunto de autoridades, especialistas rituales, músicos y danzantes. El desempeño coordinado y eficiente de este complejo conjunto confiere al mayordomo una personalidad social más acabada y, por lo tanto, el acceso a otras mayordomías y a cargos gubernamentales de mayor jerarquía y responsabilidad. En este sentido, cada celebración abona peldaños a la trayectoria que permite consolidar la corporalidad del mayordomo, convirtiéndose en algo

mucho más complejo que la simple generación de un vínculo de reciprocidad entre el santo y el celebrante.

Como podemos observar, al exterior de la esfera del parentesco el sistema de organización social pone a disposición diversos mecanismos de interacción que intervienen en la confección de las corporalidades y la construcción de las personalidades sociales. Los grupos ceremoniales como los músicos y los danzantes constituyen, por ejemplo, un despliegue de tipos corporales en donde la articulación entre el cuerpo individual y el colectivo se vuelve evidente. A través del conjunto de obligaciones y responsabilidades que definen a cada agrupación, cada miembro puede incidir en su propia condición corporal, al tiempo que contribuye a la conformación del grupo como una corporalidad colectiva. Al integrarse en un grupo ceremonial,⁷¹ la persona accede a una estructura que le permite ampliar sus relaciones, bajo un formato similar al de los núcleos domésticos. De la misma manera que los miembros del *nden*, los miembros de un grupo ceremonial están vinculados mediante la circulación de sustancias, que en este caso se realiza de manera exclusiva a través de las prestaciones alimenticias, las cuales definen los límites de la agrupación.

Los cuatro grupos ceremoniales de San Mateo del Mar (*monjuind das*, “danzantes de serpiente”; *mbas naab*, “cuerpo del tambor”; *maliëns*, “malinches” y *monlüy wis cawüy* o “los que andan a caballo”) están estructurados de acuerdo con una escala jerárquica que va desde los *chingëy* o “principiantes”, hasta el *neamal*, es decir, el “jefe” o “principal” de la agrupación. Esta estructura jerárquica describe al mismo tiempo una trayectoria que sus miembros pueden seguir en orden ascendente y que culmina con la adquisición de un *ombas* colectivo.

Como sucede al interior del *nden*, la distinción entre rangos y funciones permite determinar grados de composición corporal más o menos acabados, así como escalas de desarrollo. Esta definición progresiva opera de manera similar entre los miembros de las agrupaciones ceremoniales, de tal forma que, por ejemplo, se llamará *mbas naab*, “cuerpo

⁷¹ Aunque anteriormente las personas podían integrarse de manera voluntaria al grupo ceremonial de su elección, actualmente el acceso se ha vuelto muy restringido y el conocimiento se ha convertido en una verdadera especialidad. Los actuales titulares de dichos grupos, en su gran mayoría ancianos, consideran que el desempeño de sus funciones requiere de un saber especializado que sólo puede ser transmitido a personas que muestren una conducta respetuosa respecto a la “costumbre”. Aunque hay diversos grupos de jóvenes que tienen un legítimo interés por aprender e integrarse a los grupos de músicos y danzantes, los ancianos titulares suelen considerarlos como personas que sólo “juegan” con la “costumbre” y, por lo tanto, se resisten a recibirlos y a enseñarles.

del tambor”, a aquella persona que haya saldado su compromiso ritual con el grupo de los músicos a través de su participación en las distintas ceremonias a las que les corresponde asistir, así como mediante el ofrecimiento de una comida ritual a los miembros de su agrupación.⁷² Participar de estas prestaciones alimenticias es un indicador de pertenencia al grupo, pero hacerse cargo de ellas denota una posición jerárquica superior y una composición corporal más acabada, que distingue al titular de la agrupación del resto de sus miembros. El ofrecimiento de esta comida aplica para cada uno de los grupos ceremoniales, por lo que en cada mayordomía se cuenta con un *mbas naab*, un *mbas maliën* y un *mbas capitan*, correspondientes a los titulares de los músicos de tambor, a los malinches y a los caballeros respectivamente.

Como mencionamos, para adquirir este grado de corporalidad colectiva, que supone para el individuo ser nombrado *mbas* de su grupo ceremonial, se requiere haber alcanzado el rango de titular de la agrupación y, a partir de eso, ofrecer una comida ritual en el marco de alguna de las mayordomías. La capacidad proveedora, nutricia y gestora que demuestra el titular está asociada con su facultad de generar o multiplicar relaciones, que incluyen en este caso a los santos o a los “anterioridades”, de acuerdo con el grupo ceremonial del que se trate. De ahí que en todos los contextos rituales la distribución y el consumo de alimentos y de mezcal sea considerado como una “obligación” y nunca como un dispendio, pues se trata de un medio de interacción o comensalidad entre las distintas entidades. Es por ello que aun cuando un mayordomo o los miembros de un grupo ceremonial consuman mezcal en grandes cantidades, se considera que “no se emborrachan” y que mantienen la capacidad de desempeñar sus funciones cabalmente; de hecho, muchas personas mencionan que el no emborracharse es un indicativo de que el mayordomo, las autoridades, los músicos o los danzantes tienen una relación óptima con los santos y los antecesores.

Como señala Campos (2015:171), si un miembro de un grupo ceremonial se emborrachara súbitamente o se cansara, sería un signo adverso que correspondería a una falta cometida por la persona (una mala relación con su familia, adulterio, queja o arrepentimiento por haber asumido el cargo, etc.), derivando en su fallida vinculación con las entidades convocadas. Lo mismo aplica para el *miteat poch*, para el *cambrer* (“cohetero”) y para los

⁷² Esta comida puede ofrecerse durante la celebración de cualquier mayordomía. Aunque todos los miembros de la agrupación deben aportar algún insumo para la comida, el titular del grupo debe hacerse cargo de la mayor parte de los gastos, así como de su organización.

rezadores, cuyo papel de mediadores entre los humanos, los santos y los antecesores míticos los previene de cometer errores provocados por una falta de memoria, por el cansancio o por los efectos del alcohol; en este sentido, un joven profesor menciona que estos especialistas “nunca se olvidan de sus obligaciones porque están haciendo un servicio. Aunque se emborrachen, siempre saben qué es lo que van a hacer, qué palabras tienen que decir, qué pasos van a seguir” (Francisco Avendaño 2016).

La razón por la cual se considera que un buen desempeño durante el ceremonial es indicativo de una óptima relación con los santos y los “anterioridades”, es porque se afirma que las oraciones, los parlamentos, las piezas musicales y los movimientos dancísticos son saberes que no pertenecen a quienes los enuncian o los ejecutan, sino que provienen, precisamente, de dichas entidades. Son los santos y los “anterioridades” quienes confieren dichos saberes a sus interlocutores, utilizando el corazón como el medio de transmisión. En una de las oraciones de curación que tuve la posibilidad de registrar, el rezandero confirma este saber en circulación: “Yo vengo a rezar tu oración, las palabras que dejaste aquí con la primera gente” (Hipólito Esesarte 2007). Por su parte, en una entrevista la señora Ponciana explica que “las rezadoras ya saben cómo contestan las alabanzas porque ya lo tienen en su mente, ya lo recibieron en su pensamiento, en su corazón, ya lo dejan hacer, ya lo dejan salir” (Ponciana 2007). Es por ello que las oraciones, los rezos y las alabanzas no son una mera enunciación de fórmulas rituales, sino que consisten en una verdadera *ejecución* de relaciones. En este sentido, aunque la memoria tiene un papel importante para el aprendizaje de las oraciones, ésta no es suficiente, pues se requiere además que la persona tenga una adecuada condición corporal: un *omeaats* abierto y dispuesto a la interacción y a la recepción de mensajes y saberes. “Tener el corazón abierto” permite que las palabras, las relaciones y los saberes realicen un tránsito eficaz dentro de su trayectoria circular. El profesor antes citado, Francisco Avendaño, hijo de un *miteat poch*, explica:

Las palabras son de anterioridad. No se titubea al hablar. Al *miteat poch* le llega el conocimiento. Las palabras no son las mismas, la persona no es la misma: no son sus palabras, las recibe de los antepasados, *mixejchiüts*. Por eso los parlamentos deben durar cinco o seis horas, y siempre saben qué van a decir (2016).

Aunque el tránsito de las palabras inicia y culmina en el mismo punto, haciendo de los santos y los antecesores tanto proveedores como destinatarios, aquello que circula al inicio no es lo

mismo que lo que se recibe. Las palabras, los ritmos y los sonidos se trastocan en el corazón y, al ser enunciados, adquieren una materialidad que antes no tenían. Al preguntar a un *miteat poch* sobre el significado, obscuro incluso para él, de ciertas palabras en latín, en español antiguo o incluso de origen desconocido,⁷³ que forman parte de algunos parlamentos rituales y oraciones, entendí que lo que está en juego no es la comprensión, sino la transformación, es decir, la posibilidad de que estas unidades adquirieran la forma adecuada a través de la enunciación, el ritmo, la secuencia y la modulación. Cada santo, cada divinidad y cada difunto pone en circulación un conjunto de palabras, con un ritmo y una intensidad específicas, las cuales adquirirán la composición adecuada para ser recibidas nuevamente por su destinatario, a través de su precisa enunciación por parte del ritualista.⁷⁴ Santos, “anterioridades” y difuntos ocupan así el papel de generadoras y receptoras, mientras los ritualistas se desempeñan al mismo tiempo como transformadores y como donatarios.

Como señalábamos, pertenecer a un grupo ceremonial supone participar de la composición de un cuerpo ampliado y colectivo, principio que opera también entre las personas que se desempeñan en los cargos de la jerarquía eclesiástica. Al formar parte de alguno de estos dos cuerpos colectivos, el de los grupos ceremoniales o el de las autoridades eclesiásticas, la pertenencia a la agrupación resulta vitalicia, por lo que sus miembros serán llamados de acuerdo con el nombre de su corporación incluso después de haber concluido su trayectoria o siendo ya difuntos.

En este sentido, por ejemplo, al inicio de las labores ceremoniales del grupo de los caballeros durante la celebración de Corpus Christi,⁷⁵ su titular hace una intervención ritual a través de la cual convoca a los miembros de la agrupación que les antecedieron. Debajo de la banca donde se sientan, los “dueños” o principales de cada uno de los dos grupos de caballeros forman unos pequeños montículos de arena sobre los cuales vierten copas de mezcal y encienden cigarrillos; entonces, como describe Campos (2015:161), “de rodillas, se dirigen al santo espíritu de todos aquellos que en vida hayan formado parte de los caballeros o *monlüy kawüy* [...] quienes [...] se hayan presentes durante estos días. A ellos se encomiendan para que su participación dentro de toda la celebración sea positiva. A ellos

⁷³ Tal vez modificadas a lo largo de su uso y repetición.

⁷⁴ Sea éste un *miteat poch*, un rezandero, un músico o un danzante.

⁷⁵ Lo hace durante la ceremonia en la que el grupo de los caballeros fabrica los cencerros (*siki*) que tocarán durante sus intervenciones en la celebración de Corpus Christi.

y a los santos se les solicita aire, fuerza y valor para que todos los *monliiy kawiiy* tengan un buen desempeño”.

El *miteat poch* Lucio Zaragoza explica su propia trayectoria y su adscripción al grupo de los *monliiy teampots* (“servidores de la iglesia”), aún cuando desde hace décadas haya dejado de ser un miembro activo:

Yo primeramente entré a la iglesia, me nombraron como topil de la iglesia. Ahí yo quería aprender más y más. Entré después a otro que se llama grupo de hermanos (*herman*), donde teníamos que cargar a los santos cuando salen en procesión en la Semana Santa o cuando los llevamos al mar a pedir el perdón [petición de lluvia]. Luego estuve tres años en el palacio, me nombraron regidor de cultura y luego comité de Casa del Pueblo. Pero yo estoy todavía en ese grupo de la iglesia; aunque no tengo cargo, ni soy autoridad, pero yo siempre voy en ese grupo. Aunque aprendí del palacio, y también fui *cambrer* y ahora *miteat poch*, pero siempre estoy en ese grupo (2017).

Así, este carácter vitalicio no sólo denota la pertenencia a una corporación, sino sobre todo una constitución corporal particular. Además, estos grupos de adscripción son también núcleos de extensión de lazos de parentesco, ya que se suele orientar las preferencias hacia su interior la hora de elegir testigos, padrinos o compadres en los diversos eventos del ciclo vital (Millán y García 2003:131).

En los grupos ceremoniales, la categoría de *ombas* depende entonces del cumplimiento de la totalidad de las prestaciones rituales contempladas dentro de la agrupación y reguladas por un principio de ancianidad (García y Oseguera 2001:24). La posición de “principal” o “mayor” supone en este caso no sólo la adquisición de una palabra distintiva⁷⁶ que es respetada y altamente valorada al interior del grupo, sino también de una corporalidad que se alcanza mediante el ejercicio de una labor especializada que vincula al colectivo con la acción de los *monteoc* y de los santos. En este sentido, mientras la danza de los *maliëns*⁷⁷ o malinches está asociada con los santos, las acciones de los tres grupos restantes corresponden a atributos y personalizaciones de entidades asociadas con los *monteoc*, como la serpiente (*ndiüc*), la tortuga (*poj*), los caballeros (*monquiün wis cawiiy*) y los enmascarados (*tar*). De esta manera, la trayectoria dentro de los grupos ceremoniales

⁷⁶ La adquisición de un cuerpo diferencial va aparejada con la adquisición de una “palabra” audible, acertada y destacada en la toma de decisiones dentro de cada uno de los núcleos de relación.

⁷⁷ En efecto, el grupo de los *maliëns* está adscrito al ámbito de los santos, a quienes se encomiendan al consumir el mezcal previo a la ejecución de la danza, para solicitar su protección y su fuerza. Dada su adscripción, tienen una participación obligatoria en cada mayordomía.

implica una transformación paulatina de la corporalidad a través de una doble filiación: con la colectividad y con la entidad de referencia, establecida a través de las prestaciones rituales, sintetizadas en la entrega de una ofrenda y en el intercambio de alimentos y bebidas.

2.4 Altares, ofrendas y jerarquías corporales

Cada núcleo de la organización comunitaria está enmarcado por un altar, en torno al cual se gestionan las relaciones con los santos, los difuntos y los antecesores divinizados. El *nden*, el palacio municipal y la iglesia disponen de sus respectivos altares, cuyo cuidado está a cargo del representante de cada unidad. De esta forma, los altares permiten por un lado disponer relaciones entre distintos tipos de entidad y, por otro, establecer diferencias entre los miembros de la unidad, de acuerdo con su particular condición corporal.

En todos los casos, proveer de ofrendas a los santos, los difuntos o los antecesores denota una serie de cualidades personales como la ancianidad, la trayectoria de vida y un conocimiento especializado; pero al mismo tiempo, contribuye a la confección de una condición corporal distintiva en la que se sustenta la distribución jerárquica de los participantes de la colectividad. Al interior de los grupos domésticos, las secciones territoriales y las estructuras de gobierno civil y religiosa, las jerarquías tienen una relación directa con las diferencias en términos corporales, asociadas principalmente con la capacidad de promover relaciones a través del ejercicio ritual.

2.4.1 Los grupos de capilla y los núcleos domésticos

Si bien, como mencionamos en el apartado anterior, los grupos ceremoniales estrechan lazos de relación entre miembros de las distintas secciones territoriales y con las colectividades correspondientes a los santos y los *monteoc*, los grupos de capilla representan un nivel previo que articula a los representantes de las familias en torno a un conjunto de cruces, de acuerdo con un principio residencial.

El pueblo de San Mateo del Mar está demarcado por 39 pequeñas capillas⁷⁸ que resguardan un número variable de cruces, entre una y tres, denominadas *teat crus*. En torno

⁷⁸ La mayoría de estas denominadas “capillas” no cuentan con una estructura, sino que son las cruces las que le dan una denominación al lugar donde se encuentran. Aunque muchas de estas cruces están colocadas directamente sobre el piso, sin un techo que las cubra, las personas suelen referirse al lugar que ocupan como “capilla”.

a estas cruces se agrupa una cantidad relativamente acotada de familias,⁷⁹ algunas de ellas emparentadas entre sí, de acuerdo con un principio de residencia patrilineal.⁸⁰ Los grupos de capilla se ponen en funcionamiento anualmente durante la celebración de la Santa Cruz, el 3 de mayo, en la cual los representantes de las unidades domésticas se turnan el papel de “principal” para dirigir los procedimientos rituales. A la relación de vecindad entre los distintos participantes, se suman aspectos que le confieren la forma de un grupo de producción y consumo, que replica a escala la estructura de las unidades domésticas.

Como habíamos señalado en capítulos anteriores, al interior de los solares o *nden*, la casa principal está definida por dos elementos: en ella habita el miembro varón de mayor edad (casi siempre representado por el padre, aunque en su ausencia es el primogénito quien ocupa su lugar), y es la que alberga al altar familiar, sitio de residencia del santo doméstico y de asiento de los parientes difuntos. La distribución del resto de las casas y, por lo tanto, de los miembros del *nden* responde a un principio jerárquico que sigue un orden genealógico, pero que se traduce como una facultad específica para el desempeño ritual.

Esta facultad, conferida al jefe del *nden* o *miteateran*, se corresponde a su vez con la posesión de una corporalidad más consolidada, resultado no sólo de la evidente multiplicación de relaciones sociales y parentales propias de la ancianidad, sino también de las que derivan del ejercicio de los cargos, los servicios comunitarios y las mayordomías que, potencialmente, ha asumido a lo largo de su vida. Esta condición corporal coloca al *miteateran* en el centro de la red de parentesco contenida en la demarcación residencial, convirtiéndolo en el rector de las relaciones internas y externas: regula el suministro de bienes y alimentos,⁸¹ toma las decisiones cuando se presenta algún conflicto⁸² y se encarga de procurar al santo doméstico y a los parientes difuntos mediante la entrega semanal de ofrendas de flores y velas, con las cuales garantiza la continuidad del vínculo y la protección de los miembros del *nden*.

⁷⁹ De acuerdo con un censo levantado en el año 1999 en el que participé, era 15 el promedio de familias representadas en cada capilla (Millán 2003:139).

⁸⁰ Aunque el modelo patrilineal no es el único patrón residencial, sí sigue siendo el más recurrente. En este sentido, el mismo censo citado del año 1999 arrojó que cerca del 70% de los miembros dedicados a custodiar una ermita estaba integrado por descendientes de un mismo grupo familiar que distribuía a sus hijos varones en solares vecinos al paterno (Millán 2003:141).

⁸¹ Ya que, como habíamos mencionado, los hijos deben entregarle el producto de su pesca o de la siembra para que él lo administre.

⁸² Por ejemplo, cuando alguno de sus hijos tiene un desacuerdo matrimonial, es él quien determina su resolución.

Como señalábamos, la organización de los grupos de capilla replica la estructura interna del *nden* en una escala ampliada, incluyendo a diversos representantes de los núcleos domésticos de la sección territorial correspondiente. Así como en el *nden* el altar es el eje donde se crean y se confirman las relaciones, en los grupos de capilla el centro relacional son las cruces, las cuales no sólo establecen puentes entre los miembros del grupo, sino que también cumplen una función protectora y procuradora análoga a la de los santos domésticos. En este sentido, por ejemplo, las cruces protegen a los habitantes de la circulación de los naguales foráneos, y es en ellas donde se llevan a cabo las “diligencias”, es decir, los procedimientos terapéuticos de corte ritual para el tratamiento de enfermedades de tipo *narangic*. En estos procedimientos, el terapeuta o rezandero acude a la capilla que corresponde al lugar de residencia de su paciente, para solicitar la protección de las cruces o *teat cruz* y entregar a sus pies las ofrendas de flores, velas y oraciones que ofrece a algún difunto para negociar la curación. Ya que las capillas y los altares domésticos se corresponden entre sí, el terapeuta acudirá posteriormente al altar del paciente para repetir el procedimiento ante el santo familiar.

En este juego de correspondencias entre el espacio doméstico y el del barrio, destaca el papel del “principal” del grupo de capilla. Este “principal” o representante es denominado *nemal chaw*, “carga el atole”, y las funciones que adquiere a lo largo del año que dura su cargo lo acercan al jefe del *nden*. En efecto, en el *nemal chaw* recae la responsabilidad de acopiar los bienes que aporta cada uno de los asociados para distribuirlos posteriormente y consumirlos de manera colectiva en la comida que ofrece durante la celebración de la Santa Cruz. Asimismo, se encarga de realizar las ofrendas dedicadas a las cruces, las cuales deberá entregar tres veces por semana, junto con la serie de rezos y oraciones que les corresponden. Como explica el señor Salvador Edison,

Entre ellos mismos se ponen de acuerdo a quién le toca, como si fuera mayordomo. A ellos no se les tiene que pagar, ellos son voluntarios, es su responsabilidad. Entre ellos mismos se van a organizar y ver a quién le toca o quién es el voluntario que va a hacer para el año que viene. Entonces con el compromiso que va a hacer, siempre va a ir el miércoles, el viernes, el domingo, a prender vela en esas capillitas. Y así durante un año. Llega ahora sí el 3 de mayo y todos los que están en esas listas⁸³ ya saben que van a cooperar. Hay uno que le corresponde que va a ser en su casa y le toca para la comida o para el tamal, eso es lo que va

⁸³ Los miembros del grupo de capilla están registrados en una lista, como testimonio de que han cumplido con su obligación.

a hacer. Pero para la tortilla ellos [los que están anotados en la lista] lo cooperan: maíz, arroz, frijoles, azúcar, a ver qué es lo que le van a cooperar. Y todos van a cooperar desde el 1° de mayo; como van a ser tres días, pues ellos se van a juntar así: para el día siguiente, van a hacer tamales, ya para el día tres van a comer tamal, y ahora sí, todo se reparte entre ellos mismos. Este mayordomo se llama *nemal chaw*. Pero ellos no cooperan con dinero, siempre cooperan con cosas. Por ejemplo, si ellos tienen un acuerdo de cooperar diez litros de maíz, o un kilo de azúcar; el resto, lo que le va a faltar, eso es lo que le corresponde al *nemal chaw*. Y también otro grupo que el 2 de mayo, el 3 de mayo van a pasar por todas esas capillitas y van a llevar sus tambores, sus flautas y ahí van a tocar un ratito. En el primer día van a tomar nada más atole; van a recibir un atolito, están un ratito y ya van a pasar a otro lado. Ahora sí al siguiente día ya van a comer sus tamales. Ya tienen ellos su forma de hacer sus reverencias. A esos [el grupo de músicos de tambor] se les llama *aindeream teat*. El *teat* es de la cruz, porque así la gente le llama. Y *aindeream* es por la gente que trae esas flautas, porque *iind* es la flauta. Pero de grupo de tambor no va cualquiera; la misma autoridad los llama (2016).

Como podemos observar, estos dos niveles de organización, el *nden* y los grupos de capilla, operan a partir del establecimiento de relaciones entre un conjunto de personas vinculadas entre sí por lazos de parentesco o vecindad y una serie de entidades externas al ámbito humano, ya sean los difuntos, los santos domésticos o las cruces. Las acciones rituales, puntualmente programadas y prescritas, permiten articular unidades bien delimitadas, estableciendo relaciones que se reiteran periódicamente y que se formulan en términos de producción, consumo y colaboración. Las ofrendas que formulan semanalmente el *miteateran* y el *nemal chaw*, así como la repartición de alimentos al interior del grupo que presiden, definen los linderos de la unidad, al tiempo que trazan su estructura. En este sentido, la diferenciación de funciones que confiere a los titulares de cada unidad un papel predominante, no sólo distribuye jerárquicamente a sus integrantes, sino que también establece marcas de distinción que se expresan al nivel de las corporalidades.

Cuando las relaciones se ponen en funcionamiento, se activa un mecanismo de *incorporación* de cada uno de los miembros de la unidad en dos sentidos: por un lado, los integra como elementos constituyentes de una estructura unificada, a través de la cual se confirman como sujetos sociales; por otro lado, esta articulación les aporta una condición corporal cuya complejidad depende del radio de extensión de sus relaciones. Como habíamos señalado, el *ombas* se adquiere mediante la fusión de las sustancias parentales, pero la personalidad social, que permite definir y moldear la corporalidad, sólo se alcanza mediante el ejercicio de relaciones. Integrarse al *nden* como un miembro activo, es el primer paso para trazar relaciones: la membresía depende de la recepción del recién nacido por parte del santo

doméstico, de la obtención de padrinos y de la participación progresiva en distintas labores familiares.

La multiplicación de funciones y la activación de relaciones contribuye a la confección de una corporalidad que adquiere formas cada vez más complejas, lo que supone la progresiva adición de atributos y responsabilidades, siendo la procuración y regulación de bienes su manifestación más acabada. Es así como se establece un ordenamiento jerárquico de acuerdo con el cual el jefe del *nden* ocupa un lugar intermedio en una escala que parte del santo familiar y se extiende, de acuerdo con un principio genealógico, hacia el resto de los miembros de la unidad. Cada *nden* constituye de esta manera el núcleo de relaciones paradigmáticas para la configuración básica de las personalidades sociales, operando como una corporalidad en sí misma y permitiendo también la reproducción de otras corporalidades.

Este núcleo es el punto de partida de una secuencia de unidades de escala creciente, cada una de las cuales se define a partir de un altar, condición que denota el tipo de relaciones, humanas y no humanas, que las conforman. En este sentido, el altar doméstico, las cruces de capilla, el altar del palacio municipal, el del cementerio y el de la iglesia, trazan esferas de relación y secuencias de interacción, de las que participan los santos, los difuntos y los antecesores míticos a través de las esferas familiar, residencial y grupal. El representante de cada unidad se encarga cotidianamente de su cuidado y procuración: flores y velas serán depositadas por el *miteateran* en el altar del *nden* y del cementerio,⁸⁴ por los *nemal chaw* en las capillas, por el alcalde en el municipio y por el maestro de capilla en el altar mayor de la iglesia.⁸⁵ Paralelamente, los ciclos rituales ponen en funcionamiento una serie de entrecruzamientos entre los representantes de cada unidad y los distintos altares; por ejemplo, con el nacimiento y la muerte de un miembro del *nden* las oblaciones transitan entre el altar doméstico y el de la iglesia, incluyendo el altar del cementerio en el último caso; en las mayordomías se vinculan el *nden*, la iglesia y el municipio; en la fiesta de la Santa Cruz los distintos *nden* se articulan con las capillas de barrio, mientras las peticiones de lluvia entrelazan al *nden*,⁸⁶ con las distintas capillas, el palacio municipal y la iglesia.

⁸⁴ Idealmente, los domingos las familias visitan a sus difuntos en el cementerio, dejando sus ofrendas tanto en la tumba como en el altar del cementerio.

⁸⁵ Este altar está ocupado por los titulares: el Cristo crucificado, San Mateo Apóstol y la Virgen de la Candelaria.

⁸⁶ Puesto que el alcalde es, a su vez el *miteateran* de su propio *nden*.

2.4.2 Los cargos de la jerarquía civil y la constitución de una corporalidad distintiva

Otro de los ámbitos de consolidación de corporalidades está representado por la jerarquía civil, la cual dispone un conjunto de cargos a través de los cuales no sólo se cumple con un servicio a la comunidad, sino que también permite el acceso a dos categorías que representan distintos grados de intervención sobre el cuerpo: los *neombasoic* y los *montang ombas*. Como habíamos mencionado, los *neombasoic*, personas de “cuerpo-nube”, son aquellas que tienen como nagual al rayo, lo que les faculta para ocupar los cargos más altos de la jerarquía civil (alcalde primero, alcalde segundo y presidente municipal), al tiempo que pone de manifiesto la identidad de su nagual, condición que se traduce en su capacidad para ejercer relaciones de colaboración con los “anterioridades” y garantizar así el aprovisionamiento de bienes para la comunidad.

En este sentido, el recorrido que se describe a lo largo de la jerarquía civil genera un tipo particular de corporalidad. Se trata de una trayectoria orientada hacia la unificación de un cuerpo a través de la síntesis entre los dos aspectos del *ombas*: el humano y el nagual. Esta unificación repercute también en una amplificación del *omeaats*, el cual queda expuesto haciendo evidentes sus cualidades: la prudencia, el recato y la modestia, así como la memoria y la sabiduría, siendo éstas las características que definen a las principales autoridades, en especial al alcalde. Es importante señalar que, mientras la integridad del alcalde no se pone en duda, la del presidente municipal, aunque forma parte de la cúpula de gobierno, juega un papel ambiguo. Este cargo se insertó de manera tardía a la lógica de la jerarquía gubernamental, integrando funciones administrativas que desentonan con las funciones rituales que predominan en el ejercicio de los cargos de sus pares. Aunque el presidente tiene también la responsabilidad de procurar a los santos y de participar en las distintas ceremonias y peticiones de lluvia, en la última década se ha agudizado su distanciamiento del campo ritual al tiempo que se enfatiza su papel de gestor ante las autoridades externas a la comunidad, de administrador del presupuesto gubernamental y su afiliación a partidos políticos, por lo que se le identifica cada vez más como un agente de cambio, elemento decisivo en la transición entre el sistema de usos y costumbres y el de elecciones partidistas.

Las características de sus funciones y su orientación contrastan y polemizan cada vez más con la figura de la autoridad tradicional, de la que se espera un comportamiento de rectitud, discreción y honestidad a toda prueba. El contrapeso que ejerce el presidente

municipal respecto a los alcaldes permite destacar el papel de “sacralidad” que éstos enarbolan, el cual es la expresión de la naturaleza de su nagual y de sus funciones orientadas principalmente hacia la actividad ritual, es decir, hacia la mediación entre la colectividad humana y las entidades no humanas, específicamente los *monteoc* y los santos.

El ascenso escalafonario dentro de la jerarquía cívico-religiosa va sumando a los cargos funciones y especializaciones que se inclinan de manera progresiva al desempeño ritual, al tiempo que hace un tamiz entre los funcionarios, reservando los cargos superiores a quienes tienen ciertas cualidades que se consideran innatas,⁸⁷ las cuales han afinado y potencializado a lo largo de su trayectoria. De esta manera, la estructura de cargos integra a la población masculina haciendo, por un lado, colectivas las responsabilidades de la organización comunitaria,⁸⁸ y por otro estableciendo una pauta de diferenciación entre ellos que se explica en términos corporales.

El ingreso a la cúspide de la jerarquía opera a la manera de un marcador que hace evidente una diferencia que se considera de origen “natural”, pero que hasta entonces no era explícita. De acuerdo con un precepto de conocimiento común, las personas que ocupan el cargo de alcalde en alguna de sus dos modalidades, primero o segundo, deben tener un nagual rayo, es decir, una identidad corporal análoga a la de aquellas entidades con las que habrán de mediar a lo largo de su ejercicio, siendo ésta una de sus funciones primordiales. Esta condición innata permanece sin embargo velada incluso a su portador, siendo el desempeño de las distintas obligaciones civiles y ceremoniales que implica cada cargo de la jerarquía una vía de acceso o “visibilización” de dicha naturaleza.

En este proceso, ciertos rasgos de la conducta se convierten en indicativos de la naturaleza de la persona, por lo que para el desempeño de los cargos del escalafón máximo del ámbito civil sólo serán llamados aquellos individuos moralmente sin mancha y que, hasta años recientes, hubieran sido mayordomos. La asamblea elige entre personas que se puedan calificar como *ngomahiir kwane apmapiing*, “no hay cosa que vayan a decir”, o sea, sujetos intachables y capaces de ejercer las funciones ceremoniales que implica el cargo. La razón de ese requisito es que el bienestar de la población depende en gran medida de la conducta moral de quienes detentan dichos cargos, pues son ellos quienes anualmente “piden perdón”

⁸⁷ Específicamente el tener un nagual rayo.

⁸⁸ De ahí la obligatoriedad de los cargos inferiores de la jerarquía.

y beneficios para los hombres y para todas las criaturas “al mar vivo, al que nunca se seca, y de donde llegan los productos”. Si cometieran alguna falta moral, el mar y los *montioc* se mostrarían sordos ante sus peticiones, sus ofrendas y todos los actos culturales de una autoridad “impura”; esto obliga a los alcaldes a estar casados, carecer de amantes, ceñirse a las restricciones alimenticias previas a las actividades rituales (Signorini 1991:102-103), así como formular oraciones diarias en la iglesia, acompañadas de ofrendas de flores para los santos.

Es a través del ejercicio de los cargos, y particularmente mediante su función de activar, sostener y extender relaciones, como se revela la condición corporal diferencial de las principales autoridades. Como habíamos señalado, no basta con haber nacido con un nagual poderoso como el rayo, sino que se requiere que la persona adquiriera las cualidades necesarias, en este caso a través del desempeño de los cargos, para que esta condición original se consolide como una verdadera corporalidad distintiva. Los cargos permiten a la persona cultivar el *omeats* y transformar el *ombas* a través de la adquisición de relaciones que van ganando en complejidad en la medida en que se asciende en la jerarquía: mientras los topiles, que ocupan en primer escalón de la estructura de gobierno, se encargan del orden público y cotidiano, los alcaldes median con los santos y con los “anterioridades” o *monteoc*. En el nivel más acabado, los ancianos que han adquirido la condición de *montang ombas* tienen la capacidad de elegir a las personas más aptas para ocupar las posiciones superiores de la jerarquía y desempeñar la compleja labor de sostener las relaciones especializadas que les corresponden.

Además de ocuparse de atender asuntos de gestión cotidiana y de resolver controversias entre los pobladores, las autoridades ejercen otro tipo de poder que se corresponde con el establecimiento de relaciones políticas con sus homólogos sobrenaturales, es decir, los antiguos o “anterioridades”. Las acciones rituales que están a su cargo funcionan como medios para propiciar y dirigir estas relaciones hacia la mutua colaboración. Como mencionábamos, para que este tipo de interacción resulte efectiva, es necesario que dichas autoridades estén equipadas con un instrumental corporal adecuado, es decir, que tenga un conjunto de conocimientos especializados y una serie de características comunes a las entidades con las que deben interactuar. Estos conocimientos consisten en un amplio repertorio de parlamentos y oraciones. Los parlamentos, denominados *Mipoch Dios*, “su

palabra de Dios”, están sujetos a dos condiciones: el aprendizaje de su estructura general y el tener un *omeaats* expuesto y dispuesto para recibir de los “anterioridades” las palabras adecuadas que los completen. Las oraciones dependen también del ejercicio de la memoria, pero suponen también dos requisitos: aprender los tonos, ritmos y modulaciones con que deben ser enunciadas, y saber distinguir entre las que corresponden a los antecesores y las que pertenecen a cada uno de los santos. Además de estos conocimientos, las autoridades deben contar con la asistencia de un *miteat poch* o “padre de la palabra”, especialista que los guiará en las pautas y procedimientos que deben observar en cada ocasión ritual, como la recepción del bastón de mando cuando se les entrega su nombramiento, la apertura de las asambleas comunitarias, las peticiones de lluvia, las procesiones de la Semana Santa, la entrega de la ofrenda en las mayordomías.

Por otra parte, las cualidades corporales que requieren las autoridades las van modulando a través del acatamiento de una serie de regulaciones que atañen tanto al *ombas* como al *omeaats*. En el primer caso, intervienen las restricciones alimenticias, sexuales y laborales, las cuales limitan al *ombas* a su mínima expresión. Es por ello que, durante el periodo activo de los alcaldes, se les prohíbe trabajar en la pesca, la siembra o el pastoreo, por lo que dependen de la ayuda que les brinde su grupo de parientes cercanos; de hecho, se espera que sus actividades se limiten a las que son propias del cargo, y sus desplazamientos diarios se reduzcan al trayecto entre su casa y el municipio. Asimismo, deben limitar el consumo de alimentos y el ejercicio de su sexualidad.⁸⁹

En el segundo caso, deben fortalecer la memoria a través del aprendizaje de los rezos y oraciones, así como cultivar las relaciones con los santos mediante la entrega diaria de ofrendas en la iglesia y en el altar del palacio municipal, al tiempo que requieren mantener una conducta mesurada, respetuosa y discreta.

Las regulaciones que se refieren a la limitación de las expresiones del *ombas* y las prescripciones que atañen al ejercicio de las facultades del *omeaats* están estrechamente

⁸⁹ Ser casado es requisito indispensable para ingresar a los cargos de la jerarquía civil, así como para ejercer una mayordomía. Esta norma no sólo marca una distinción con los grupos ceremoniales y los encargados de la iglesia, a los que se tiene acceso desde la pubertad, sino que también convierte a la sexualidad en un factor que se encuentra al inicio y al final de la carrera civil, en un ciclo que arranca con el matrimonio y la procreación y concluye con la abstinencia que se espera del alcalde en funciones (Millán 2003:105).

vinculadas, pues forman parte de un mismo proceso a través del cual se logra una modificación corporal específica: la proximidad con el nagual y la expansión del *omeaats*.

En efecto, las limitaciones corporales reducen las expresiones del *ombas* al tiempo que promueven el “crecimiento” del cuerpo a través del acercamiento con el nagual y la consecuente expansión del *omeaats*. Los prestigiosos atributos morales de las principales autoridades tienen una correspondencia directa⁹⁰ con una serie de restricciones sexuales, alimenticias y de acción, que se orientan fundamentalmente hacia la regulación del cuerpo, específicamente los aspectos que atañen a su expresión física, relacionada al mismo tiempo con el ejercicio de una memoria privilegiada, expresión paradigmática del *omeaats*. De acuerdo con esta cualidad, los *montang ombas* conformaban hasta hace algunos años un distinguido grupo de consejeros informales en las asambleas, particularmente cuando se trata de la elección de los candidatos a los cargos del tercer nivel. La principal característica de estos consejeros es que se precian por recordar amplias genealogías, cargos desempeñados, hechos y delitos de cada uno de los candidatos.⁹¹

La expresión más acabada de esta expansión del *omeaats* y la condensación del *ombas* a través del ejercicio de los cargos es la figura de los *montang ombas*, término que, como habíamos mencionado, se traduce como “los que tienen el cuerpo grande” o “a quienes les ha crecido el cuerpo”. Como señala Millán, más que un referente de ancianidad, el término alude a una combinación entre 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,⁹² se veía en la posibilidad de acceder a uno de los cargos superiores de la jerarquía; concluido este desempeño, se ingresaba al grupo de “principales” conocido como *montang ombas*. Esta ruta está en realidad marcada por la formulación de ofrendas, que van aumentando en cantidad conforme se ejercen más mayordomías y cargos más especializados. La combinación entre cargos y mayordomías describe una creciente

⁹⁰ En el caso del presidente municipal esta integridad tiene sus graduaciones, pues cada vez es más común escuchar acusaciones sobre desvíos del presupuesto municipal, adulterio, corrupción, etc. Sin embargo, ausaciones de este tipo no se formulan respecto a los alcaldes.

⁹¹ Además de su registro mnémico, suelen también hacer uso de libretas en donde registran nombres de quienes han ocupado los cargos durante generaciones, así como acontecimientos relevantes para la población (Signorini 1991:122, nota 5).

⁹² Los cargos obligatorios están divididos en dos niveles. El primero está compuesto por los *mongot* (“aquellos con bastón”) o *topil* (6) y los *monrap* (“aquellos que esparcen”) (6) y los *tiniente* (24); el segundo comprende los cargos de *escribano* (1), *síndico* (1), *tesorero* (1) y *rehidor* (10, distribuidos en cinco escalafones, cada uno con su suplente).

complejización del ejercicio ceremonial, mediante el cual se establece un contacto cada vez más estrecho entre los hombres, los santos y los *montioc*, mismo que va acompañado de una serie de conductas que vuelven al hombre más “puro”, lo que se entiende como la condensación entre los dos aspectos materiales de su cuerpo: el *ombas* y el nagual, convirtiéndolo en un verdadero *montang ombas*.

El desempeño de los cargos es, en efecto, una vía de integración entre los dos planos del *ombas* -el humano y el del nagual -, viable mediante una síntesis entre el ejercicio político y el discurso mítico. En efecto, el servicio a la comunidad, a los santos y a los *monteoc* – mediante las mayordomías y las ofrendas- es una de las rutas dispuestas para “completar el cuerpo”; asimismo, esta facultad se empalma con la narración mítica que explica la ruptura de los antepasados con la población actual, traducida como un distanciamiento entre el cuerpo y su nagual. Como habíamos mencionado, la tradición huave establece que sólo aquellos que tienen como *ombas* al rayo –y que son denominados *neombasoic* en virtud de su naturaleza- pueden ocupar los cargos que integran la cúspide de la jerarquía, asegurando de esta forma su eficaz comunicación con los representantes de los “anterioridades” –el rayo y el viento del sur-, de la cual depende la propiciación anual de las lluvias, su regulación, el aprovisionamiento de bienes y el consecuente bienestar comunitario. Las obligaciones del alcalde son descritas por el señor Martín, pescador de avanzada edad que, aunque desde hace años optó por el protestantismo, conoce las funciones rituales de las autoridades, así como la importancia de su eficacia:

Antes más llovía, ahora ya no llueve tanto, pero porque antes había más naguales. Yo conocí a algunas personas, cuando estaba joven todavía, como de algunos trece años; y esa vez estaba lloviendo, pero mucho, casi en todo el pueblo había mucho agua. Y aquí en la puerta donde está el templo [la iglesia] había agua, y pasaba hasta la otra laguna, no muy hondo, pero por ahí pasaba el pescado: de acá venía [de la Laguna Quirio] y pasaba hasta la otra laguna [Mar Tileme]. Y ahí estaba pescando la gente.

Entonces mi tío me dijo: “¿Por qué no vamos a hacer un mandado?”. “Vamos”, le dije. Y me fui con él. Por ahí por donde está la colonia Costa Rica, hay una curvita; en esa esquina del camino nos encontramos con un señor y mi tío le preguntó que a dónde iba: “Voy a ver al presidente”, le dijo, “porque mira cómo está el pueblo, todo lleno de agua. Para ver si él puede parar esta agua”, dándonos a entender que él y otros compañeros de él podían para el agua. Pero este señor es un chaparrito. Dice: “Voy a ver al presidente para que ya esta agua se calme, ya está bien con lo que llovió, ya hay mucha agua”, porque no dejaba de llover. Eso fue en la mañana, como a las nueve de la mañana. Se vino él y nosotros seguimos. Le pregunté a mi tío: “¿Qué quiere decir él con eso de que ellos todavía viven y pueden para el agua? ¿Qué son ellos?”. “Estos señores, dice, son gentes que son naguales del rayo”. Pues yo no le entendí muy bien, no sabía qué cosa es nagual.

Se vino el señor y al otro día amaneció clarito, ya no llovió; un sol claro y paró el agua. Y según él, dice que todavía en ese tiempo había algunos compañeros que pueden para el agua. Ahí entendí qué eran los naguales (2017).

En este sentido, el buen desempeño de un alcalde y el adecuado ejercicio de sus facultades es lo que permite regular la justa medida de las cosas, para que representen un verdadero beneficio: así como deben regular en ellos mismos el ejercicio de la sexualidad y la alimentación, deben también gestionar que el suministro de recursos no sea desmedido, pues resulta tan nociva la sequía como la inundación. Es por ello que un verdadero *neombasoic* no sólo tiene la capacidad de gestionar el suministro de lluvia con los *montioc*, sino también de regularla sabiéndola solicitar en la cantidad adecuada. Ser alcalde no es garantía de ser *neombasoic*, sino que dicha condición se adquiere mediante las acciones propicias que denotan una coordinación entre la persona, su nagual y los *montioc*. Alcanzada esta condición, un *neombasoic* puede convertirse en *montang ombas*, categoría que representa el grado corporal más acabado, el cual incluye tanto la proximidad con el nagual personal como la facultad de conocer el de los demás, por lo que su criterio resulta fundamental para la elección de los candidatos a ocupar los cargos principales de la jerarquía civil.

2.4.3 La jerarquía religiosa y las relaciones con los santos para la construcción de las corporalidades

En el otro polo del ejercicio de las relaciones políticas que van más allá del ámbito humano se encuentra la jerarquía religiosa, cuyas funciones se concentran tanto espacial como ontológicamente en la iglesia del pueblo. Reconocida por los pobladores de San Mateo del Mar como la “residencia” de los santos, las acciones que ejecutan las autoridades de la iglesia están dirigidas específicamente a los miembros de esta congregación, lo que las convierte en una suerte de especialistas en las relaciones con los santos.

En efecto, los cargos que integran la jerarquía religiosa se especializan en establecer relaciones políticas con los santos, entidades que tienen una naturaleza distinta a la de los *montioc*. La composición corporal de los santos requiere a su vez de facultades específicas por parte de sus encargados, las cuales marcan una diferencia respecto a quienes se desempeñan en la jerarquía cívica. A diferencia de los *montioc*, los santos se caracterizan por tener una corporalidad única, fija y evidentemente material, expresada en las imágenes de

madera que se distribuyen en la iglesia. Esta doble propiedad, material y fija, excluye a los santos de la facultad de transformación que caracteriza a los *montioc*; es por ello que ni en los mitos ni en las narraciones de los interlocutores se menciona nunca la aparición de alguno de los santos bajo una apariencia distinta que la que de ordinario tienen. Cuando se manifiestan en sueños, su medio de comunicación más recurrente, lo hacen siempre bajo su fisonomía y sus atavíos característicos. Asimismo, los santos son considerados por sus fieles como seres con una vocación protectora y provistos de un lenguaje propio, al que sólo algunos pueden acceder.

El acceso al conocimiento y el aprendizaje del lenguaje de los santos, fundamental para relacionarse con ellos, depende de una larga y sostenida trayectoria dentro de los cargos de la jerarquía religiosa, la cual incluye una participación progresiva en las distintas labores que definen la vida en el “hogar” de estas divinidades. Es por ello que los servidores de la iglesia se integran desde niños a esta esfera de servicio, realizando al inicio labores domésticas menores como barrer y limpiar el templo, lo que les permite mantenerse en contacto directo y cotidiano con las dinámicas que se dan en su interior, las funciones de las distintas autoridades y los saberes propios de los santos. Poco a poco, los servidores de la iglesia adquieren la habilidad y el conocimiento para desempeñarse con la conducta apropiada y el lenguaje adecuado. A la manera del *nden*, la iglesia funciona también como una unidad doméstica donde las tareas y los roles se distribuyen jerárquicamente, integrando en la escala inferior a los distintos cargos del sistema religioso y en la superior a los diferentes santos y vírgenes repartidos en parejas matrimoniales. Humanos y santos integran en este caso una estructura doméstica encabezada por la pareja patronal, San Mateo Apóstol y la Virgen de la Candelaria, mientras en su base se ubican los cargos religiosos, organizados en orden ascendente: *nine acólito*, *topil* (integrado por tres niveles), *sacristán*, *fiscal* y *maestro de capilla*, siendo éste el cargo superior y “el único que debe ser desempeñado dos veces en un intervalo de cinco años.” (Signorini 1991:105).

Es importante señalar que, como sucede con los grupos ceremoniales, la adscripción a la jerarquía religiosa tiene un carácter vitalicio, es decir que la persona que ingresa se convierte en un segmento fijo de esta unidad integrada por cargueros y santos; en este sentido, se es *monley teampoons* (“encargados del templo”) aún cuando ya no se tenga una participación activa, ni se hayan desempeñado todos los cargos del escalafón. Sin embargo,

el cabal cumplimiento de la totalidad de los cargos supone el acceso a la categoría de los *cantor*, la personalidad más consolidada dentro del ámbito de servicio a los santos. Para llegar a ser *cantor* es requisito haber ejercido como *juez de mandado*, máxima figura del escalafón religioso y con la que se concluye la participación activa dentro del templo. La elección de las personas que ocupan los distintos cargos de la jerarquía religiosa responde a un orden de ancianidad, por lo que no intervienen cualidades personales o “naturales” que distingan entre sus miembros, como sucede en la jerarquía civil, donde la identidad del nagual es determinante.

Los *cantor* se distinguen del resto de los *monley teampoots* porque ejercen una labor determinante en la comunicación con los santos, ya que se trata de personas que se han formado como especialistas en el lenguaje de estas entidades, es decir, las oraciones. Son ellos quienes “sacan de su boca la santa letanía, santa alabanza”, entonan “el santo himno, el santo indulto, santa *Alma de Estela*, santo *Sacro Solemne*, santo *Salve en Cruz*”.⁹³ Su desempeño continuo dentro de esta jerarquía los hace acreedores de aptitudes específicas que les permiten coordinar acciones con los santos. De ahí su presencia obligada en los distintos rituales que se llevan a cabo dentro de los grupos domésticos, tales como los bautizos, los matrimonios y las ceremonias mortuorias, así como en las mayordomías, celebraciones dedicadas específicamente a los santos.

La intervención de los *cantor* en cada uno de estos contextos rituales consiste en la formulación de rezos del culto católico, cuyos ritmos y tópicos marcan las pautas rituales en las que los santos ocupan un lugar protagónico, como la velación y el tránsito del difunto al cementerio, la velación y entrega de la ofrenda, etcétera. De acuerdo con uno de los rezanderos entrevistados, aunque estas oraciones pueden ser aprendidas por muchos durante el catecismo, nunca se aprenden “completas”, además de que su ritmo y entonación son saberes exclusivos de los especialistas, entre los que se encuentran tanto los *cantor* como los rezanderos, quienes las ocupan como medios para procurar la curación de un enfermo.

Como habíamos señalado, integrarse a un grupo ceremonial, a la jerarquía civil o a la religiosa supone una verdadera “in-corporación”, es decir, una unificación en términos corporales mediante la cual el *ombas* individual se define a partir del colectivo, al tiempo que

⁹³ Es así como se les describe en uno de los parlamentos rituales o *Mipoch Dios* (“su palabra de Dios”) que se enuncian cuando las autoridades civiles reciben su nombramiento.

el colectivo adquiere su forma a través de la integración de los respectivos *ombas* de sus miembros. En este sentido, más que “cumplir” con una función o un cargo, la persona participa de una de estas unidades en las que también están adscritos los “anterioridades” y los santos. Las condiciones de *mbas*, *neombasoic*, *montang ombas* y *cantor* no están dadas como característica del cargo, sino que se adquieren gradualmente mediante el desempeño de las acciones que a cada una corresponde.

Las distintas jerarquías, así como la estructura de los grupos ceremoniales, son medios para la construcción de aquello que hemos definido como corporalidades, cada una orientada a tipos específicos de composición, de acuerdo con el tipo de relaciones que deben promover. A través del desempeño de un cargo o una función relevante dentro de su agrupación, la persona tiene acceso ya sea a su nagual, unificando su *ombas*, o a las facultades plenas de su *omeaats*. Esta condición mediante la cual el *ombas* y el *omeaats* adquieren una expresión nítida y unificada, le permiten a la persona adquirir el conocimiento de los códigos y los lenguajes propios de entidades de naturaleza distinta a la humana, tales como los santos, los *montioc* y los difuntos.

2.5 Los *monwineay* y la transformación de las apariencias corporales

Como hemos podido abordar a través de la descripción de distintos aspectos del pensamiento huave de San Mateo del Mar referentes tanto a la procreación como al matrimonio, a los cargos gubernamentales o al núcleo doméstico, el cuerpo es un dispositivo que se mantiene en permanente construcción. Sustancias, materias y relaciones se van sumando en el transcurso de la vida de la persona para generar distintas composiciones corporales que denotan tipos más o menos acabados de corporalidad.

Sin embargo, a este tipo de modulación o transformación corporal, que es un principio común a todas las personas, se suma otra que es exclusiva de unos cuantos. En estos casos no se trata de un proceso que lleva a una consolidación corporal, sino de una condición específica con la que ciertas personas nacen y que les permite transformar su apariencia corporal a voluntad, siguiendo ciertas pautas. Estas personas son conocidos como *monwineay*, término que se traduce literalmente como “los que se transforman”. Aunque hay quienes los llaman “brujos”, este término rara vez se utiliza, ya que no es equivalente, además de que conlleva una connotación negativa que no corresponde a la valoración que se tiene de

los *monwineay*. Si bien un *neawineay*⁹⁴ provoca cierto temor y respeto, no es porque se le considere peligroso, sino por su extraña facultad; de hecho, los interlocutores que han escuchado hablar de los *monwineay* o que incluso aseguran haberlos visto, aseguran que se transforman para hacer bromas pesadas y divertirse, pero no para provocar una verdadera afectación.

A diferencia de los *monbasoic* míticos, que pueden mutar entre sus apariencias humana o nagual, o los *monbasoic* humanos que alcanzan su condición de “cuerpo nube” a través del servicio comunitario y el intercambio ritual, los *monwineay* nacen con la capacidad de mutar temporalmente y a voluntad su forma humana por una animal, con la salvedad de que esta apariencia animal no corresponde con su nagual. Es decir que, en este caso, la transformación se da únicamente al nivel de las apariencias pero no de las esencias. Un *neawineay* puede adoptar la apariencia de un sapo o de un perro, por ejemplo, y con ella ciertas habilidades que se corresponden con dicha forma corporal; sin embargo, su naturaleza no se modifica. En este sentido, el *neawineay* así transformado “parece” sapo o perro, puede moverse y actuar como tal, pero no “es” ni sapo ni perro. Esta salvedad distingue definitivamente a los *monwineay* de los *montioc*, de quienes se afirma que “son” nagueles, es decir, “son” rayos y vientos del sur, y no sólo aparentan serlo.

Al tratarse de la adopción de apariencias y no de la disposición de naturalezas, el *neawineay* puede elegir entre la amplia gama de animales para transformarse, pudiendo incluso variar de forma en cada ocasión. Sin embargo, no basta con su voluntad, sino que está sujeto a una serie de procedimientos que acotan su transformación a cierto periodo de tiempo y a la ocupación de una apariencia a la vez, por lo que se considera que “a un *neawineay* que se ha transformado no puede encontrarse bajo su apariencia habitual” (Tranfo 1979:191).

Esta transformación, que es siempre reversible, les confiere a los *monwineay* la capacidad de ampliar ocasionalmente su campo de actuación y de visión más allá de los límites temporales y espaciales ordinarios. El señor Martín, protestante de avanzada edad, comenta una de las numerosas experiencias que ha tenido con los *monwineay* o brujos, como también los nombra:

⁹⁴ Singular de *monwineay*.

Conocí a algunas personas que pueden transformarse. Un chamaco, hace como diez años, que tenía como 20 o 25 años. Yo entonces tenía un nombramiento en el municipio, era topil, y estaba sentado con mis compañeros; éramos como diez personas. Estábamos sentados platicando cuando de repente llegó él y se dirigió derecho a uno de mis compañeros. Le dijo: “¿No trajiste un pan para mí?” “No, pues no he ido a Salina Cruz”. “Eres muy mentiroso”, le respondió. “¿Por qué?” “Porque yo te vi en la madrugada”. “¿Dónde me viste?” “Allá en la Punta del Llano [delante de Colonia Juárez, en una curva]. Allá te encontré antes de las cuatro de la madrugada”. “¿Y dónde estabas tú?” “Estaba yo sentado en la orilla del camino, no me viste, pero yo sí te vi”. “A esa hora llegué de Salina Cruz, ese muchacho en qué estaría convertido, que estaba sentado en la orilla del camino y no lo reconocí”. Nos dimos cuenta de que él es brujo, es *neawineay ombas*, que se convierte, eso es lo que quiere decir (2017).

Como habíamos adelantado, la metamorfosis de los *monwineay* está regulada por una serie de procedimientos que la limitan tanto temporal como espacialmente. De acuerdo con diversos interlocutores, los *neawineay* que han aprendido a hacer uso de sus poderes⁹⁵ deben esperar a la llegada de la noche, pasadas las 22.00 horas cuando se considera que inicia el “tiempo de los naguales”, y trasladarse al Calvario, la capilla principal del poblado que se ubica en una de las intersecciones centrales.⁹⁶ Es interesante mencionar que esta capilla ocupa un lugar destacado en las actividades rituales de la comunidad, principalmente porque se considera que el conjunto de cruces que ahí se resguardan “son como jefes” de los difuntos y de los santos, por lo cual es a través de ellas que se puede gestionar con dichas entidades. Esta posición jerárquicamente superior hace de esta capilla el punto de encuentro de procesiones, curaciones y transformaciones. En efecto, así como los santos que salen en procesión tienen en el Calvario una estación obligada, los rezanderos acuden a él cuando hacen “diligencia” para mediar con los difuntos la sanación de algún enfermo, al tiempo que los *monwineay* ahí se resguardan para mudar su forma humana por el aspecto animal de su elección.

La última campanada nocturna de la iglesia marca en efecto el inicio del tiempo de los naguales y prescribe hasta hoy en día el fin de las actividades públicas; la gente debe

⁹⁵ Aunque se es *neawineay* por nacimiento, no todos los *neawineay* saben hacer uso de sus capacidades de transformación, por lo que deben recurrir a otros que se los enseñen.

⁹⁶ Esta cruz está ubicada en una de las capillas (oriental) que enmarcan el cuadro central del poblado. Es un lugar cardinal, puesto que es donde se transforman los *monwineay*, es el primer punto de arribo de las procesiones de los santos, así como el lugar donde se construye la “cárcel” donde Cristo permanece encerrado entre el viernes santo y el domingo de Pascua. En *miverso poj*, el parlamento ritual que acompaña a la procesión de la tortuga durante la celebración de Corpus Christi, se menciona a este punto como el lugar “donde está Nuestro Padre la Santa Cruz, el que tiene cargado en su mano la santa calle, el santo solar donde corre el santo norte y el santo sur [vientos]”.

entonces resguardarse en sus casas ya que, como todavía algunas personas mencionan, al estar los naguales “suelos” pueden ser objeto de alguna travesura. De hecho, aunque no todos lo adjudiquen a la transformación de los *monwineay*, este momento de la noche sigue siendo considerado peligroso y delicado, por lo que se mantiene la práctica y la prescripción de no deambular por las calles llegada la hora. Es por ello que los topiles municipales y los que corresponden a cada sección territorial se encargan de patrullar las calles del poblado, vigilando con el derecho de encerrar en la cárcel local a aquellas personas que encuentren transitando sin un motivo válido.

Al pie de las cruces del Calvario el *neawineay* reza una fórmula que ha aprendido de otro *neawineay*, se desviste depositando sus prendas en el mismo lugar y confiando en que nadie las tocará, pues si las perdiera quedaría imposibilitado para regresar posteriormente a su forma humana. Como habíamos mencionado para el caso del entierro de los difuntos, la ropa está directamente vinculada con la apariencia y la condición humana, por lo que la mutación de los *monwineay* requiere el despojo de este contenedor material y su posterior recuperación para restablecerse. Al repique de las campanas del amanecer, el *neawineay* revierte el proceso nocturno: vuelve a las cruces y recupera su indumentaria, restaurando así su aspecto humano. Si al amanecer se encontrara lejos de la cruz donde se transformó, deberá esperar hasta la mañana siguiente para retomar su forma humana habitual. Como afirma el rezandero Hipólito Esesarte, los *monwineay* tienen una facultad y un conocimiento especial, “para convertirse en animal, ellos ya saben. Siempre van a pedir, van a hacer su oración donde está la cruz; ahí es que lo van a hacer. Ahí van a hacer otra vez su oración, para hacerse otra vez como gente.” (2016). Por su parte, Isabel Ampudia nos explica con detalle las cualidades y procedimientos de los *monwineay*:

Neawineay es el que sí se puede convertir en animal, como la señora Constanza. Eso así se nace, de por sí así es. Se pueden convertir en cualquier animal, en lo que quieran. Puede ser un pájaro, un águila, un león, un leopardo, cualquier cosa, porque así nació. Por eso decía mi mamá: “No vayan a dormir en patio abierto, que no tenga techo, ni debajo del árbol; tienen que estar adentro de la casa, tiene que tener techo, para protegerse del *neawineay*”. *Neawineay* sí se puede molestar contigo si le haces algo, o no quieres darle algo, se puede molestar y puede que sí te asuste. Pero si no, no hace nada. Ella [la señora Constanza] hace servilleta y hace atole de espuma para las mayordomías. Ella dice que ve todo y nos puede contar. A mí me dice: “Ah... ¿sabes que pasó esto y esto otro?”. Así dice ella: “Yo lo veo todo, qué hacen, qué están haciendo, qué van a hacer, qué va a pasar”. Ella dijo lo que va a pasar con Zuli, mi hija: desde que se juntó con su compañero, hasta que se dejaron; y cómo tuvo otra muchacha y cómo se iba a pelear. Dice que a mí me cuenta porque mi mamá era muy buena con ella,

porque cada vez que mi papá llegaba de pescar le daban un poco de pescado; por eso ella me viene a decir, me busca y me cuenta lo que ve. Ella lo ve así: no va a soñar, sólo lo ve, te platica como cualquier cosa que estuviera pasando en frente de tus ojos.

Los *neawineay* se hacen viejitos, pero no cambian; la edad no se les nota, siguen siempre como jóvenes, están siempre igual. Aunque se pueden morir de viejitos, pero no parecen viejitos.

Hay muchos *neawineay*, pero no los vemos, no los reconocemos. Si encontramos un perro, un zorro o cualquier animal en la noche, es difícil saber si es un *neawineay*. Mi suegra contó que el bisabuelo de mi esposo era también *neawineay* y que él, de 10 a 11 de la noche, se va ahí donde están las cruces y ahí se cambia. Si quiere hacer gato, si quiere hacer perro, pato, ganso, de todo. Que así lo dijo, así lo contó. Que se estaba riendo porque asustó a su amigo cuando se había cambiado; se le apareció a su amigo, pero no le podía hablar, sólo se le mostró de repente y lo asustó. Se cambian en las cruces de las capillas. Él dice que se convirtió en un perro; que nada más su camisa la usó para cambiarse de color: si es negra, si es blanca o de dos colores; que nada más la camisa se pone en el cuello para ponerse de ese color. Y que su otro amigo se convirtió en un lobo o algo así; que eran dos de ellos y cuando querían agarrar algo de la gente, se convertían en gato para meterse a la casa y nadie los va a ver: para agarrar cigarro, cerillo, comida, lo que quieran. Ellos también saben quiénes son los que se cambian, entre ellos sí se pueden ver. Sólo entre ellos se pueden ver y se ponen de acuerdo para ver a qué hora van a salir, a qué hora van a regresar, qué van a hacer. Pero cuando toca la campana, ellos ya van a estar ahí donde está la cruz, porque si no están listos, se van a quedar hasta el otro día (2017).

Al parecer, la capacidad de observar lo acontecido y por acontecer y de transformarse son dos cualidades que suelen ir juntas, pues entre los “anterioridades” se presentan también articuladas. Sin embargo, a diferencia de éstos, los *monwineay* no pueden ejercer dichas facultades como un poder sino sólo como una habilidad, ya que no son naguales y, por lo tanto no tienen un dominio sobre su contraparte corporal. En su caso, la transformación no es ontológica, sino sólo al nivel de las apariencias, por lo que el alcance de sus acciones es sumamente limitado.

Entre las formas que pueden adoptar los *monwineay* se mencionan particularmente aquellos animales que pueden alcanzar grandes velocidades, tales como las aves, o los que pueden pasar desapercibidos dentro del pueblo, como los perros y los gatos, quedando definitivamente excluidos los animales de corral. A pesar de esta variedad, los perros son los aspectos más recurrentes, quedando siempre bajo la observación de los transeúntes para clarificar su identidad: si se observa un ejemplar con rasgos ligeramente irregulares, como patas delanteras más largas que las traseras o la cadera más elevada que el lomo, se asumirá que se trata de un *neawineay* transformado.

Es interesante la recurrencia de los perros dentro del repertorio de transformaciones, pues se trata de una especie estrechamente relacionada con los huaves a través de los mitos,

ya que se considera que proviene de la época de la primera humanidad. A diferencia de la época contemporánea, en los tiempos originales eran los perros quienes tenían la facultad de adoptar un cuerpo humano a voluntad, para hacer actividades propias de la especie. En efecto, de acuerdo con las narraciones míticas, en los primeros tiempos los perros podían desprenderse de su piel para asumir la forma humana, lo que les permitía, por ejemplo, cocinar y hacer tortillas. Elisa Ramírez (1991:47,48) registra una versión de un mito de origen en el que, tras una fuerte inundación, sobrevivieron en el mundo únicamente un hombre y su pareja de perros. Mientras el hombre se iba a trabajar, los perros se quedaban en casa, ocupándose de las labores domésticas. Para ello, esperaban a que su dueño se fuera para quitarse la piel y transformarse en humanos. De acuerdo con el mito, una vez estando solos, un perro le indicaba al otro: “quítate la piel y ponte este pedazo de tela como ropa”, tras lo cual mudaban en humanos y podían comenzar a moler el maíz y cocer las tortillas. Cada vez que el hombre regresaba a su casa, se sorprendía al ver la comida lista, sin comprender lo que sucedía durante su ausencia. Buscando una explicación, un día decide quedarse en su casa escondido y vigilar lo que ahí sucedía, gracias a lo cual descubre lo que hacían sus perros. Sin saber que los observaban, los animales se quitaron la piel y se transformaron; entonces su dueño les esparció sal en el cuerpo, con lo que provocó que quedaran fijos para siempre en su apariencia humana: “De ahí crecieron los perritos y se casaron, vivieron y durmieron; así tuvieron hijos, ahí empezó a multiplicarse el mundo. Por eso la gente de San Mateo cree que ellos son hijos de los perros; por eso no se puede matar un perro por matar. Así dicen, creen que el mundo se fundó de los perros, así es la creencia.” (Ramírez 1991:48,49).

Con la creación de la nueva humanidad y el advenimiento de la época contemporánea, se invierte el orden de las cosas y son los humanos quienes detentan, de manera selectiva, la capacidad de metamorfosis. Sin embargo, a diferencia de los *montioc* o los *monbasoic*, cuya doble materialidad corresponde a una condición corporal que integra a una misma personalidad,⁹⁷ la transformación de los *neawineay* atañe únicamente a su apariencia, ya que no se convierten en verdaderos miembros de la especie animal: “no son legalmente animales” (Ramírez 1987:54), ni son propiamente naguales. En este sentido, la mutación permite a los *monwineay* realizar acciones humanas bajo una cobertura clandestina, por lo que su interés

⁹⁷ Los *montioc* “son” rayos, mientras las *ncherrec* “son” viento del sur; por el contrario, los *monwineay* únicamente adoptan la forma de algún animal.

consiste únicamente en poder merodear, hacer travesuras sin ser reconocidos y ver las acciones que los demás hacen o están por hacer. Ya que la transformación no es completa, sino sólo aparente, se puede distinguir a un “falso” animal por ciertos rasgos como tener las patas traseras más largas de lo normal, lo que le hará caminar desequilibrado. Es por ello que una de las expresiones utilizadas para referirse a un canino del cual se sospecha que sea *neawineay* es *nahmiik mikrus*, “cayó su cruz”, para hacer notar la inclinación de su parte posterior (Tranfo 1991:213).

De acuerdo con la apreciación de diversos interlocutores, esta condición innata de los *monwineay*, conjugada con una habilidad aprendida, requiere de cierta valentía y de un amplio conocimiento del ritual, especialmente de las oraciones secretas que lo integran. Sin embargo, recurrir demasiado a la transformación convierte a la persona en un vicioso y perezoso, ya que, en la valoración común, la actividad nocturna interfiere con su desempeño diurno, por lo que se considera que “le sobra tiempo”. Si el *neawineay* abusa de su capacidad, Dios puede inhibir su poder o también su maestro puede quitárselo yendo a las cruces del Calvario y explicándoles la situación. En este sentido, el poder de transformación de los *monwineay* está claramente condicionado por límites éticos (Tranfo 1991:192-193).

Es importante señalar que las cruces de las capillas, distribuidas en las distintas esquinas que delimitan el territorio de la cabecera municipal, operan como intersecciones entre el ámbito de los humanos y el de las demás entidades, ya que en ellas se llevan a cabo desde las transformaciones de los *monwineay* hasta las negociaciones con los difuntos para obtener la curación de un enfermo y las ofertas de flores y velas con las que inician las peticiones de lluvia. Al mismo tiempo, funcionan como demarcadores espaciales que protegen a los pobladores de los efectos adversos del tránsito de entidades desfavorables. En este sentido, el señor Hipólito Esesarte explica la función protectora de las cruces ante los posibles ataques de “brujos” o *neawineay* foráneos:

En San Francisco [del Mar] hay mucho brujo, bruja. Igual aquí en San Mateo. Les llaman *neawineay*. Son personas, pero con un poder que les dio nuestro padre Dios. Un momento van a ser como un gato, como un perro. Así van a salir a pasear como un animal, no se parece a la gente. O pájaros: saliendo de San Francisco ya vienen, si quieren venir aquí a hacer daño, o qué van a hacer. Por eso hay cruces en las calles, por eso las dejaron los anterioridades; las calles tienen cruz, y también el techo de la iglesia tiene cruz. Y vienen en el aire y las cruces están cuidando, las cruces están mirando a los que están allá arriba; no les dan lugar para entrar, para hacer daño. Y si vienen en tierra como perro, como etcétera, como sea que se

presenten aquí en San Mateo, pero la cruz, todas las que están en la calle, nos están cuidando. Llegando al pueblo, la cruz ya no da lugar para entrar. Sólo los que vienen de otros lados, de San Francisco, de San Dionisio, pueden hacer daño a la gente, pero los de San Mateo no, ellos sólo se convierten para salir a pasear (2016).

2.6 Las réplicas corporales a través de la analogía de las funciones sociales

La combinación de las relaciones internas que se gestan al nivel del *omeaats*, las cuales le dan consistencia y expresión al cuerpo, con las relaciones externas correspondientes al *ombas* que lo moldean y lo personalizan, es lo que permite la objetivación de la persona social y la concreción de la categoría que entendemos como corporalidad. Como hemos descrito, de acuerdo con las cualidades y facultades que los huaves otorgan al cuerpo, éste tiene la facultad de escindirse en unidades menores para participar de diversas relaciones así como de integrar elementos externos para su propia conformación. En este sentido, toda interacción o intercambio con los otros se expresa como un medio para personificar al cuerpo a través de un doble mecanismo: aportándole características personales e integrándolo a unidades socialización que rebasan los límites individuales. Las interacciones entre los distintos sujetos se materializan a través de la circulación de sustancias tanto corporales como alimenticias, las cuales permiten no sólo expandir y consolidar el cuerpo, sino que también proveen de un medio para replicarlo en contextos rituales mediante la creación de soportes alternos al *ombas*.

En el primer caso, las sustancias corporales como la sangre, el semen y los fluidos femeninos se expresan como unidades transmisibles y combinables que pueden dar origen a nuevas corporalidades, mientras los alimentos circulan entre miembros de una misma unidad ya sea parental, gremial o territorial para integrarse a los distintos cuerpos, modificar su composición y establecer lazos de pertenencia. En este sentido, la circulación de alimentos que enmarca las relaciones parentales y ceremoniales (a través de las mayordomías, los grupos ceremoniales y la jerarquía cívico-religiosa) aporta un contorno corporal situacional al conjunto de partes que, en otros contextos, conforman otras tantas unidades. Por ejemplo, la activación de los *mombeöl* en las mayordomías expande durante el periodo festivo la estructura corporal familiar (*nacualaatsaran*), la cual se hace tangible a través de la labor coordinada de producción y distribución de alimentos; asimismo, dentro de este contexto los

servicios y las prestaciones alimenticias son los medios de expresión de una corporalidad colectiva contenida en el término *ombas* que designa a los grupos ceremoniales.

En el segundo caso, los cuerpos pueden ser reproducidos mediante soportes alternativos que ejercen la misma función relacional. Las flores y las velas, se “activan” a través de las ofrendas o bien en las ceremonias mortuorias y matrimoniales, como medios de relación en clave corporal. La fórmula básica de las ofrendas, que se entregan a los santos, a los “anterioridades” y a los difuntos está compuesta por el binomio de flores y velas; este binomio sintetiza, de acuerdo con los usos y representaciones huaves, los dos aspectos tangibles del cuerpo: por un lado el humano y terrenal, y por otro el celeste, el cual se manifiesta después de la muerte. Asimismo, ambos elementos materializan y expresan relaciones, como las que se adquieren mediante el matrimonio, el padrinzago y las mayordomías, en las cuales se encienden las velas y se entregan flores a los santos como un medio para consolidar vínculos específicos y expandir el cuerpo individual hacia el colectivo. En este sentido, las acciones rituales “crean personas” dotando a los cuerpos de una forma que se va moldeando a través de las relaciones en las que se insertan. La circulación de sustancias a través de las prestaciones alimenticias y de soportes corporales a través de las ofrendas permiten la creación de nuevas corporalidades que si bien se materializan dentro del contexto ritual, tienen una repercusión directa sobre la composición corporal de quienes las formulan.

Lingüísticamente, los huaves reconocen la posibilidad de establecer equivalencias entre elementos diferenciados que forman parte de una misma especie y que, bajo circunstancias específicas, pueden operar como remplazos o sustitutos. En la clasificación de las plantas y los animales los huaves distinguen algunos especímenes que son considerados como “originales” o “propios”, asociados a otros que equivalen a sus derivados por el hecho de compartir características comunes. Entre estas variantes, por ejemplo, se reconoce la existencia de un pez “verdadero” (*mero*) que opera como clasificador, siendo sus semejantes los representantes secundarios de la categoría (Cardona 1979:320). En la clasificación de las plantas opera el mismo criterio de diferenciación entre ejemplares “principales” y aquellos considerados como “secundarios” o “hermanas menores” (*miciig nahtah*), es decir, variedades de la misma especie que se distinguen del prototipo “por falta de ciertas cualidades específicas.” (Signorini 1991:66).

Esta distinción no es ajena al ámbito social, donde las autoridades, los parientes y los santos tienen sus propias réplicas, mismas que bajo circunstancias específicas actúan como sustitutos. Es importante señalar que la semejanza entre el titular y el sustituto nunca es absoluta, por lo que ambos conservan una identidad propia y sólo pueden operar como equivalentes para realizar acciones acotadas y específicas.

En el ámbito familiar, el hijo mayor suplente al padre en su función de *miteateran* o jefe del *nden* cuando este muere, de forma tal que no sólo adquiere las responsabilidades correspondientes a su posición (como la atención del altar familiar), sino también el título de *teat*, “padre”, con el que sus hermanos se dirigirán a él en adelante, no en el sentido de una “fórmula de homenaje, sino en el término de parentesco con el que se reconoce su posición de jefe de la familia.” (Signorini 1991:139). A su vez, como sustituto del padre, el primogénito se dirigirá a sus hermanos con el término *kual*, “hijo” (Signorini 1991:139). En el mismo sentido opera la sustitución de la madre por la hija primogénita, a quien sus hermanos se referirán como *müm*, “madre”. La muerte de una autoridad, tanto civil como eclesiástica, o de un mayordomo en funciones concede a la familia el derecho de elegir entre los parientes al que asuma el papel de sustituto para cumplir con la responsabilidad adquirida (*arang milugar*, “hacer su lugar”), evitando así “que el alma venga después a rondar diariamente alrededor del puesto de trabajo, atraída por las propias obligaciones inconclusas.” (Signorini 1991:122, nota 3).

Los santos principales cuentan también con “dobles” o “suplentes”, los cuales se denominan con el término *midevot nej*, “su devoto”. Así, el santo patronal cuenta con dos “devotos” (“primero” y “segundo”), mientras la Virgen de la Candelaria tiene como “ayudantes” a la Virgen de Ixhuatán y a la Virgen de la Candelaria Primer Devoto, quienes sustituyen a los titulares en las distintas procesiones que se realizan tanto dentro como fuera del poblado. En efecto, mientras los “principales” se quedan en la iglesia, sus “devotos” salen al mar a pedir la lluvia junto con las autoridades, o a las capillas del poblado durante los cortejos de la Cuaresma y la Semana Santa. Asimismo, la Virgen del Rosario (*Müm Rosar*) tiene un “primer devoto” o *Müm Domin*, quien hasta hace algunos años salía en representación de su titular cada domingo en procesión para pedir la constancia de la lluvia y evitar que soplara con demasiada fuerza el viento del norte. En correspondencia con su recorrido habitual, algunas personas se refieren a ella como *müm Semana*, “porque marca

que ya pasó una semana”, funcionando con su presencia como un marcador temporal. Justina Oviedo, reconocida tejedora, explica la relación de equivalencia y colaboración que guardan estas dos vírgenes:

Müim Rosar y müim Domin van juntas, son como mancuerna. El 7 de octubre se les levantaba un moog⁹⁸ en su lugar de la iglesia. Se hacía con un palo que se adornaba con flores de muertos, de cempasúchil, y con pequeños espejos circulares. El vestido de müim Rosar se llenaba también de espejos y müim Domin se cubría todo su cuerpo con espejos; ya no se veía su cuerpo, sólo los espejos, para salir a procesión (2003).

Además de tener a su propia suplente, *Müim Rosar* se convierte en ciertas ocasiones en suplente de la Virgen de la Candelaria, ya que ambas son *ncherrec*, es decir, que tienen como nagual al viento del sur. En los distintos casos, cada *midevot nej* tiene la función de suplir a su titular y asistirlo, “así como las autoridades que tienen quién les haga los mandados” (Hipólito Esesarte, 2015).

De forma análoga a la jerarquía de los santos, las autoridades de los escalafones civil y eclesiástico también tienen sus réplicas o suplentes, quienes entran en funciones durante los días que corren entre el jueves santo y el sábado de Gloria, tres días de la Semana Santa que se caracterizan como el periodo durante el cual el orden regular de las cosas se trastoca. Durante dicho periodo, la muerte de Cristo implica para los huaves que sea el Diablo o *nimeech* quien tome el mando, por lo que temporalmente las autoridades de la jerarquía cívico-religiosa son sustituidas por su contraparte, representada por el grupo de los *reputados*. Aunque esta jerarquía paralela ha dejado de operar, su presencia hasta hace algunos años y su recuerdo en la memoria de adultos y ancianos sigue formando parte de una lógica de alternancia y sustitución de dominios contrapuestos, así como de ratificación periódica del orden establecido por los “anterioridades” en el tiempo de los orígenes.

La exacta correspondencia entre ambas estructuras determinaba que cada autoridad eligiera a su suplente interino, de tal forma que tanto los alcaldes como el juez de mandado y cada uno de los representantes de los cargos contaba con un *reputado* que se encargaba de ejercer un poder acorde con las cualidades de su dirigente. En efecto, mientras el poder de las autoridades tradicionales es legitimado por los “antiguos” divinizados, el de los *reputados*

⁹⁸ El *moog* o *marquesand* es una estructura de carrizo adornada con flores que se coloca en distintos puntos por donde atraviesan los santos que salen en procesión. Es considerado como un “techo”, una “casa” o un “cielo”.

está regulado por los cánones del *nimeech*, lo que implica una alteración de las normas y las conductas. Mientras la medida y el decoro son cualidades distintivas de las autoridades regulares, la irreverencia y la arbitrariedad lo son de sus contrapartes, quienes solían mostrarse por las calles alcoholizados, vociferando y exigiendo pagos indebidos a los pobladores. Asimismo, ejercían un control exacerbado que limitaba las actividades de los habitantes al grado de prohibir el trabajo, las risas y los “ruidos excesivos por la calle y dentro de sus casas” (Rubeo 2000:178), con libre jurisdicción para encarcelar a quien consideraran que transgredía las normas temporales. La autoridad de los *reputados* estaba sustentada en su pertenencia al dominio del *nimeech*, así como en el temor que proferían la vigilancia extrema y las sanciones desmesuradas, en contraste con el respeto que infunden las autoridades ordinarias derivado de su integridad y su vínculo con los antecesores míticos y los santos.

CAPÍTULO 3. Los cuerpos “otros”

Como hemos visto hasta ahora, los distintos tipos corporales y sus diversas expresiones se construyen a partir de la adscripción del individuo a una colectividad, la cual se articula como una unidad integrada por elementos que a su vez provienen de otras unidades. Dicha colectividad se suscribe ya sea en los lineamientos del parentesco, del trabajo, del ritual o del gobierno. Los lineamientos de cada ámbito determinan pautas de relación a través del conjunto de derechos y obligaciones que les corresponden. En este sentido, el modelo corporal humano, compuesto por una doble exterioridad (*ombas* y *nagual*) y una interioridad u *omeaats* distribuida en distintos elementos como el alma, la sangre y el corazón, adquiere rasgos y matices diferenciales de acuerdo con los núcleos de interacción a los que se adscribe el individuo en distintos momentos de su trayectoria de vida.

Es por ello que, la persona que se avoca al desempeño de los cargos de la jerarquía cívica o religiosa tiene la posibilidad de adquirir un tipo corporal en el que se condensan sus dos formas materiales (*ombas* y *nagual*) al tiempo que se expanden los alcances y las expresiones de su interioridad (*omeaats*), gracias al adiestramiento progresivo de sus facultades, particularmente la memoria; por su parte, los grupos ceremoniales promueven la creación de un *ombas* colectivo adicional al cuerpo personal, que apertura las propiedades del corazón. Mediante el ejercicio de sus respectivas funciones, que implican la formulación de rezos y ofrendas, sonos y movimientos dancísticos, cuyo aprendizaje deriva de su interacción con entidades distintas a la humana, tales como los *montioc*, los santos y los difuntos, cada una de estas personalidades va adquiriendo una corporalidad progresivamente más consolidada. A su vez, estas entidades con las que se establecen tramas de relación, remiten a tipos particulares de corporalidad que oscilan entre la constante mutabilidad, la fijación de las formas y distintas expresiones de la interioridad.

3.1 El cuerpo de los “anterioridades”

Dentro de la gama de entidades no humanas encontramos distintas combinatorias de las fórmulas corporales, las cuales permiten distinguir, en cada caso, entre las diferentes especies. El primer prototipo caracteriza a los “antiguos” o “anterioridades”, seres que dominaron los primeros tiempos y que, tras la creación de la actual humanidad, ocupan un

plano distante del humano, el cual fluctúa entre el Cerro Bernal,⁹⁹ el interior de la superficie marina y el horizonte celeste. Estos seres pertenecen a la categoría de los *monbasoic*, “cuerpo-nube”, condición que alude en primer lugar a una corporalidad que, fluida y sutil, se caracteriza por estar sujeta a una constante transformación que oscila entre dos apariencias: antropomorfa y animal o, en su caso, de una fuerza natural como el rayo o el viento del sur.

De acuerdo con una apreciación generalizada, los antiguos huaves “eran todos naguales, todos eran *monbasoic*”, afirmación que indica que estos seres no sólo eran portadores de un *ombasaran* o nagual, sino que el conocimiento de su doble naturaleza les aportaba la facultad de transformarse, participando de las facultades propias de cada una de sus identidades. Como lo describe una de mis interlocutoras, la cercanía entre los antecesores y sus naguales era tal que “se conocen uno al otro, se pueden ver” (notas de campo personales, Josefina Ávila 2017), lo que les permitía actuar de manera coordinada ampliando los alcances de sus acciones, por lo que se considera que “hacían milagros”. Como explican diversas narraciones míticas, esta capacidad era la expresión de una condición corporal adquirida mediante la revelación de la naturaleza del nagual: los niños eran bautizados por sus madres vertiendo agua de mar (*nangah ndec*, “sagrado mar”) tres veces sobre su cabeza, tras lo cual podían observar el reflejo de su nagual en la superficie. En efecto el reflejo del agua devolvía la imagen del nagual. Como narra el señor Felipe Hidalgo:

Se ve la cara de cada niño, pero su nagual. Se ve qué nagual es el niño, si es tortuga, tiburón o cualquier animal. Pero desde que llegó el sacerdote se acabaron los naguales. Desapareció todo y ya no supieron quiénes eran sus naguales (2016).

El reflejo de la contraparte corporal permitía que, en el niño bautizado, ambos planos de su *ombas* quedaran articulados, aportando la cualidad que caracterizaba a los antiguos naguales.

El señor Pedro Gijón, anciano pescador, expresa al respecto:

Antes todos eran naguales, *mbas montioc*, *mbas ncherrec*, todos lo podían ver. Aparece la cara de los niños en el mar, la cara de su nagual. Anteriormente, toda la gente lo podía ver, cuando lo bautizaban en el mar (2016).

Asimismo, la señora Ponciana, residente de la Colonia Reforma, cuenta cómo se establecía este vínculo primordial entre las personas y su nagual a través del bautizo en el mar, hogar

⁹⁹ Hacia donde se dirigen anualmente las peticiones de lluvia y bienes.

de la antigua virgen de piedra, así como la ruptura que generó el arribo del primer párroco a la localidad, al introducir una nueva lógica que excluyó el principio de reciprocidad con la divinidad y la separación entre los dos aspectos materiales de las personas:

Antes, primerito, antes que llegara el párroco, se bautizaban los niños en el mar. Al bautizar a esos niños, se veía su cara de su nagual en el agua y ahí tenía que salir su *ombas* del mar, tiene que salir o verse un pescado determinado. Pero tienen que ver que esa persona que se está bautizando es *nembasoic*, si es un tiburón, si es un pescado, si es pez vela. Todo eso van a ver cuando se está bautizando al chamaquito, lo van a ver salir en el mar vivo. Pero eso era antes, no ahora. Si lo van a bautizar, ahí está *Nijmeor*. Algunos le dicen *Nijmeor Cang*, porque es una piedra, porque es una mujer y tiene su “parte”.¹⁰⁰ Mi abuelito me dijo que cuando van a bautizar a un niño o a una niña, del mar vivo va a brincar hacia arriba su *ombas*, su nagual. Ahí van a ver también a nuestra madre que está en el mar [*Nijmeor*], se deja ver en el mar vivo. Así dice la gente, así hablan. Antes, como puro de nagual era la gente, así es que van a hacer; toda la gente lo va a ir a ver al mar vivo. Tú ya viste cuál es el nagual de tu hijo, si es pescado, si es pez espada, si es tiburón, si es lagarto, si es víbora; todo lo tiene en el mar, todo el nagual de los niños ahí está en el mar vivo.

Pero cuando viene el padre, ahí toda la gente que se bautizó en el mar, todos se fueron para el monte. Ahí hicieron hoyos, entraron adentro de esos hoyos y se taparon, como tienen miedo por el padre, porque ellos no se bautizan con el padre, se bautizaron con el mar. Porque el mar es el más sagrado, es *nangah ndec*. Y a los que quedaron, ya los van a bautizar en la iglesia (2007).

En otras versiones se hace referencia directa a la antigua deidad femenina, *Nijmeor Cang* (“Virgen de Piedra”), como la responsable de otorgar un nombre y, con él, un nagual a cada persona. Estas narraciones hacen patente la correspondencia entre el nombre personal y el nagual, así como la repercusión que tuvo el olvido del nombre verdadero de la virgen en la pérdida de la naturaleza unificada de los primeros hombres, trastocando de manera definitiva tanto su composición corporal como la lógica de las relaciones. De acuerdo con estas narraciones, dicha divinidad antigua habitaba en entornos acuáticos (el mar o las lagunas), y entre ellos se desplazaba para recibir a las parejas y establecer con ellas un intercambio recíproco: cada matrimonio debía entregar a su primogénito en la orilla del océano¹⁰¹ y, a cambio, la virgen le otorgaba un nombre al resto de la descendencia, revelando con ello la identidad del nagual de cada uno. Este intercambio consistía, por lo tanto, en convertir a cada hijo en *neombasoic*, refrendando no sólo el vínculo entre los hombres y su *ombas*, sino

¹⁰⁰ El vocablo *cang*, “piedra”, se utiliza como una de las formas de nombrar a la vagina; sin embargo, “no se debe decir porque es como una grosería, como hablar de la ‘parte’ de la mujer” (señora Ponciana 2007).

¹⁰¹ El lugar preciso es denominado *teombeay jawin*, donde actualmente el alcalde segundo deposita una de las ofrendas de petición de lluvia. Una vez realizado el intercambio, la virgen regresaba a su casa, ubicada en la punta de Cerro Morro (notas de campo).

también entre la población y sus divinidades. En las siguientes narraciones podemos apreciar los términos de dicho intercambio y la correspondencia entre la adquisición de un nombre personal y un nagual:

Donde está la bocana, donde entra el agua del mar a la laguna, ahí aparecía la virgen, la que le llaman *Nijmeor Cang*, era la virgen de la piedra. Cuando la pareja de niños que nacen aquí, siempre va a ir un hombre y una mujer, o sea una niña y un varoncito, y la virgen les daba su nagual, lo que es serpiente, tiburón, tigre, huracán, viento, lo que sea. Y así pasaban los tiempos y la virgen siempre estaba por allá. Las parejas cuando tenían hijos siempre iban allá a que les platicuen su nagual. Pero luego pasó el tiempo y los ancianos dijeron que quería un altar, pero ya venía el cura y la virgen mejor se fue para el Mar Santa Teresa, allá donde está Cerro Cristo, en medio del mar. Antes la gente le iba a dejar ofrenda, porque le creía mucho (Ponciana 2007).

Müm Nijmeor quedó en *tijabiëm*, ahí es donde se bautizaban los hijos del pueblo, antes de llegar el sacerdote. Al inicio de este pueblo, ahí se bautizaba a la gente. Pero al primogénito lo entregaban a *Müm Nijmeor*. Al segundo hijo te lo van a dar para mantenerlo, y ahí le van a dar su nombre, le van a dar su nagual. Ese era el tiempo de naguales (Natalia Echeverría 2015).

Como podemos observar, el final del tiempo de los antiguos, así como el distanciamiento entre los huaves y sus naguales, tuvo lugar con el advenimiento del primer párroco, quien provocó la huida de la antigua divinidad al interior del océano y la ruptura del intercambio original.¹⁰² Como menciona el señor Hipólito Esesarte, “ahora ya no se puede saber cuál es el nagual porque ya hay sacerdote. Dios los bendijo para tener hijos, pero nunca podrían conocer a sus naguales”. De esta manera, muchos pobladores consideran que la introducción del cristianismo, la separación de *Nijmeor Cang* y el consecuente desconocimiento del nagual no sólo significó una ruptura entre San Mateo del Mar y Cerro Bernal, sino que también suprimió la posibilidad de que los huaves continuaran siendo los *neombasoic* que antes fueron (García y Oseguera 2001:60). El mismo señor Esesarte narra esta ruptura:

Ese tiempo, puros naguales. Como, por ejemplo, usted ya sabe qué es su nagual, *ombas*, dicen. Si eres de la montaña, del Encantado. Ese tiempo, *Nijmeor Cang*, ahí en Morro estaba la casa de *Nijmeor*, como una capilla. Cuando se va a aliviar una pareja, una muchacha y que son primerizas, pues va a salir aquí en el pueblo y la van a llevar a *tiumbeai jahuiel* [donde se junta la Laguna Quirio con el mar]; ahí lo van a presentar a su hijo recién nacido. Ahí va a salir la virgen *Nijmeor*, pero viene del Cerro Morro, el que está en la Ventosa. Va a salir en

¹⁰² El mito cuenta que, antes de internarse en el mar, la virgen pidió a los huaves que “escribieran su nombre en un papel” a fin de recordarlo y poder invocar su retorno. Sin embargo, no le hicieron caso y pronto olvidaron el verdadero nombre de la divinidad, fracturando para siempre los lazos que los unían.

la orilla y la pareja que tiene al bebé que acaba de nacer hace unos dos o tres días, lo van a presentar. Ahí la virgen lo recibe y lo lleva como su hijo; no va a quedar en la mano de sus papás, va a vivir con la virgen. No va a morir porque está en la mano de ella.

En ese tiempo no hay mucha gente. Y como la gente ya sabe que *Nijmeor* es dios, saben que esa es tierra bendita, tierra santa. Así le explicó a su hijo: “ahorita no hay problema, pero va a haber problema. Va a venir el sacerdote y van a bautizar. Pero cuando te van a bautizar, ahí van a olvidarme, ya no van a recordar mi nombre.” Si ya llegó el sacerdote a dar bendición a todos, entonces ella ya no viene. Así quedó, dicen. Se olvidaron de su nombre, pero parece que algunos se recordaron. De ahí salió de ese cerro [Morro]; brincó para Cerro Cristo, y ahí quedó, porque ahí está la cueva; ahí está la virgen.

Ahorita hay *montioc* aquí en nuestro pueblo, pero ya no les va a dar presencia nuestro padre Dios. Ya no da a conocer su nagual; pero hay. Ahora no sabemos cómo es su nagual; a veces hay algunos que lo sueñan. Toda la gente alrededor del mundo tiene su nagual, hombres y mujeres. *Monbasoic* se llama el nagual de toda la gente (2016).

La síntesis corporal entre los primeros hombres y sus naguales les confería poderes extraordinarios que les permitían sobre todo manipular el entorno a su favor para garantizar una holgada subsistencia. En este sentido, por ejemplo, un anciano pescador menciona que los *monbasoic*, también conocidos como “naguales”, que eran tiburón (*cheeb*), tortuga (*poj*), pez espada (*wajtat*) o manta raya (*nchitngoy*):

Se convertían en sus naguales para ir a la pesca cerca de Santa María, en un lugar llamado *wil alambre*, donde hay dos cerros y en medio pasa el agua del mar.¹⁰³ Ahí espantaban a los peces para poderlos agarrar. Como ya sabían que entró el pescado, empiezan a poner las redes. Ahí van sacando los pescados; los limpian, les ponen sal y a los tres días regresan a su pueblo. Entonces llevan el pescado a vender a Oaxaca; pero ellos no iban a pasar caminando, sino volando, porque son naguales (Felipe Hidalgo 2015).¹⁰⁴

La vida de los antiguos pobladores transcurría de la misma manera que en la actualidad: trabajaban organizados para producir sus bienes y para comercializarlos en los mercados zapotecos; sin embargo, su constitución corporal, es decir, la integración con su nagual, les confería capacidades superiores que les garantizaba la subsistencia y el bienestar. Algunos de estos *monbasoic* eran rayos (*monteoc*) y viento del sur (*ncherrec*), lo que les permitía controlar la lluvia a voluntad y proteger sus milpas, las cuales podían instalar en lugares distantes porque les era fácil “volar de un lado a otro”. El señor Martín, anciano pescador protestante, explica algunas de sus facultades:

¹⁰³ Uno de los puntos donde los alcaldes realizan su petición de lluvias.

¹⁰⁴ Cerca de la laguna llamada Mar Santa Teresa o Mar Muerto se menciona que pueden encontrarse vestigios de los antepasados, como ollas pequeñas, metates, comales y plomos para las tarrayas. “Luego decidieron moverse a Cerro Bernal, donde viven ahora.”

Un nagual es una persona de antes, una persona que puede hacer muchas cosas. Contaban ellos que, si querían ir a Oaxaca, se van en la noche y, amaneciendo, están allá. Ellos podían transformarse en algo e ir en un petate que ponían abajo; si van tres, cuatro personas, se sientan en el petate y éste se levanta. Y amaneciendo, ya están en Oaxaca. Según ellos es un poder que lo traen de nacimiento (2017).

De naturaleza perenne, los “anterioridades” no están supeditados a una temporalidad, es decir que no mueren ni se transforman en difuntos, ya que al alcanzar la ancianidad pueden volverse nuevamente niños; como registra Elisa Ramírez, “Cuando son viejos se acuestan en su cama de penca, los tapan con una sábana y en un rato vuelven a hacerse niños; se sienten nuevos.” (1987:52). Es por ello que se trata de una población cuyo número no merma, aunque tampoco se incrementa, ya que, a diferencia de los hombres, están exentos de la posibilidad de reproducirse. Cuando el mundo se separó entre humanos y antecesores divinizados, de éstos últimos sólo quedaron los *monteoc* (rayos) y las *ncherrec* (viento del sur), seres que conservaron su facultad de mutar entre el aspecto humano y el del fenómeno natural que encarnan, siendo éste último el único visible para los hombres. Su capacidad de transformación entre ambos aspectos les permite volar y desplazarse a gran velocidad, ocupando distintos espacios al mismo tiempo.

De acuerdo con su naturaleza, estos *monbasoic* no sólo pueden ejecutar acciones coordinadas entre ellos, sino también promover transformaciones en su entorno, de tal manera que pueden convertir el agua marítima en agua pluvial. Mediante sus acciones, los *monteoc* y las *ncherrec* modifican cíclicamente el entorno medio ambiental, trastocando el paisaje regional: las amplias extensiones secas y arenosas se convierten en un conjunto de nutridos cuerpos de agua donde se reproducen las especies que dan sustento a la población humana. El agua salada del mar (*najtix yow*) se convierte cíclicamente en el líquido dulce que alimenta las lagunas mermadas durante la larga temporada de sequía (*nawaag nüt*), garantizando el equilibrio de salinidad requerido por los peces y camarones que en ellas habitan, aportando también las condiciones favorables para el cultivo de la tierra. Esta lluvia, denominada *ijchiür ndec*, “lluvia de mar”, en alusión a su lugar de origen, es el resultado de la unión entre los rayos que relampaguean en el horizonte marítimo y el viento del sur que sopla desde el interior del océano formando torbellinos de viento y agua.

Si bien el rayo y el viento meridional se pueden manifestar de manera independiente a lo largo del año, sólo su acción conjunta es capaz de producir las esperadas lluvias. La coordinación entre ambos tiene límites temporales, siendo el periodo posterior a la Cuaresma cuando coinciden para producir la suficiente acumulación de nubes que deviene en las fructíferas precipitaciones pluviales. La filiación que tienen los humanos con la comunidad de los *montioc* y las *ncherrec* al ser reconocidos como los “anterioridades”, se traduce en una relación de aprovisionamiento de bienes que se sustenta en la coordinación de labores. En efecto, a diferencia de los tiempos originales, en la actualidad los antecesores no pueden actuar de manera independiente, sino que requieren de la intervención humana a través de la formulación de ofrendas y oraciones, para poder materializar sus acciones. Antecesores y humanos trabajan en sus respectivos ámbitos de pertenencia, al tiempo que se coordinan periódicamente para activar la producción de la lluvia. Esta es una relación que se sustenta, principalmente, en el respeto, el cuidado y el cumplimiento de deberes. El *miteat poch* (“padre de la palabra”) Lucio Zaragoza explica la labor de estas dos entidades, así como la importancia que tienen para la subsistencia humana, por lo que demandan pleno respeto y atención:

El rayo es como nuestro dios que está trabajando. Por ejemplo, a veces estamos en la pesca, empieza a tronar, ya va a llover, se ve la señal del rayo; pero nosotros ya descansamos, ya buscamos dónde podemos descansar: no caminamos, no trabajamos, respetamos, porque él [el rayo] está trabajando. Pero la gente, los más pequeños, ellos no hacen caso. Ellos siguen caminando aunque esté el rayo, no respetan; cuando de repente, ya cayó el rayo encima de ellos, ya murió. Por no respetar al rayo (2017).

La producción de la lluvia benéfica, es decir, la que llena las lagunas, produce los embalses y riega los sembradíos sin provocar graves inundaciones y huracanes, es una expresión de la facultad primordial de los antecesores: la regulación del orden del mundo. La alternancia entre la temporada de sequía y la temporada pluvial depende de la activación o la interrupción de las acciones del viento del sur y de los rayos, así como del control que ejercen sobre las acciones de seres como la serpiente (*ndiüc*), quien amenaza periódicamente con desatar inundaciones desbordando el agua marina y aquella contenida en el interior de las montañas. La unificación corporal de estos seres, que *son* naguales, es la que les permite realizar acciones coordinadas de largo alcance que garantizan la preservación de un orden establecido en el origen de los tiempos.

A pesar de ser los antecesores de los huaves, los “anterioridades” son caracterizados en las descripciones, los mitos y las danzas como personajes foráneos. Aunque los *montioc* suelen presentarse en forma de rayos que atraviesan el firmamento, en la danza de Serpiente que se ejecuta en la celebración de Corpus Christi aparecen bajo su apariencia antropomorfa, ataviados a la manera de los vaqueros, con sombrero y machete. En numerosos mitos, a esta indumentaria se suma la característica de ir montados a caballo, galopando en el cielo acompañados de sus esposas, *ncherrec* o “viento del sur”, quienes cargan una vasija llena de agua de mar que van derramando en su camino transformada en agua dulce (*nangah yow*, “agua sagrada”). Al inicio de la temporada pluvial, los pobladores de San Mateo confirman las acciones de *montioc* y *ncherrec*, que se manifiestan como rayos y vientos meridionales, siendo los equinos las nubes sobre las que se desplazan las parejas divinizadas produciendo el sonido del trueno (*ahiy teat montioc*, “camina el *montioc*”) y provocando con el choque de su machete el brillo del relámpago (*alitlit teat montioc*, “brilla el *montioc*”). Su capacidad de desplazamiento aéreo les permite conocer lugares lejanos, desde donde importan diversas prácticas y tradiciones como la celebración de Corpus Christi, la cual los huaves consideran originaria de Inglaterra.

Asimismo, se les distingue como entidades innovadoras, por lo que en los mitos y narraciones se les atribuye la invención de diversos recursos tecnológicos característicos de la modernidad, tales como los automóviles, la televisión y los aviones. De hecho, en una de las narraciones más conocidas que describe la vida de un *montioc* llamado *Ndeaj*, “el huérfano”, se explica su capacidad inventiva, misma que trastocó definitivamente la vida de los huaves y de los *möl* o “extranjeros”. Este niño, nacido sin padre, mostró desde su nacimiento los rasgos característicos de los *montioc*: en su cuna aparecía a veces como una bola de carne y otras simplemente desaparecía, por lo que su madre advirtió que tenía una naturaleza distinta a la humana. Rechazado por los vecinos por sus cualidades anómalas, vagaba en solitario por los alrededores de la localidad, jugando a formar montoncitos de tierra con los que creó los cerros, y haciendo charquitos de agua que después se convirtieron en las amplias lagunas del litoral. En una de las versiones de este mito se narra que un grupo de extranjeros que visitó la población reconoció los poderes de *Ndeaj*, por lo que quiso llevárselo a sus tierras para que continuara creando sus “maravillas”; antes de irse, el “huérfano” se

arrancó dos bigotes y los arrojó al mar, creando así a los camarones; también se desprendió un diente y formó con él la sal, uno de los productos característicos de estas tierras.

En otra versión del mito se cuenta que, movidos por el desprecio, los mismos huaves encerraron a *Ndeaj* en una caja y lo arrojaron al océano; sin embargo, las dos narraciones coinciden con el hecho de que el huérfano atravesó el mar para llegar a tierras lejanas y extranjeras, donde vivió el resto de su vida dedicándose a inventar máquinas, trenes, televisores, aviones, así como a construir edificios y grandes ciudades.

3.2 El cuerpo de los santos

De acuerdo con sus facultades y atributos corporales, los santos se ubican en el polo opuesto de los “anterioridades”, ya que se trata de seres que tienen una materialidad fija y perentoria, exenta de transformación y deterioro. Por ello llama la atención de muchos pobladores que, a través de las generaciones, los santos que pueblan la iglesia se mantienen sin cambios ni daños en su apariencia, como lo describe la señora Natalia Echeverría:

Los santos son de antiguo. No se los come la polilla porque tienen poderes. Aquí las cosas se pudren luego y se las come la polilla, pero a ellos no les pasa nada. San Isidro estaba así desde que yo era niña, y ahora sigue igual. Ellos fueron llegando uno por uno, cayendo del aire (2015).

A pesar de sus características particulares, los santos comparten algunos atributos con los antecesores míticos, ya que también son inmortales y conforman una población estable, puesto que no tienen la posibilidad de reproducirse. Aún cuando los huaves consideran que los santos están organizados en núcleos parentales, definidos por parejas matrimoniales y su descendencia, éstos se mantienen fijos, sin posibilidad de merma ni incremento. Además, algunos santos participan también de un rasgo común con los humanos, es decir, tienen un nagual. El nagual de estos santos es *montioc*, mientras que el de su contraparte femenina es *ncherrec*, cualidad que los hace análogos a los *montang ombas*, ya que por su naturaleza pueden intervenir en la mediación con los “anterioridades” para asegurar el orden del mundo y el aprovisionamiento de bienes. La identidad de este conjunto de santos y vírgenes es descrita por Hipólito Esesarte, cuya labor de rezandero y su desempeño como funcionario de alto nivel de la jerarquía religiosa le confiere un amplio conocimiento sobre su naturaleza y sus aptitudes:

El Patrón es *montioc*, la Candelaria es *ncherrec*, porque tienen su nagual. San Juan Bautista, Trinidad, Natividad, María Coba, también tienen sus naguales: las mujeres son *ncherrec*, los hombres son *montioc*. El Patrón y la Patrona son los que más tienen poder. A los santos les dio Dios su poder, por eso la gente les puede pedir para que los curen, para que los cuiden. La gente les da su aclaración: “Padre, Madre, cúrenme. Ya fui a ver al doctor y no me hizo nada. Pero yo oí que usted puede curarme. Tú tienes poder, tú eres un milagroso. Aquí te traigo una ofrenda, una oración”. Ellos no hablan, pero están escuchando (2007).

Por su parte, el señor Felipe Solís, quien como muchos ha sido mayordomo de los santos patronales, describe el poder que los naguales confieren a los santos como mediadores con los antiguos, con los que están estrechamente vinculados, permitiéndoles así proteger a los pobladores del impacto desmedido de algunas de sus acciones:

Mateo es el *montioc*, los rayos. La Patrona, la Candelaria, es *ncherrec*, el viento, el huracán. Esos son como su nagual. El señor Antonio soñó con la Patrona, que se subió el Mar Santa Teresa; así viene la ola, del mar vivo también. Subió tanto el agua que ya estaba llegando hasta la iglesia. Ahí los patrones dijeron: “no, ya no suba el agua, no van a matar a mis hijos”. La Candelaria habló con el viento que está levantando las olas para que ya no siga avanzando, para que lo deje de hacer así. Ahí se bajó otra vez el agua, porque el padre Mateo y la Candelaria tienen mucho poder, pueden parar el agua. Pero también la pueden pedir. Por eso van al mar a rogar (2007).

Sin embargo, aunque los santos tienen la capacidad de mediar entre las acciones de los “anterioridades” y las necesidades de los humanos, su condición corporal dista sustancialmente de ambas entidades: los santos están anclados a su materialidad, por lo que no pueden realizar tránsitos ni acciones fuera de ésta; su exterioridad es en ellos equivalente a su presencia, único medio para ejercer la potencia que los caracteriza, es decir, de actuar conforme a la protección y el cuidado humano. Esta vocación los convierte a su vez en receptores de los bienes que los hombres les confieren en reciprocidad: los rezos y ofrendas que cotidianamente les entregan en la iglesia y en los altares domésticos, a través de los cuales se sostiene un vínculo continuo con los distintos núcleos de relación: las familias, los grupos de capilla, las autoridades cívico-religiosas y las asociaciones ceremoniales. Dadores y receptores, en los parlamentos rituales se les refiere mediante la frase “ponen en el santo pie, en la santa mano” de los protectores los bienes ofrecidos y el cuidado de sus fieles. Como versa un parlamento ritual o *Mipoch Dios* (“su palabra de Dios”), recitado cuando el alcalde recibe su cargo:

Para que lleven las santas flores de rosario ante María del Rosario para que ellos se hinquen ante la Santa Tierra de la iglesia, en medio del Santo Templo Sagrado Bendito para cantar cinco collares para Padre Nuestro, cincuenta collares para Ave María, para rezar ese tanto y levantar a poner en el santo pie, la santa mano de Nuestro Padre, del santo patrón y santo señor San Mateo y apóstoles evangelistas gloriosos, para dar al santo en el cielo y a María Santísima de la Purificación de la Candelaria Milagrosa, ante nuestro santo Santísimo Sacramento del altar, nuestro amo.

Los santos están directamente asociados con las unidades domésticas, no sólo en términos espaciales, sino también vocacionales. Sus dos lugares de residencia son la iglesia, entendida como un solar en el que habitan treinta y seis imágenes distribuidas en núcleos familiares, y los altares domésticos, los cuales constituyen el eje de ordenamiento de los *nden*.¹⁰⁵ Este vínculo con las unidades parentales los hace también partícipes de los distintos momentos que marcan el ciclo de vida de los humanos, testificando nacimientos, matrimonios y defunciones. En cada una de estas ocasiones el altar familiar se convierte en el centro de referencia, ya sea para presentar al recién nacido, a la novia que se integra al grupo parental o al pariente que se vela antes de su tránsito al cementerio.

Como parte de una comunidad más amplia, el santo familiar se vincula con los de la iglesia, por lo que cada una de las acciones rituales domésticas se replica en el altar mayor frente a los santos patronales: los bebés son llevados por sus padrinos para la ceremonia de la vela, los novios son presentados por los consejeros matrimoniales y hacen entrega de su ofrenda, el difunto sale de su *nden* para ser recibido en el templo tanto por los patronos como por *teat biemb* (el “señor lumbré” o santo Purgatorio), quien lo guiará hasta el lugar que le corresponde en el panteón.

En la vida cotidiana del *nden*, el altar también funciona como el centro de las acciones rituales y punto de encuentro de los distintos miembros que lo integran, por lo que cualquier persona que llega a una casa debe saludar primero al santo y después a los demás integrantes de la familia. De hecho, hasta hace algunos años, estaba prescrito que cada día, al despertar, se debía saludar al santo y al *miteateran* antes de iniciar cualquier actividad: “si no saludas te jalan de las orejas aunque ya estés grande y casado. Se respeta a los mayores”. Esta misma

¹⁰⁵ Como habíamos visto, la casa del “jefe” del *nden*, el *miteateran*, es la que resguarda el altar doméstico al que están adscritos todos los miembros de la unidad. En torno a ella se realizan tanto las actividades rituales correspondientes al ciclo de vida de cada uno de sus miembros (incluyendo las curaciones), como las de atención al santo familiar.

lógica se sigue en la iglesia: al entrar, “se saluda primero a la cruz (al lado del campanario), después al altar mayor y después a cada santo, primero *cawac* (‘sur’) y luego *caliŷ* (‘norte’), porque todo tiene un orden y hay que respetarlo. Si no se respeta, algo sale mal.” (Hipólito Esesarte 2015). Por su parte, las curaciones que involucran a algún pariente muerto requieren una serie de procedimientos que se llevan a cabo en el altar familiar; incluso cuando una persona se ha mudado a otro *nden* donde no hay santo, puede recurrir al de algún pariente para realizar el ritual.

Como habíamos señalado, los santos domésticos son considerados miembros del *nden*, por lo que, como todos los demás integrantes, participan en las labores familiares y productivas: apoyan en la pesca para que sea favorable, protegen la comercialización de los productos, cuidan a los parientes en el camino y velan por su salud. Como parte constitutiva de la unidad parental, los santos deben mantenerse dentro del grupo e, idealmente, dentro del *nden*, por lo que su propiedad y cuidado se transfiere entre los varones que ocupan el papel de *miteateran*. En este sentido, quien hereda el *nden*, es decir, quien se encarga de realizar el ciclo completo de ceremonias mortuorias del *miteateran* precedente, hereda también al santo; por su parte, cuando una pareja se separa de la casa paterna, es el *miteateran* quien les compra o transfiere un santo para que puedan fundar su nuevo hogar.

Así como se reconoce a los *monbasoic* como los antecesores de los huaves, siendo además entidades creadoras tanto del entorno medioambiental¹⁰⁶ como de los medios que garantizan el sustento humano, los santos son considerados fundadores del territorio social, lo que incluye tanto el asentamiento poblacional de los diversos municipios en torno a una iglesia, como el establecimiento de una organización de tipo jerárquico que no existía con anterioridad. En efecto, en la población de los antiguos *monbasoic* no existían diferencias entre sus miembros, tenían facultades equivalentes y colaboraban entre ellos para el mantenimiento común. Sin embargo, con el arribo de los santos y la consecuente fundación de la iglesia, los nuevos hombres quedaron sujetos a un mecanismo de organización que se sustenta en la distinción jerárquica entre sus miembros, delimitando un conjunto de funciones especializadas y trayectorias diferenciadas. Esta organización jerárquica es la misma que

¹⁰⁶ Como vimos con el mito de *Ndeaj* y abundaremos en el siguiente capítulo, los *monbasoic* crearon el entorno natural, el paisaje y diversos recursos primordiales para la subsistencia de las poblaciones huaves.

priva entre los santos, quienes se distribuyen entre “mayores” y “menores” de acuerdo con sus atributos corporales y el grado de poder que éstos le confieren.

El nagual es el elemento corporal que establece la diferencia entre los santos “mayores” y “menores”, ya que del conjunto de santos y vírgenes, sólo un segmento es portador de un nagual. Dentro del sector de portadores de naguales se distingue un núcleo más reducido, reconocido por su identidad con el rayo o con el viento del sur. Este núcleo constituye una cúpula de poder que mantiene relaciones directas con las autoridades humanas y con las divinidades vernáculas, jugando un papel destacado en las peticiones anuales de lluvia. De acuerdo con la distinción de género, las vírgenes de la Candelaria, de la Natividad y del Rosario,¹⁰⁷ son consideradas *müm ncherrec* (“madre viento del sur”), compartiendo San Mateo Apóstol y San Juan Bautista la identidad de *teat montioc* (“padre rayo”), cuya incidencia es trascendental para lograr buenas cosechas, próspera pesca y buena salud. De ellos se dice que “son naguales, como la gente antigua”.

En lo que respecta a la producción, los santos intervienen como mediadores y como facilitadores, ya que acompañan a los alcaldes en las procesiones colectivas al mar para solicitar anualmente la lluvia y los bienes a los “anterioridades” o *monbasoic*, y apoyan a las personas en sus labores productivas facilitándoles la pesca o resguardando el crecimiento de sus milpas, así como resguardando su salud. La Virgen de la Natividad y San Juan Bautista, por ejemplo, son requeridos para proteger a las parejas que están por contraer matrimonio, además de que a esta virgen se le reconoce como una hábil asistente para tratar los casos de

¹⁰⁷ Aunque a la Virgen del Rosario se le reconoce en primer lugar como *müm ncherrec*, una de las narraciones la describe como portadora de un nagual serpiente, atributo que en realidad confirma su vínculo con el agua en sus dos manifestaciones opuestas: regulada y excesiva. Mientras el viento del sur es vehículo de las lluvias benéficas del temporal, la serpiente está asociada con su aspecto negativo y peligroso, materializado en las tormentas torrenciales que amenazan con inundar el poblado. Dicha narración presenta a la Virgen como una muchacha que vivía en el monte San Dionisio. Por su carácter alegre, gustaba de ir de fiesta en fiesta. Un día, los *monteoc* le advirtieron que no saliera de su casa durante los siguientes días porque corría peligro, pero la virgen se enteró de que se celebraría una fiesta en el poblado de San Mateo y se preparó para salir, a pesar de las recomendaciones de su madre. Mientras tanto, en una caverna de la montaña los *monteoc* preparaban una gran tempestad con fuertes vientos y lluvias que llegarían al pueblo. Cuando la virgen salió de su casa, fue arrastrada en el camino por la fuerza del agua, llegando hasta el océano. Como su nagual era la serpiente, las aguas crecieron trazando con su cuerno un canal que formó la Boca Barra.

Esta doble asociación con los dos aspectos del mundo acuático, encuentra su correspondencia en el ámbito del ritual, ya que además de formar parte del conjunto de divinidades que encabezan las procesiones anuales de petición de lluvia, hasta hace cerca de diez años se le sacaba de la iglesia todos los domingos de la iglesia (de ahí que se le conozca también como *Müm Domin*, “Madre Domingo”) en una procesión para pedir por las lluvias mesuradas y alejar al iracundo viento del norte. Asimismo, el día de su fiesta, el 7 de octubre, salía en procesión junto con su primera devota, ataviada con flores de cempasúchil y una capa cubierta de pequeños espejos, velando por el bienestar de la comunidad.

infertilidad. La primacía de los santos patronales es expresión de una cualidad corporal que se considera como más acabada: no sólo tienen a los naguales más poderosos, sino que también integran una unidad matrimonial que opera de manera integral y coordinada. En un testimonio aportado por la señora Ponciana, se describen las cualidades de la pareja primordial de los santos patronales:

A pedir el agua va a ir el Patrón, va a ir la Virgen de la Candelaria, porque ellos ya son “dios”, porque ya lo vieron su nagual, ya tienen su nagual. La Candelaria tiene su nagual ahí en el mar, es *ncherrec*, y el Patrón tiene el suyo, *montioc*, los dos en el mar vivo, por eso los van a llevar ahí a pedir todo lo que necesita la gente, el agua, bastante camarón, bastante pescado, todo. Los dos tienen su poder. El Patrón va adelante, atrás la Virgen, como dice la gente: “con su marido”; van a ir siempre los dos ellos. Ahí queda el nagual de los dos en el mar, ahí es donde viven sus naguales. Por eso son los dos santos más milagrosos (2007).

Asimismo, nos explica cómo esta pareja primordial, que comparte residencia con otros santos que tienen composiciones corporales similares, se coordinan, a la manera de los miembros de un *nden*, para realizar una de sus labores primordiales, la solicitud anual de la lluvia:

Todos esos santos que van al mar tienen sus naguales, tienen su poder para ir a hacer diligencia. Los van a llevar a la orilla del mar. *Teat* San José, *teat* Patrón, *teat* San Juan, los cargan los hombres. A *müim* Candelaria, *müim* Natividad y *müim* Soledad las llevan las mujeres. Todos ellos van a pedir la lluvia. Y cuando van a ir, viene gente de muchos lados, a veces de lejos, para pedirles que haya lluvia en sus pueblos, que haya cosechas. Van a venir tres veces, no sólo una vez; tienen que venir tres veces a pedirle a los santos para que los ayuden. Y esos santos también saben curar. Ellos saben todo, ya vieron todo. Estos santos todo te pueden sanar, porque tienen nagual. De reuma, si tiene dolor de cabeza, dolor de estómago, dolor de espalda, dolor de hombro; todo de lo que la gente tiene su dolor, todo lo van a sobar ahí, lo van a sanar. Ahí viene la gente a dejar la vela, la veladora, la flor, a pedirle que lo sane. Cuando van a hacer diligencia, le van a pedir al Patrón y la Patrona y al Jesucristo que nos dijeron los antepasados: *Cristo Minajats Dios*, y van a sanar (Ponciana 2007).

Como podemos constatar en el testimonio anterior, la facultad que caracteriza a esta unidad que conforman los santos y las vírgenes portadores de nagual es la de “hacer diligencia”, acción que generalmente identifica a los terapeutas, pero que en este caso se hace extensiva a la petición de lluvia. En efecto, las curaciones y las solicitudes de lluvia describen procesos y cualidades análogas que permiten establecer correspondencias entre los santos y los terapeutas, así como entre la propiciación de bienes y la curación de las enfermedades: la capacidad de ver y revelar lo que de ordinario permanece oculto, en el primer caso las

relaciones entre los *montioc* y las *mim ncherrec*, y en el segundo aquellas que entablan de manera intencional o fortuita humanos y difuntos, para poder orientar sus acciones de la forma adecuada, permitiendo ya sea la generación de la lluvia o el restablecimiento de la salud. En ambos casos, humanos y santos trabajan en colaboración: acuden juntos en procesión a la orilla del mar para hacer sus solicitudes y formular sus ofrendas, y se asisten mutuamente durante el proceso terapéutico revelando las causas de la enfermedad, distribuyendo y recibiendo las oblaciones y restableciendo el orden.

Debido a la posición superior que ocupan respecto al resto de los santos, las celebraciones de este sector de divinidades con naguales poderosos son consideradas *mardom*, en contraste con las fiestas menores denominadas *cofradías*, por lo que son las del primer tipo las que se cuentan como requisito para acceder a los cargos de alcalde primero y segundo. Distribuidas de acuerdo con una escala jerárquica determinada por su poder, la cúspide de la jerarquía de los santos está presidida por la pareja patronal, San Mateo Apóstol y la Virgen de la Candelaria, quienes representan al matrimonio primordial de una estructura de parentesco más amplia que incluye al resto de los santos. La relación matrimonial de los santos patronales no sólo se explica mediante las narraciones míticas, sino que se evidencia a través de sus imágenes, como explica la señora Justina Oviedo:

La Virgen de la Candelaria tiene la vela del matrimonio, porque es la esposa del Patrón. La Virgen tiene a su niño en brazos. Ella lo soñó y supo que estaba embarazada. Luego tuvieron otro niño, que está en brazos del Patrón. La Virgen ya lo sabía, ya lo había soñado. Por eso así están en la iglesia, cada uno con su vela y cada uno cargando a su niño (2003).

A partir de este matrimonio emblemático, se define otra serie de relaciones parentales, enmarcadas por la consanguinidad. En este sentido, por ejemplo, la “patrona” o Virgen de la Candelaria es reconocida como la hermana mayor de la Virgen de Ixhuatán y de la Natividad, misma relación que vincula a la Virgen Dolorosa y a la de la Soledad, al Patrón San Mateo y a su primer devoto y a la Virgen del Rosario y su primera devota. Por su parte, Jesús Nazareno es considerado hijo de la Virgen Dolorosa, al igual que San Isidro Labrador lo es de Ángeles.

Los santos patronales se distinguen de los demás por ser personas “socialmente completas”, en el sentido de que no sólo son representantes de un núcleo familiar (están casados, tienen descendencia y hermanos), sino que además tienen un nagual considerado entre los más poderosos, en la medida en que se homologan con los antecesores divinizados,

lo que les confiere la facultad de participar activamente en las distintas actividades rituales. En ellos opera el mismo principio vigente para las autoridades humanas: son portadores y conocedores de su nagual, cumplen con la premisa matrimonial y pueden, por lo tanto, velar por el bienestar comunitario.

Otro sector de esta colectividad está integrado por aquellos santos que son también portadores de un nagual, pero de distinta naturaleza, condición que los sitúa en un rango inferior de poder. Dentro de esta categoría, tres divinidades -la Santísima Trinidad (*Teat Trine*), San *Niquilum* y San Isidro Labrador- tienen como nagual a un ave, visible en los primeros dos casos y oculta en el último.

Teat Trine sostiene una cruz entre sus manos, donde está posado su nagual, siendo éste el que le confiere su poder. Por ello, diversas personas afirman que, al formular sus oraciones, se dirigen a la pequeña ave, quien tiene la capacidad de desplazarse por los aires y supervisar las acciones de los hombres. Gracias a la facultad de su nagual, *Teat Trine* se ocupa de vigilar al mundo y verificar las cuentas de las monedas del Patrón San Mateo (*mimeal teat*, que se guardan en la puerta de su nicho) y de las *reliques* (“milagritos” con los que se pide el bienestar y la cura de enfermedades)¹⁰⁸ de la Virgen de la Candelaria, mismas que los acólitos entregan junto con su nombramiento cada domingo por la mañana.

Esta encomienda es compartida con San *Niquilum*, quien porta a su vez una tortolita en su mano izquierda, el lado del corazón. Al igual que su compañero, las oraciones formuladas a esta divinidad están dirigidas al animal, materialización de su nagual y receptáculo de su poder. Hipólito Esesarte, versado en la naturaleza de los santos, así como en los procedimientos que requiere su atención por haber seguido la trayectoria de los cargos religiosos, ocupado en dos ocasiones la posición de maestro de capilla y por desempeñarse desde hace muchos años como rezandero, explica las facultades de los santos-naguales, así como el patrimonio que les corresponde como resultado de su poder:

Los acólitos el domingo en la mañana, entregando la semana para que siga el nuevo, buscan un carrizo para que muevan la moneda del Patrón, que está en la puerta de su nicho. Esa moneda es *nimeal teat*, ese es el dinero del Patrón. Los que están recibiendo la semana van a contar el dinero en frente del nicho de la Virgen. Y cuentan también las *reliques* de la Virgen: ojos, pescados, plátanos, muchas cosas. El acólito cuenta las *reliques* que están colgadas en

¹⁰⁸ Una vez que cumple el favor, se cambia la vieja *relique* por una nueva; a decir de los distintos interlocutores, “se le devuelve”.

la puerta de su nicho. Esas *reliques* las pone la gente en la fiesta, cuando le vienen a pedir, como cuando enferma uno. Viene mucha gente de fuera a pedirle, porque va a sanar a cualquiera. Cuando ya sanaron, regresan y le ponen una nueva *relique*, se le tiene que devolver, porque ya sanaste.

Luego los acólitos se van en frente de *Teat Trine*, que tiene un tortolito parado en su cruz. Ahí le dicen al tortolito que ya hicieron su cuenta. Luego le entregan la cuenta a San *Niquilum*. Le entregan a los dos porque ellos tienen animalito, son como el patrón de los pájaros, como su nagual. Le dicen: “ahí está su tortolito de la Trinidad, ahí está la paloma de San *Niquilum*” (2003).

A diferencia de *Teat Trine* y San *Niquilum*, el nagual de San Isidro Labrador no está expuesto, por lo que su identidad se conoce gracias a las narraciones y las habilidades que detenta, de acuerdo con la naturaleza de su contraparte corporal, mismas que lo vinculan con el trabajo de la tierra. En una de las narraciones locales, se explica que San Isidro aprendió a sembrar y cosechar gracias a las enseñanzas del ave que posteriormente se convertiría en su nagual. Este santo se encontraba hambriento en el monte, sin saber cómo procurarse alimento. Entonces vio pasar a una tórtola y le pidió que le ayudara a que nacieran plantas para poderse alimentar. El ave voló muy lejos, nadie sabe hasta dónde, y trajo de vuelta unas semillas de maíz. Soltó las semillas en la tierra, donde la esperaba San Isidro y poco a poco empezaron a crecer las plantas. Como la tórtola también tenía hambre, comenzó a comerse el maíz, por lo que San Isidro le sugirió que dividieran el campo en dos: una parte sería para él y la otra para el consumo del ave, por lo que desde entonces se volvieron inseparables colaboradores, convirtiéndose así en su nagual.

Los atavíos de este santo (sombrero, chaqueta y botas, así como instrumentos de labranza) son la evidencia material de su arraigo al trabajo agrícola, por lo que las personas acuden a él para solicitarle el cuidado de las milpas y la prosperidad de las cosechas. La señora Ponciana, de avanzada edad y gran afinidad con los santos, explicaba:

Ese San Isidro tiene *büoy* [“buey”], está trabajando, tiene su *büoy*. Cuando empieza el tiempo, cuando empieza la lluvia, él empieza a sembrar, por eso es que se ve su buey con el arado, porque ya está listo para sembrar. Porque va a trabajar. Eso es lo que dice la alabanza: “San Isidro Labrador, alabado sea tu nombre, soportando tu dolor, que eres nuestro protector.” Tiene su fiesta también. Y también todos los santos tienen cada uno su alabanza (2006).

Otro santo portador de nagual es San Pedro Apóstol, quien lleva entre sus manos una cruz de palma que se fabrica anualmente el día de su fiesta, el 29 junio; esta cruz es la que se considera su nagual u *ombasaran*. Es por ello que a las cruces de palma, que se utilizan

durante la Semana Santa y en algunas curaciones, se les llama “San Pedro”, en identidad directa con su titular; asimismo, se les identifica como un doble corporal: tienen un tronco, una “mano derecha” y una “mano izquierda”.

Esta disposición corporal de la cruz de palma, así como su identidad de nagual, le otorga capacidad de acción, potencializada por su naturaleza sagrada; es por ello que el terapeuta conocido como *neashaing* lo utiliza para levantar el nagual perdido, dañado o atrapado de las personas, mientras el rezandero o *neasomiy* lo ocupa en las curaciones de las enfermedades graves que son provocadas por la acción de algún difunto. En este caso, el terapeuta utiliza un “San Pedro” para golpear el cuerpo del enfermo y lograr así separarlo del muerto; una vez finalizado el procedimiento, se desecha la cruz en la salida del pueblo.

El apelativo que las personas utilizan para nombrar a todos los santos, sin diferenciación de sus cualidades y poderes, es *teat* y *müim*, “padre” y “madre”, en virtud de que conforman una estructura de parentesco, es decir una unidad de *acualaats*. Sin embargo, respecto a los humanos estos sufijos no se refieren a un vínculo de parentesco, sino que denotan una distancia social en términos del respeto que se expresa ante personas que detentan algún tipo de autoridad, siendo su papel de fundadores del poblado y de la jerarquía social los principios que rigen las relaciones con ellos. En efecto, se reconoce que los santos arribaron al territorio “en el tiempo primero, en el tiempo de los *montiocs*”, “cuando todavía no había gente en el pueblo”, con la intención de edificar una casa, instituir una iglesia y promover el asentamiento de los pobladores. Las distintas narraciones míticas que explican este acontecimiento mencionan que el primero en llegar fueron San Mateo y su esposa, la Virgen de la Candelaria, quienes escogieron al territorio huave como su hogar definitivo; es por ello que, aunque se les quiso trasladar a otro pueblo, no hubo manera de actuar contra su voluntad, como lo describe la señora Ponciana:

El Patrón San Mateo llegó ahí donde ahora está la iglesia; ahí nada más se quedó para hacer su casa. No había mucha gente entonces y cuando lo encontraron lo intentaron llevar hasta Huazantlán. Se lo llevaron para allá, pero a la mañana siguiente ya se había regresado para acá otra vez (2007).

De acuerdo con las distintas narraciones que se replican en los distintos municipios huaves, fueron cuatro hermanos, Santo Domingo, San Dionisio, San Francisco y San Mateo quienes se repartieron la región lagunar para fundar sus poblados, correspondiendo a San Mateo el

área más cercana al mar, es decir la más agreste. Al apóstol le asignaron dicho territorio precisamente por sus características adversas, pues al ser más poderoso que sus hermanos, era el único que podría sembrar, pescar y prosperar en una tierra tan desolada y expuesta a las constantes inundaciones. Hipólito Esesarte da cuenta de la repartición del territorio entre los hermanos y de la distribución de poderes y habilidades que ésta supuso:

Dicen que en tiempo de Cristo, parece que los llamaron, como son apóstoles esos: San Mateo, San Francisco, San Dionisio, hay otros; quién sabe dónde están, pero son apóstoles ellos. Parece que Dios pensó: “si quieres darle una parte a tus hijos así van a quedar: Tú vas a quedar aquí en esta parte, a ti te toca en Tehuantepec, o búscale dónde quieres. Pues dice la historia. Pues Juchitán, San Francisco, San Dionisio, pues lo vieron que hay cerro cerca: “no sabemos qué día sube la marea, pues a dónde van a ir sus hijos; pues con el cerro sí se puede”. Y ahí quedaron. Pero aquí en San Mateo no hay cerro; por eso parece que Mateo se quedó quieto. “Y usted Mateo, a usted le toca este lugar”. “Pues está bien”. No dijo nada. Por eso tiene más poder, dicen. Le dio más poder Dios para que no le pase mal a sus hijos. Así dicen (2016).

Por su parte, el señor Felipe Solís enfatiza el poder que adquirió San Mateo al asentarse en el territorio donde fundaría el pueblo. A diferencia de los santos que presiden los otros dos municipios huaves (San Francisco y San Dionisio), San Mateo tiene la atribución de regular las aguas, tanto las corrientes marinas como la lluvia, intercediendo ante los *montioc*:

Todos los apóstoles encontraron su lugar donde hay cerros. Cualquiera día, cualquier año, no saben qué año, si viene el agua, si viene el diluvio, no se van a salvar sus hijos. Entonces buscaron su lugar en donde está el cerro, para que se puedan subir sus hijos del pueblo para protegerse. Mateo dijo: “pues ustedes digan dónde me puedo quedar”; le dieron este lugarcito, este rincón. Le dijeron a San Francisco que en otra parte hay un cerro, que él se quedara ahí, pero a San Mateo lo pusieron en un lugar que no tiene cerro, por eso le dieron más poder. A la hora que quiere subir el mar, él es quien lo calma (2007).

Una vez asignada su demarcación, el santo patronal se estableció para fundar su casa y consolidar a su familia, como explica el señor Esesarte:

La Virgen es una aparecida, también San Mateo. Como dicen, los aparecidos vienen del cielo. Ahí lo encontraron y le construyeron su iglesia. Hay una laguna grandecita que conecta con *guajiw*, ese es como un pozo que no se seca, está hondo en tiempo de lluvias, no puede entrar una persona porque está muy hondo. Pues parece que ahí es donde bajó el Patrón y la Virgen, y desde ahí es que se quedó el pozo. De ahí los trasladaron a un lado, donde está la iglesia. Y ahí se quedaron con sus hijos, como familia (2007).

Para erigir la iglesia, cuatro personas, naguales de los primeros tiempos, se ofrecieron como voluntarias para convertirse en sus pilares: al norte, al sur, al este y al oeste. Recubiertos con cal y piedra, son el soporte de una edificación que no tiene varillas y que se considera “viva”, con “corazón”, animada por los *monbasoic* que la sostienen.¹⁰⁹ Tres de los testimonios recopilados resumen este hecho y describen la naturaleza animada de la iglesia:

Dice mi papá que hace tiempo, cuando la gente venía de pescar, mandaron a llamar a los que tienen justicia [los que tienen cargo]: fueron a su casa a llamar a cuatro hombres. Dijeron: “vamos a ver qué va a decir el presidente”. Y ahí les dijeron a los cuatro hombres que se iba a construir la iglesia, que cada uno iba a quedar en una esquina; los sembraron como un palo, porque ahí van a agarrar la iglesia. Por eso dice mi papá que la iglesia está viva. Esa iglesia la construyeron los *montioc*, ya tiene tiempo. Sólo ellos podían acarrear esas piedras. Ahora ninguno podría hacerla. Por eso ahí se pudo quedar San Mateo, porque ya le hicieron su casa, su iglesia. Así llegó la Candelaria, porque es su esposa del Patrón.

También la campana, nadie la puede levantar. Las encontraron, pero no las podían levantar; los de Juchitán, los de Tehuantepec, ninguno las podía levantar. Pero cuando vinieron los de San Mateo, como son *montioc*, las levantaron así rapidito, sin trabajo, y las fueron a dejar a la iglesia. Ellos las pudieron levantar porque son *montioc*, porque tienen poder. Antes la campana se escuchaba muy lejos, hasta Huazantlán, hasta Santa María. Pero ahora ya no tiene poder, porque ya le robaron su bronce [le cambiaron el badajo], por eso sólo se escucha en San Mateo. La campana es *nangah manchiüc*, porque es sagrada (Cenaida 2003).

Dicen que se reunió la gente para arreglar que se construya la iglesia, para eterno, no para unos cuantos días. Van a ver quién tiene voluntad de que va a quedar en cada esquina para que lo detenga. Cualquier movimiento de temblor o de huracán, para que lo detengan porque son naguales, son *montioc*. Con su plena voluntad de una persona, dicen: *xique saneed ximeaat*, “yo doy mi corazón”. Ahí ya están escarbando la profundidad y ahí se paran, los siembran para que lo detengan; ahí le ponen toda la revoltura. Como en ese tiempo no hay cemento, puro cal, así bañados con cal y ahí se quedan. Y por eso dice la gente de San Mateo que nunca le pasa nada a la iglesia, aunque pase el viento, el huracán fuerte, pero no le hace nada, ni el temblor. Cuando tiembla se espanta la gente; se junta ahí en medio, donde está la cancha [en la plaza central], y están llorando y pidiendo: “Padre Dios”, lo llaman. Pero no pasa nada, porque lo están deteniendo los naguales, los muy antiguos (Ponciana 2007).

Cuando empezó a hacer esa iglesia, puros naguales había, por eso la iglesia es de pura piedra, no tiene ladrillo, no tiene cemento, porque la construyeron los naguales. Cuando empezaron a levantarla, trajeron piedra y luego hicieron cal, para que levantaran la iglesia. Pero ahora ¿qué gente podría hacer eso? Ninguno. Esos naguales tenían poder, por eso pudieron levantar pura piedra y saben cómo hacerlo, para levantarlo y ponerlo todo parejito. No hay ninguna piedra más salida que otra, más arriba o más abajo, todo parejito. Y usan pura cal, no es de cemento; ellos mismos hacen esa cal quemando caracol, para pegar la piedra.

¹⁰⁹ De hecho, algunas personas cuentan que hubo un sacerdote que quiso romper los pilares “para cambiar todo”, pero al golpearlos vio que unos sangraban y a otros les salían serpientes, por lo que desistió de su cometido (Felipe Hidalgo 2016).

Cuando iban a levantar la iglesia, adentro pusieron gente, mero gente personal, cuatro hombres entraron en esa iglesia: uno quedó en una esquina, otro en la otra; y así cada uno en cada esquina, para agarrar la iglesia. Pero como es dios, es nagual, no es sólo gente, por eso la van a poder agarrar (Flavia 2007).

Como el resto de las casas y de los *nden*, la iglesia es entendida como un organismo, más que como una estructura, de tal manera que los elementos que lo integran tienen una correspondencia entre sí, condición que se exagera por el hecho de que sus componentes son entidades votivas, receptivas y reactivas. Los naguales que la sostienen, los santos que la habitan y los humanos que la procuran integran en este sentido una misma unidad, cuya condición y bienestar depende de su adecuada interrelación. Es así que las imágenes de los santos no son percibidas como meras representaciones, sino que se consideran “realmente vivas” y partícipes del entorno social.

Así como la carne es uno de los soportes corporales de los humanos, para los santos la madera es el material del que está hecho su cuerpo, por lo que ningún otro soporte es adecuado para contenerlos. De hecho, cuando en el año de 1999 desapareció de la iglesia la imagen del Santo Purgatorio, hubo largas discusiones entre los encargados del templo para determinar cómo se le podría sustituir, pues su presencia era fundamental, ya que es quien encamina a los difuntos al cementerio; debido al elevado costo que supone encargar la factura de una talla en madera, sugerí que se hiciera una reproducción en resina, propuesta que fue tajantemente desechada por tratarse de un material inapropiado. Tras dos años de ahorro, se logró obtener la imagen adecuada, elaborada en madera.

Esta exterioridad de madera firme es fija, invariable e insustituible, una verdadera “envoltura” de una interioridad igualmente afianzada que se manifiesta a través de las acciones, pero que se mantiene bajo resguardo. En efecto, a diferencia de los humanos, cuyo *omeaats* bajo el aspecto del alma puede trascender la materia para ocupar otros soportes alternos, para los santos ésta se mantiene anclada y estable, sólo perceptible a través de sus respuestas y acciones que siempre se expresan a distancia. Cuerpos de madera en los cuales los rasgos y actitudes son evidencia explícita de sus cualidades: de brazos extendidos en gesto de recepción o cuidado denotan una inclinación a la interacción con sus fieles, siendo sensibles a sus súplicas y plegarias.

Los santos son una expresión directa, evidente y verificable de sus propias acciones y cualidades; son portadores de una corporalidad no sólo fija, sino también gráfica. Dicha

sensibilidad manifiesta en la gestualidad es también expresión de su *omeaats*, sumada a la memoria excepcional que los caracteriza, la cual los convierte en asistentes privilegiados de los especialistas rituales que se encargan de tratar las enfermedades que afectan al alma humana. En estos casos, la curación depende de la posibilidad de detectar la causa de la enfermedad, así como de reconstruir a detalle las circunstancias en las que se generó. La capacidad de los santos de registrar en la memoria todos los eventos los convierte en aliados idóneos para identificar el origen de la enfermedad y dar un orden a los hechos, facilitando asimismo la negociación con los difuntos o con las personas que provocaron la afección y ayudar a eliminar los agentes nocivos. El señor Esesarte, quien se dedica a llevar a cabo este tipo de procedimientos, explica:

Se le hacen sus oraciones al Señor Jesucristo, sus himnos al Patrón, a la Virgen, para pedirles por la enfermedad del hijo del pueblo. Un rezador es el que está pidiendo: ¿Por qué es que está sufriendo esta pobre gente? ¿Qué culpa tiene? ¿Qué hizo? Y les hará su declaración a los santos padres, a las velas, que le comuniquen si no hizo nada, o qué fue lo que hizo. Pero Nuestro Padre Dios, nuestros patronos, son los que más saben, los que más conocen; saben si hiciste algo, no se puede esconder la gente de su mano. Aunque se escondan de la vista de la gente, pero ellos lo saben; por eso se les está pidiendo un alivio, una calma (2015).

Como habíamos mencionado, una de las facultades tanto de los santos como de los terapeutas es el revelar lo que de ordinario está oculto. En este sentido, el proceso curativo depende de la intervención de los santos, que pueden verlo todo, y del terapeuta, quien sabe recibir e interpretar adecuadamente estas revelaciones para proceder de la manera pertinente. En este sentido, el papel del terapeuta no es de un mero receptor, sino también de un intérprete que requiere tanto del conocimiento del lenguaje de los santos como de las técnicas necesarias para intervenir en cada situación.

3.3 El cuerpo del cielo

Otro tipo de composición corporal está caracterizado por el cielo, que si bien no es entendido como una entidad, sí se constituye como una unidad similar al *nden* en el sentido de que articula y contiene a un conjunto de seres que, en este caso, integran a la comunidad de los difuntos. Así como el *nden* es percibido como un cuerpo que se define a partir de la vinculación entre la totalidad de los miembros de la unidad doméstica, el cielo adquiere una condición corporal cuando se le asocia con la población de difuntos que lo habitan.

El cielo tiene dos denominaciones: *omeaats mbas ocas* (“el corazón/alma/interior-cuerpo de las estrellas”) y *mbas acats* (“el cuerpo de las estrellas”), las cuales no sólo caracterizan al espacio celeste como un cuerpo, sino que también señalan sus dos componentes, es decir el *ombas* y el *omeaats*. Al mismo tiempo, este cuerpo celeste está referido directamente a las estrellas, las cuales son consideradas por los huaves como verdaderos difuntos. En efecto, entre los pobladores de San Mateo del Mar se comparte la idea de que después de la muerte y una vez que se han cumplido todos los rituales funerarios,¹¹⁰ los difuntos abandonan la tierra para ascender al cielo y adoptar una nueva forma corporal, que es la de las estrellas. Al comprender esta analogía entre las estrellas y los difuntos, se comprende también el sentido de nombrar al cielo como un cuerpo que, por un lado, funciona como un *ombas* colectivo y, por otro, integra el *omeaats* del conjunto de los muertos.

Los huaves clasifican a las estrellas en dos grandes categorías: *candeleesh* y *nichech*. Las primeras corresponden a los astros¹¹¹ que forman las constelaciones, las cuales son utilizadas por los pescadores locales para medir el tiempo nocturno y por los especialistas rituales para computar los periodos ceremoniales. A diferencia de las estrellas fijas que se asocian con los difuntos, las constelaciones son reconocidas como réplicas de ciertos elementos de la vida terrestre; en este sentido, por ejemplo, mientras *napüip* (el “alacrán”) y *shikip* (el rebaño de las “siete cabritas”) surcan el territorio celeste marcando las horas, *roob* (el “soplador”) y *marquesand* reproducen el entorno de la iglesia a partir de dos objetos rituales que se utilizan durante el periodo que transcurre entre la Cuaresma y la celebración de Corpus Christi. *Roob*, constelación que se forma con el cinturón y la espada de Orión, corresponde a un candelabro triangular con quince velas, conocidas como “tinieblas”, las cuales se encienden al inicio de la misa del miércoles santo y se apagan al final, dejando a la iglesia en total obscuridad y abriendo el tiempo de dominio del Diablo y sus funcionarios, los *reputados*. Por su parte, *marquesand*, integrado por el trapecio de la constelación del Cuervo,¹¹² denomina también a los tres grandes rectángulos fabricados con carrizo y

¹¹⁰ Idealmente, estos rituales se realizan a lo largo de un año, aunque en muchos casos suelen extenderse a varios años. Una vez concluido el ciclo, se coloca una pequeña cruz de madera sobre la tumba del difunto.

¹¹¹ Como Venus. El término *candeleesh* se utiliza también para denominar a cierto tipo de velas que se ofrecen a los santos.

¹¹² El cual se aprecia nítidamente en el firmamento durante la temporada de Cuaresma.

cubiertos con lirio acuático que se colocan en las inmediaciones de la iglesia para enmarcar el camino de las procesiones de la Pasión,¹¹³ operando al mismo tiempo como preámbulo de la temporada pluvial.

De esta manera, las constelaciones aportan al entorno celeste un aspecto similar al del poblado, un espacio social habitado en este caso por los difuntos, caracterizados por las estrellas denominadas *nichech*, “su ofrenda”. Estos astros, considerados “velas de los muertos”, adquieren su nombre en alusión a la ceremonia mortuoria (*ajtep nichech*, “sube su ofrenda”) mediante la cual los difuntos logran liberarse de su aspecto terrenal, material y antropomorfo, gracias a que uno de sus descendientes “paga su deuda”.¹¹⁴ A diferencia de los astros que conforman las constelaciones y que se caracterizan por su movimiento permanente, estas estrellas son fijas, a razón de que corresponden a las velas consideradas *mi candel Dios* o “velas de Dios”, mismas que cada pareja enciende en la iglesia al contraer matrimonio. Convertidas en la representación del alma de cada persona, pasan a formar parte de la bóveda celeste tras la muerte, de tal manera que “a cada difunto le corresponde una estrella en el cielo” (García y Millán, 2003:124).

Los huaves de San Mateo del Mar conciben al cielo como una “jícara volteada”, es decir, como una cubierta fija y sólida dentro de la cual transitan el sol, la luna y las estrellas, y soplan los vientos transportando las nubes. Poblada de estrellas, regula el transcurso del tiempo, marcando con los movimientos de los astros las pautas de las actividades rituales, económicas y cotidianas. Como testimonia Felipe Hidalgo, un anciano pescador:

Antes no había luz ni reloj. En el cielo se veían las estrellas con forma de soplador, de alacrán, de pelicano. Esas estrellas dan la hora. Así se sabe cuándo hay que ir a la iglesia, a pescar. También hay *roob*, donde se ponen las velas en la iglesia. Ese da la señal de la hora (Josefina Ávila 2015).

¹¹³ De acuerdo con la explicación del maestro de capilla en turno, estos *marquesand* se fabrican desde el primer viernes de Cuaresma y se dejan colocados durante cuarenta días posteriores a la Semana Santa, tras los cuales se realiza la ceremonia funeraria del *ajtep nichech*, “sube la ofrenda”, dedicada al Cristo Entierro.

¹¹⁴ La parte central de esta ceremonia, que idealmente se realiza entre el año y los seis años de la defunción, consiste en reproducir el cuerpo del difunto al pie del altar doméstico mediante una combinación de flores y velas. Mientras las flores se trasladan posteriormente al cementerio, las velas se consumen en la tierra y ascienden al cielo para transformarse en estrellas y constituir la corporalidad del difunto. Tras su ascenso y transformación, el *nden* queda liberado de su antiguo propietario y podrá así ser precedido por aquel que haya cumplido con las ceremonias mortuorias que, en términos ideales, debería ser el primogénito, asumiendo así la posición del *miteateran*. Cuando se compra un solar y ningún miembro de la familia ha realizado la ceremonia de *ajtep nichech*, será el comprador el encargado de hacerla, a fin de poder ocuparlo.

Así como la trayectoria del sol está dividida en quince estaciones, cuyo inicio, centro y término marcan los límites de las acciones de ciertas entidades sobrenaturales que pueden resultar adversas a los humanos,¹¹⁵ los ciclos de la luna marcan las pautas de la actividad pesquera, siendo la luna nueva y la llena las que favorecen una pesca abundante. Por su parte, las constelaciones operan como marcadores del tiempo nocturno y medidores del ceremonial. En este sentido, mientras *roob* (“el soplador”)¹¹⁶ permite constatar el transcurso de la noche y delimita la temporada en la que se intensifica la actividad pesquera, el *marquesand* indica el preámbulo de las lluvias y el inicio de las actividades ceremoniales a ella asociadas.

El cielo como marcador del tiempo y como territorio de los difuntos tiene una correspondencia directa con la iglesia y con los altares domésticos a través de la analogía entre estrellas y velas: en el plano terrestre son las velas las que denotan la presencia de aquellos seres no humanos con los que se busca establecer una interacción, ya sean difuntos, santos o “anterioridades”, al tiempo que sirven para medir el tiempo ritual. De acuerdo con su tipo, las velas pueden replicar la tierra (*micandeah nangah iüt*, “su vela sagrada tierra”) o a un difunto (*micandeah müm/teat apal mirosar nej*, “su vela padre/madre para su rosario”); honrar a un santo o medir el tiempo en el que transcurre un ritual (*potsojonwiets*).¹¹⁷ Esta correspondencia entre el cielo, la iglesia y la casa se vuelve particularmente evidente los miércoles, sábados y domingos, días en que se entregan las ofrendas regulares de velas en los altares, por lo que las personas afirman que se pueden observar más estrellas en el cielo.

3.4 Los cuerpos de la tierra

La tierra, por su parte, tiene una doble adscripción corporal. Por un lado funciona como un contenedor de los cuerpos fenecidos y los “corazones” o almas extraviadas,¹¹⁸ y por otro se le representa como una entidad con capacidad de escucha, memoria y acción. Su aspecto

¹¹⁵ Mientras el anochecer y el amanecer indican el inicio y término de las actividades de seres como los naguales y los *Neambolooc*, el mediodía (*lembem nüit*, “cuando el sol se detiene”) constituye un lapso de tiempo en el que la población se ve amenazada por fuerzas peligrosas que se desatan mientras el sol descansa y merma su control. Por ello se recomienda la suspensión temporal de las actividades cotidianas: las mujeres deben de dejar de barrer y abstenerse de realizar cualquier actividad doméstica.

¹¹⁶ Formado por el conjunto de estrellas que corresponde al cinturón y espada de Orión.

¹¹⁷ El periodo considerado *potsojonwiets* (“multitud de noche”) tiene una duración de doce días, cuyo transcurrir está marcado por seis velas que se consumen hasta la mitad cada noche. Durante este periodo se llevan a cabo los preparativos para los tres días centrales de la celebración o mayordomía (*ajiy chaw* –“se reparte el atole-, *vispera y mera nüit* –“verdadero día”).

¹¹⁸ Un “susto” o una emoción intensa puede provocar la “caída” del corazón, el cual quedará al resguardo de la tierra hasta que sea recuperado.

material es el de un disco plano, dentro del cual circulan las aguas en forma de lagunas y ríos y que está circundado por el océano.¹¹⁹

Como las sustancias y fluidos del cuerpo humano, los líquidos que circulan en el interior y la superficie terrestre se mezclan y se transforman, permitiendo por ejemplo que el agua fría y salada del mar se convierta en el agua dulce y cálida que desciende del cielo en forma de lluvia. La forma y estructura de la tierra están parcialmente compuestas por fragmentos materiales del *ombas* y el *omeaats*: la placenta y el cordón umbilical de los recién nacidos que se “siembran” en el solar; el cuerpo de los difuntos sepultados en el cementerio; los dientes de niños y ancianos que se entierran en el espacio doméstico. Las expresiones materiales del cuerpo humano pertenecen al ámbito de la tierra, nutriéndola y perpetuándola, siendo su contraparte el cielo, territorio del cuerpo perenne de los difuntos.

La vida de los humanos está directamente vinculada con la tierra que, a diferencia del cielo, es entendida como una entidad animada. De hecho, los huaves consideran que la tierra tiene la capacidad de percibir cada una de las acciones que en ella se realizan, por lo que “conoce todo respecto de la vida de los hombres” (Lupo 1993:5); asimismo, brinda protección a las personas y espera su reciprocidad. En este sentido, cuando nace un niño resulta fundamental que participe de dos procedimientos que confirman su existencia como persona social y su adscripción como miembro de un grupo familiar. El primer procedimiento, que es también el más inmediato, es su presentación a la tierra al momento del nacimiento; esta entidad lo reconoce a través de las palabras de la partera y lo recibe bajo su cuidado: “ahora ha terminado [el nacimiento], [el recién nacido] se ha presentado a sí mismo al mundo; ha caído en la Sagrada Tierra Bendita, ya está aquí, ahora ha sido recibido” (Lupo 1993:5). El segundo procedimiento se realiza al séptimo día del nacimiento cuando, frente al altar doméstico, el jefe del núcleo familiar presenta al bebé frente al santo familiar, inscribiéndolo como un miembro más del *nden*.¹²⁰

La tierra tiene una naturaleza sagrada (*nangaj iüt*, “tierra sagrada”), no sólo porque se le confiere una adscripción sobrenatural sino también porque se le reconoce una capacidad

¹¹⁹ De hecho, se considera que, en sus entrañas, la tierra contiene una inagotable cantidad de agua (*yow*), a la que pueden acceder los humanos cavando pozos, como los que se utilizan durante la Cuaresma para extraer el agua con la que se riega el camino de los santos que salen en procesión.

¹²⁰ En el séptimo día se considera que el bebé ya “aseguró” su sobrevivencia, habiendo trascendido el “día del conejo” (el quinto). Por ello, puede ser presentado al santo familiar. Además, ese mismo día “se le cambia de lugar”, ya que pasa del catre o hamaca de su madre a su cuna.

para realizar acciones de largo alcance que repercuten en el destino de los humanos. Esta incidencia se vuelve particularmente evidente cuando se presenta una enfermedad, ya que para llevar a cabo el tratamiento, el rezandero o el *neasomiy* (“el que incienso”) recurren a ella para que active una memoria que es al mismo tiempo individual y colectiva, para detectar el origen de la afección y poder reconstruir el evento adverso que se deberá revertir para lograr la curación. Es por ello que en los procedimientos terapéuticos resulta primordial que el especialista lleve a cabo una “confesión” a la tierra, la cual consiste en una descripción detallada de los hechos desencadenantes y en la solicitud de perdón por las faltas cometidas y de auxilio para la sanación. Como explica un experimentado rezandero: “solamente a Dios y a la Tierra se les puede pedir perdón y confesar. Así hicieron los antepasados” (Felipe Hidalgo 2015). Para hablar con la tierra, el terapeuta debe encender una vela debajo del altar familiar y “dejar hablar al corazón”; como lo describe Virginia Solís, una partera de Colonia Juárez que también tiene facultades para curar:¹²¹

Le hablas y le explicas cómo fue que pasó, cómo está tu corazón, lo repites tres domingos. De una vez lo vas a decir todo, para que se salga de ti, para que ya no esté adentro de tu cuerpo (*ombas*) y hagas que tu corazón se inflame (*omeaats*), para que se salga el coraje o la preocupación. Porque somos la misma cosa con la tierra; todo lo que hacemos lo sabe y le afecta. Hay que pedirle perdón (2016).

Por su parte, la señora Ponciana, de la Colonia Reforma, explica la negociación que el terapeuta debe entablar con Dios y con la tierra, a través de la confesión y la búsqueda del perdón, para alcanzar la sanación:

Si te espantan de un muerto o un susto de cualquier cosa, no debes confesarle a nadie, sólo vas a confesar a Dios y a la tierra. Sólo debes pedir perdón a la tierra, *nangah iüt*, la tierra de tu casa, a ella debes confesarle. Debes buscar un pulsero que sabe dónde te espantaste. Porque antes no había medicinas, ni remedios, ni doctor, ni nada. La gente se curaba de puro sacar tierra de su casa para que te hagan la diligencia. Se tiene que buscar a uno que sabe de pulsos, de las venas, *nejau wish shiet*, que sabe escuchar, porque él sabe del pulso de los pies, de los brazos, del cuerpo. Luego tienes que buscar al que sabe de diligencia, un *neasomiy*. Le va a pedir perdón a la tierra. Así hace la gente (2006).

En todos los procedimientos terapéuticos, así como en las solicitudes de lluvia, resulta fundamental hacer un recuento de los hechos y las acciones, así como pedir el “perdón”, dos

¹²¹ Que diagnostica con el pulso y cura.

procedimientos que están encaminados a restablecer y encauzar las relaciones entre humanos y entidades no humanas, de la manera más adecuada y favorable para el mutuo bienestar.

En la curación de las enfermedades de tipo *narangic*, “hecho por alguien”,¹²² el terapeuta pone en evidencia la facultad de intervención de la tierra. En este caso, el *neasomiy* realiza un primer ciclo de tres rituales en los que entabla un diálogo con la tierra¹²³ (y, en su caso, con el difunto involucrado a través de las velas), pues se considera que esta entidad “todo lo ve y todo lo escucha”, siendo además el lugar de donde nace el hombre, donde fructifican sus obras o donde cunden los frutos de sus transgresiones. Como menciona un interlocutor, “el hombre no puede nacer del mar, vive sobre la tierra; mar y rayo no se ocupan de estas cosas”. Por el alcance de sus acciones y de su poder, en los parlamentos rituales se denomina a la tierra *nangah iüt monopoots*, término mediante el cual es ubicada en una posición destacada de la jerarquía del cosmos, pues por un lado el apelativo *nangah*, “sagrada”, da cuenta de su sacralidad, mientras por otro el vocablo *monopoots* corresponde a la designación de los cargos superiores de la estructura religiosa.

Así como los humanos cuentan con un *omeaats* que los anima y los personaliza, expresado tanto en el alma como en el “corazón”, la tierra como entidad animada tiene también un dominio interno que no sólo se expresa mediante sus facultades de percepción, acción y memoria, sino que también se materializa en un “corazón”. Este corazón adquiere en el caso de la tierra el aspecto de una entidad etérea y vaporosa, con cualidades similares a las del alma humana, que se equiparan no sólo por su constitución sino también por su capacidad de trascender el envoltorio material para adoptar otras formas y extender sus acciones. Esta entidad terrestre es denominada *omeaats nangah iüt*, “interior-corazón de la tierra sagrada” y consiste en “una proyección etérea de ella, en el mismo sentido que animales misteriosos en las cercanías de ciertos árboles viejos son considerados emanaciones de los árboles, quienes *ahiür omeaac* ‘tienen corazón’” (Lupo 1999:13).¹²⁴

Cuando unas cuantas gotas de lluvia de “nubes ocasionales” (*tiiüd oic*, “nubes en el camino” o nubes bajas) entran en contacto con la agrietada tierra durante la época de sequía,

¹²² Como habíamos mencionado, estas enfermedades derivan de la acción intencional o no intencional de una persona o de un difunto.

¹²³ La plegaria que formula se define como “rezar a la tierra”.

¹²⁴ Los árboles viejos “ya vieron mucho, ya saben mucho”. Pueden espantar por sí mismos, a través de las emanaciones de su corazón, o por las entidades que suelen vivir en su interior, como los brujos y los muertos “fuera de su hora”. (Ramírez 1987:113).

este corazón, es decir, el *omeaats* de la tierra, se convierte en un vapor que se separa de la superficie, adopta una apariencia antropomorfa y adquiere independencia para actuar con voluntad propia. Esta emanación vaporosa de la tierra se conoce como *Sapcheeb* o “mala mujer”, temida criatura que se presenta como una seductora y hermosa mujer que busca saciar su ávido apetito sexual, por lo que sólo puede ser vista por los hombres. Aunque su intención no es matar, quienes ceden a sus encantos e intentan consumir el acto sexual, corren un riesgo mortal, pues su pene queda apresado por la tierra, “porque la mujer no es mujer, es la misma tierra que se convierte en mujer” (Ramírez 1987:117).

Las apariciones de la *Sapcheeb*, uno de los *omeaats* de la tierra, están acotadas en tiempo y espacio: sólo ocurren de noche, casi siempre a orillas del océano o de las lagunas y únicamente durante los meses más calurosos. El carácter catastrófico de su aparición se explica como resultado de uniones anómalas: por un lado la conjunción entre el viento del norte y la lluvia,¹²⁵ y por otro el enlace sexual de criaturas que pertenecen a dimensiones ontológicas distintas. La *Sapcheeb* se manifiesta precisamente en la época del año en la que no hay rayos (*montioc*), antepasados míticos que tienen como una de sus funciones mantener el transcurrir ordenado de las cosas, siendo los destellos en el cielo una clara manifestación de su poder, ya que con ellos pueden exterminar a todos los que “no son respetuosos” y actúan fuera de las normas (hombres, animales, plantas y entidades sobrenaturales). La ausencia de lluvias regulares y las altas temperaturas animan la aparición de la *Sapcheeb*, quien viene “del calor de la tierra”, “se levantan con el vapor de la tierra”¹²⁶ (Ramírez 1987:115), porque “es la tierra, se transforma como gente” (Ramírez 1987:118).

Gracias a su capacidad de transformación, en ciertas ocasiones se puede encontrar a la *Sapcheeb* como una muchacha de largos cabellos a la que no se le ve el rostro, o bien como una mujer sin cabeza o como un hombre que se convierte en mujer; sin embargo, en todas sus apariencias humanas, el *omeaats* de la tierra resulta ser la vagina dentada que aprisiona y retiene al varón seducido. En algunas versiones recopiladas por Lupo (1999), la *Sapcheeb* puede también aparecerse de día, adoptando en este caso la apariencia de distintas aves (pelicano y *ech*, ave imaginaria), que buscan alimentarse de los intestinos de las personas que

¹²⁵ La lluvia regular y benéfica (*nangah yow*, “agua sagrada”) resulta de la unión del viento contrario, el del sur (*ncherrec*) y los rayos.

¹²⁶ Por eso únicamente aparecen “con el calor; en tiempo de frío no aparece; cuando ya vienen las lluvias, se acaban [...] Aunque anden lejos, pegan su calor y enferman.” (Ramírez 1987:115).

se quedan dormidas a la orilla del mar, picándoles el ano y provocando que eventualmente mueran de inanición.

El mismo Lupo recopila una narración en la que se menciona que esta emanación vaporosa puede adoptar la forma de distintos animales, como la vaca y la mula; en este caso, el contacto sexual con la *Sapcheeb* provocó la transformación del hombre en una especie de mujer, pues pierde su miembro viril para adquirir en su lugar una enorme y pestilente vagina (Lupo 1999:10).¹²⁷ Elisa Ramírez registra una variante de esta versión en la cual al hombre seducido, la *Sapcheeb* le transforma su miembro viril en una vagina, “una concha muy grande, con comezón, escurriendo agua, enferma.” (1987:116).

La *Sapcheeb* es un ejemplo paradigmático de una personalidad que se crea a partir de una extensión corporal bajo la intervención de condiciones particulares, es decir, un cuerpo que no existe *a priori*, sino “en contexto”, cuando se conjugan la tierra árida y la lluvia fuera de temporal. 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 entidad opuesta al rayo y el viento del sur, cuya unión constituye la condición mítica de la lluvia de temporal. Por sus efectos nocivos, la posición de la *Sapcheeb* en el orden mitológico resulta simétrica a la de *ndiuc*, la serpiente, quien aparece en el pensamiento huave como la fuerza destructiva del agua, vehículo de terribles inundaciones, aunque sus acciones en este caso se enmarquen dentro de la temporada pluvial.

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 ambigua 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,

¹²⁷ En esta versión, una piel de oveja negra sirve para retener a la *Sapcheeb* y evitar que huya. La piel de oveja negra es una de las representaciones de las nubes de lluvia y hace alusión a los *monteoc*, ya que es a través de ellas que se desplazan a través del cielo. El uso de esta piel tiene una doble función: constatar la intervención de los *monteoc* como fuerzas reguladoras y proporcionar un contenedor que limite a una emanación desbordada. La red de pesca es la herramienta más útil para protegerse de la *Sapcheeb*, por lo que los pescadores que acampan a la orilla del mar suelen cubrirse con ella mientras duermen. El poder de la red deriva de su contacto permanente con el agua salobre, lo que le genera una cubierta de sal (la cual tienen una connotación sagrada, por lo que se le llama *nangah kiniük*, “sagrada sal”); además, la red está compuesta por “cientos de cruces”, cada una de las cuales evoca el poder regulador de Dios.

1993:15). Al ser un producto del contacto entre la tierra y el agua, en una época del año en que dicha unión no está prevista, la *Sapcheeb* es también un personaje ambiguo, que puede transformarse como lo hacen los antecesores míticos, pero no como resultado de una condición natural sino como un efecto de las circunstancias del contexto.

3.5 El cuerpo de la serpiente

Esta ambigüedad expuesta por la *Sapcheeb* caracteriza también a *ndiüc*, la serpiente, quien rompe las coordenadas clasificatorias del género y la orientación espacial. En un sistema clasificatorio como el huave de San Mateo del Mar que ubica a las divinidades femeninas hacia el sur y a las masculinas hacia el norte,¹²⁸ distribuyendo a ambas entre el oriente y el poniente, la serpiente tiene como punto de referencia las lejanas montañas que rodean el territorio y el interior marino. Cuando los huaves aseguran que la serpiente puede surgir de cualquier lado, incluso del mar en forma de ciclón, no hacen más que constatar la ausencia de relación entre el género del personaje y los puntos cardinales masculinos o femeninos. Su manifestación como remolino de agua que se eleva desde la superficie marina encuentra dos variantes que son expresiones del carácter circunstancial que adopta: si las espirales que figuran en la nube negra sobre el Océano Pacífico se presentan anchas y pequeñas, la serpiente se muestra en su carácter femenino, pero si son largas y delgadas, se tratará entonces de su aspecto masculino (García y Oseguera 2001:109). Esta ambigüedad se hace evidente en su única representación material en la danza de Corpus Christi que lleva su nombre, cuyo personaje tiene un doble rostro, en la parte frontal y trasera del cuerpo, y mezcla atributos de ambos géneros y de distintas condiciones ontológicas, como veremos más adelante.

Si bien la serpiente y la *Sapcheeb* coinciden en su adscripción al ámbito acuático y en sus acciones adversas para la humanidad, sus diferencias de naturaleza son claras. Mientras la “mala mujer” es una entidad anímica de la tierra que, habiéndose desprendido de su soporte material adquiere independencia, la serpiente es una entidad por derecho propio, portadora de una corporalidad que articula dos mundos, el animal y el sobrenatural, misma que le confiere una múltiple capacidad de acción; bajo sus distintos aspectos tiene el potencial para incidir tanto en el medio ambiente como en la composición humana, ya que opera como nagual de algunas personas. En este sentido, *ndiüc* comparte la misma naturaleza de los

¹²⁸ Clasificación que vale tanto para los *montaweal* como para los santos.

“anterioridades”, aunque los efectos de sus acciones en el plano terrestre no son de disposición a la colaboración sino perjudiciales y adversas.

Como veíamos con anterioridad, la clasificación de los naguales establece una distinción entre un nivel inferior ocupado por los animales compañeros y otro superior donde los huaves ubican a los fenómenos naturales, escalafón en el que se inscriben tanto el rayo y el viento del sur como la serpiente. Aunque la serpiente como nagual no confiere poderes especiales a las personas que lo portan,¹²⁹ sí les otorga una serie de rasgos distintivos como nacer con dientes o mostrar un caminar ondulante, así como un poder potencial que raramente suele manifestarse.

Entre las expresiones de la serpiente los huaves reconocen al trombo marino, al cual personalizan como un personaje llamado *Nahweat* o “abandonado”. Esta entidad es considerada *ombas nipilan*, es decir, el “doble” o nagual de las personas que han sido capturadas y abandonadas a un destino de muerte por el *montioc*. En este caso no se trata de un nagual cualquiera, sino de un *ombas ndik*, es decir, de un “cuerpo serpiente”. Siendo la serpiente el adversario primordial de los rayos, en virtud de su potencial para desbordar las aguas, aquellas personas que tienen a la sierpe como nagual pueden convertirse por analogía en víctimas de los *montioc*; quienes sucumben a su poder, en lugar de transformarse en difuntos y adoptar el cuerpo de las estrellas, se convierten en trombo marino, cuya aparición en el horizonte anuncia la muerte cercana de otro *neombas ndik*. El género de un *nahweat* se expresa por su forma, siendo alargada y sutil cuando se trata de un hombre, y corta y redonda si corresponde a una mujer.

3.6 Los cuerpos de los difuntos

Otras entidades paradigmáticas que integran la clasificación de los tipos y composiciones corporales son los difuntos quienes, tras perder su condición humana pierden también su morfología y su adscripción territorial, adquiriendo un cuerpo luminoso que tiene la propiedad de transformarse y desplazarse entre el cielo y la tierra para manifestarse ya sea como estrella en el firmamento, como vela en los altares o como espíritu (mera apariencia sin consistencia) en el poblado.

¹²⁹ Poder que sí se hace manifiesto en la Virgen del Rosario, quien puede provocar inundaciones, tal y como lo describe una de las narraciones míticas.

La adquisición de una nueva cobertura corporal distinta a la antropomorfa supone la entrega del *ombas* humano a la tierra, con todos sus componentes. Por ello, el cuerpo fenecido debe enterrarse “tal como llegó al mundo”, es decir, con los dientes que perdió,¹³⁰ los restos de cabello que se cayeron o cortaron a lo largo de la vida e incluso con el “velo” o “camisa” (*ndel*, “blando”) que cubre el rostro o el cuerpo de algunos niños al nacer¹³¹ (Signorini 1991:298). Todos los elementos que otorgan la forma y apariencia humana se reintegran a la tierra como preludio y requisito para ingresar al dominio de los muertos. Como indican varios testimonios de mis interlocutores, el cabello que se cae o se recorta a lo largo de la vida debe ser cuidadosamente guardado en la casa para enterrarse posteriormente en la tumba junto con el resto del cuerpo, ya que de lo contrario, Dios enviará al difunto a buscarlo: “¿Dónde dejaste tu pelo? ¡Ve a buscarlo!”. Asimismo, se quedan en el cementerio la jícara, el jabón con el que se baña al cadáver, su tarraya o su telar, su ropa¹³² y una pequeña cantidad de frutas, que lo alimentarán hasta que su trayectoria al cielo haya concluido.¹³³

Los difuntos también son seres portadores de un *omeaats*, el cual se expresa a través de su capacidad de escucha y de su interacción con los humanos. Esta interacción puede ser intencional o no intencional, teniendo en cada caso diferentes efectos y estableciendo distintas formas de relación. Las acciones intencionales pueden ser prescritas o aleatorias; en el primer caso se ubica la celebración de Todos Santos, cuando se espera que los difuntos se trasladen a la tierra para visitar a sus familiares en el *nden* y recibir sus alimentos en el altar doméstico.

Cuando es Todos Santos, van a poner sus velas, van a poner su flor y sus frutas, para la mamá, para el papá, para la hija, para que vengan a comer sus frutas. Siempre sintió la gente cuando están comiendo las frutas, el olor de las frutas. Por eso después de Todos Santos ya no tienen sabor. Porque ya le quitaron el sabor de las frutas, de los panes, de toda la comida. Pero lo puede comer la gente, no le pasa nada (Hipólito Esesarte 2016).

¹³⁰ Ramírez (1987:42) menciona que si el muerto tuviera dientes de oro es necesario quitárselos, pues “no así vino al mundo.” Por su parte, los dientes de leche “deben sembrarse en el patio de la casa conforme se van perdiendo, y regarse como si fueran plantitas, para favorecer la salida de los definitivos.”

¹³¹ Que corresponde a las membranas que envuelven al feto en el interior de la placenta. La persona que nace con dichas membranas adheridas debe ser enterrada con el mismo “velo” o “camisa” ablandados con agua y colocados, según el caso, sobre el rostro o sobre el cuerpo: “como así vino, así se debe ir”.

¹³² Anteriormente a las mujeres se les enterraba vestidas con su indumentaria de bodas: huipil teñido con caracol y enredo morado, negro o rojo con cintas moradas, rojas o amarillas.

¹³³ Una vez concluido este tránsito, no se llevan alimentos al cementerio, sino que estos únicamente se ofrecen a los difuntos en los altares familiares en la celebración de Todos Santos.

Durante la celebración de Todos Santos, las velas que se colocan en los altares y que personalizan a cada difunto,¹³⁴ dan soporte a la presencia de los muertos, que en la superficie terrestre se vuelve etérea, neutralizando un contacto que, de otra forma, tiene efectos adversos. Las velas celestes que se manifiestan como estrellas, se materializan en la tierra en las velas que los familiares disponen en el altar. Provistos de un soporte material que es entendido como un cuerpo alterno y temporal, los difuntos pueden establecer una interacción directa y activa con sus familiares, la cual está mediada por un intercambio regulado de alimentos.¹³⁵ La comida y las bebidas que los parientes disponen en el altar doméstico para ofrecerlos a sus difuntos propician una convivencia que se establece en términos de sociabilidad. Sin embargo, en algunas ocasiones la interacción entre vivos y muertos se da fuera del contexto previsto por la socialización, dando por resultado el padecimiento de una enfermedad. En efecto, cuando un difunto necesita comunicar algún mensaje a sus familiares, o bien si ha muerto accidentalmente y no es todavía consciente de su nueva condición, puede introducirse en los sueños de algún pariente cercano¹³⁶ o manifestarse a través de afecciones corporales que deben ser interpretadas para determinar los medios correctos para canalizar su requerimiento y revertir los efectos de la interacción. Un avezado rezandero explica este tipo de interacción no regulada:

Su esposa ya soñó, su hijo se preocupa, no sabe qué tiene, ya se enfermó. Tal vez ya se espantó. ¿Qué le va a decir su papá, por qué lo está pensando? El muerto siente lástima o tal vez ya se preocupó. Cuando van a hacer diligencia, le van a dar su declaración. Seis velas. Entonces le van a pedir a nuestro padre Dios, van a sacar tierra de donde se espantó. Ahí van a rezar las oraciones, a pedir con el padre Dios. Terminando la oración, le pone una manta en el suelo y luego le echa la tierra, le forma una cruz; luego ahí viene la persona a acostar, mero mero en la cruz se acuesta. Van a guardar un poco de tierra mojada y la van a poner en cruz: en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; en la frente, en el pecho, en la mano y en el pie; en cada parte le van a poner una cruz de tierra. Van a hacer tres veces la oración.

Al muerto le dan sus alabanzas, sus oraciones. Le hacen la oración de los muertos, lo hacen tres veces en la casa para que sanen. El que conoce la vena dice que lo tiene que buscar para que lo reciba, por eso lo hacen en su casa, debajo del altar. Se va a decir pura oración para los muertos; le van a llamar por su nombre: “Recíbelo, aquí está. Déjalo a tu hijo, déjalo a tu señora, ya lo aclaró todo. Déjalo ahorita. También él te va a olvidar, no te van a llamar”. Puro de conformidad van a quedar, cualquier problema que haya, lo arreglan aquí en la casa. Ya le

¹³⁴ En este sentido, cada vela corresponde a un muerto en específico, de tal forma que cada altar contará con el mismo número de velas que el número de familiares difuntos.

¹³⁵ Del cual los difuntos participan consumiendo los aromas.

¹³⁶ Los difuntos tienen también la capacidad de transmitir conocimientos a sus parientes a través de los sueños. De ahí que algunos terapeutas o parteras mencionen que han recibido sus saberes por este medio. En estos casos, la intervención no suele ser causal de enfermedades.

explicaron, ya le dijeron si le tuvieron lástima o si le tuvieron miedo o no lo pudieron ir a ver cuando se murió, o tal vez se acordaron de él; así le van a hablar, le van a explicar. Y le van a dar todo lo que pidió: su vela, su refresco, qué cosa. Y entonces van a ver si lo recibe. Si cumplen y lo recibe, entonces se va a curar. Ahí lo arreglan (Hipólito Esesarte 2015).

En el testimonio anterior podemos constatar el uso que el terapeuta da a la tierra, como el contenedor del *omeaats* caído del enfermo, así como su papel de mediador con el difunto para aclarar la problemática e instarlo a resolver el problema que desencadenó el padecimiento. Son también comunes las situaciones en las que se considera que el difunto no actúa de manera intencional, sino que simplemente desconoce su actual condición por haber fenecido de manera accidental e imprevista (es decir, “fuera de su hora”), lo que lo lleva a seguir interactuando con sus parientes sin darse cuenta de las afecciones que les produce. En estos casos es necesario explicar al difunto su nueva condición y las restricciones que ésta supone,¹³⁷ como se describe en los siguientes testimonios:

Cuando fuimos con mi hija a ver a la señora Natalia para que le dijera qué tenía mi nieto, porque no quería comer y a cada rato vomitaba, ella le dijo que su papá lo está viendo: “Aquí nosotros no vemos, pero ellos sí nos ven a nosotros. Porque cuando uno muere de que no es accidente, se va más rápido su alma, pero cuando uno se muere de accidente, se queda su alma, todavía no se va. Así que tu papá los está escuchando, y escucha lo que le dices a tus hermanos y a él como que no le gusta escuchar que ustedes estén peleándose. Por eso estás enfermado. Vas a quemar tres velas en tu casa, para que le des luz a tu papá.” Así le dijo. Y fue a encender sus tres velas y luego su hijo ya estaba bien (Isabel Ampudia 2016).

Si esa persona se murió en un “derrepente”, tal vez no se dio cuenta que ya se murió. Como puede ver todo, quiere hablar a su esposa, a sus hijos. Pero no lo van a escuchar, y sólo se preocupa. Ahí es que se puede enfermar, ya le dolió la cabeza a su mujer, ya se le hinchó su panza a su hijo. El que va a hacer diligencia le tiene que prender su vela, le tiene que explicar que ya se fue, que ya no lo va a buscar, que ya no lo va a llamar (Natalia Echeverría 2016).

Sensibles a las propiedades del mundo, los difuntos son afectos a los aromas, de los cuales se alimentan, por lo que los humanos suelen procurarlos con flores y humo de copal (*pom*, que deriva del “árbol de la iglesia”: *monapoooc siiil*) para saciar sus necesidades nutricias. Esta inclinación hacia cierto tipo de aromas los hace particularmente receptivos a las mujeres embarazadas, quienes se considera que desprenden un olor semejante al de las flores, por lo que se les denomina *mbaj can* “flor espesa”; esta cualidad las hace particularmente atractivas

¹³⁷ Un difunto que ha muerto bajo estas condiciones deberá esperar hasta el momento en que se cumpla el tiempo que le correspondía de vida para poder realizar su tránsito al cielo y su transformación definitiva.

para los muertos, quienes pueden acercarse a ellas sin intención de provocar un mal, pero cuya cercanía puede propiciar cambios en la posición del feto, alterar el tamaño de su cabeza o incluso provocar un aborto (Signorini 1991:279).¹³⁸ Así lo explica una mujer anciana que perdió a su bebé bajo circunstancias que, de acuerdo con las señales corporales, fueron diagnosticadas como resultado de la intervención de un difunto que se introdujo en su cuerpo en forma de viento:

Mi primer hijo murió por *nerang*, porque viene un viento cuando me estoy bañando. Ahí cuando me voy a bañar, ahí me agarró el aire. Aunque está creciendo el niño, pero cuando llegó los nueve meses, me agarró el dolor; ahí parí a mi hijo, pero ya está muerto el niño: como boli su mano, como boli su pie, pura agua; su cabeza grande, su nariz grande y su cuerpo chiquitito (Ponciana 2007).

Entre las manifestaciones adversas de los difuntos se encuentra el *ameamaran*, “aire malo” o “de muerto”. En estos casos, se considera que el difunto, al haberse despojado de su cuerpo sin adquirir aún una materialidad que lo supla,¹³⁹ busca introducirse en el cuerpo de alguna persona desprevenida para ocuparlo como un contenedor alterno. Particularmente expuestas a estos aires nocivos son las mujeres, por lo que deben ser especialmente cuidadosas cuando se bañan para evitar ser invadidas por un soplo transgresor o cuando están embarazadas para no despertar con su olor la inquietud de un muerto nocivo. Los bebés tienen también un aroma atractivo para este tipo de aires, por lo que se deben tomar previsiones para que no puedan entrar al *nden* a buscarlos, tales como regar tierra alrededor de la casa y colgar en la cuna cuatro “San Pedro” (cruces de palma del domingo de Ramos); por el contrario, la pestilencia que despiden los borrachos repele a todas las “tentaciones”, por lo que están exentos de correr algún peligro cuando se quedan dormidos en la calle (Ramírez 1987:113). Los *ameamaran* son visibles en forma de pequeños remolinos que se levantan en el camino, lo que les atribuye la capacidad de desplazarse a velocidad al ras del suelo para introducirse en el cuerpo de las personas o enquistar un elemento extraño en aquellos que le caminan por encima.

¹³⁸ Para producir una atmósfera perfumada que oculte el olor de la puérpera y del recién nacido al olfato de los espíritus nocturnos, se esparcen sobre la cama flores de *kastil mbaj* “flor de Castilla”, planta que pertenece a la misma subfamilia de la albahaca y que tiene además una cualidad refrescante (Signorini, 1991:294).

¹³⁹ Ya que murieron de forma violenta y fuera de tiempo.

Otra manifestación negativa de los difuntos anómalos, es decir, que siguen deambulando en la tierra sin lograr ascender al cielo, son los *neambolooc*, cuyo nombre deriva de *ambolooc*, “susto”, enmarcando la naturaleza terrorífica o desafortunada de su aparición. Para realizar el diagnóstico de este tipo de afección, los especialistas recurren a la lectura de las pulsaciones de las venas, como se explica en el siguiente testimonio:

El pulseador es el que va a saber cómo ver tu vena, sabe pulsear donde está temblando la vena. Él va a ver qué cosa tienes, qué cosa te va a dar, qué cosa le van a decir. Si la vena tiembla pronto, pronto, ese es *napac mbol*; cuando el pulso está fuerte, ese es de espanto. Cuando es *napac mbol* se va a rezar, van a curar, le van a hacer diligencia. El espanto es por difunto, o porque vas a ver un borracho, una gente que se murió. Pero cuando ya tiene días, entoces viene el dolor. Primero no pasa nada, no sientes nada, pero luego pasan los días y ya lo vas a sentir. A lo mejor ya no te acuerdas, pero lo vas a sentir. También cuando te llenas de aire, que se infla tu panza, es porque ya se metió, como un remolino. Eso también es *napac mbol*. Ahí te tienes que acordar cuándo, dónde fue que te espantaste. El señor que va a pulsar, va a hacer diligencia, lo va a buscar. Tiene que echar un poco de tierra de donde se espantó, lo va a llevar a un santo y lo va a rezar (Ponciana 2007).

Para los huaves, el arribo de la noche supone la inversión del tiempo ordinario, lo que provoca que se hagan visibles aquellos seres que durante el día no tienen posibilidad de acción. Las campanas y los tambores del atardecer advierten su arribo, señalando el momento en que la gente debe resguardarse en sus casas, previendo un encuentro desafortunado con alguna entidad nociva, que puede manifestarse bajo una forma humana de rasgos etéreos, como un animal de identidad difusa o como una bola de fuego.¹⁴⁰ En efecto, cuando una persona muere “fuera de su hora”, es decir por efecto de un accidente o un asesinato, se considera que “se convierte en *chech biemb* o “bola de fuego”,

Como Martín Frayle, quien mataba en los caminos a la gente con carreta para robarle su ganado. Todos ellos se convirtieron en *chech biemb*, porque no era su hora. Volaban de noche hacia arriba y hacia abajo, como si se pelearan, hasta que desaparecieron cuando llegó su hora de la muerte de cada uno. A ese Martín Frayle lo atraparon en Juchitán cuando robaba chile. Lo aventaron del Palacio Municipal y murió. A las ocho de la noche salía mucho *chech biemb*, porque ese Martín Frayle había matado mucha gente y la dejaba tirada. A veces ese *chech biemb* puede hacer daño a la gente, se la puede comer (*para matsamb alinob nipilan*).

¹⁴⁰ Estas bolas de fuego son consideradas muertos que buscan compañía. Suelen hacerse presentes particularmente durante la Semana Santa. Se les puede contrarrestar ubicando el lugar de donde se meten y colocando ahí una cruz; de esta manera, no podrán volver a salir, ya que se considera que la cruz domina a los muertos anómalos: “es como su jefe”. Estos muertos pueden introducir enfermedades en el cuerpo.

Así yo se lo escuché a mi abuelita, porque antes no había ni radio, ni tele, ni nada; la gente vivía en pura casa de palma. Y ahí nada más me asustaba cuando mi abuelita contaba que veía cosas cuando salía a hacer pipí; como tenían un higo que tiene un tronco grandote, dice que ahí, cada vez que salía, veía un burro, una gallina con sus bebés, que veía un marrano grande, siempre abajo del higo. Ella no le da importancia a eso y se mete; ya sabe que lo ve siempre y no se asusta.

Yo vi una bolota, afuera de la casa. Ya estaba para llover. Estaba relampagueando. Y ahí vi eso. Así se movía, para arriba y para abajo. Pensaba que era una pelota, pero se movía. Fui a buscar la lámpara, pero cuando regresé, ya no había nada. Se veía bonito, como una pelota que tiene luz adentro. Ese es el que llaman *chech biemb*, o sea, es de muerto (Isabel Ampudia 2017).

3.7 El cuerpo del diablo

Análogo a la noche, como el momento de inversión del orden regular, es el periodo que transcurre entre la Cuaresma y la Pascua, cuando numerosas entidades de naturaleza distinta a la humana ocupan y dominan el escenario terrenal. Una de las presencias paradigmáticas en dicho periodo es el *nimeech* o “diablo”, entidad que no tiene una apariencia fija y definida, y que durante el tiempo ordinario “anda en el aire y no se puede ver” (Rubeo 2000:183). De acuerdo con los datos recopilados por Rubeo (2000:183,184), los huaves consideran que el diablo habita en el monte o en las cuevas de las montañas, desde donde sale para visitar el poblado haciéndose visible bajo distintos aspectos, como el humano y el animal. Además de poder jugar con sus apariencias para confundir y engañar a los humanos, el *nimeech* es caracterizado como el dueño de inmensas riquezas, entre las que el ganado destaca como su principal propiedad; con sus vastos bienes, el diablo busca persuadir a los hombres para que se pongan a su servicio a cambio de facilitarles una rápida prosperidad.¹⁴¹ Es por ello que, cuando una persona incrementa sus bienes de manera repentina y sin un origen claro, se suele afirmar que ha establecido un pacto con el *nimeech* que le obligará a quedar a su servicio.

Por este vínculo tan estrecho con el ganado, al diablo se le identifica en su apariencia humana como un “elegante extranjero, visiblemente acaudalado y a veces parecido a un ‘vaquero’, con sombrero y a la grupa de un caballo” (Rubeo 2000:184). En efecto, el ganado tiene una directa asociación con la condición foránea, ya que se trata de un bien que fue introducido a la región por los dominicos durante el siglo XVI como parte del patrimonio de

¹⁴¹ En este sentido, Rubeo menciona que en los numerosos relatos centrados en el encuentro con el *nimeech*, éste se dirige a su interlocutor con la misma fórmula: “¿qué cosa quieres?, ¿quieres dinero o quieres ganado?” (2000:184).

los santos,¹⁴² razón por la cual la estructura de las mayordomías incluye figuras que tienen como referente el cuidado de las haciendas ganaderas, tales como el *rier* (“arriero”), el *caporal* y el *vaquer* (“vaquero”). De hecho, hasta hace algunos años los huaves marcaban una distinción entre el ganado vacuno y el ovino, siendo el primero el que correspondía a los bienes de los santos (denominado *minimal Dios*) y el segundo a las posesiones de la gente.

Asimismo, en el transcurso de la historia, el ganado se ha constituido como un rasgo de diferenciación étnica, ya que mientras los huaves se han especializado en la pesca y dominan regionalmente esta actividad,¹⁴³ los zapotecos (*mixiig*) se han encargado de la cría de ganado mayor y menor. Hasta hace algunas décadas, los santos huaves, también de origen foráneo, eran propietarios de cierto número de cabezas de ganado vacuno o *minimal Dios*, el cual estaba destinado a la realización de las mayordomías para su consumo y venta.¹⁴⁴ Por su parte, el ganado bovino permite caracterizar a dos personajes que son localmente reconocidos como extranjeros: el *nimeech*¹⁴⁵ y los “caballeros”, integrantes de uno de los grupos ceremoniales que protagonizan la celebración de Corpus Christi. Los atavíos de ambos grupos de personajes los muestran como acaudalados vaqueros, mercaderes o viajeros, aunque entre ellos difieren en su orientación.¹⁴⁶

Como habíamos mencionado, aunque el *nimeech* puede ser invocado en cualquier momento, el periodo en el que se hace visible es a partir de la Cuaresma, cuando se menciona que se desplaza desde su cueva en el Cerro Tileme, cerca de la laguna conocida como Mar Santa Teresa, para incursionar en el poblado adoptando distintas apariencias. Durante la Semana Santa el diablo expresa su dominio a través de los “judíos” (*xodiy*), cuatro personajes

¹⁴² Como documenta Signorini (1991:70), la orden de los dominicos fue autorizada en esa época para “construir en el territorio haciendas y cofradías que por un lado dieran a la Orden las rentas que necesitaba, y por el otro sirvieran para el mantenimiento de iglesias y el pago de los servicios religiosos de las principales festividades contempladas por cada parroquia”. Como recuerdan algunas personas, originalmente sólo la Virgen de la Candelaria tenía ganado; posteriormente la Virgen de la Soledad y el Patrón San Mateo se convirtieron también en propietarios de ganado, siendo el alcalde primero quien administra su uso para las mayordomías.

¹⁴³ De hecho, varios ancianos mencionan que anteriormente los huaves no viajaban en carretas porque no contaban con animales que las impulsaran.

¹⁴⁴ La venta de ganado permite tener acceso a un capital que se destina para solventar el resto de los gastos que implica una mayordomía.

¹⁴⁵ Rubeo documenta que también se le considera dueño de los animales salvajes, de los árboles y de las plantas del monte (Rubeo 2000:184).

¹⁴⁶ Como veremos en el siguiente capítulo, los caballeros son caracterizados como visitantes extranjeros que en la celebración de Corpus Christi asisten a San Mateo del Mar para repartir una serie de bienes, por lo que, a diferencia de los que se asocian con el *nimeech*, no generan una transgresión del orden regular.

que fabrican los topiles de la iglesia y del municipio¹⁴⁷ el miércoles santo, contruidos con ramas de *najcow*, un bejuco que crece durante las primeras lloviznas, y ataviados a la manera occidental, caracterizando a distintos personajes foráneos como trabajadores de la planta de Petróleos Mexicanos, barrenderos, militares y políticos. A partir del jueves santo se coloca a los judíos en el espacio público entre la iglesia y el palacio municipal, donde asumen su oficio de “celadores” de Cristo,¹⁴⁸ para ser quemados la noche siguiente a orillas de la laguna meridional.

El papel de los judíos es análogo al de los topiles que los fabrican, siendo ambos “guardianes”, aunque de órdenes inversos. Mientras a los topiles les corresponde respaldar a las autoridades tradicionales, los judíos hacen lo propio con el *nimeech*, integrando una jerarquía equivalente a la cívico-religiosa, cuya cúpula es ocupada por los *reputados*. Aunque son ya una figura en desuso debido a los serios abusos que llegaron a cometer, los *reputados* eran la contraparte de las máximas autoridades tradicionales durante el periodo de gobierno del *nimeech*,¹⁴⁹ quedando por ellos representados los dos escalafones de la jerarquía: civil y religioso. La paridad entre ambos era tal, que cada figura de autoridad (alcalde primero, segundo, presidente municipal y maestro de capilla) debía nombrar a su *reputado*, quien le correspondía de acuerdo con la sección territorial de pertenencia.

La misa de tinieblas del miércoles santo marca el momento de transición entre el orden regular y el dominio del *nimeech*: al extinguirse las quince velas de *roob*,¹⁵⁰ dejando al mundo en la oscuridad y revelando el orden inverso, las imágenes de los santos se cubren, por lo que las personas consideran que “no ven”, las autoridades tradicionales se desprenden de sus bastones de mando, se fabrican los *xodiy* y los *reputados* adquieren su poder. Las autoridades regulares quedan entonces relegadas a la capilla, mientras sus bastones de mando se resguardarán en la iglesia hasta el sábado de gloria, mientras los *reputados* ocupan el municipio blandiendo sus propios bastones y secundados por las voces de las matracas,

¹⁴⁷ Como registra Rubeo (2000:174), tres de los “judíos” debían ser fabricados por los tres topiles de la iglesia, mientras el cuarto y más importante (el “rey”) correspondía a los *monench*. Ya que la figura de los *monench* se ha limitado en las últimas décadas a tareas menores, la responsabilidad de construir al “rey” se ha delegado a los topiles municipales.

¹⁴⁸ A quien se encierra hasta el domingo de Resurrección en una “cárcel” construida en la capilla del “Calvario”. El “rey” de los judíos y los *montsünd naab* (músicos del tambor) son los encargados de vigilar la “cárcel”, mientras el resto de los *xodiy* presiden la plaza central del poblado.

¹⁴⁹ Aunque las apariciones del *nimeech* se intensifican durante toda la Cuaresma y el periodo pascual, su dominio explícito abarca desde el miércoles santo hasta el Sábado de Gloria.

¹⁵⁰ El gran candelabro triangular que representa a la constelación del “soplador”.

equivalentes a las campanas del *nimeech*.¹⁵¹ Como aclara la señora Cenaida, “la campana es *nangah manchiüc*, porque es sagrada, y la matraca es *mimanchiüc nimeech*, porque esa campana es de *nimeech*, del Diablo” (2003).

Durante los tres días que dura la autoridad de los *reputados*,¹⁵² las actividades cotidianas son reguladas por los principios del *nimeech*: las fuertes restricciones¹⁵³ que imperan sobre la pesca, la recolección de leña, el uso de los molinos de maíz y demás actividades regulares de la población contrastan con las acciones desbordadas de los *reputados*, cuya conducta resultaba del todo inversa a la que se espera de una máxima autoridad; en este sentido, adultos y ancianos recuerdan que los *reputados* solían beber en exceso, vociferaban por las calles y hacían alarde de su poder, exigiendo dinero y servicio a la gente. *Reputados* y *xodiy* son no sólo una de las diversas manifestaciones del *nimeech*, sino también garantes de su propio orden; como registrara Rubeo (2000:190), “ellos [los *reputados*] son *nimeech* porque ya está tapado el santo, ya no hay autoridad ese día, está muriendo Dios y ellos van a ordenar”.¹⁵⁴

La composición corporal del *nimeech* comparte con los “anterioridades” la capacidad de transformación, aunque en su caso las formas materiales que pueden adoptar son mucho más profusas. Mientras los “anterioridades” únicamente pueden transitar entre una apariencia antropomorfa, descrita por los mitos pero no visible para los humanos, y las formas del rayo o el viento del sur, a través de las cuales se hacen perceptibles, el *nimeech* tiene a su disposición un amplio repertorio de soportes materiales que le sirven como medio de intervención en el ámbito humano. Si se trata de engañar, puede mostrarse como un animal de rasgos inciertos; si su intención es negociar, portará su apariencia de acaudalado vaquero; cuando busca ejercer autoridad, encarna en *xodiy* o *reputado*.

¹⁵¹ Así como las campanas corresponden al orden regular, las matracas o *manchiüc ocweac nimeech* (“campanas del diablo”) pertenecen al orden invertido, por lo que no pueden ser tocadas en presencia de las autoridades tradicionales.

¹⁵² Aún cuando la figura de los *reputados* ya no esté vigente, las normas y procedimientos se siguen observando.

¹⁵³ Cuyas sanciones suponían el encarcelamiento.

¹⁵⁴ Asimismo, Rubeo (2000:178) menciona que mucha gente recuerda que, en sus recorridos por el poblado, los *reputados* solían autodenominarse “judíos”, “exigiendo sumas de dinero a la gente que por desgracia se topaba con ellos.”

3.8 Lenguajes y corporalidades

Además de las formas corporales, uno de los medios privilegiados de expresión y manifestación de las corporalidades es el lenguaje; en sus distintas modalidades, particulariza a los seres de acuerdo con su naturaleza, al tiempo que permite activar las interacciones entre ellos. Entre los humanos, la capacidad de dominar los distintos lenguajes que corresponden a las demás entidades que pueblan el universo y con las que se requiere socializar, es adquirida a través de la trayectoria de servicio comunitario que se siga, misma que determina un desarrollo particular del *ombas* y del *omeaats*. Como habíamos visto, el matrimonio es el primer requisito para participar de manera activa en la vida comunitaria, a través de la intervención en las asambleas, mientras los cargos son la vía a través de la cual la persona adquiere el dominio de un tipo de palabra especializada que se caracteriza por ser audible para un público amplificado, que va de los integrantes del pueblo (*cambaj*) representados en las asambleas, hasta los “anterioridades”, convocados en las peticiones de lluvias. El dominio de esta palabra especializada, denominada *mipoch Dios* (“su palabra de Dios”), denota que la persona ha cultivado y expandido su *omeaats* a través del servicio comunitario y el consecuente desempeño ritual. El aprendizaje y la enunciación de los *mipoch Dios* es exclusivo de los alcaldes y de ciertos especialistas rituales o *miteat poch* (“su padre de la palabra”),¹⁵⁵ cuyo cultivo de la memoria les permite aprender de sus antecesores las fórmulas adecuadas para entablar un discurso político (por ejemplo en la toma de posesión de su cargo o la resolución de un conflicto interno) o para llevar a cabo los procedimientos rituales que forman parte de su ámbito de responsabilidad.

Las distintas trayectorias que pueden trazarse dentro de la jerarquía religiosa suponen también el aprendizaje y dominio de lenguajes particulares, como aquellos que manejan los *miteat poch* y los *cantor*, quienes intervienen en los distintos eventos que involucran a los santos dirigiendo acciones, oraciones y parlamentos litúrgicos. A diferencia de los alcaldes, que aprenden de memoria las distintas fórmulas lingüísticas que les corresponden, los *miteat poch* y los *cantor* llevan un registro escrito de las oraciones que conciernen a cada evento ritual, el cual conservan celosamente como parte de su patrimonio; además, son expertos en el manejo de las diferentes pautas y procedimientos que complementan la enunciación de las

¹⁵⁵ Como el *miteat poch* denominado *xeech* que lleva a cabo la “petición de la novia” mediante la formulación de un *mipoch Dios* dirigido a los padres de la novia.

oraciones y que las convierten en mecanismos eficientes para interactuar con los santos. En este sentido, por ejemplo, el *miteat poch* es imprescindible para un mayordomo, pues no sólo sabe el tipo de oraciones que se tendrán que entregar al santo titular, sino que también es quien conoce el resto de los requerimientos que acompañan a la celebración: la cantidad de cera que se deberá disponer, dependiendo si celebra al santo patronal, a la Virgen de la Candelaria o a algún otro santo; el tipo y número de velas que se tendrán que fabricar; la cantidad de comida y bebida que ofrecerá; la secuencia de las actividades en el transcurso del periodo festivo, etcétera. Sin embargo, en todos los casos, la adecuada enunciación de las palabras que integran las oraciones depende del favorable estado del corazón de la persona que las enuncia, por lo que resulta fundamental que toda autoridad o especialista ritual haya cumplido con el conjunto de obligaciones y responsabilidades correspondientes a cada uno de los momentos de su trayectoria.

Es importante precisar que, en los contextos rituales, la palabra no tiene únicamente una función comunicativa, sino que es, sobre todo, su capacidad de “poner en movimiento” lo que la convierte en una herramienta fundamental para alcanzar los resultados esperados. De hecho, los distintos rituales, desde los terapéuticos hasta los propiciatorios, tienen la función de generar un “movimiento”, es decir que no son solicitudes pasivas que esperan ser atendidas, sino verdaderos instrumentales para impulsar interacciones, intercambios recíprocos, colaboraciones y alcanzar a través de ellas el orden deseado.

Mediante el instrumental que conforman las palabras se busca restablecer algún tipo de orden, sea éste la curación de una enfermedad o la procuración de lluvia. Pero no cualquier palabra funciona como un dispositivo para generar el movimiento, sino sólo aquellas que vienen de “anterioridad”, es decir, las que fueron legadas por los antecesores míticos para permitirle a los actuales huaves relacionarse con ellos. Es por ello que las palabras aparecen en los parlamentos rituales como dones, verdaderas ofrendas, condición que adquieren tanto por su origen ancestral como por el hecho de ser revestidas con flores, velas e incienso y moduladas con ritmos, tonos y secuencias. Aunque de primera instancia parecería que lo que se entrega en las ofrendas son únicamente flores y velas, en realidad es el conjunto de estos elementos lo que integra la donación. Sin las oraciones, los ritmos de las palabras, las alabanzas y el incienso, los atados de flores y velas no dejan de ser meros objetos. Las palabras tienen la facultad de transformarse y de transformar a los objetos que las acompañan

en oblaciones, tal como lo explica uno de los más reconocidos rezanderos de San Mateo del Mar cuando se refiere a las “diligencias” o procedimientos terapéuticos:

Para hacer la diligencia van a escarbar la tierra de donde se espantan, donde están haciendo acciones, ahí lo van a escarbar. La tierra la van a juntar en la cabeza, el corazón, las manos, los pies, y luego soplan agua, y lo pasan con el incienso. La tierra se la van a poner [al enfermo] en puro cruces [haciendo la forma de la cruz]. **Pero no lo van a poner así nada más; tienen que ponerlo con palabras:** “En el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo”, así cada vez, en cada parte estás pidiendo con el Padre Eterno. “Yo vengo a rezar tu oración, las palabras que dejaste aquí con la primera gente”. Con el incienso van dando vueltas; pasa a un lado, da vuelta, pasa a otro lado, tres veces. Y la cuarta así lo levanta, lo va a cargar de una vez. Van a encender sus velas para hacer la declaración.

Y si es curación de difunto, también le van a dar sus velas, porque son como su luz para ellos. Así como la gente junta su dinero para hacer su gasto, así se juntas las velas para darles la luz a los difuntos. La flor se les da porque es aroma, como el incienso, para que se lo lleven al Paraíso. Así van a hacer el movimiento, para que él sane (2007).

El especialista que realiza la curación emplea las palabras, las velas, las flores y el incienso para convocar a las entidades con las que el enfermo ha entablado una relación anómala: las ofrece como dones que permiten iniciar una negociación. Al tiempo que entrega las oblaciones, el terapeuta se dedica a describir (a Dios, a la tierra, a los santos o a los difuntos) los hechos que fueron diagnosticados como desencadenantes de la enfermedad; a través de este recuento, construye un contexto para la afección, la materializa con palabras, para poder “ponerla en movimiento”, es decir, para restablecer las condiciones regulares de las relaciones y, por consiguiente, de la salud. A través de su narración, el terapeuta revela el vínculo que debe resolverse, al tiempo que ayuda a que cada una de las entidades involucradas regrese al lugar que de ordinario le corresponde: el difunto al cielo, el corazón al *ombas* y el nagual al mar, a la montaña o al Encantado.

Por su parte, en los rituales de petición de lluvia las autoridades buscan orientar con sus palabras y oblaciones las acciones de los “anterioridades”, promoviendo que el tiempo transcurra de acuerdo con la secuencia original por ellos establecida. Llama la atención que este procedimiento ritual se denomine “diligencia”, es decir, con el mismo término que se ocupa para describir la labor de los terapeutas. En este sentido, las acciones que terapeutas y autoridades realizan remiten a una intervención ordenadora y regulatoria, lo que se corresponde con su facultad para generar “movimiento”. Al describir la labor de las autoridades en los ciclos anuales de petición de lluvia, el señor Hipólito Esesarte, quien no

sólo es uno de los pocos rezaderos que pueden curar casi todo tipo de enfermedades, sino que también tiene una amplia trayectoria en la jerarquía religiosa, enfatiza la capacidad que tienen las autoridades para propiciar el movimiento esperado:

Como son naguales, los que van a pedir la lluvia ya saben cómo hacer el movimiento: la oración que hizo el alcalde primero, el maestro de capilla, el presidente, el alcalde segundo; con sus rezos y sus oraciones **hacen el movimiento** para que venga la lluvia. Y junto a ellos van a ir las imágenes [de los santos] a pedir: ellos **hacen su movimiento**, su reverencia. Esos movimientos que están haciendo, se van directo a donde están los rayos. Hay un lugar que se llama Bernal, ahí es donde está el rayo, de ahí es que se levantan las lluvias para regar el mundo, alrededor del mundo, desde la montaña. Es ese el nagual que está dando el rayo. Las autoridades tienen que ir juntos con la Virgen y el Patrón, porque el rayo se levanta con el viento, porque ellos son el rayo y el viento (2016).

Uno de los más reconocidos especialistas rituales o *miteat poch* explica también la responsabilidad que tienen las autoridades para desencadenar el “movimiento” anual, del cual depende la regularidad de los ciclos pluviales, la reproducción de los animales marinos y el crecimiento de las milpas:

Las autoridades cada año están pidiendo la lluvia: así hacen el movimiento. Van hasta donde están los rayos, desde la orilla del mar y les llevan sus oraciones, su flor, su vela, sus monedas. Pues los rayos están sintiendo que queremos agua, que tenemos necesidad de agua. Todo en el campo se está secando, y pues en el mar también; necesitamos producto, todo lo que hay en el mar: lisas, pargo, corvina, roncador, etcétera, etcétera. Todos esos lo piden (Lucio Zaragoza 2017).

De hecho, resulta muy significativo que al ciclo festivo se le caracterice como “todo el movimiento de un año” (Hipólito Esesarte 2016, Lucio Zaragoza 2017), a lo largo del cual se describe la secuencia ordenada de las cosas y las presencias: los vientos del norte y del sur, la sequía y la lluvia, es decir, aquello que los huaves denominan el *nangah tiempo*, el “tiempo sagrado”. Aunque esta secuencia fue establecida en el origen de los tiempos por los “anterioridades”, debe “hacerse” periódicamente a través de las mayordomías, las peticiones de lluvia, las ofrendas y las procesiones que se despliegan a lo largo del año. En este sentido, si bien para los primeros hombres el orden, la secuencia y el acceso a los bienes estaban garantizados por su propia condición, es decir, porque “eran naguales y tenían poder”, la ruptura del tiempo y la consecuente separación de los seres y las generaciones provocó que dicho “movimiento” tenga que ser creado periódica y regularmente. En el caso de la lluvia, por ejemplo, la carencia de naguales ha determinado su escasez: dejó de ser un bien

garantizado, para convertirse en un producto que tiene que ser debidamente negociado y producido en colaboración.

Esta nueva condición para el aprovisionamiento de bienes equipara a las peticiones de lluvia con las curaciones, y a los alcaldes con los terapeutas: ambos procedimientos son entendidos como “diligencias”, es decir, como acciones reguladas y secuenciadas que generan movimiento, buscan restablecer el orden original y negociar, a través del intercambio recíproco y la colaboración,¹⁵⁶ con una entidad de naturaleza distinta a la humana para alcanzar un beneficio al que no se tiene acceso de manera directa.

Ahora como ya no hay tantos naguales, hay alcaldes que tienen nagual. Ellos tienen que ir a hacer **la diligencia** a la orilla del mar, y entonces pronto va a llover, porque ellos tienen su nagual, porque ya hicieron el movimiento. El alcalde va a hacer su diligencia; las autoridades van a pedir el agua, van a pedir camarón, pescado, todo lo que hay en el mar. Van al mar vivo, van al Mar Muerto, van a hacer todo su recorrido y ahí van a decir al dios que está en el mar, al *montioc*, y le van a pedir. Lleva velas, lleva flores, lleva todo para dar y poder pedir. Eso es también lo que van a decir los santitos que van a ir a pedir. Como está vivo ese mar, pues está oyendo, lo van a hacer para que pueda venir el agua.

Van a hacerlo **como diligencia**: una vez, luego otra vez y, para la tercera vez, ya viene el agua. Viene la lluvia, viene el agua del mar vivo que va a llenar esa laguna, para que la gente pueda pescar.

Pero ahora no. Aunque todos los años lo hacen [las peticiones de lluvia], ya no es igual, porque ya no todos tienen nagual. Si va el alcalde, si va el presidente, quién sabe cómo lo va a pedir; y a lo mejor ya terminaron la diligencia y se tarda en llover, o tal vez no va a llover (Hipólito Esesarte 2016).

La negociación y la activación del “movimiento” mediante la mutua colaboración se vuelve particularmente evidente en los procesos curativos, en los cuales tanto la repetición continua de las oraciones como los desplazamientos giratorios del terapeuta impulsan o motivan una transición más amplia: el retorno del corazón caído o del nagual extraviado al *ombas* de la persona, o la restitución del difunto a la esfera que le corresponde. Este movimiento a escala impulsado por el terapeuta es explicado por un versado rezandero:

Cuando van a hacer la diligencia, tres veces lo tienen que hacer. Cada vez, tres veces también tienen que pedir, tres veces tienen que hacer la aclaración. Así, doce veces lo van a aclarar, le van a dar su oración. Van a tener que dar 36 oraciones [en cada sesión se “entregan” tres “paquetes” de doce oraciones] para que sane una persona que se espantó por el sexo, si la encontraron con un amante, si lo descubrió alguien más. Van a escarbar la tierra y la van a

¹⁵⁶ En efecto, toda solicitud requiere la entrega de una retribución: velas, flores, monedas (que no son entendidas como un pago, sino como un bien que se otorga), alimentos.

juntar en forma de cruces en su cabeza, en su frente, en su corazón, las manos, los pies. Y luego le soplan agua y le echan el incienso, pero dando vueltas cada vez, **haciendo el movimiento**. Cada vuelta le van dando sus oraciones. Con el incienso dan vueltas; pasa a un lado, da vuelta, pasa a otro lado, tres veces. Y a la cuarta, así lo levanta, lo va a cargar de una vez, de la vuelta con él [con el enfermo] y lo deja en la cama. Mientras, ya terminó de rezar las 36 oraciones (Hipólito Esesarte 2016).

Como podemos observar, las oraciones no son simples enunciaciones, sino dispositivos que, de acuerdo con su tipo y con el número de repeticiones indicado en cada caso, se transforman en acciones concretas. A través de las secuencias de enunciación, las oraciones describen y generan el movimiento esperado, que se refuerza mediante los procedimientos del especialista; tomados en conjunto, el terapeuta logra generar el tipo de desplazamientos que equivalen al restablecimiento de un orden que rebasa el nivel de lo inmediato. El movimiento que realiza el terapeuta, reubicando al corazón, al nagual o al difunto, requiere una expresión palpable, es decir, la mejoría del enfermo. En este sentido, una relación fracturada o transgredida, así como su compensación, tienen un ámbito de expresión concreto y marcadamente corporal. Es por ello que, cuando el terapeuta ha cumplido con la secuencia completa de “diligencias” y el enfermo no presenta signos evidentes de mejoría, se debe recurrir a instancias jerárquicamente superiores para movilizar las relaciones adversas y restituir el lugar de cada entidad:

Cuando se hace la diligencia para quedar de conformidad con el difunto, para que ya no lo enferme a su esposa, a su hijo, puede ser que no lo respeten, que no lo reciban, aunque ya le entregaron sus oraciones, su vela, su refresco, su pan. Entonces lo pasan con la autoridad, con los jueces: con las cruces del Calvario. Pero si todavía no recibe, entonces lo tienen que pasar con la mayor autoridad: con las cruces del panteón. Los difuntos quieren flor, quieren vela, pero hay que ver si lo van a recibir. Ya le explicaron, ya le dijeron si le tuvieron lástima, pero tal vez no lo quiere recibir. Entonces sí hay que dejar su flor y su vela en el Calvario. Cuando lo van a dejar en la cruz, es como si fuera la autoridad; por eso si no lo recibieron en la casa, entonces lo tienen que recibir en la cruz. Porque si no respetan, pues a la cruz sí la tienen que respetar. Y a veces tampoco aceptan, entonces hay que ir al panteón, en la capilla, donde están las cruces del panteón. Esas son más autoridad para los difuntos, como el alcalde, el presidente, síndicos, regidores, todo.

Llegando a donde está la cruz, se le tiene que pedir permiso: “yo vine a dejar esta vela por la enfermedad de Juan. Ya lo hicieron todo lo que tenían que hacer, ya dio su cuenta, pero no recibe. “Así vengo a pedir permiso, yo voy a hacer la oración, yo pido a Pedro [el muerto] que puede mandar de regreso al espíritu de Juan que se lo llevó al Purgatorio, donde está él. Ahorita está en tus manos, pero yo pido permiso para que lo mande el espíritu de Juan y para que lo vengán a traer. Así yo te traigo las oraciones, la voluntad que está dando tu hijo, tu padre o tu esposo”. Así hace el rezador.

Si ya estamos en el cielo, si ya morimos y estamos en el cielo, pero las personas están rezando: nuestro padre, nuestra madre, o la esposa. Entonces el Padre Dios lo escucha y va a decir: “Ve, Pedro, que te están llamando”. Pues así lo mandan; el espíritu ahora sí tiene que venir. Con la tierra [que se deposita en la jícara] que lo están llamando, la tierra va a recibir al espíritu. Debajo de la tierra [debajo del altar de la casa], ahí están dando cuenta todos, así lo van a ir a traer. Ahí tiene que llegar a la tierra, porque ahí está sembrada la luz [las velas que se colocan debajo del altar doméstico], ahí están puestas las flores, los refrescos, el pan, el incienso, todo. Por eso ahí tiene que llegar. Están llamando por su nombre [del difunto] y ahí lo dan lo que pidió, lo echan a la tierra y ahí lo recibe el espíritu. Así tiene que traer de vuelta al espíritu que se llevó (Hipólito Esesarte 2016).

Los procedimientos terapéuticos, así como el resto de los procedimientos rituales, crean un contexto acotado donde los especialistas y las autoridades pueden intervenir de manera directa sobre los acontecimientos y los actores, reacomodándolos y distribuyendo sus entornos de referencia. En este sentido, por ejemplo, para intervenir sobre un padecimiento es necesario transformarlo primero en algo concreto y de dimensiones aprehensibles: el diagnóstico que realiza el “pulsero” permite situar tanto las situaciones como los personajes involucrados, mientras la “diligencia” que efectúa el rezandero logra movilizar estas situaciones adversas y restituirles su lugar dentro de la secuencia ordenada del universo.

Cuando la enfermedad es provocada por el extravío o la retención del nagual por un agente enemigo, la necesidad de activar el “movimiento” que restituya su lugar se vuelve aún más patente: las acciones del especialista se vuelven más extensivas y lo involucran directamente en el desplazamiento que tiene que hacer hasta el lugar donde se cree que puede estar retenido el nagual; asimismo, debe mantener al paciente en movimiento constante para “esconderlo” de quien lo acosa:

Padre santo, en tus manos yo estoy haciendo, yo soy cristiano, yo no tengo poder, pero yo pido en la mano de usted, usted bendícelo todo esto, para que él sane. Ayúdame. Igual como dicen: el primer padre, la primera madre aquí en el mundo, usted le diste en la mente, en el corazón, para conocer la vena y para hacer diligencias. La abuelita conoce la vena, ella es la que dice quién tiene espanto, o qué cosa. Y el abuelito, nuestro Padre Dios le dio en la mente, en el corazón para hacer la oración, para pedir un alivio o para pedir hasta donde está su nagual: si ya lo agarraron, si ya lo amarraron o lo tiraron en un pozo. Pero el que hace diligencia **tiene el movimiento**, tiene el derecho para defenderlo a su nagual. Aquí en el mundo, aquí en la casa **están haciendo el movimiento**, reverencias, sus oraciones. Lo levantan, pobre gente, parece que se va a morir. Pero lo levantan con puro humo; aquí que lo levantan, dan la vuelta, **hacen movimiento**, regresan y luego lo esconden. Y los que están dando el humo¹⁵⁷ van delante, dando bastante humo. Y luego se esconden. Ya está puesto

¹⁵⁷ En estos casos, el especialista trabaja con una ayudante, que debe ser mujer, quien junto con él esparce el humo del copal describiendo círculos en torno al paciente.

donde lo esconden [al paciente]: tienen la red colgada sobre la cama, con puras hojas de higuera; le ponen el humo, el San Pedro [unas cruces de palma tejida que se hacen en la Cuaresma], las hojas de higo, pero sólo las chiquitas. Ponen en medio al enfermo, para que no lo vean, y se van. Luego regresan a media noche y vienen otra vez a levantarlo, pero lo ponen en otro lugar. Tres veces lo van a dejar y lo van a cambiar, para que no lo encuentren. El que hace la diligencia tiene que revisar las hojas: si se secan, va a ganar, va a sanar el enfermo; si no, pues no tiene seguro, lo va a tener que hacer otra vez.

Los que están haciendo la oración, piden a Nuestro Padre Dios, a la tierra y al nagual *montioc*. Piden licencia para que van a levantar a esa persona, a ese hombre, a esa mujer: “Ustedes saben *teat montioc, müm ncherrec*, ustedes saben dónde está su nagual de esa persona. Levántalo, si me da permiso, si me da licencia, yo lo levanto aquí en la casa, aquí en el mundo, hasta donde está su nagual, para que sane”. Así está pidiendo. Y cuando le está dando vueltas, le habla a su nagual: “Levántate Juana o Petra, pues este nagual es del Encantado, o de la montaña, o del mar; qué clases de animales hay, yo no sé... ¿A dónde estás? ¿Dónde te caíste? ¿En el río, o en el monte, en una parte de la playa? ¿Dónde? Vente conmigo, vamos, yo vengo a levantarte, yo vengo a quitarte de donde estás. No digas que yo no vengo a defenderte, yo vengo a defenderte”. Todo esto están hablando. Respira la gente, luego empieza a respirar. Si es delfín, si es de los encantados que tiene ese ganado también, o de la montaña, el tigre, o cualquier animal de la montaña, ya lo va a traer de regreso a su lugar (Hipólito Esesarte 2016).

Con sus palabras y sus acciones, el terapeuta pone en marcha un movimiento que conecta distintos planos del universo para restituir el lugar de los seres y de las cosas. Sin embargo, al propiciar estas coyunturas y participar directamente en ellas, el especialista enfrenta el riesgo de quedarse atrapado en un plano ajeno, como explica un versado rezador, facultado para atender este tipo de padecimientos provocados por la pérdida del nagual:

Quando la persona pierde a su nagual, nada más se está revolcando. Algunos dicen: “Me están siguiendo éstos”, “¿Qué tienes?”, “Pues ya me agarraron”. Casi ya lo vio, lo están espantando. Luego luego llaman a los curanderos, a esos que saben dónde está su nagual. Lo buscan para que lo levanten, para que lo defiendan. Luego luego lo van a llamar para irlo a buscar. También es peligroso hacer esto, porque lo están salvando. Usted aquí no ve nada, pero allá en su nagual, ellos están viendo quién tiene al enfermo y que lo estás salvando. Y entonces hasta a ti te puede llevar. Sólo se puede pelear si se tiene valor, porque se lo pueden llevar también (2016).

3.8.1 El lenguaje del *omeaats*

La facultad que tienen las palabras para generar movimientos, coyunturas e intersecciones entre diferentes planos del universo se expresa también en el lenguaje del cuerpo. Este lenguaje corporal se genera en el corazón y se articula a través del flujo de la sangre (*quiej*). En el saber huave, la sangre formula mensajes que pueden ser recibidos en puntos específicos del cuerpo y los cuales únicamente pueden ser interpretados por los especialistas en diagnosticar, conocidos como *neandiy siit*, “conocedor de la vena” o “pulsero”. Mediante las

pulsaciones, la sangre emite mensajes en los que revela los hechos recientes o remotos que desencadenaron la enfermedad, permitiendo así al especialista determinar las causas del padecimiento, así como su tipo y el tratamiento necesario.

Las articulaciones son, en el saber de estos especialistas, las intersecciones del cuerpo donde el *omeaats* se vuelve palpable, mientras que las sienes y la boca del estómago¹⁵⁸ son los puntos donde éste se condensa, es decir, donde se vuelve perceptible desde la superficie del *ombas*. Es por ello que todo diagnóstico se debe realizar a partir del registro minucioso de las palpitaciones que se perciben en cada uno de estos puntos. El registro de los pulsos sigue una ruta que recorre todo el cuerpo, de acuerdo con una secuencia precisa e invariable que permite articular un discurso que será interpretado y traducido por el pulsero. Partiendo de la muñeca derecha, el pulsero registra las palpitaciones de su borde derecho y del izquierdo, para continuar del mismo modo con la muñeca contraria; se desplaza después a los tobillos, iniciando con el derecho en su parte frontal y trasera, y terminando con el izquierdo; posteriormente registra los pulsos que se perciben en las corvas de las rodillas derecha e izquierda, es decir, en el hueco poplíteo. En caso de que la información obtenida a partir de estos puntos no haya sido suficiente,¹⁵⁹ el pulsero recurre al pulso de las sienes para completar su diagnóstico. A lo largo de su trayectoria por el cuerpo del enfermo, el pulsero traza una secuencia simétrica en la cual los pulsos de cada extremo se corresponden con los del extremo contrario, articulando en conjunto un discurso sólido e inteligible.

La función del pulsero o *neandiy siit* consiste en descifrar el discurso que genera el cuerpo y que articula la sangre, con el objetivo de traducírselo al enfermo para que éste pueda recurrir al terapeuta indicado y llevar a cabo su “confesión” a la tierra y el conjunto de procedimientos terapéuticos requeridos para cada caso. De acuerdo con las explicaciones de algunos pulseros, la razón por la cual les es posible “escuchar la vena” es porque el *omeaats*, al ser sensible a las acciones propias y ajenas, reacciona inflamando las venas, alterando así el funcionamiento del organismo o el estado anímico de la persona. Cuando las venas se inflaman, la persona puede sentir no sólo dolores y malestares en distintas partes del cuerpo, sino también experimentar enojo, tristeza,¹⁶⁰ preocupación o vergüenza, ya que estas son irritaciones propias del *omeaats*.

¹⁵⁸ Este punto sólo se consulta en el caso de los niños.

¹⁵⁹ En ocasiones esto se debe a la gravedad de la enfermedad.

¹⁶⁰ Cuando hay tristeza se dice que el corazón trabaja mucho, pues tiene muchos recuerdos.

Cuando el *neandiy siit* consulta los ritmos del pulso encuentra en ellos el mensaje que emite el corazón, el cual se expresa como una verdadera narración de hechos que describen, por ejemplo, un encuentro furtivo con algún difunto¹⁶¹ o algún pleito familiar. El pulsero corrobora estos acontecimientos con el paciente y le incita a realizar un ejercicio de memoria para consolidar el diagnóstico y poder canalizar la curación al terapeuta correspondiente. La revelación de un acontecimiento que quedó anclado en la memoria supone siempre el esclarecimiento de una serie de interacciones entre personas o entidades diversas, de las cuales se presume deriva la enfermedad. Cuando el vínculo o el encuentro irregular queda evidenciado resulta factible proceder a un tratamiento que se orienta a restaurar el contexto y reacomodar a los que participaron del evento desventurado.

En muchas ocasiones, el recuento de los hechos no puede ser completado por el paciente, ya que puede suceder que su enfermedad sea el resultado de una acción o de un acontecimiento vivido por un pariente cercano como su padre o su madre, e incluso en un tiempo distante. Sin embargo, aunque el evento concreto sea desconocido por el paciente, queda registrado en su memoria, debido a la articulación inherente entre el cuerpo individual y el colectivo. Es por ello que una de las facultades del pulsero es recuperar ese aspecto de la memoria que está más allá del registro individual. En este sentido, la función del *neandiy siit* no se limita a elaborar un diagnóstico, sino que supone activar el mecanismo de la memoria, tanto personal como familiar, a través de los mensajes que formula el *omeaats* del paciente. Para los huaves, la memoria no es únicamente evocativa, en el sentido de recopilar recuerdos, sino que es, sobre todo, *ejecutiva*: “convoca” y recrea eventos e interacciones concretas para intervenir en ellas y acomodarlas de la manera más adecuada. De ahí que una narración incompleta o incorrecta por parte del paciente o una reconstrucción parcial por parte del especialista, repercuta en la ineficacia del proceso curativo. Al respecto, el rezandero Hipólito Esesarte explica:

Ellos a lo mejor no saben, ya tiene tiempo de que se espantaron o tal vez fue su papá que se espantó, su mamá; tal vez fue hace tiempo, tal vez no había nacido. Eso es lo que llaman *dejde ndeots*: una enfermedad, un espanto. Se espantan por un animal que salió en el camino, o por la gente, o porque vieron que le hicieron algo a alguien, o porque se cayeron. Pero le das la declaración y le estás pidiendo. Le vas a pedir para poder recordar qué fue lo que pasó.

¹⁶¹ La afección que resulta de este encuentro puede ser de tipo indirecto, ya que en muchos casos se verifica que fue el padre o la madre quien tuvo la experiencia, incluso antes de que la persona enferma haya nacido.

Pero si no lo sabes, el que te escucha la vena lo va a encontrar. Tres veces va a hacer la oración, poco a poquito va a sanar. Si lo aclaras, te vas a curar, pero si no lo aclaras, te puedes morir, o se puede morir tu hijo (Hipólito Esesarte 2007).

Uno de los diagnósticos registrados en campo resulta particularmente ilustrativo del procedimiento terapéutico:

Siempre piensas y te preocupas. Cuando falleció tu esposo (muerte accidental) te pones muy triste, sola, pensando: ‘ahora yo solita, mis hijos, cómo voy a hacer las cosas. Cuando está él me ayuda, aunque sea poquito; pero ahora, ¿qué voy a hacer?’. Él siempre viene y los ve, pero no les puede decir nada porque no lo pueden ver. Él los sigue. ¿Cómo van a saber lo que les quiere decir? Por eso van a comprar vela y rezarle después de buscar a un señor que queme la vela, que sepa hacer diligencia y que haga tres responsos. Eso hay que hacer para ver si se puede ir tu marido. Por eso es que te duelen los pies y los brazos, de tanto que les quiere decir. Por eso tu vena pulsa bajito. Hay que sacar el susto. Te tienen que hacer diligencia. Hay que sacar medio litro de tierra del lugar donde te asustaste (donde tuvo el accidente el marido). Vas a buscar a alguien que haga diligencia. Cuando acabe la diligencia tienes que regresar la tierra al lugar de donde la sacaron (2016).

La facultad de conocer el lenguaje de la sangre es adquirida por los pulseros a través de los sueños, concedida como un don especial por parte de un santo o un antecesor, o bien como una herencia que se transmite entre parientes en línea ascendente. En este sentido, la labor que desarrolla el *neandiy siit* es tangencialmente opuesta a la que desempeñan el hierbero o la partera, ya que mientras el primero se ocupa del conocimiento del lenguaje y comportamiento del *omeaats* que supone el cultivo de su propia alma-corazón, los segundos ejercen una habilidad técnica, que puede ser enseñada de persona a persona. Por la naturaleza del *omeaats*, los saberes y las operaciones que se refieren a esta región corporal no son mecánicas ni transmisibles de manera directa, sino que tienen su propio medio de transferencia: el sueño.¹⁶² Así lo describe la partera y pulsera Virginia Solís:

Para ser *neandiy siit* no se puede enseñar. Eso llega en los sueños. Por eso no se puede cobrar por ese trabajo, sólo recibir la voluntad de la gente. Un día soñé con mi abuelita. Ella me dijo que como no tenía dinero ni terreno, ‘mi herencia es que hagas mi mismo trabajo’. No tiene

¹⁶² Asimismo, la diferencia entre un conocimiento otorgado y otro adquirido establece “reglas de uso”, por lo que el *neandiy siit* no puede cobrar por sus servicios, ya que se trata del ejercicio de un don. Las remuneraciones que éste recibe dependen de la “voluntad” de los consultantes. Por el contrario, la consulta a una partera o a un sobador (cuya habilidad técnica incluye masajes y la preparación de infusiones y medicamentos preparados con hierbas), al tratarse de operaciones mecánicas, genera un pago fijo establecido por el propio especialista, cuota que se ajusta al grado de prestigio que haya adquirido, así como al número de consultas que requiera cada tratamiento.

otra cosa que dejar. Que ya podía tocar la vena (*wa andon mindiüy siik*). Desde entonces lo empecé a hacer (2016).

3.8.2 El lenguaje de los “anterioridades”

Así como el *omeaats* del cuerpo humano tiene su lenguaje específico, los “anterioridades” tienen también un lenguaje propio, el cual está directamente referido al *omeaats* como su lugar de origen y su medio de comunicación. Para poder entablar un diálogo con los antecesores míticos, los especialistas rituales y las autoridades requieren conocer ese otro lenguaje, que haga inteligibles sus solicitudes. En este sentido, por ejemplo, cuando las principales autoridades salen en procesión al mar para hacer las peticiones de lluvia, tienen que presentar un número específico de “paquetes” de oraciones: desde que salen de la iglesia hasta que llegan a la orilla del océano, donde se encuentran los *montioc*, van depositando series de oraciones que se repiten formando secuencias. Estas secuencias de oraciones son las que integran estos “paquetes”, los cuales son recibidos por los antecesores míticos como oblaciones y al mismo tiempo como móviles para detonar sus propias acciones. Mediante las oraciones, agrupadas en secuencias específicas, las autoridades generan un ritmo que produce movimiento: a través de su enunciación, co-accionan con los “anterioridades”, participan de sus acciones para reproducir juntos el orden del universo. El rezandero y *cantor* Esesarte describe en el siguiente testimonio la organización de estos atados de oraciones y letanías:

Quando van a la procesión al mar, los alcaldes llevan monedas y flores, ahí las van a entregar en el mar. También se hace mucha vela, porque desde que salen de la capilla donde está el Patrón, desde ahí están rezando, puro oraciones, puro oraciones para los *montioc*. Terminando cinco oraciones, diez y diez [diez series de Padre Nuestro, repetidas tres veces], ciento cincuenta Padres Nuestros, de ahí salen a donde está el devoto y la Virgen de la Candelaria. De ahí salen a la puerta del cementerio [el atrio de la iglesia, que anteriormente era el cementerio], lo van a rezar otra vez. De ahí se van yendo a la laguna, y lo vuelven a rezar: cada vez ciento cincuenta Padres Nuestros. Y así van a seguir hasta la orilla del mar abierto, donde está una cruz, ahí termina. Y luego van a hacer con un petate una como casita; lo ponen ese petate así, pero sólo van a entrar los alcaldes; el alcalde primero, el maestro de capilla, el presidente, el alcalde segundo [en ese orden]; se hincan, pero no se hincan hacia cualquier lado: ni al norte, ni al este, sino al sureste, por ahí. Así se hincan, derecho al sureste, en dirección de *montioc*, de los rayos. De ahí que están pensando, están pidiendo [es el momento en el que hacen su solicitud], a todos lados. Y termina porque la imagen viene [los santos]. Y llegando a donde está la casita como de petate, ahí sale el alcalde primero con el maestro de capilla, detrás del Patrón [San Mateo], después sale el presidente con el alcalde segundo. Se van a hincar a la orilla del mar abierto. Mientras que terminando la letanía, las alabanzas, ahora sí ya empiezan a cantar, especialmente para los rayos. Así les cantan: “aplacar señor tu ira, tu justicia y tu rigor. Dulce Jesús de mi vida, misericordia mi señor”. Así tres veces. Una

parte cantan tres veces, porque los hermanos,¹⁶³ los alcaldes, el maestro de capilla ya se van juntos hasta la orilla del mar. Se agachan todos así, haciendo reverencia. Y el fiscal mayor está cantando. Después que termina el canto, las alabanzas, echan al mar la ofrenda, *nangah nichech*, *nangah mbas*, las flores y *nangah tomin*, las monedas. Terminando, vienen las imágenes a agachar, a meterse al mar; hacen su reverencia. Así se levantan y ya regresan (Hipólito Esesarte 2016).

Así como las autoridades entablan una comunicación periódica con los *montioc* a través de las oraciones, éstos a su vez tienen sus propios medios para expresarse cotidianamente en el plano terrenal. Las campanas y los tambores que se resguardan juntos en el campanario de la iglesia, son los instrumentos que utilizan los *montioc* para hacerse presentes entre los humanos, ya que son uno de sus legados, provenientes del tiempo de los naguales. Por su origen, ambos instrumentos son considerados por los huaves como “sagrados”.

De acuerdo con los distintos mitos que narran su origen, las campanas fueron encontradas en tierras juchitecas por los zapotecos, quienes intentaron cargarlas sin lograr su cometido, ya que les resultaban excesivamente pesadas. Sin embargo, unas personas de San Mateo, quienes eran *montioc* y *ncherrec*, cruzaron por el camino y levantaron las campanas sin esfuerzo alguno para sacarlas del hoyo en el que se encontraban. Al tiempo que las elevaban, iban produciendo un gran cúmulo de nubes y vientos que desataron una lluvia torrencial; asustados por sus efectos, los juchitecos huyeron mientras los huaves¹⁶⁴ hacían volar las campanas para transportarlas hasta su pueblo en una nube. Una vez en el pueblo, las colocaron en el campanario junto con los tambores, donde permanecen resguardados hasta el día de hoy.¹⁶⁵

Mientras las campanas son objetos adquiridos y adoptados por los naguales o “anterioridades”, los tambores son producto de su creación, como describe un interlocutor de avanzada edad:

[los tambores] son de antiguos, son de los *montioc*. Ellos se pusieron de acuerdo para hacer tambor y flauta para celebrar a los santos. Ellos [los *montioc*] compusieron los sones. Por eso sólo se ocupan cuando hay una cosa importante. Por eso no se puede enseñar a tocar el tambor; se tiene que escuchar y sólo algunos lo pueden repetir. Los antiguos enseñan a tocar (Felipe Hidalgo 2016)

¹⁶³ Se trata de los *herman*, quienes cargan a los santos y a las vírgenes para llevarlos en procesión.

¹⁶⁴ Se trata de los antiguos huaves, los naguales o “anterioridades”.

¹⁶⁵ Es interesante señalar que en San Mateo del Mar el campanario no está sobre el edificio de la iglesia, sino en un espacio contiguo, independiente, dentro del atrio.

Sin embargo, tanto las campanas como los tambores son instrumentos que se homologan entre sí como medios de locución que se activan de acuerdo con el tipo de mensaje que se requiera emitir. Las correspondencias entre ambos se hacen evidentes a través de la posición que ocupan en el campanario: en el norte se ubican las campanas y los tambores “mayores”, mientras en el sur están los “menores”, estableciendo una repartición jerárquica entre sonidos “chicos” (*nine*) y sonidos “grandes” (*nadam*) que permite organizar los mensajes acústicos (Campos 2015:40). La distinción entre sonidos “mayores” y “menores” adquiere sentido gracias a su correspondencia con la distribución de los géneros, la cual asocia a lo masculino con el norte y a lo femenino con el sur;¹⁶⁶ la fuerza del primero destaca siempre sobre la del segundo, de tal manera que, por ejemplo, el viento del norte se reconoce como devastador, mientras el meridional (*ncherrec*) resulta dócil y benéfico.

Las campanas (*manchiüc*) y los tambores (*naab*) están adscritos al dominio de los *montioc* no sólo como “objetos” de su pertenencia, sino como componentes corporales expandidos que les permiten hacerse perceptibles a los humanos. Así como los rayos representan su aspecto “visible”, los relámpagos, las campanas y los tambores integran su aspecto “audible”. La apropiación de las campanas y la creación de los tambores supuso un proceso de expansión corporal que permitió a los “anterioridades” multiplicar los medios de transmisión de sus mensajes, recurso necesario una vez que la población quedara escindida y los humanos fueran relegados al plano terrenal. Si bien se menciona que los antecesores míticos se podían comunicar entre ellos “con el pensamiento”, sin necesidad de articular palabras, fue necesaria la creación de nuevos lenguajes para mantener el contacto con la nueva humanidad.

Al depositar a las campanas y los tambores en el centro del poblado, los “anterioridades” adquirieron una presencia tangible para los humanos, que al mismo tiempo les permite coordinar sus acciones. De esta manera, aunque su lugar de residencia sea el Cerro Bernal, desde el campanario anuncian las pautas del día y las actividades que a cada una de las estaciones corresponde, convocan con los tambores a las asambleas comunitarias

¹⁶⁶ Esta distribución cardinal se replica en el cementerio, por lo que las mujeres se entierran en el lado sur y los hombres en el norte; el entierro de la placenta en el patio de la casa sigue esta misma orientación.

y notifican las fases rituales en los tiempos ceremoniales.¹⁶⁷ En este sentido, el repique de las campanas y el retumbar de los tambores integran “enunciados”, es decir, sistemas ordenados de “signos acústicos no verbales” que comunican mensajes concretos (Campos 2015:26).

La contraparte de la voz de los *montioc* es la del *nimeech*, quien se expresa a través de una “campana” llamada *manchiüc nimeech* (“campana o fierro del Diablo”), que corresponde a la matraca. Al contrario de la *nangah manchiüc*, la campana o “sagrado fierro” de los *montioc*, el sonido que produce la matraca es desordenado, irrumpe en el espacio sonoro como lo hace la presencia del *nimeech* en el espacio social, provocando la inversión del orden regular: del jueves santo al sábado de gloria las matracas baten desde las bóvedas de la iglesia sustituyendo a las campanas, invadiendo también las calles, tañidas casi sin interrupción por varones en estado de ebriedad o que han cometido delitos menores.¹⁶⁸ La presencia del *nimeech* excluye la presencia de las entidades sagradas, desplazando a los *montioc*, a los santos y a las autoridades tradicionales; en este sentido, el sonido de las matracas no articula mensajes que acompañan un orden, sino que advierte sobre un dominio amenazante para la colectividad.

El contraste entre el lenguaje de los *montioc* y el del *nimeech* revela que ni las campanas ni las matracas con unas simples herramientas comunicativas, sino que son en primer lugar medios de personificación: su estructura adquiere los rasgos de la entidad que exteriorizan, siendo en un caso la secuencia y el orden, y en el otro su inversión. En este sentido, a la composición corporal de los *montioc* que faculta su transformación entre aspectos estables (humano-rayo) corresponde un lenguaje sistemático cuyos mensajes generan acciones reguladoras, mientras que la mutación fortuita del *nimeech*, que le permite transitar entre múltiples apariencias de manera aleatoria, deviene en un lenguaje desarticulado que, aunque denota su presencia, resulta indescifrable.

¹⁶⁷ A lo largo de una jornada, las campanas indican al amanecer el inicio de las oraciones y ofrendas a los santos de la iglesia; al mediodía, el detenimiento del astro solar, y por la noche la apertura del “tiempo de los nagueles”. Durante los periodos rituales marcan los momentos centrales, como la entrega de la ofrenda. Asimismo, anuncian eventos irregulares como los temblores y los eclipses.

¹⁶⁸ Al contrario de las campanas, que por su carácter sagrado sólo pueden ser tocadas por funcionarios de la iglesia.

3.8.3 El lenguaje de los santos

En el caso de los santos, su lenguaje es el de las oraciones, los himnos y los cantos, los cuales conforman, articulados, una unidad comunicativa. Compuestos por frases intercaladas en latín y en castellano, estas unidades discursivas permiten a los especialistas rituales y a las autoridades formular mensajes que sólo son inteligibles para los santos, aunque no lo sean para quienes las enuncian. El aprendizaje del lenguaje de los santos supone en realidad la adquisición de un repertorio discursivo y de una habilidad para la enunciación que, aunque hacen efectiva la comunicación en la medida en que permiten activarla, no implica su comprensión. Para un *cantor*, un rezandero o un maestro de capilla, por ejemplo, no es relevante conocer el significado de las palabras que componen sus oraciones, sino el sentido con el que se enuncian: convocar a un santo en particular, solicitar su intervención para la curación de una enfermedad, halagar y agradecer. Dichas personalidades se caracterizan por ser especialistas en el dominio de estos lenguajes, lo cual quiere decir que conocen el repertorio de oraciones, himnos y alabanzas, las combinaciones de éstas que corresponden a cada divinidad, así como las pautas y los ritmos que las acompañan y las transforman en verdaderos enunciados.

En efecto, las plegarias que se ofrecen a los santos son personalizadas, por lo que a cada uno corresponde un conjunto específico de oraciones, himnos y alabanzas que deben ser reproducidas con fidelidad, es decir, sin omitir palabras ni alterar las secuencias. Es por ello que tanto los rezanderos como los *cantor* cuentan con minuciosos registros escritos de estos repertorios para evitar cualquier variación. Sin embargo, estos registros no son suficientes, puesto que su habilidad y conocimiento no se limita a la locución, sino que implica el manejo de ritmos, entonaciones y modulaciones que hacen de su expresión conjunta una unidad comunicativa. Es por ello que, aún cuando alguna persona pudiera adquirir la libreta de un rezandero o de un *cantor*, no le sería de utilidad porque no sabría cómo ponerla en funcionamiento.

Además de los ritmos, las pautas y las secuencias, para que una plegaria sea considerada “completa” y pueda ser recibida por el santo o la virgen en cuestión, debe ir acompañada por una serie de cantos agudos que sólo pueden ejecutados por mujeres. Esta combinatoria ocupa a la iglesia durante el amanecer, cuando las autoridades civiles y religiosas entregan sus oblaciones mediante una armonización entre voces graves y

masculinas (*cantor*) y voces agudas y femeninas (*mimüm monench*).¹⁶⁹ La distribución de estas voces sigue el mismo principio cardinal eje norte-sur¹⁷⁰ que orienta los sonidos contrastados de las campanas y los tambores en el campanario.

Cada tipo de interacción supone para los especialistas rituales la enunciación de una fórmula discursiva específica que caracteriza al mismo tiempo al receptor y al emisor; en este sentido, por ejemplo, a los *cantor* se les denomina con su término genérico cuando dirigen las oraciones durante las procesiones y los cortejos fúnebres, pero se les suscribe como *latrinados*, “los que rezan en latín”, cuando realizan sus plegarias a los santos en la iglesia, ya que en dichas ocasiones se privilegian las oraciones que contienen palabras en latín. Por su parte, los *nearang rosar* son los rezadores que se dirigen a los santos domésticos durante los velorios, pero adquieren el título de *Todos Santos* cuando participan en las oraciones que se ofrecen a los difuntos durante ese periodo ceremonial.¹⁷¹

Los distintos repertorios de oraciones son una convocatoria personalizada que apertura al diálogo con cada santo, para posteriormente realizar las solicitudes de salud, protección o bienestar, según sea el caso. Como registra Campos (2005:66), “cada santo tiene su tono”, por lo que mientras a San Mateo se le convoca con el *Exulte*, a la Virgen de la Candelaria corresponde el *Ave María Stella*, al Santísimo Sacramento el *Cristo Lemne* y al Cristo Crucificado el *Salve en Cruz*; dichos himnos y las oraciones que los acompañan “abren los oídos” de los santos, es decir, los disponen a la escucha de las peticiones que el maestro de capilla formula cotidianamente en la iglesia o de las que realizan los especialistas rituales para la curación de enfermedades o la elaboración de una mayordomía. Una vez dispuesto el canal de comunicación, estas solicitudes son expresadas en *ombeayüts* o huave, el lenguaje de los humanos.

Las oraciones que convocan a los santos son entendidas como “ofrecimientos”, nombre que designa a los cuadernillos donde los *cantor* registran cada una de las piezas discursivas. Al respecto, el rezandero Hipólito Esesarte menciona:

¹⁶⁹ Este es un cargo femenino que tiene una duración semanal. Como registra Campos, las *mimüm monench* reciben del maestro de capilla un *nine nangoraat*, pequeño bastón de mando que conservan durante la semana que dura su obligación (2015:59).

¹⁷⁰ En efecto, las mujeres se colocan en el lado sur de la iglesia, mientras los *cantor* ocupan el lado norte.

¹⁷¹ Aunque un mismo especialista con suficiente conocimiento puede ejercer los distintos papeles, también hay rezanderos que únicamente se dedican a los muertos, distinguiendo entre aquellos que los “encaminan” y quienes los convocan en ocasión de Todos Santos; asimismo los hay dedicados exclusivamente a los santos.

Al Patrón y a la Patrona la gente les pide para que los curen, para que los cuiden. La gente les da su aclaración: “Aquí te traigo una ofrenda, una oración”. Y ellos están escuchando (2007).

En este sentido, las palabras se convierten en dones que esperan ser correspondidos, al tiempo que aportan visibilidad a los sujetos que intervienen en la interacción; la combinación precisa de frases, oraciones y tonos producen un soporte adecuado para cada divinidad, permitiendo confirmar su presencia. Rezar la fórmula de “Señor mi Jesucristo, Abre Señor Nuestro, Primer Misterio y tres Padres Nuestros, tres Ave María, Credo, Quinto Misterio, Omnipotente, otra vez Credo y luego el himno del Patrón”, el *Exulte*, induce no sólo a la escucha, sino también a la personificación, en este caso, del santo apóstol Mateo. Además, mediante la enunciación de las plegarias el especialista ritual se coloca a sí mismo en una condición específica que predispone la interacción: la repetición continua de la frase “ante tus pies y entre tus manos” (*wüx natam oleaj, wüx natam owix*) lo presenta ante el santo como un donador que se ofrece a su resguardo y disposición. La plegaria articula un doble movimiento que permite la mutua visibilización: quien la enuncia se hace notorio ante la mirada del santo, al tiempo que éste se revela a la percepción humana.

3.8.4 El lenguaje de los difuntos

Las oraciones también forman parte del repertorio lingüístico de los difuntos. De hecho, para lograr la transición de la esfera terrestre a la celeste, misma que supone un cambio de condición humana a la de verdadero difunto, es imprescindible adquirir un repertorio de oraciones que deben ser aprendidas de memoria. En este sentido, las ceremonias mortuorias¹⁷² cumplen la función de instruir al muerto en este nuevo lenguaje, cuyo desempeño lo “encamina” hacia su nuevo estado. De hecho, el nombre del especialista que dirige estas ceremonias es *nec tiid nandeow*, “el que pone en camino al muerto”, apelativo que revela el papel conductor de las oraciones que se encarga de repetir durante varias horas con el objetivo de que el difunto pueda aprenderlas y fijarlas en su memoria.

¹⁷² El ciclo de ceremonias mortuorias se realiza a los nueve y cuarenta días, a los seis meses y al año del deceso (aunque esta última puede efectuarse posteriormente).

De acuerdo con la apreciación local, para tener acceso a la bóveda celeste y adquirir una corporalidad astral, el difunto será sometido a una evaluación por parte de San Pedro o de la cruz de la capilla de la iglesia, quien pondrá a prueba su conocimiento, otorgando o denegando la transición; si no entregara la “doctrina completa”, “se regresa a completarla para poder pasar con los otros muertos al cielo.” (Ramírez 1987:41).

A diferencia de los santos, cuyo repertorio incluye himnos y cantos con frases en latín, las oraciones que aprenden los difuntos son formuladas únicamente en castellano. Asimismo, habiendo sido humanos, conservan el conocimiento de su lengua original, por lo que cuando se les convoca se establece con ellos un diálogo que conserva la familiaridad y el respeto que caracteriza toda interacción con los parientes cercanos. Las ceremonias mortuorias,¹⁷³ los rituales de curación de enfermedades y la celebración de Todos Santos son las ocasiones privilegiadas en las que se convoca a los difuntos mediante las oraciones “de los muertos”; habiéndose hecho audibles y presentes a través de ellas, se procede a entablar una conversación personalizada en la que al difunto se le refiere por su nombre y filiación.¹⁷⁴

A diferencia de los santos, quienes escuchan las plegarias y las corresponden de manera indirecta con sus acciones, los difuntos pueden entablar conversaciones con los humanos a través de los rezanderos (*nerang rosar*) o por mediación de los sueños, dirigiendo mensajes en los que expresan alguna preocupación, necesidad o conocimiento. De hecho, es por esta vía que un difunto puede transmitir a otra persona un saber especializado, como es el caso del *neandiy siit*, “conocedor de la vena” o “pulsero” y del *neasomüy*, “el que incienso” o curandero.

Las oraciones convocan también a la tierra (*Nangaj iüt*) cuando se requiere su presencia en los rituales de curación para recibir las peticiones y las ofrendas. Dado que la interacción con las entidades no humanas nunca se hace de manera directa sino a través de mediadores, ya sea el *neasomüy* cuando se trata de la tierra o del *nearang rosar* cuando se convoca a los difuntos, las oraciones que los especialistas formulan permiten a su vez modular la participación mediante un acceso graduado y jerarquizado. En este sentido, para

¹⁷³ En el velorio de cuerpo presente al pie del altar familiar, los parientes y amigos del difunto se acercan a él para hablarle y despedirse. En el resto de las ceremonias mortuorias el cuerpo se suple con un montículo de flores rodeado por velas, con el cual los allegados dialogan.

¹⁷⁴ Es importante señalar que llamar a los muertos es una tarea especializada que sólo los rezanderos pueden ejercer, por lo que se requiere su mediación para formular las oraciones correspondientes, tras las cuales los familiares pueden entablar una conversación personal con su difunto.

solicitar la intervención de la tierra para la recuperación de un corazón extraviado, el *neasomüy* recita un parlamento que reconoce a Dios como el primer interlocutor, precursor del diálogo con el titular de la interacción. En el parlamento recopilado por Lupo (1993:6), se da cuenta de la posición de las entidades y la graduación de las intervenciones, haciendo referencia a la posición superior de Dios, quien tiene en “sus manos y sus pies” a la tierra, al tiempo que ésta tiene en “sus manos y sus pies” a los hombres:

Dios Padre Cristo Redentor, *ik indeaand, ilihkimb intere meawan, intere mundo, intere ningüy tiül ileah tiül iwix, ike indeaand, ike ihaw* [...]

Dios Padre Cristo Redentor, tú sostienes en tu mano, tú sostienes todo en tus brazos, el mundo entero, todo está aquí en tus manos y a tus pies, tú lo sostienes en tu mano, tú lo ves [...]

Teat Dios Padre Eterno que nahlüy tiül Santa Gloria omeaac mbasarac nelihkimb nagah iüt monopoots querida tierra

Señor Dios Padre Eterno que está en el paraíso sagrado en la tierra y en el cielo y sostiene en sus brazos la sagrada tierra bendita.

Con la formulación de este parlamento, el especialista ritual abre un diálogo que se denomina *apah omeaac*, “llamar el alma”, mediante el cual traducirá a la tierra la “confesión” del paciente en el lenguaje adecuado, “porque la tierra sólo recibe de él” (Ramírez 1987:122), generando las condiciones de comunicación necesarias para que posteriormente el paciente pueda continuar la interacción a través de las palabras emanadas de su propio interior (*omeaats*) para restituir la fracción extraviada (el corazón). El *neasomüy* “es el orador de la tierra, le hace sus diligencias”, por eso “uno mismo no puede ir a hablar con ella; sólo ese viejo, ya le conoce el modo, ya le entiende la tierra” (Ramírez 1987:122). En efecto, una vez concluido el procedimiento ritual mediante el cual el *neasomüy* apertura el diálogo, el enfermo podrá transmitir a la tierra las palabras por ella audibles, es decir, las de la interioridad.

Para garantizar la efectividad de la comunicación, es necesaria la presencia tangible de los interlocutores, por lo que se requiere colocar una jícara con tierra proveniente del lugar donde la persona experimentó la emoción que provocó el desprendimiento del corazón, es decir, donde éste se encuentra resguardado, y es a ella a la que se dirige la petición:

Nahmiük tiül oleaj tiül owix nangah iüt monopoots nataag confesar nüüch cuenta [...] niüng akweat omal niüng akweat omeaats

Me arrodillo a los pies y las manos de la santa tierra bendita (y) confieso (y) doy cuentas [...] de dónde (la persona enferma) ha dejado su cabeza, dónde él ha dejado su corazón (Lupo 1993:8).

El *neasomiy* pide a la tierra unir fuerzas (*metaag anaag responder*, “que ellos se respondan uno al otro”) con el agua, la cual vaporiza soplando en el cuerpo del paciente, para que los dos elementos “levanten del suelo al hijo de Dios” (*maxaingiw tiüt hijo de Dios*).¹⁷⁵ Al final hace partícipe del diálogo al *omeaats* de la persona, llamándolo por su nombre: *¡Fulano de tal! ¡Witiür hijo de Dios! ¡Tawar! Naxaing ik tiül nangah iüt monopoots*, “¡Fulano de tal! ¡Levántate! ¡Hijo de Dios! ¡Vamos! Yo te levanto de la santa tierra bendita.” (Lupo 1993:8). Para recuperar el alma, el *neasomiy* debe “pagar” a la tierra con su equivalente: las oraciones, el copal, las velas y las flores integran la unidad que sustituye al alma del enfermo.

Con oraciones, el terapeuta logrará también personificar y restablecer el nagual dañado o perdido de una persona, para poder “levantarla”:

Los que andan en la montaña, que son tiradores, que van a buscar venado o cualquier cosa que van a matar, y que a veces son nagual y ya lo mataron. Pero no sabe él que era nagual, no lo quería matar. Si el nagual se muere, la persona se va a morir también. Pero si sólo lo lastimó, porque el animal logró escapar, entonces en un momento va a sentir la persona que no sabe qué tiene. Y luego los que conocen el pulso, esos son los que van a decirle lo que pasó. Luego luego van a buscar a alguien que levante al que se cayó: si se cayó en la montaña, o en el mar, en dónde se cayó. Eso es lo que está haciendo el que hace diligencia.

Pues también va a pedir para levantar con puro oraciones. Le van a rezar las oraciones. Acabando de las oraciones, lo ponen en una manta, le echan un poco de tierra y él [el enfermo] se acuesta. Luego lo soplan con el agua, con la que están pidiendo, con la que están hablando: “Levántate, vamos, ya te encontré. Vamos, te voy a dejar en tu casa”. Dando vueltas están soplando con el agua; da vuelta y luego lo cruza por encima [el cuerpo tendido del enfermo]: primero, segundo, tercero; cuarto: como ya está puesto el humo de las flores secas [que se queman], entonces el que está pidiendo para levantar ya lo levantó: lo tiene en la mano, ahora le da vueltas, con el humo. La mujer [la ayudante], va adelante, dando vueltas. Da vueltas: uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis [una en un sentido y la siguiente en el sentido contrario, alrededor del enfermo]. Luego lo corre a la cama, pero ya está tendida la tarraya, con las hojas de higo: como que se está escondiendo. Ya lo levantó el que está haciendo el movimiento. Le amarran [unas ramitas]: uno en el centro, uno en la derecha y en la izquierda, en la cresta, donde está la oreja; ahí le van a colgar una en cada lado. Unas cuantas ramitas le amarran, haciendo una bolita. Y luego le ponen otros dos en medio; el otro debajo de las rodillas. Lo cubren con la tarraya y le ponen el San Pedro [la cruz de palma]: uno en la cabeza, otro en el pie, uno en la mano derecha y uno en la mano izquierda, como en una cruz. Lo tapan y no hay luz. Se esconde, no hay luz de nada. No va a quedar nada cerca del enfermo o de la enferma, nada que esté ardiendo, nada que esté alumbrando. Va a quedar uno adentro de la tarraya, al lado de la cama para cuidar al enfermo. Entonces le van a hacer la oración como a

¹⁷⁵ El agua asperjada tiene también la función de hacer “suspirar” al enfermo, activando la respiración, reproduciendo el medio por el cual en el nacimiento se introduce el alma al cuerpo.

las seis de la tarde, luego a las once de la noche en segundo lugar, a las cinco de la mañana completó tres veces. Ahora sí ya completó; al otro día le van a abrir para que salga. Ya no tiene nada el enfermo (Martín 2017).

Como podemos inferir a través de esta explicación, de la unidad corporal depende la salud de la persona. En este sentido, la salud es un estado equivalente a la integridad corporal, es decir, a la adecuada articulación y coordinación de cada uno de los componentes del *ombas* y del *omeaats*. Si bien el alma-corazón puede trascender los límites del *ombas* bajo condiciones regulares como el sueño, hacerlo en situaciones no previstas provoca una escisión que deviene en enfermedad. Así, el encuentro fortuito con un difunto o un incidente desagradable que produce ira o tristeza, provocan el desprendimiento no controlado de un fragmento del *omeaats* de la persona que se expresa mediante dolores, malestares físicos y un desajuste en el funcionamiento corporal. Por su parte, aunque el *ombas* y el nagual ocupan espacios separados y distantes, el aprisionamiento o el extravío de éste produce una fragmentación corporal que puede incluso provocar la muerte. En el caso descrito, la intervención del terapeuta supone por lo tanto la rearticulación de los componentes corporales escindidos: las secuencias, las repeticiones y los movimientos circulares que realiza a lo largo del proceso curativo son acciones que describen en un plano acotado los procedimientos que espera se repliquen en una escala más amplia. El terapeuta nombra al nagual, al tiempo que sahúma al paciente en círculos concéntricos, activando un movimiento que permite reunir y concentrar los dos componentes del *ombas* que se habían descoordinado.

PARTE II. INTERACCIONES SOCIALES Y CONSTRUCCIÓN DE CORPORALIDADES

Más allá de los mitos que explican el origen y el ordenamiento del universo, los huaves lo conciben como un territorio poblado y compartido por entidades de distinta naturaleza. Esta naturaleza se expresa a través de una particular composición corporal que otorga a cada tipo de entidad cualidades y habilidades específicas. Aunque por lo regular los distintos seres tienen sus respectivas esferas de acción, todos participan en la configuración del universo, confeccionando un orden que le da continuidad a la disposición establecida en el tiempo original. En efecto, este orden, que le imprimió su forma actual al mundo, debe ser “puesto en movimiento”, es decir, tiene que ser re-creado periódicamente mediante la colaboración entre las diferentes entidades que lo habitan.

Las acciones rituales constituyen el medio y el instrumental para reproducir de manera cíclica las secuencias del tiempo, la regularidad de la lluvia, de la sequía y los vientos, la distribución de las distintas entidades en planos acotados del cosmos, así como la reproducción de las especies. Un universo poblado por rayos, vientos, serpientes, santos, difuntos y humanos adquiere concreción y continuidad a través de los distintos rituales y ceremonias que se realizan a lo largo del año, las cuales permiten confirmar no sólo el lugar y el papel que desempeñan las distintas entidades, sino también las relaciones que las vinculan entre sí. Mediante la actividad ceremonial, el conjunto de seres se revela como copartícipes y corresponsables en el proceso de producción regular del mundo, describiendo al mismo tiempo modos posibles de existencia.

Dentro de este análisis, consideramos que las distintas formas de interacción, que se dan en términos de cooperación, intercambio, afinidad y rivalidad, otorgan a quienes en ellas se adscriben el rango de sujeto social, así como una estructura corporal específica cuyas características son definidas por el tipo de relación que establecen con los otros. Esto nos permitirá entender a la corporalidad como una categoría mutable en su forma, determinada por las propias dinámicas sociales. Esta perspectiva favorece la comprensión de un contexto en el que las transformaciones son una constante y las relaciones el marco común de referencia entre los distintos seres que pueblan el cosmos. Humanos que comparten una corporalidad animal, fenómenos naturales que se personifican, entidades que transitan entre

estados etéreos y materiales nos muestran un entorno en constante movimiento en el que las interacciones constituyen la clave de la definición y la adscripción comunitaria.

CAPÍTULO 4. La inversión del mundo y la multiplicación de los seres

En el origen, el mundo era una superficie plana rodeada de mar y habitado por naguales. *Jal Nüch*, una muchacha alta y delgada, se ocupaba de sostener el disco terrestre,¹⁷⁶ mientras *Mijmeor Can*, la “virgen de piedra”, habitaba en el interior del océano, desde donde emergía periódicamente para recibir a los primeros hombres, otorgarles un nombre y dotarlos de un nagual: lagartos, tiburones, serpientes, peces, rayos y vientos animaban un entorno en el que las formas se mezclaban y las acciones se diversificaban.

Desde más antes había eso, esos son *montioc*, toda la gente son *neombasoic*, saben cuál es su nagual. Todos los primeros hombres son *neombasoic*, saben qué son ellos.

Primero puro *montioc*, no como ahora que no sabemos nada de nuestros naguales. Los primeros que había antes, los antiguos, puro viajaban de noche, cualquier cosa que querían hacer lo trabajan de noche.

Estos seres, provistos de una doble corporalidad que los caracterizaba como *neombasoic*, término que se traduce como “cuerpo-nube”, tenían el poder de transformarse a voluntad para imprimir en el mundo sus trazos y aprovisionarse de sus recursos; en este sentido, se trataba de entidades creadoras cuyo potencial les permitía intervenir en el entorno para plasmar en él las formas de sus acciones. De esta manera, el mundo original, aún incompleto, fue adquiriendo paulatinamente elevaciones y cavidades, canales y depósitos de agua que delinearon el paisaje que hoy caracteriza a la región. A uno de los primeros hombres de naturaleza rayo, conocido como *Ndeaj*, “el huérfano”, se le atribuye la creación de las lagunas y los cerros: en sus juegos de infancia, apilaba piedras y formaba canales en la tierra, manipulando el entorno para dar origen a Cerro Cristo, al Cerro Huazontlán, al Mar Tileme, a la Barra de San Francisco (Ramírez 1987:51) y a los distintos cuerpos lagunares que proveen de alimentos hasta hoy a los pobladores de la región. Como comenta Nemesio Duplán, pescador de cincuenta años,

¹⁷⁶ Para los huaves la tierra tiene la forma de un disco plano (de *pawal*, “circular”, distinto de *walang*, “esférico”), completamente circundado por las aguas oceánicas y contenido por una semiesfera sólida y celeste que contiene a la luna, el sol, las estrellas, los vientos y las nubes (*ombeaats mbas ocas* “el cuerpo corazón del cielo”).

Como nadie lo quería [a *Ndeaj*] porque se convertía en bola de sangre dentro de su hamaca, se fue y a cada paso que daba iba dejando sus huellas. Tomaba arena y formó el cerro de Huazontlán y el de Mar Santa Teresa. Se fue hasta llegar a México. A su paso dejó su huella en las piedras.¹⁷⁷

Asimismo, el control del territorio era motivo de enfrentamiento entre los naguales locales y sus vecinos, dejando testimonio de los distintos pleitos sostenidos entre ellos en ciertos puntos del paisaje que operan hoy en día como referentes espaciales: por ejemplo, el Cerro Cortado, ubicado en las inmediaciones de Tehuantepec, debe su forma hendida al golpe de machete que un *monteoc* asestara contra *sap lümb* (rayo *mol*, es decir, extranjero) mientras huía; la huella del fugitivo quedó plasmada en una cavidad cerca de Huazontlán llamada *cuiüch oleaj*, “donde pisa el pie del *monteoc*” (Ramírez 1987:58).

Así como moldearon el mundo, también lo poblaron de distintas especies animales, vegetales y minerales que les servirían de recurso y sustento. Los camarones fueron creados a partir de los dos bigotes que *Ndeaj* se arrancara en un acto de desesperación arrojándolos al mar, mientras la sal nació de un diente que sembró en la arena (Ramírez 1987:51); el maíz, la calabaza, el frijol y el algodón fueron también creados por los *monteoc*, quienes inventaron además las técnicas para la reproducción y el aprovechamiento de los bienes, siendo la siembra y la pesca uno de los legados que conservan actualmente los humanos.

Por el poder que les confiere el conocimiento y dominio de sus naguales, las acciones de los seres originales tienen efectos a gran escala, siendo particularmente relevantes las proezas de los *monteoc*, los rayos, cuyo nombre deriva del término *anteocan*, “milagro”, caracterizándolos como verdaderos “hacedores de milagros”. De ahí que, así como de un

¹⁷⁷ *Ndeaj* es un niño huérfano de padre nacido de una mujer virgen y de edad avanzada, quien desde su nacimiento mostraba las características prototípicas de un *monteoc*: “creado” y no gestado por la intervención de las sustancias masculina y femenina, tiene la capacidad de transformarse e invisibilizarse. De acuerdo con una de las versiones del mito recopilada por Elisa Ramírez, *ndeaj* aparecía y desaparecía, convirtiéndose a veces en una bola de carne, por lo que su madre adivinaba ya su naturaleza distinta; pensaba que “no era gente”. Mientras crecía, ganaba el rechazo de los pobladores, quienes lo consideraban feo, triste, solitario y diferente a los demás. Pasaba los días jugando en las afueras del poblado, formando montoncitos de piedra y canales de agua, hasta que en una ocasión llegó una carta de un gobierno extranjero solicitando que el niño partiera a tierras lejanas para estudiar y crecer ahí. Antes de partir, *ndeaj* creó la laguna de San Mateo con el charquito de agua en el que jugaba, con un montoncito de piedras formó el cerro de Huazontlán, creando también el Mar Tileme, la Barra de San Francisco y Cerro Cristo, en medio del mar. En su camino, pasó por San Francisco, donde también recibió el rechazo de la gente. De coraje, se arrancó dos bigotes y los arrojó al mar, formando así a los camarones. Asimismo, sembró un diente, de donde salió la sal. Llegó hasta Tenochtitlán, donde construyó la ciudad con barro, pero la gente lo expulsó encerrándolo en una caja que arrojaron al mar. Rescatado por un barco, arribó finalmente en tierras lejanas, donde se dedicó a crear maravillas.

montículo de piedras hacían un cerro o una montaña, unas cuantas gotas de agua derramadas desde el cielo bastaban para desatar la lluvia de temporal y un sólo grano de maíz les era suficiente para alimentar a toda la población; como se afirma en las narraciones que describen el tiempo original, “antes con un sólo grano de maíz alcanzaba para hacer pozol; con un sólo grano de maíz alcanzaba para hacer tortillas” (Ramírez 1987:63). Perteneciente al mundo original, el diablo se ocupó también de sus propias creaciones, poblando el “monte” con animales como los zopilotes, las zorras y los venados (Ramírez 1987:113), colocando en el interior de la tierra al rey de las culebras, encargado de custodiar los lugares donde guarda sus riquezas, y depositando en el mar a la “madre del camarón” *mimüm tixem* y el rey de la jaiba.

El tiempo de los naguales es el tiempo de la abundancia, resultado directo de una condición corporal integral que borra los límites entre dos naturalezas de procedencia diversa, facultando la realización de acciones que repercuten sobre la condición del universo. El mundo original se caracteriza por la dinámica de las transformaciones, tanto de los seres que lo habitan como del entorno que con sus acciones van moldeando; asimismo, la naturaleza creadora de sus habitantes les permite interactuar sin que medie entre ellos distinción alguna de dominios espaciales ni temporales.

Las acciones de los antiguos pobladores plasmaron así la forma de un mundo que en su origen estaba incompleto, definiendo además los medios para regularlo y hacer un uso adecuado de él. En este sentido, se menciona que “los *montioc* empiezan todo, inventan todo”, incluyendo las técnicas de pesca y conservación del camarón y el pescado, los métodos de cultivo de la tierra, las técnicas de curación, la música y el arte del tejido, para lo cual se proveyeron no sólo del algodón, sino también de la arcilla blanca (*piind*) que permite hilarlo.

La falta de límites entre las dos corporalidades implica también la exposición de un ámbito que en los humanos de la segunda generación queda relegado a la interioridad: el pensamiento y el sueño son para los seres originales acciones directas en las que no media temporalidad alguna, por lo que pensar es actuar y transmitir intencionalidades sin necesidad de un lenguaje que las articule, mientras los sueños son la materialización de los conocimientos: “los *monteoc* sabían sus cosas por el sueño. La música se soñó; los *monteoc* soñaron cómo se debía sembrar, cómo se debía pescar, cómo se debía tejer, cómo se debía curar, todo.” (Ramírez 1987:134).

El entorno natural que pone a disposición el conjunto de bienes y recursos, así como las actividades económicas y las habilidades que han caracterizado a los huaves a lo largo del tiempo, son en efecto una continuidad de las acciones y los saberes de sus antecesores,¹⁷⁸ lo que hace inminente el mantenimiento de una relación de colaboración y aprendizaje a través de los medios previstos, como sueño y el ritual.

Este universo, prolífico y continuo, se transformó de manera definitiva a través de dos eventos sucesivos; por un lado, Dios invirtió el mundo, “lo volteó al revés” provocando que el océano se desbordara desde los cielos anegando la superficie terrestre y, por otro lado, el arribo de los santos a la región dio origen a un asentamiento territorial fijo y delimitado, que implicó la separación entre las entidades del mundo original y las del recién creado. Esta separación se dio en términos de una huída por parte de los *monbasoic*¹⁷⁹ ante la inminente presencia del párroco que acompañara a los santos. En los tropiezos de su fuga, los seres del mundo original crearon algunos otros animales marinos: *Mijmeor Can* pisó al popoyote cuando se internaba velozmente en el mar convirtiéndolo en lenguado, mientras dejaba tras de sí las olas que desde entonces bordean la orilla del océano (Ramírez 1987:66); desde San Mateo, huyó brincando las piedras hasta México, dejando marcadas sus huellas (Felipe Hidalgo 2016); por su parte, el tigre escapó pisando a la jaiba, creando así a la jaiba-tigre, quien lleva su huella plasmada en el caparazón, mientras los pájaros perdieron sus huaraches¹⁸⁰ al alzar el vuelo despavoridos, mismos que se convirtieron en estrellas de mar al caer en el océano (Ramírez 1987:66). La Sirena se convirtió a partir de entonces en la administradora de los bienes de los *montaweal*, siendo los peces su “ganado”, el cual regula desde el interior del mar y las lagunas para evitar su pesca excesiva; por su parte, el *nimeech* creó a la “madre del camarón”, *mimium tixem*, y al rey de la jaiba para dejarlos como encargados de vigilar y sancionar a los hombres que no guarden las fiestas y se aventuren a pescar cuando no está permitido.

La inundación provocada por Dios favoreció la creación de nuevos seres y la definición de dominios separados: la humanidad nacería como una nueva especie ocupando

¹⁷⁸ En este sentido, llama la atención la cantidad de narraciones que versan sobre el trabajo, que se lleva a cabo con el auxilio de estas entidades, así como sobre numerosos casos en los que se ejemplifican distintas estrategias fallidas para conseguir dinero fácil, narraciones en las que los personajes se caracterizan por ser torpes y flojos, cualidades opuestas a las que se esperan de un miembro ejemplar de la sociedad.

¹⁷⁹ Plural de *neombasoic*, “cuerpo-nube”.

¹⁸⁰ Los cuales usan en temporada de frío.

la superficie terrestre al tiempo que los *monbasoic* subsistirían en una esfera distante, aunque paralela, convirtiéndose así en *montaweal*, es decir, “los antiguos”. La llegada de los santos supuso la fijación de un territorio al que quedaron confinados los humanos: el espacio inconmensurable de los primeros tiempos que favorecía la presencia indistinta de sus pobladores tanto en el cielo, como en la tierra o en el mar, quedó circunscrito a la estructura del poblado, siendo la iglesia y las cruces perimetrales sus puntos de referencia. El entorno circundante, quedaría desde entonces reservado a los antecesores y a los “dobles” de la nueva humanidad.

Aquí en la tierra, en la montaña, hay ganados, animales: leones, tigres, etcétera. Pues sí lo vimos, ¿verdad? Pero en el Encantado, en el mar, dicen que hay ganado, que hay todo el animal que hay sobre la tierra. Y viene su nagual de la gente y los ganados del mar y los lagartos. Algunos [de los animales] del ganado del mar son el nagual de la gente. Ese ganado no tiene dueño. No andan en cualquier lugar, andan en alguna parte cerrada, como corral, en el cerro; ahí se esconden. Algunos de esos animales son el nagual de la gente. Por eso les dijeron: “la gente del cerro” o “del Encantado”, de donde están. Ya los guardaron, ya los están pidiendo a Nuestro Padre Dios para que le hagan diligencia, en la montaña y en el mar abierto; por eso se pide para que cuiden a los naguales (Hipólito Esesarte 2016).

A su llegada, los santos eligieron el sitio donde se asentarían, fundando en primera instancia su lugar de residencia, la iglesia, la cual se constituiría como el eje del nuevo ordenamiento tanto espacial como social; en efecto, su posición central es el punto de partida para la distribución de las secciones territoriales en las que se reparte la población humana, al tiempo que expresa la condición privilegiada de sus habitantes, instituyendo una diferenciación jerárquica que era desconocida en el pasado. Los santos se suscriben así como no sólo como fundadores del poblado, sino también como entidades jerárquicamente superiores a los humanos.

Asimismo, al ser la jerarquía la premisa de relación dentro de la comunidad de santos, se instituyó como el modelo organizacional de las relaciones humanas; en efecto, a la repartición en núcleos familiares que era común en el pasado,¹⁸¹ los santos aportaron la distinción jerárquica entre personas “mayores” y “menores” de acuerdo con una distribución de aptitudes y funciones. De esta manera, una cúpula de santos se distingue del resto de sus semejantes con base en una composición corporal que les confiere exclusividad, de la misma

¹⁸¹ Los *montaweal* se organizaban en núcleos familiares.

manera que el sector de las autoridades humanas se distancia del resto de la población de acuerdo con su naturaleza diferencial.

Las facultades de los santos patronales los colocan en un escalafón superior al resto de sus congéneres, al tiempo que entre éstos se verifican distintos grados de poder que establecen distancias entre ellos. De manera análoga, las autoridades civiles y religiosas describen una trayectoria que los distingue del resto de los miembros de la comunidad, al tiempo que imprime diferencias al interior de la jerarquía, haciendo una separación tangible entre quienes ocupan los cargos de la cúpula y quienes ejercen los de la base. Esta separación entre los miembros de cada comunidad se explica a partir de una condición corporal que se expresa en la adquisición de aptitudes específicas.

Tanto la jerarquía como la condición corporal diferencial son resultado de la intervención de los santos: con su presencia se verificó el arribo del primer párroco en la región, hecho que provocó la huida de la virgen de piedra que otrora se encargara de distribuir a los naguales y de revelar su identidad a los portadores, dejando así a la nueva humanidad desprovista de su conocimiento. Esta carencia tuvo un impacto directo en la corporalidad humana, ya que desde entonces sus dos materialidades quedarían escindidas espacialmente, no sólo limitando los alcances de sus acciones, sino también condicionando la adquisición de un cuerpo completo al recorrido de una trayectoria social en la que el matrimonio, la reproducción y la prestación de servicios comunitarios se convierten en requisitos imprescindibles. Para la nueva humanidad, adquirir cuerpo equivale a adquirir relaciones y desempeñar roles.

Los humanos de la segunda generación dejaron de *ser* naguales para convertirse en *portadores* de una corporalidad escindida en dos identidades que concurren en ámbitos separados, cuya conjunción sólo es posible como parte de una serie de procedimientos programados y regulados a través de los cargos de gobierno, los ejercicios rituales y las pautas de colaboración que operan tanto a nivel familiar como barrial y comunitario. Asimismo, la ruptura corporal que dio origen a la actual humanidad provocó la fijación de las formas, quedando cada uno de los aspectos, humano y no humano, constreñido a sus propios límites, aboliendo así la posibilidad de transformación; ambas materialidades adquirieron rigidez y con ello, las facultades de pensamiento y acción irrestrictos se interiorizaron como propiedades circunscritas al corazón. Cultivar la memoria, así como

conducirse con integridad, honradez y mesura, son aptitudes que se alcanzan tras un esmerado ejercicio y un laborioso desempeño en los campos social, ritual y político.

La corporalidad que antaño homologara a los *monbasoic*, se convirtió para los nuevos hombres en punto de divergencia; al dejar de ser una condición inherente y convertirse en una cualidad que debe ser construida, produce gradaciones entre las personas, de acuerdo con la trayectoria que cada uno decida recorrer.

Desde el genérico *nipilan*, “gente” hasta el paradigmático *montang ombas*, se despliega una gama de categorías que segmentan la condición de persona en distintos “grados” que corresponden a su composición: mientras los términos *nine nüx* (“niño”) y *nine nench* (“niña”) se adjudican a los infantes y los jóvenes, *montang ombas nench* y *montang ombas nüx* corresponden a los ancianos que, siendo solteros, mantienen su condición de minoría de edad y, por lo tanto, de inmadurez corporal; el término *montaxey* se aplica a los ancianos casados, mientras *xeech* distingue a aquellos que, dentro de esta categoría, tienen atributos de honorabilidad y sabiduría que les confieren la capacidad de intervenir como mediadores en las peticiones de novia, en las ceremonias matrimoniales y en las mayordomías; por su parte, el apelativo *teat xan* designa a las autoridades de la cúpula de la jerarquía, de acuerdo con una fórmula de respeto que se corresponde con la condición que han adquirido gracias al cumplimiento de la “costumbre”; el nombre honorífico *natang ombas müim najtaj* alude a las ancianas casadas y con descendencia, siendo su contraparte el término *montang ombas* (“los que tienen cuerpos grandes”), que agrupa a los varones considerados *principales* de acuerdo con la suma de tres condiciones: el matrimonio, la ancianidad y el cumplimiento tanto de las tres mayordomías reglamentarias¹⁸² como de todos los cargos posibles de la jerarquía civil. Esta trayectoria confiere a los *montang ombas* una corporalidad distintiva que los acerca a los *monbasoic*: su proximidad con su nagual, de identidad rayo, ha sido alcanzada gracias al ejercicio de los cargos y funciones rituales, a la par de una reducción de las expresiones corporales materiales previstas por las restricciones alimenticias y sexuales, que conllevan a la exaltación de la interioridad a través del fortalecimiento de la memoria y de las acciones orientadas por el corazón.

¹⁸² Esta obligación consiste en la celebración de una cofradía y dos mayordomías: la primera “masculina” (San Mateo o Corpus Christi) y la segunda “femenina” (San Juan Evangelista, la Virgen de la Natividad o la Virgen de la Candelaria) (García y Oseguera 2001:19,20).

Habitantes del nuevo mundo, los santos exponen a su vez una corporalidad fija e inmutable que contiene a la interioridad, aunque ésta tiene un campo de acción mucho más amplio que en los humanos, lo que da a sus actuaciones una trascendencia exponencial que les permite intervenir en el medio, expresión de su naturaleza divina. Si bien la potencia de su interioridad es el común denominador de los santos, su corporalidad es el punto de diferenciación entre ellos, otorgándoles distintos grados de poder. Los que se ubican en una escala inferior muestran una sola corporalidad, tangible y directamente perceptible, de materialidad invariable,¹⁸³ mientras los santos más poderosos duplican su constitución corpórea a través de su nagual, cuya identidad establece a su vez categorías diferenciales, que van desde aquellos que tienen como animal compañero a un ave¹⁸⁴ hasta los que detentan al rayo o al viento del sur.¹⁸⁵ A diferencia de los humanos, el cuerpo de los santos no está sujeto a procesos de construcción, sino que desde su origen quedan adscritos a una personalidad definitiva, única y personalizada.

Su vínculo con los humanos se establece a partir de la fundación del poblado y de las pautas de interacción social a través de la jerarquía, por lo que se les considera garantes del orden que da estructura al entorno social, así como protectores de la salud e integridad y facilitadores de bienestar.¹⁸⁶ Es por ello que a los santos se les suscribe como “padres” (*teat*) y “madres” (*müim*) en un sentido que no apela al parentesco, sino al reconocimiento de la posición jerárquica que ocupan y a la deferencia que ésta implica.

Asimismo, la relación sostenida con los santos permite a los hombres acceder al proceso de “completar” el cuerpo a través de la realización de las mayordomías, requisito fundamental para ejercer los cargos superiores de la jerarquía cívica. En este sentido, las mayordomías cumplen una doble función: por un lado, confirman la existencia y la continuidad de las relaciones con los santos, a través del “sacrificio” periódico que hacen los

¹⁸³ La madera es el único soporte plausible de la corporalidad de los santos.

¹⁸⁴ Santísima Trinidad (*Teat Trine*), San Niquilumna y San Isidro Labrador.

¹⁸⁵ Las vírgenes de la Candelaria, de la Natividad y del Rosario son consideradas *müim ncherrec* (“madre viento del sur”), mientras San Mateo Apóstol y San Juan Bautista son *teat monteoc* (“padre rayo”).

¹⁸⁶ Mientras los *montaweal* son los creadores de los bienes y proveedores por derecho propio, los santos pueden intervenir para facilitar el acceso a estos bienes. Numerosos testimonios dan cuenta de la eficacia de los santos; un matrimonio recuerda, por ejemplo, que cuando pasaban por un momento de carencias alarmantes, pidieron ayuda a la Virgen de la Candelaria y solicitaron su mayordomía, tras lo cual obtuvieron una pesca excepcional: “las canastas estaban llenas y salían camarones muy grandes”. Todo lo que pescaron lo vendieron, ahorrando el dinero para solventar la fiesta de la Virgen. Asimismo, señalan que “cuando pides una mayordomía, no te va a pasar nada; no te enfermas ni te falta nada.”

humanos para honrarlos, y por otro lado dan cuenta de la corporalidad humana como una condición inacabada, sujeta a grados de definición y abierta a procesos de construcción, los cuales dependen por completo de la puesta en funcionamiento de un conjunto de relaciones.

En efecto, así como la procreación materializa la relación entre los progenitores, sintetizada en las sustancias femenina y masculina, la progresiva formación del cuerpo y la persona dependen del instrumental relacional del que se disponga a lo largo de la vida, trazando redes de interacción entre humanos y no humanos que se van complejizando en la medida en que se confecciona una condición más acabada. El vínculo personal con los santos, de carácter voluntario a través de las mayordomías, da cuenta de la manera en la que se extienden las redes de relación en una trayectoria que persigue la ruta de la integridad. El conocimiento y las aptitudes que adquiere el mayordomo a través de su servicio le otorgan una cualidad diferencial que no sólo se traduce en términos del prestigio adquirido frente a la comunidad, sino también de la condición distintiva en términos personales que lo caracterizarán como una persona cabal, respetuosa y generosa.¹⁸⁷

La participación de los santos en otros contextos rituales como la Semana Santa y las peticiones de lluvia, confirman la importancia de las acciones coordinadas entre seres de distintas adscripciones ontológicas para el mantenimiento de una estructura que le da sentido a la disposición del mundo, de acuerdo con la composición de los medios y las entidades. Como veremos más adelante, la promoción de estas interacciones a través de los procedimientos rituales confiere a las relaciones un valor constituyente tanto de las distintas corporalidades como de la estructura del cosmos.

La creación del nuevo mundo indujo al origen de una cuarta clase de entidad: los difuntos, *nandeow*. En contraste con la naturaleza perenne de los antiguos, los humanos quedaron sujetos a una temporalidad que supone la transición de la persona entre dos ámbitos de adscripción y dos condiciones corporales. Con la muerte, la doble exterioridad humana se reduce a una sola, cuya apariencia y composición adquiere nuevas propiedades; en efecto, si bien el deceso implica la extinción definitiva del *ombas* tanto en su aspecto animal (nagual) como en el humano, supone también la adquisición de una corporalidad alterna que oscila entre dos formas, vela y estrella, dependiendo del plano desde el cual se le perciba. Esta

¹⁸⁷ Estas condiciones se vuelven inherentes a la persona del mayordomo y confirman, en caso de que así lo desee, su aptitud para acceder a cargos superiores de las jerarquías civil y religiosa.

mutabilidad entre dos soportes definidos les permite a los difuntos transitar entre el plano terrenal y el celeste; sin embargo, la posesión de una materialidad no implica que estén sujetos a ella, tal y como están los humanos, sino que pueden trascenderla para manifestarse bajo apariencias etéreas que les dan acceso a distintos canales de expresión.

Los difuntos son seres inestables, mudables, condición que les faculta para revelarse a los humanos en sueños y apariciones bajo distintos aspectos: la imagen humana que tenían en vida, cruces animadas u otros objetos parlantes que les permiten interactuar a voluntad. En este sentido, los difuntos detentan dos medios de expresión y de acción: las formas (fijas y alternadas) y las apariencias (mutables y etéreas).

Aunque hayan perdido la condición de *ocueaj nipilan* “son de gente”, es decir, de humanos, para ingresar a la de *nandeow*, los difuntos no pierden el estatuto de persona adquirido con anterioridad, por lo que conservan su nombre, su posición en la red de parentesco y su carácter, modificando únicamente sus apetencias,¹⁸⁸ en la medida en que adquieren una nueva condición ontológica. Estas cualidades son además expresión de la interioridad que prevalece y que les permite pensar, sentir y actuar de manera intencional. Habiendo sido humanos, mantienen con ellos un vínculo estrecho que se manifiesta a través de tres tipos de interacción: una ocasional promovida por ellos mismos, otra periódica propiciada por los humanos y una aleatoria que escapa a toda previsión. La primera se enmarca en el ámbito de los sueños y corresponde a la transmisión de conocimientos (como habilidades de curación) y mensajes (por ejemplo, alguna preocupación o requerimiento especial); la segunda corresponde a las convocatorias semanales y anuales¹⁸⁹ que formulan los familiares para honrar a sus difuntos y proveerlos de alimentos; la tercera se refiere a los encuentros accidentales que una persona puede tener con un difunto o bien a una remembranza demasiado prolongada de un allegado fenecido, los cuales son causantes de enfermedades que requieren de su intervención para lograr la cura. Asimismo, estas enfermedades pueden ser provocadas por la irrupción inesperada de un muerto anómalo, es

¹⁸⁸ Es por ello que, además de alimentos y bebidas, requieran de la entrega de velas, flores y copal cuando se establece comunicación con ellos con motivo de un proceso terapéutico, de los ritos fúnebres o de la celebración de Todos Santos.

¹⁸⁹ Los miércoles, sábados y domingos el *miteateran* (“jefe del *nden*”) debe encender velas y ofrecerles flores en el altar doméstico, mientras el día de Todos Santos se les convoca para reunirse con el núcleo familiar y recibir los alimentos ofrecidos.

decir, aquél que “no llegó a su hora” por causa de un accidente u homicidio, y que se queda vagando en la tierra generando efectos nocivos en los humanos.

En este sentido, el mundo actual debe su forma y dinamismo a la interacción sostenida entre cuatro tipos de entidades: los antiguos o *montaweal*, los humanos, los santos y los difuntos. Estas relaciones se reparten por tipos: los antiguos son los creadores tanto del entorno como de los recursos, siendo asimismo proveedores del sustento para los humanos; los santos son mediadores y facilitadores de bienes y de protección, así como garantes del orden, mientras los difuntos forman parte de la unidad familiar en tanto protectores y colaboradores, al mismo tiempo que su contacto imprevisto puede provocar afecciones. En su conjunto, estas relaciones permiten mantener la estructura del universo, así como la configuración de las distintas corporalidades. Veremos en adelante la manera en la que se sostienen las distintas interacciones.

4.1 Sueños e interacciones

Como mencionábamos en párrafos anteriores, el sueño era en la primera época el vehículo de los saberes y el conocimiento de los *montaweal*, prolongándose en el tiempo como el medio de comunicación a través del cual la nueva humanidad adquiere sus habilidades y mantiene el vínculo con sus antecesores. Así, por ejemplo, algunos músicos especializados refieren a la experiencia onírica como la vía de adquisición de su habilidad y de conocimiento de su repertorio (Campos 2015:220).¹⁹⁰

Otorgado por los “antiguos”, el sueño es un distintivo del pasado que exalta la interioridad como el denominador común entre todos los seres que pueblan el universo. Sin embargo, es importante señalar que el sueño no se limita a operar como un simple mecanismo de transferencia de información, sino que de hecho es un medio de propiciación de contactos concretos y directos que permite establecer vínculos y ejecutar acciones que trascienden el ámbito de lo ordinario. En efecto, el sueño permaneció no como un remanente del mundo original, sino como un medio de acción e interacción.

Los sueños, *aïmeay*, permiten al alma escindir-se temporalmente de su envoltura material para ocupar dominios a los que regularmente no tiene acceso; despojado de los

¹⁹⁰ Asimismo, Campos refiere que algunas personas han expresado que su incorporación a uno de los grupos ceremoniales está también referida a una “señal” onírica (Campos 2015:220).

límites corporales, el alma adquiere durante la noche la capacidad de ingresar a tiempos y condiciones que en la vigilia aparecen distantes. En este sentido, no sólo puede desplazarse hacia tiempos pasados o por venir, sino también asumir su apariencia alterna, su corporalidad animal, para realizar desde ahí acciones que superan sus alcances regulares. La distancia territorial que media entre la persona y su *alter ego* y que separa sus respectivos campos de acción, desaparece mediante el sueño permitiéndole actuar de manera unificada y potencializar sus magnitudes.

Sueño y vigilia son dos aspectos de la existencia y dos ámbitos de acción que se afectan mutuamente. Durante el sueño la persona puede asistir a hechos por ocurrir o que ya han ocurrido, hacer visitas a los muertos para revivir con ellos experiencias comunes o adoptar su forma animal para resolver situaciones inconclusas. Un ejemplo paradigmático es el caso de un anciano rezandero que gusta de narrar sus encuentros oníricos con un vecino con el que tiene una marcada relación de rivalidad. En sus relatos describe que, en su aspecto de águila, se enfrenta con su enemigo, quien a su vez adopta la forma de un gavilán. El motivo de la disputa, que se extendió durante varios años, fue la ambición del vecino por apoderarse de los hijos del anciano. El gavilán se preciaba de secuestrar constantemente a la esposa del rival, encerrándola en una cueva en las afueras del poblado con su hija recién nacida, la cual en el tiempo ordinario estaba aún por nacer; la recuperación fallida, que se repitió en diversas ocasiones, provocó el aborto de sus primeros hijos. Finalmente, tras un nuevo embarazo, los sueños regresaron, pero esta vez Hipólito logró enfrentarse victoriosamente con el vecino, logrando rescatar a su familia del cautiverio y permitiendo así el nacimiento de su hija. Al día siguiente de dicho encuentro, el anciano se cruzó en la calle con su vecino, quien le dijo: “Ahora sí me chingaste”, dando fin a la rivalidad.

Por su facultad de acceder al mundo de las causas y las formas ocultas, los sueños son un medio privilegiado para el diagnóstico de las enfermedades, ya que permiten detectar hechos y relaciones veladas. Particularmente cuando se trata del extravío o la lesión de un nagual, el *neaxaing* (“el que levanta”), especialista en la recuperación del *alter ego*, se vale de los sueños para identificar la situación desencadenante y el estado del doble afectado para proceder a su recuperación. En estos tránsitos oníricos, el especialista logra ver lo que para el resto de los humanos permanece oculto: “los que hacen diligencias para levantar el nagual a veces sueñan qué animal es y dónde está el peligro, así van a poder cuidar al enfermo.”

(Ramírez 1987:53).¹⁹¹ Este don de ver les es otorgado por los *montaweal*, quienes además les transmiten los conocimientos necesarios para intervenir y reconstituir las relaciones; por ello, durante el tiempo de la Semana Santa, cuando las divinidades están ausentes y se instaure el dominio del diablo (*nimeech*), las facultades se suspenden temporalmente, por lo que “ningún curandero puede curar, no pueden ver ni soñar.” (Ramírez 1987:112).

Los *neandiy siit*, especialistas en realizar los diagnósticos de cualquier padecimiento, también reciben sus facultades a través de los sueños. Escuchar la sangre y comprender los mensajes que emite es una cualidad heredada de los *montaweal*, quienes no requerían un lenguaje articulado para comunicarse, sino que utilizaban el de la interioridad, es decir el pensamiento, una facultad del corazón. Una vez adquirida, esta facultad se revela en sueños como una confirmación por parte de los antiguos o bien de algún difunto cercano que decida heredar sus conocimientos. En este contacto no se transmiten técnicas de manera explícita, sino que se le afirma al receptor que ha adquirido dicha capacidad y que debe comenzar a ejercerla.

Diferentes especialistas coinciden en sus experiencias al narrar que, al poco tiempo de haber tenido dicho contacto onírico, se presenta en su casa alguna persona requiriendo sus servicios: “la gente ya sabe que vas a hacer”; el iniciado debe acceder sin dudar de que sabrá el procedimiento, pues en el momento en que se persigne y pida su aval a Dios y a la Tierra, se le revelará el conocimiento en sueños adquirido. En este sentido, un rezandero octagenario, encargado de curar las enfermedades provocadas por los difuntos, narra la manera en la que adquirió su facultad:

Desde que soñaba vi una persona que estaba acostada que me decía que lo viera, que viera qué es lo que tiene. Yo le dije: “no, yo no puedo porque yo no sé cómo hacerlo”. Luego volví a soñar otra vez y esa persona me dijo que tenía dolor, que la viera. Cuando soñé a segunda vez me dijo que le sobara los pies porque tienen reuma, pero yo no quise. Entonces después de que soñé por tercera, vinieron a buscarme por una persona que está enferma, que está débil. Ahí me dijeron que rezara por esa persona. Entonces recé y ahí empecé a recordar qué es lo que iba a hacer para levantar al que está enfermo.

Ahí recordé que se tiene que escarbar cuando uno se espanta o cuando viste a un muerto, o viste que alguien se accidentó, entonces le tienes que sacar la tierra de abajo para que con ella haga su diligencia (Señor Francisco, 2017).

¹⁹¹ Los *montaweal* les revelan en sueños el lugar de la retención o el extravío: “*müm ncherrec* y *teat monteoc* saben dónde está el nagual de la gente, por eso se les pide permiso para hacer la curación.”

De acuerdo con este testimonio, los sueños confieren una serie de conocimientos que no se transfieren de manera explícita sino que se adquieren en la medida en que se establece un vínculo entre la persona y los seres originales; es por ello que “recordar” equivale a activar un conocimiento que está más allá de uno mismo, es decir, que pertenece al Mundo Otro.

El señor Felipe, otro reconocido terapeuta, coincide con el papel de los sueños para la adquisición de sus facultades:

La primera noche que soñé, soñé dos señores con ropa blanca que me dijeron que viera cómo voy a hacer con ese señor que está ahí muy débil, que está enfermo. Y yo pensé que cómo le voy a hacer, que tal vez quiere que yo le haga diligencia. Entonces ahí empecé con mi diligencia. Supe que tenía que escarbar abajo para sacar arena y hacer la diligencia; tenía que rezar y acostar al enfermo con la arena. Sabía que tenía que poner una manta y encima la arena para que ahí se acostara el enfermo; sabía que tenía que soplar al enfermo, en su pie, en su cabeza. Tres veces voy a dar la vuelta para soplar con el agua. Tres veces voy a pasar encima de su cuerpo; luego lo voy a levantar al enfermo (2017).

El sueño es no sólo el rasgo que conservó la humanidad actual de su condición primigenia, sino que es sobre todo el mecanismo de acceso a ese estado original. Las distintas versiones del mito de origen narran que los hombres, al diferenciarse de los *monbasoic*, conservaron los sueños y mudaron sus corazones:

Dios hizo el mundo con todas sus cosas; no se sabe cómo, pero Él lo hizo. No le salió bien y por eso lo volteó al revés, lo transformó: mandó que la mar saliera y todo se acabó. Ese diluvio fue porque la gente y el mundo ya no sirven, ya no hay respeto, hay mucha cosa (mala) y Dios lo quiso hacer de nuevo. Hizo al mundo de otro modo, con plantas nuevas y animales nuevos. Sólo quedaron de antes el maíz, la calabaza y el frijol. Quedó el hombre que soñó, con sus perros. Dios les dio entonces a los hombres otros corazones y otros conocimientos, les habló en sueños y así supieron cómo iban a pescar y a sembrar. (Ramírez 1987:36).

La creación del nuevo mundo consistió entonces en la volcadura del anterior, es decir, en la instauración de un orden distinto que se sustentaría en la nueva corporalidad que dio origen a los humanos. Cuando se menciona que la actual humanidad se creó a partir de la adquisición de “otros corazones” se hace referencia a un cambio de composición corporal. Los primeros hombres, es decir los *monbasoic*, eran portadores de un cuerpo compuesto por una estructura unificada en la que no existían fronteras ni limitaciones entre sus distintos elementos; la diferencia entre “ser” naguales y “tener” naguales (que es el caso de la actual humanidad),

radica en la posibilidad de ocupar indistintamente los diferentes aspectos constitutivos, animales, fenómenos naturales o humanos, además de dejar expuesto el corazón con todas sus facultades.

En este sentido, comunicarse con el pensamiento y actuar a distancia son expresiones de un *omeaats* que opera sin mediación alguna, dando acceso ilimitado al conocimiento y a las posibilidades de actuación. La nueva humanidad se creó a partir de la separación y la diferenciación de las unidades corporales: dos materialidades (humana y animal) que ocuparían distintos ambientes y un corazón que quedaría bajo el resguardo de sus soportes físicos, convirtiéndose en “interioridad”. Esta interiorización del *omeaats* supuso el condicionamiento de sus expresiones a un desarrollo progresivo,¹⁹² así como el constreñimiento de sus acciones. Por ello, los nuevos humanos no tendrían aquella facultad creadora y el poder exponencial de sus antecesores, sino que serían los receptores y ejecutores de los conocimientos y habilidades conferidos por los primeros.

Esta condición corporal recién creada hizo de los humanos dependientes de la interacción permanente con la población original, de cuya continuidad depende su propia existencia. Distanciados espacial y ontológicamente, la interacción entre ellos quedó desde entonces sujeta a mecanismos de propiciación y regulación que imprimirían al mundo un ordenamiento diferente. Mientras las relaciones directas que sostenían los antiguos pobladores entre sí, promovidos por un flujo constante de pensamiento, los hacía partícipes inmediatos de las intenciones de cada uno, así como colaboradores implícitos, las que se sostendrían con los nuevos hombres exigían ser activadas a través del sueño y de la ofrenda, es decir, estarían sujetas a una mediación y a una periodicidad.

4.2 La re-creación cíclica del mundo y las interacciones periódicas. Cuaresma, Semana Santa, peticiones de lluvia y Corpus Christi

Las acciones continuas de los *monbasoic* adquirieron, con la creación del nuevo mundo, un carácter cíclico. Su intervención tangible en el ámbito humano está acotada a periodos específicos, enmarcados por el sueño y el ceremonial, en los cuales el mundo se vuelca nuevamente reproduciendo el proceso de creación y regulando las labores de los hombres. El ciclo anual quedó desde entonces segmentado entre dos grandes periodos diferenciados: uno

¹⁹² A través de los mecanismos dispuestos en clave social.

dominado por la intervención de los *monbasoic* y otro por la actividad humana, la cual sólo es factible como producto de la primera.

El periodo que abarca desde la Cuaresma hasta el inicio de las lluvias de temporal en el mes de junio, conforma el dominio de los *montaweal* y de todos los seres que provienen del mundo original, mientras el resto del año corresponde a los humanos y a sus actividades particularmente de tipo económico. La presencia explícita de estas entidades reactiva el tiempo de creación, el *ndiligueay mundo*, es decir “transformarse el mundo, voltearse al revés” (Ramírez 1987:47). A lo largo de este periodo se pone en juego la confirmación del orden creado por los antiguos, así como de las formas, los seres y las relaciones que constituyen el mundo, renovando con ellas la posibilidad de crear hombres “completos”.

La apertura de este estado de reconstitución se incita a través de un combate en el que toman parte los “naguales”, es decir, los antiguos, y el diablo, los dos grandes representantes del mundo primigenio. Dicho combate, que se lleva a cabo en Carnestolendas, es denominado “Juego del Garabato”, de acuerdo con el gancho que portan como arma los contendientes y que representa una cruz anómala¹⁹³ llamada *crus nimeech*, es decir, “cruz del diablo”.¹⁹⁴ Este objeto es la reproducción de una constelación homónima y constituye la primera intervención de un elemento del plano celeste en el dominio terrenal, denotando la condición temporal y la adscripción de sus portadores. En la contienda se enfrentan las dos entidades mencionadas, representadas por dos grupos de estructura análoga, pero que equivalen a jerarquías opuestas: el de las autoridades municipales personificadas por la figura del mayor y sus tres *mongot* o topiles, encabezando a los naguales, y el de los *monench* (“muchachos”), quienes integran la esfera del *nimeech* (Rubeo 2000:166).¹⁹⁵ Dos elementos adicionales denotan la presencia de estas entidades: las velas, cuya factura se realiza en el municipio, marcando su conclusión el inicio de la contienda, y la música de los tambores y del clarín (*narixiind*), que acompaña las distintas fases del enfrentamiento.

¹⁹³ Ya que sus brazos están colocados en diagonal.

¹⁹⁴ El carácter sagrado de este objeto implica que sus brazos queden el resto del año bajo resguardo del maestro de capilla, figura principal de la jerarquía religiosa, quien convocará a un especialista llamado *neaoel ombeay crus*, “el que amarra la boca de la cruz”, para articular nuevamente su forma previo a la realización del Juego del Garabato (Rubeo 2000:166).

¹⁹⁵ Como registra Rubeo (2000:166), el grupo de los *monench*, altamente jerarquizado, “está constituido por un *natang nench* (“muchacho mayor”) y su ayudante, cuatro *latrinado*, “los que rezan en latín”, cuatro *nombrado* (“elegidos”), dos *miteat monguich* (“padres de los muchachitos”) [...] un *nearang rosar* (“el que hace el rosario”), anciano rezador, y dos *monábel ombeay crus*, “los que amarran la boca de la cruz”, hombres que, gracias a sus repetidas experiencias como *monench*, dirigen el complejo ceremonial del grupo [...]”

El combate se reparte en tres enfrentamientos, los cuales atraviesan a su vez por tres fases: el registro -que instala el evento-, el llamado -que convoca a los participantes- y el juego, que consiste en el forcejeo entre un topil, en representación de los *monbasoic*, y un *nench*. Los sones que ejecutan los *montsünd naab* acompañan cada uno de estos tiempos, mientras el sonido del *narixiünd* constituye el poder audible de las entidades no humanas que, a partir de esta contienda, se han instalado en el dominio humano.

En efecto, el inicio de la Cuaresma es el indicador de la apertura de una cotidianidad que estará temporalmente ocupada por las acciones de dichas entidades, siendo su evidencia el sonido del *narixiünd*, instrumento que se inscribe dentro de los objetos de poder, análogo a los bastones de mando de las autoridades humanas. En este sentido, el *narixiünd* es resguardado durante la Cuaresma y la Semana Santa en la mesa de las autoridades de la iglesia, al lado de los bastones de mando de las autoridades de las jerarquías civil y religiosa. Su tono agudo, que contrasta con los sonidos musicales habituales (Campos 2015:137), es considerado como una enunciación de los naguales que hacen evidente la llegada de la Cuaresma y la instalación del otro mundo.

Como habíamos mencionado en el capítulo anterior, el *nimeech* se caracteriza como un personaje foráneo, razón por la cual los *monench* dedicarán el día posterior al Juego del Garabato (realizado el domingo de Carnaval) a marcar el rostro de los comerciantes extranjeros, particularmente zapotecos (*mixiig*), que se concentran en el mercado del pueblo. Esta actividad, denominada *ahmel mboy mixiig*, “entra el sello de la gente del Istmo”, imprime un rasgo distintivo a quienes comparten la condición foránea, haciendo evidente la instalación del dominio de lo extranjero, es decir, el trastrocamiento de la estructura regular.¹⁹⁶

Durante toda la Cuaresma los santos hacen su aparición, recorriendo el centro del poblado en procesiones alternadas cada viernes entre San Nicolás Tolentino, San Nicolás Penitencia, Jesús Nazareno, la Virgen de la Soledad y la Virgen de Dolores (Rubeo 2000:168). Sus apariciones secuenciadas van marcando la progresión del tiempo ceremonial, así como narrando los cambios de ordenamiento que se van sucediendo, desde la apertura del

¹⁹⁶ Asimismo, el martes siguiente los *monench* se trasladan a las orillas del poblado para marcar las mejillas de las muchachas solteras que se aventuran a entrar o salir del pueblo, quienes se resisten a ser de esta manera integradas al ámbito del *nimeech*. Rubeo (2000:167) señala la prohibición explícita de marcar a las muchachas dentro de la población.

ámbito sobrenatural hasta la instalación del dominio del *nimeech* y su sustitución por el de los *monteoc*, el cual determina el advenimiento de las lluvias. Por las características performativas del periodo, estos santos mudan sus ropas ordinarias, cuya indumentaria es a su vez adoptada por los *herman* que los transportan en las procesiones, en una clara adscripción gremial. Estas procesiones se conforman como verdaderas comitivas en las que participan además los músicos de viento (*monind*) y de tambor (*montsünd naab*), los *cantor*,¹⁹⁷ el fiscal y el juez de mandado,¹⁹⁸ las *mongoch rosar* (mujeres que rezan el rosario) y los *monench*. Aunque la participación de los *monench* parecería a primera vista contradictoria con el carácter sagrado de los santos, dada su adscripción al dominio del diablo, en realidad da cuenta de la instalación del mundo otro que caracteriza a este periodo.

El recorrido de estas comitivas describe el espacio central del poblado, donde se concentran los poderes sociales inaugurados por los santos, y sigue la trayectoria del sol, confirmando la inminencia de un orden instaurado por los *montaweal* desde el origen. Como parte de este orden, el camino del cortejo se dispone a abrir el periodo pluvial, efecto tangible de las acciones que corresponden a los seres del otro mundo; previo a su aparición, las calles son regadas con agua dulce extraída por los *monench* de unos pozos especiales que cavan a la orilla septentrional del poblado, mientras la ruta es delimitada con flores de los lirios (*mbaj najkül*) que se utilizarán para la manufactura de otros objetos ceremoniales, los *marquesand*, réplicas de una constelación homóloga, que enmarcarán el resto del periodo.

Estos dos elementos no sólo recrean el entorno sobrenatural emulando el poder creador de sus habitantes, quienes transforman el agua marina en dulce agua de lluvia,¹⁹⁹ sino que también los lirios denotan el carácter de la intervención, prevista y regulada, ya que todas las flores denominadas con el apelativo *mbaj* son las que se utilizan para componer las ofrendas.²⁰⁰ Las acciones de estas entidades en la re-creación del orden por ellas dispuesto se anticipan con la evocación de la ofrenda como parte de una interacción de la que los humanos son receptores y partícipes, a diferencia de las irrupciones no previstas que ocasionalmente realizan los muertos y el *nimeech*, mismas que requieren la mediación de la ofrenda pero como un mecanismo reparador que se activa una vez que el efecto, adverso, se ha verificado.

¹⁹⁷ Integrantes de la jerarquía religiosa especialistas en la formulación de rezos para los santos.

¹⁹⁸ Estas dos autoridades representan a la jerarquía religiosa y civil respectivamente.

¹⁹⁹ De hecho, el nombre genérico de estas procesiones es *ateow iüt*, “se riega la tierra”.

²⁰⁰ Estas flores crecen en el agua dulce, por lo que son también elementos asociados con la lluvia.

El advenimiento de la Semana Santa intensifica la participación de los santos en una escenificación que, a la vez que narra la aprehensión, muerte y resurrección de Cristo de acuerdo con la tradición católica, caracteriza la sucesión de los distintos órdenes establecidos por las entidades del mundo sobrenatural. Si bien el *nimeech* había anunciado su presencia con el Juego del Garabato, el periodo que transcurre entre el miércoles santo y el sábado de Gloria le conceden un pleno dominio.²⁰¹ De ahí que sus manifestaciones se multipliquen bajo distintos aspectos y expresiones, ocupando el centro de la escena: los judíos y los *reputados* serán los encargados temporales de resguardar el orden por él instituido, que se caracteriza por control exacerbado de las acciones humanas, así como por el trastrocamiento de las actitudes instituidas por los *montaweal*. En lugar de la secuencia de las campanas que es el indicativo del ordenamiento de las actividades humanas, la irrupción incesante de las matracas denota un desplazamiento en el que los parámetros de regularidad y medida son sustituidos por el abuso y el desenfreno.

Mientras los hombres reducen sus acciones a su mínima expresión y sus autoridades se disipan, el *nimeech* bajo sus distintas manifestaciones exhibe las suyas convirtiendo al plano terrenal en una réplica de su dominio. La jerarquía así imperante sustituye a los alcaldes, al presidente y al Juez de Mandado por los *reputados*, mientras los judíos ocupan el lugar de los topiles regulares, operando en conjunto bajo sus propias reglas. El encarcelamiento de Jesús Nazareno y el retiro de su bastón de mando constituyen una de las expresiones de esta sustitución de poderes, ya que los santos no sólo son integrantes de la jerarquía de la que participan los humanos, sino también sus fundadores.

Como parte de una misma unidad lógica, los tres días mencionados de la Semana Santa representan en todos sentidos la inversión del orden regular: la oscuridad que se hace explícita con la Misa de Tinieblas, cuando las quince velas del *roob*²⁰² se extinguen, se corresponde con el ocultamiento de los santos bajo los mantos que les nublan la mirada,²⁰³ la suspensión de su poder y el de las autoridades con la entrega de sus respectivos bastones de mando y el remplazo de las campanas por las matracas y de la jerarquía tradicional por la del

²⁰¹ Como parte de la profusión de entidades del mundo no humano, durante este periodo se considera que los muertos anómalos transitan libremente por el poblado, manifestándose como remolinos de viento que pueden gritar y enfermar a la gente, o bien, bajo su aspecto de bolas de fuego.

²⁰² Candelabro en forma de triángulo isósceles que se resguarda en la iglesia.

²⁰³ Excepto en esta temporada, los santos “no duermen ni de noche ni de día, sus ojos siempre están abiertos.” (Ramírez 1987:65).

nimeech. En el sentido inverso, el orden de los santos y de los antiguos, así como las acciones humanas, van ganando terreno progresivamente a partir de la quema de los judíos, la restitución de los bastones de mando de los distintos representantes de la autoridad, la recuperación de la “visión” de los santos y la resurrección de Cristo, de tal forma que el Domingo de Pascua, con la procesión de “El Encuentro” (*angochay mīm*) en la cual la Virgen de Dolores y “San José Resurrección” se reúnen bajo el *marquesand* central donde antes estuvieran los judíos, se hace explícita la restitución de las posiciones habituales. Ese mismo día el nuevo mayordomo de la Virgen de la Candelaria recibe su cargo, haciendo oficial su compromiso para refrendar el convenio de colaboración con los santos a través de la entrega de la ofrenda.

4.2.1 Las peticiones de lluvia y la ratificación del orden social

La primera fase del periodo de inversión del mundo que venimos describiendo está orientada por la confirmación de la estructura que fue instituida en los primeros tiempos, ratificando a los santos y a las autoridades humanas en la posición que les corresponde, de acuerdo con el ordenamiento original que permitirá el posterior repoblamiento de la superficie terrestre con los bienes creados por los antiguos, que son la base de la subsistencia de los hombres. En efecto, durante la Cuaresma se despliegan las distintas esferas que participan de la recreación del mundo en su forma regular, es decir, aquella definida originalmente por los *montaweal*.

En este sentido, las acciones de las autoridades tradicionales como herederos y mediadores directos del vínculo con los antiguos adquieren una particular relevancia, ya que es entonces cuando deben ratificar su posición y, con ello, coadyuvar a que las acciones de los seres del mundo otro se orienten en el sentido adecuado. En efecto, la intervención de estos seres podría tomar direcciones diversas, prolongando por ejemplo el dominio del *nimeech*, retrasando el advenimiento de las lluvias o convirtiéndolas en tormentas torrenciales que anegaran el poblado.

Para garantizar que dichas entidades repliquen el orden regular, disponiendo el mundo bajo los parámetros previstos, resulta fundamental la intervención de las autoridades, quienes en su calidad de *monbasoic* (“cuerpo-nube”) llevan a cabo a partir del segundo sábado de Cuaresma un ciclo de peticiones de lluvia que está organizado en dos grandes fases y que se extiende hasta la celebración de Corpus Christi. La primera etapa está integrada por tres

ejercicios rituales en los cuales las tres figuras que representan la cúpula de la autoridad civil se reparten el territorio entre sus distintas “bocas” o aperturas para depositar sus ofrendas de velas y flores y formular sus respectivas peticiones.

En cada una de las estaciones que les corresponde visitar, las autoridades deben “abrir su corazón”, exponiendo las necesidades del pueblo, haciendo énfasis en sus carencias y demostrando su integridad para recibir los bienes solicitados. En este sentido, cada funcionario intercala entre sus rezos la frase recurrente: *xique ngo nahiür tomiün xique nea pobre has*, “yo no tengo dinero, yo soy pobre”, enfatizando así que la solicitud responde a una necesidad real y no a un dispendio.

Asimismo, para que la realización de sus peticiones pueda ser recibida por los *montaweal* y tener un efecto favorable, las autoridades deben confirmarse como verdaderos *neombasoic*, por lo que se someten a una serie de restricciones alimenticias y sexuales a lo largo de todo el periodo ritual, mismas que, más que referirse a un mecanismo de “purificación”, tienen la finalidad de sublimar las expresiones del cuerpo material y humano a favor de enfatizar la presencia del cuerpo doble, el del *alter ego*, que los aproxima a la naturaleza de sus antecesores. Mediante esta síntesis con su doble materialidad, las autoridades activan su facultad, análoga a la de los *monteoc*, de exponer su interioridad (*omeaats*) y dirigir desde ahí sus acciones comunicativas. En este sentido, “hablar con el corazón” no se restringe a una metáfora, sino que describe la acción efectiva que ejecutan los funcionarios mediante sus parlamentos, detonando una comunicación real con los antiguos, los creadores.

A lo largo de tres sábados consecutivos, las acciones rituales de los funcionarios civiles van delimitando el territorio mediante su recorrido y abriendo las distintas “bocas” espaciales, puntos de intersección entre el medio acuático y la superficie terrestre, que se reconocen como sitios de acceso y retorno de las entidades del mundo otro, por lo que favorecen la comunicación y la interacción con el ámbito humano. Los puntos a los que arriba cada autoridad describen un triángulo espacial que integra en un mismo territorio a la Laguna Superior (ruta que sigue el presidente municipal) y el Océano Pacífico (a donde se dirigen en extremos opuestos el alcalde primero, al sureste, y el alcalde segundo, al suroeste).

Deteniéndose en las orillas de los bordes acuáticos, las autoridades delimitan los extremos norte y meridional del emplazamiento huave, al tiempo que integran los lugares de

adscripción de las entidades del mundo original en una misma jurisdicción. En este sentido, el punto de arribo del presidente coincide con la dirección en la que se ubica Cerro Cristo o *Monapastiëc*,²⁰⁴ lugar de abundancia de bienes naturales que constituye el primer sitio de residencia de los *montaweal*, su posterior centro de trabajo y el refugio donde se resguardó la antigua virgen de piedra, *Mijmeor Can*, tras el arribo del primer párroco; por su parte, el destino del alcalde primero es el paraje en la orilla del mar que converge con las coordenadas de Cerro Bernal, donde viven actualmente los *monteoc*, siendo la orilla opuesta (*tequicheech ombeay*, “en la boca pequeña”), ruta del alcalde segundo, el lugar donde *Mijmeor Can*, arribaba desde su hogar marino para recibir a las familias, bautizar a los niños y otorgarles un nagual.

Tras este primer ciclo y habiendo integrado los planos humano y sobrenatural en un mismo territorio, se da inicio a la segunda etapa de peticiones de lluvia, la cual consiste también en tres eventos consecutivos, pero esta vez de carácter colectivo. En efecto, estos recorridos suponen la participación de una comitiva integrada por autoridades, santos, cargueros y especialistas rituales, quienes describen un recorrido que enlaza los dos grandes centros poblacionales: San Mateo del Mar y Cerro Bernal. Reunidos en la iglesia, autoridades, cargueros y especialistas rituales se disponen a convocar a los santos que se integrarán a esta labor conjunta de recreación de un orden del que son ellos partícipes. Como habíamos mencionado con anterioridad, antiguos y santos son, respectivamente, creadores y fundadores: los primeros de los bienes que sustentan a los hombres y de la regularidad de los ciclos que acompañan la vida humana, y los segundos del territorio social y las jerarquías que gobiernan el orden y median las relaciones entre los distintos ámbitos de la existencia.

Los rezos y las ofrendas de velas y flores que reciben los santos se expresan en la forma de una convocatoria que homologa bajo la categoría de *monbasoic* a los integrantes de esta comitiva. En efecto, dadas las características del procedimiento ritual en el que se prevé la interacción con los antiguos, los participantes comparten una misma condición corporal de la cual depende la efectividad de la operación, por lo que, lejos de ser una convocatoria abierta, ésta se restringe a aquellas entidades que tienen una naturaleza rayo o viento del sur, y una interioridad expuesta que dirige sus acciones. En este sentido, la cúpula de la jerarquía

²⁰⁴ A este cerro hace referencia Nicolás León en su *Catálogo de antigüedades huavis* de 1903, registrándolo como el “más importante adoratorio [...] Monte encantado [donde] se han sacado, en tiempos contemporáneos, algunos ídolos y utensilios sagrados” (1903:10).

humana se empalma con la de los santos, representada por aquellos que tienen como nagual a una de las dos identidades que se corresponden con los divinidades vernáculas: alcaldes, presidente, San Mateo Apóstol y San Juan Bautista participan en calidad de rayos (*monteoc*); mientras la Virgen de la Candelaria, la Virgen del Rosario y la de la Natividad lo hacen en su condición de viento del sur (*ncherrec*). Los cinco santos que integran este núcleo son considerados “los más antiguos”, “son como la gente antigua, son naguales”, condición donde radica su capacidad para interactuar con los *montaweal* y participar de la recreación cíclica del mundo. Los santos son alineados en el centro de la iglesia de acuerdo con las coordenadas que les corresponden en virtud del género y la identidad de su nagual, así como de la posición jerárquica que los distingue: el extremo norte está presidido por el santo patronal, seguido por San Juan Bautista, ocupando el sur la Virgen de la Candelaria y, a su lado, la Virgen del Rosario y la de la Natividad.

Una vez integrada la comitiva, la cual constituye un despliegue de entidades y corporalidades, que incluye a las autoridades civiles (alcaldes primero y segundo y presidente municipal) y religiosas (el Maestro de Capilla), a los santos ataviados con collares de flores y el conjunto de *herman*, hombres y mujeres aptos para cargarlos a lo largo de su trayectoria, a los *cantor* que dirigen los rezos durante el desplazamiento, los dos *miteat poch* (“padres de la palabra”) que coordinan las diferentes acciones rituales, los *cambreros* que truenan los cuetes en cada estación, los músicos de tambor (*montsünd naab*) y los mayordomos de Corpus Christi y de los santos patronales, salen de la iglesia para iniciar su recorrido, integrado por quince estaciones que describen una ruta que conecta al centro del poblado con Cerro Bernal. En efecto, tomando como punto de partida la cruz ubicada en el atrio de la iglesia, como eje paradigmático de la jurisdicción tanto humana como de los santos, el destino final es la cruz ubicada en el extremo sureste de la costa, a orillas del mar, en un sitio denominado *tequicheech ombeay* (“en la boca pequeña”). Esta última “boca” es la que conecta espacialmente con el Cerro Bernal, lugar último y vigente de residencia de los *monteoc*,²⁰⁵ canalizando de manera efectiva las plegarias y peticiones que los representantes de las jerarquías se disponen a formular.

²⁰⁵ Si bien los huaves ubican dicha elevación en un punto en el interior del mar, en realidad el cerro se sitúa sobre las costas de Chiapas, a más de 100 km de distancia de San Mateo del Mar. Como refiere Navarrete, una serie de estelas encontradas en sitios arqueológicos aledaños a Cerro Bernal lo suscriben como “un centro ceremonial importante, compuesto por una sucesión de conjuntos arquitectónicos que forman plazas,

Durante el trayecto, los *cantor* y las *mimium moniux* presiden los rezos y los coros que corresponden a cada uno de los santos presentes,²⁰⁶ secundados por la música de los tambores y las flautas, abriendo así paulatinamente la comunicación con ellos y con los *monteoc* y las *ncherrec* para que reciban las oraciones y las ofrendas de velas²⁰⁷ que en cada una de las ocho estaciones irán depositando las autoridades. Separados de la comitiva, los funcionarios formulan en privado, de manera alternada,²⁰⁸ sus rezos y parlamentos, los primeros enunciados en español y los segundos en lengua vernácula, por ser éste el idioma común que comparten con los *montaweal*. Los parlamentos se expresan en términos de una presentación mediante la cual las autoridades anuncian su presencia y dan a conocer el motivo de sus acciones: siendo pobres y representantes de su pueblo, requieren la colaboración de sus antecesores para garantizar el bienestar común. En este sentido, la secuencia entre las estaciones cumple con una doble función: por un lado, confirma el territorio compartido creando una unidad poblacional integrada por humanos, santos y antiguos; por otro lado, acompaña una interacción que se da en distintas fases, desde la convocatoria de los implicados, la presentación de los convocantes y la activación de las solicitudes.

En la última estación converge el conjunto de entidades y se realiza el convenio mediante el cual las autoridades piden perdón por los pecados y faltas cometidas por la comunidad humana, los santos interceden a favor de éstas a la vez que ratifican la vigencia del orden social a través de la confirmación de la jerarquía, y juntos solicitan la reactivación de un ordenamiento que le da al mundo su forma actual. De hecho, la función primordial de las autoridades, que se condensa en esta parte final de la ceremonia y a la cual debe su nombre,²⁰⁹ se describe a partir de dos acciones paradigmáticas: “rogar” y “pedir perdón”. La

plataformas, pirámides y juegos de pelota.” (citado en Millán 2007:157). De acuerdo con el especialista, dicho cerro representó 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, mientras que la otra corría entre la serranía y las primeras estribaciones de la Sierra Madre.” (Millán 2007:157).

²⁰⁶ El *Exulte* de San Mateo, el *Ave María Stella* de la Virgen de la Candelaria, el *Cristo Lemne* del Santísimo Sacramento y el *Salve en Cruz* de la Santa Cruz, mismos que se cantan en la iglesia, los altares domésticos y la alcaldía todos los miércoles, sábados y domingos cuando se sahúma a los santos y se les entregan sus ofrendas.

²⁰⁷ Para esta procesión, el alcalde primero debe procurar la elaboración de 16 velas, mismas que se encienden en pares en cada una de las ocho estaciones donde se detienen las autoridades a rezar sus oraciones.

²⁰⁸ En las primeras estaciones, que corresponden a la iglesia (frente al Santísimo Sacramento), a la cruz ubicada en el atrio, a la del segundo calvario y a las dos cruces que se ubican en las afueras del poblado (*tinajam*) se ofrecen rezos, mientras que en los siguientes puntos que marcan la trayectoria hacia el mar, para culminar en la orilla (*tequichech ombeay*) se elaboran los parlamentos en huave.

²⁰⁹ A la petición de lluvias se le conoce como “la ceremonia del perdón”.

primera se denomina: *majmiüc omal*, *majmiüc omeaats*, que se traduce literalmente como “bajar la cabeza, bajar el corazón” (Signorini 1991:112), haciendo referencia a la actitud de humildad con la que se deben presentar las autoridades, así como al hecho de que interactúan a través de su interioridad, con el pensamiento que nace del corazón:

El que va a pedir tiene que estar sin mal pensamiento, como un santo, para decir su corazón directo al mar, sin prisas. Si no va puro, el mar no oye. Tiene que pedir perdón por sus faltas. Regresando, ya no van a tomar por un tiempo, ni a tocar a sus mujeres; por eso es que van los ancianos, que ya saben que no piden para uno, sino para todo el pueblo.

La segunda acción se describe como *atiin perdon teat xan*, “pide perdón el señor principal”, y se refiere al reconocimiento de las faltas que se pudieron haber cometido; sin embargo, éstas no siempre se enuncian ni se describen, lo que nos permite suponer que lo que importa no son los actos, sino hacer patente la existencia del conjunto de regulaciones instituidas por los antecesores, confirmando la sujeción al orden por ellos establecido en concordancia con la restitución que ritualmente se exhorta.

El predominio de esta estructura ordenadora se expresa en la limitación de las conductas de las autoridades, pues cualquier alteración repercutiría a su vez, más que en un “castigo” o “sanción”, en una instalación errónea o fallida del orden esperado. En este sentido, si alguno de los funcionarios incurriera, por ejemplo, en adulterio, “no va a entrar agua en la laguna, no va a entrar camarón, se va a hacer mucha lama, mucha rana y la gente no va a poder trabajar; perjudica mucho las tarrayas”. El retraso o la ausencia de las lluvias, es decir la alteración de los ciclos regulares y las acciones adecuadas, se atribuyen directamente a una falta cometida por alguna de las figuras de autoridad, lo que ha llevado tanto al reclamo como a la destitución de funcionarios; la desecación de las lagunas, la escasez de peces y la abundancia de animales inútiles para el consumo son signos tangibles de la transgresión.²¹⁰ De ahí la atención que se pone tanto a las conductas de las autoridades durante todo el transcurso de su cargo como a la precisión de los procedimientos rituales; como menciona un rezandero:

²¹⁰ Un informante recuerda: “Hubo una vez un alcalde que no cumplió los requisitos y lo sacaron de alcalde y nombraron otro alcalde para que acabara el tiempo del otro, porque había muchas ranas y culebras y la gente se enojó.”

El alcalde debe ir de frente a los santos, pero dándole la espalda al viento del norte, porque si no, se puede secar todo y no venir la lluvia. Si lo ve de frente, se hace asamblea, lo regañan y lo pueden quitar.

Los alcaldes no pueden tener amante porque se va el pescado; si lo hacen, sólo se pesca medusa (“el pecado del presidente”) y crecen plantas de espinas en las lagunas y se pueden secar.

Esta apelación al orden se verifica en el tipo de solicitud que realizan las autoridades, ya que no se limita a la lluvia y a los bienes de consumo, sino que se extiende a todos aquellos elementos que conforman el entorno, es decir, el mundo tal y como fue dispuesto por sus creadores:

Los alcaldes no pueden pescar, porque sólo sirven al pueblo: ellos son los que piden para la gente toda clase de camarón y pescado, agua para los árboles y agua para los animales, toda clase de insectos para los pájaros, pasto para las bestias, salud para la gente en la población para que no se enferme. Nunca pedimos viento del norte; al contrario, pedimos que no sople. Lo que más pedimos son los santos rayos y el viento del sur. También piden enfermedades, mosquitos para que no se duerman los pescadores.

Una mujer octogenaria recuerda el desarrollo y el sentido de estas peticiones:

Ahí va a entrar en el mar la santa, cuando entra el santo en el mar no hay nada de ola. Va mucha gente. Entró con la gente, para que cuando entre el santo va a saludar al mar. Mucha flor van a echar, flor olorosa. Por eso es que va a ir tres vueltas, van a ir a pedir pescado, van a pedir camarón, va a pedir todo, ahí dentro el mar. Por eso es que van a pedir al mar que entre pescado ahí donde están las lagunas, va a entrar camarón, va a entrar todo, para que va a agarrar la gente, va a pescar pobre gente, va a agarrar camarón, pescado. Eso es que lo pidió dentro del mar. Para todos los pueblos, no sólo San Mateo, para toda la gente, para cualquiera que va a sembrar; para que va a llover; eso es lo que va a pedir el perdón. El rayo [*monteoc*] viene del mar. Ese cuando va a llover viene del mar, para que toda la gente siembre, para que toda la gente pesque; no nada más en San Mateo, sino para todos los pueblos, para toda la gente. Por eso traen a los santos.

También viene gente de fuera, vienen del cerro, que vienen hasta aquí a pedir agua, pedir lluvia. Va a dejar su vela, va a dejar su flor, va a pedir perdón. Va a ir al mar también; esa noche va a pedir perdón; porque esa pobre gente viene tres vueltas. Luego cuando regresan, dicen que ya llovió ahí, que ya está buena, que ya llovió.

Dispuestos frente al mar, las autoridades hacen sus reverencias, seguidos por los cinco santos, quienes se introducen en el océano y se inclinan en dirección a Cerro Bernal. Posteriormente se colocan en la orilla los bienes que se ofrecen a los *montaweal*, los cuales se agrupan en

dos categorías: las flores²¹¹ y velas que integran la ofrenda, y el dinero que corresponde al “sacrificio”²¹² de las autoridades. En este sentido, recuerda un ex alcalde:

Se saluda al mar, se inclinan ante la mar, se meten a la mar con los santos, aunque se mojen. Se lleva incienso, se llevan cohetes, se llevan flores, dinero, velas. Antes se hacía sacrificio, cada uno llevaba dinero de su casa, no del municipio ni de la iglesia, no de multa ni de limosna, sino de la casa de uno. El dinero se deja dentro de la mar, dentro del agua; las velas y las flores se dejan en la orilla. Se reza un rezo especial, que sólo es para eso.

Tras este ofrecimiento, la comitiva regresa al poblado por la ruta inversa para culminar con la última serie de rezos y reverencias en la cruz central. Durante el camino de retorno, se espera que las primeras lloviznas, como signo de una buena recepción de las ofertas, acompañen a la procesión. Sin embargo, el verdadero efecto de las solicitudes efectuadas por las jerarquías humana y divina será verificable en la culminación de la celebración de Corpus Christi, cuando se instala el *nangah tiempo*, es decir, el “tiempo sagrado”, las lluvias de temporal.

4.2.2 La celebración de Corpus Christi y la gestión del orden regular del mundo

Durante toda la temporada de Corpus Christi, que se extiende a lo largo de quince días, se confirma la presencia del conjunto de entidades que integran el mundo no humano, mediante un despliegue tanto de actores como de corporalidades que ocuparán la escena cotidiana como parte del *ndigligueay mundo*, es decir, “transformarse el mundo, voltearse al revés”. Esta temporada se divide en dos fases, la primera de las cuales se caracteriza por el predominio de las actividades nocturnas, encabezadas por los distintos cargos y grupos ceremoniales, las cuales exponen una distribución de los seres y un ordenamiento de sus acciones; la segunda corresponde a la reproducción, mediante la Danza de la Serpiente, del proceso de consolidación del mundo y de generación de las lluvias de temporal. En ambas fases, los caballeros (*monquiün wís cawüy*), los negros o enmascarados (*tar*), los tigres (*lüw*), la tortuga (*poj*), la serpiente (*ndiüc*) y los *monteoc* representan distintas formas de alteridad y de socialización. Dentro de este conjunto, los primeros tres personajes caracterizan a dos

²¹¹ Las flores que se utilizan para las ofrendas (*mbaj*) tienen la particularidad de ser muy olorosas. Éstas son de cuatro tipos: *mbaj xiiil* (“flor de mayo”), *rambaj* (“flor blanca”), *mbaj ros* (“rosa”, de colores blanco, rosado y guinda) y *mbaj jasmín* (“jasmín”).

²¹² Es interesante notar que, a diferencia del dinero que se entrega a los *montaweal*, el que se dedica a los santos y que integra parte del “fondo” que custodia cada mayordomo, se denomina “gasto”.

grupos de extranjeros de orientación inversa, mientras los demás integran el ámbito de los seres del mundo original.

Los caballeros constituyen el grupo ceremonial de los *monquiiin wis cawiy*, “los que montan a caballo”, organizados en dos cuadrillas precedidas por un “rey” de Inglaterra y un “rey” de Andalucía,²¹³ y se caracterizan como acaudalados mercaderes que vienen desde sus lejanas tierras para celebrar la fiesta de Corpus y ofrecer sus productos a los pobladores, acompañados por sus esposas, sirvientes, caballos y mulas. Si bien estos personajes desconocen la lengua local, comunicándose en castellano, se apegan a los códigos de conducta que privan para el tratamiento de las divinidades y las autoridades, por lo que a lo largo de sus recorridos por el pueblo hacen reverencias ante los funcionarios de la jerarquía, frente al atrio de la iglesia y en dirección a Cerro Bernal, en reconocimiento a los *montawéal* que en él habitan. De hecho, los caballeros forman parte de la categoría de los *monbasoic*, seres de cuerpo-nube, a la que pertenecen los antiguos, sólo que se les considera extranjeros, provenientes de tierras lejanas que, como aquellas que pueblan los *monteoc*, son abundantes en bienes y riquezas. Su indumentaria, acorde con ambas características, incluye pantalones con botonadura de “plata” y camisas con listones satinados, botas y sombrero. Los sonidos que los acompañan, emitidos por cencerros (*sikil* y *rec*), gritos y silbidos, se consideran propios de los antiguos, asociados a la correría de sus caballos y al advenimiento de los rayos. Recordemos que estos dos elementos son a su vez parte de los atributos de los *monteoc*, quienes se trasladan a caballo por los cielos, “siendo el trueno el retumbo de sus cascos; el relámpago el resplandor de la hoja de machete que llevan [...] Para viajar suenan cencerros de caballo” (Signorini 1997:88).

Las apariciones de los caballeros van siempre acompañadas por la música de los *montsünd naab*, patrimonio de los *monteoc*, y de las tres expresiones acústicas mencionadas, que en su conjunto enuncian el dominio de los *monbasoic* y conforman “una representación acústica y metafórica del desplazamiento celeste de los ancestros naguales [los *monbasoic*] justo en el momento del año en que las lluvias ya han iniciado o se espera que inicien.” (Campos 2015:174). Por su parte, los cencerros tienen una clara correspondencia con los

²¹³ Es interesante notar que la fiesta de Corpus Christi se considera originaria de estos lugares que, más que una referencia geográfica concreta, se trata de caracterizaciones de la otredad cultural y ontológica. Es de esos mundos distantes de donde los antiguos imitaron las prácticas que caracterizan a una celebración cuya particularidad es que convoca a las alteridades.

instrumentos de los *monteoc*, no sólo porque una de sus denominaciones es “campanitas”, sino sobre todo porque que se les coloca dentro del campanario durante la temporada de Corpus Christi, de acuerdo con el mismo ordenamiento espacial y tonal que distribuye los sonidos de las campanas y los tambores. Colocados en dos largas tiras²¹⁴ que se cuelgan de las vigas del campanario, adquieren la cualidad de *sikil* o *rec*, distinción que responde a su posición y jerarquía: mientras la primera batería de cencerros es considerada “mayor” por su orientación sobre el eje norte-este, la segunda se denomina “menor” y ocupa el eje sur-oeste. Sus sonidos se alternan para acompañar a los *montsünd naab* entre el domingo de Pentecostés y la víspera del jueves de Corpus, en las dos intervenciones diarias, al mediodía y en la noche, que hacen desde el campanario. El día principal de la fiesta, *mera nüüt*, los cencerros se desprenden de sus tiras para ser colocados en las mulas, quienes los harán batir con su caminar.

Como los *monteoc*, los caballeros poseen abundantes bienes que portan desde sus lugares de origen para ofrecerlos a los pobladores de San Mateo del Mar: pequeños conejos (*nine coy*) y otros animales elaborados con masa de maíz que cargan en sus baúles y cartucheras para “regarlos” en las calles para aprovisionamiento de la gente como signo de su prolijidad y benevolencia. Asimismo, portan en sus mulas ofrendas de “dinero”²¹⁵ para los santos municipales y un caudal de mezcal y cigarros para ofrecer a sus homólogos locales, los *monbasoic*.²¹⁶

Cada uno de los dos grupos de caballeros está organizado de acuerdo con una doble estructura, tanto jerárquica como parental, integrada por un “dueño” o *natang wüx cawüü*,²¹⁷ su esposa o “señorita”, un *sabanero* y un cargador que son ayudantes del “dueño”, un pez espada (*waj tat*)²¹⁸ que es cargado por un “interino”, un “lancero” que agujonea al pez espada y un “sastre”, que “confecciona” vestimentas novedosas de acuerdo con los diseños que se usan en su tierra de origen. Como parte de una agrupación estructurada, participan de

²¹⁴ Cada una de las cuales tiene quince cencerros.

²¹⁵ Que en realidad son pétalos de flores.

²¹⁶ Durante la facturación de los *sikil*, la elaboración de las velas, el periodo de *potsongwiiüts* y los dos días principales de la fiesta, los caballeros ofrecen mezcal y cigarros a los *monbasoic* depositándolos en el piso (Campos 2015:174).

²¹⁷ La distinción entre el “dueño” de uno y otro grupo se hace en términos de “mayor” y “menor”.

²¹⁸ El pez espada es un pez de tiempos de lluvia.

distintos momentos rituales como la elaboración de las velas y la celebración del *mera nüüt*, la fase culminante de la festividad.

La contraparte de los caballeros son los grupos integrados por los enmascarados (*tar*) y los tigres (*liiw*), mismos que son nombrados para la ocasión por el Juez de Mandado el tercer viernes de Cuaresma y cuya actuación se limitará al jueves de Corpus.²¹⁹ La alteridad de estos grupos está asociada con su pertenencia al dominio del *nimeech*, el diablo. Mientras los enmascarados representan el ámbito de socialización del *nimeech*, exponiendo las reglas que le son propias, los tigres caracterizan a los animales de su dominio. Como habíamos mencionado en el capítulo anterior, el *nimeech* es considerado un extranjero acaudalado, dueño de ganado y riquezas, así como creador de los animales “de monte”. Aunque algunos de sus atributos son semejantes a los de los *monteoc*, como su capacidad de desplazamiento por distintos planos, la posibilidad de adoptar el aspecto de un vaquero montado a la grupa de un caballo, la abundancia de bienes y su capacidad creadora, el tipo de relación que mantiene con los humanos lo distingue claramente de éstos.

Mientras los *montaweal*, entre los que se suscriben los *monteoc*, son creadores del entorno y de los bienes básicos de subsistencia, los cuales distribuyen entre la colectividad humana de acuerdo con los principios de intercambio cíclico por ellos establecido (y que determinan un ordenamiento particular del mundo), el *nimeech* acumula sus riquezas para entablar con los hombres contratos individuales que se traducen en servidumbre. Estas características se repiten en diversos mitos, como ejemplifica uno de los que registra Elisa Ramírez (1987:102,103):

Es un hombre que quiere tener dinero, ser rico. Pero el dinero es del diablo, igual que el trago. Va a su trabajo mentando al diablo: “-Sal diablo, ven, te estoy necesitando.” [...] Y así mentaba, hasta que un día lo encontró en el camino. [El diablo le dijo]:

-Y ése para que quieres, yo soy el diablo...

-Es que soy pobre, quiero pedir dinero

-¿Dinero quieres, o ganado?

-Pues los dos, señor

-Pues yo soy el diablo

-¡Ah! Usted es el diablo

-Sí, yo soy el diablo, y si andas llamándome, hoy tienes oportunidad de ir conmigo. Yo te voy a dar dinero y ganado, lo que gustes; vamos, te voy a enseñar dónde está el ganado y el dinero.

²¹⁹ Los nombramientos tienen una duración temporal que puede variar entre unos días y unos años, y se les denomina con el término *napalüch*, “lo completa”. Éstos se distinguen de los *servis*, que son adscripciones de carácter vitalicio, como los que caracterizan a los grupos ceremoniales y a los *cantor* (Millán 2007:84).

En el desenlace de esta narración, el diablo coloca al hombre en la disyuntiva de aceptar los bienes que solicitó a condición de matar a su padre (representado en una cruz de madera), rompiendo así su vínculo humano, o rechazarlos y asumir su pobreza. El enriquecimiento súbito de cualquier persona es siempre traducido como un vínculo anómalo con el diablo, lo que deviene en críticas y rechazos. Si bien la interacción con esta entidad se puede provocar a voluntad con un llamado personalizado, también puede actuar a partir de sus propias motivaciones interviniendo en el ámbito de los humanos y provocando efectos negativos, ya que sus principios de socialización son contrarios y adversos al orden regular.²²⁰

En este sentido, los personajes que personifican el dominio del *nimeech* durante Corpus Christi denotan el conjunto de características que lo distinguen. Dentro del conjunto de animales que pueblan el mundo, aquellos que pertenecen al ámbito de lo “salvaje”, dado el peligro que representan para los humanos, son los creados por el *nimeech*, de ahí que los *liiw* o tigres que intervienen en dicha celebración personifiquen las características genéricas de estas especies. Se muestran con el pecho al desnudo, la cintura escasamente cubierta y la piel untada de lodo, emitiendo sonidos guturales que se distinguen de cualquier lenguaje articulado; el conjunto de características buscan precisamente opacar la naturaleza humana de sus portadores. Su aparición en el poblado es una verdadera invasión que transgrede todo principio de socialización, ya que se dedican a perseguir a las mujeres jóvenes y casaderas omitiendo cualquier regla de etiqueta, así como a robar lo que encuentran en su camino “para llevárselo al monte” (Ramírez 1987:140).

Por su parte, los enmascarados se encargan de caracterizar el ámbito de socialización del *nimeech*, por definición opuesto a los parámetros regulares. En este sentido, aunque el grupo de los *tar* se muestra como la síntesis de una estructura que integra a su vez a la jerarquía y al parentesco, sus pautas de interacción se alejan tangencialmente de las que constituyen dichas estructuras. Integrados por el *maestro tar* y su esposa, *nchey tar* (“anciana enmascarada”), quienes presiden al resto de la comitiva de enmascarados que están a su servicio, los personajes de este grupo recorren los distintos espacios del poblado (excepto la iglesia) e interceptan de manera abrupta a los transeúntes sin mediación de ningún tipo de

²²⁰ La diferencia entre la relación con los antepasados y con el *nimeech* no radica únicamente en el carácter colectivo de la primera y el individual de la segunda, sino también en el hecho de que del primer vínculo depende la subsistencia de los humanos, mientras que el segundo se propicia con el objetivo de enriquecerse.

protocolo, para formular frases en español que resultan absurdas y contradictorias, lo que imposibilita la comunicación. Los enmascarados se presentan como extranjeros que desconocen la lengua local, por lo que suelen repetir la frase: “Nosotros venimos de lejos, en avión. Nos enteramos que existe un paraíso terrenal llamado San Mateo del Mar, por eso venimos.” (Campos 2015:177); “Nosotros venimos de allá de muy lejos, nosotros venimos de Inglaterra compañero, traemos el agua bendita de los dioses; pruébale el agua de Inglaterra”.²²¹

Las conductas de los *tar* transgreden abiertamente todas las reglas de etiqueta, utilizando, por ejemplo, términos de parentesco para dirigirse a las autoridades²²² y formulando múltiples bromas con un marcado tinte sexual. De ahí que, por ejemplo, la *nchey tar* se presente ante los alcaldes mostrando un muñeco a quien señala como hijo de uno de los funcionarios, en clara alusión a un acto de adulterio;²²³ asimismo, en sus reverencias satirizan los gestos ceremoniales haciendo insinuaciones sexuales. En todas sus actuaciones buscan hacer evidente la inversión de las formas y de las reglas: sahúman con humo de chile en lugar de copal, provocando el sofocamiento de los transeúntes; obligan a beber mezcal con chile en recipientes con forma fálica o que imitan los genitales femeninos; convidan tamales que recubren pequeños animales vivos como lagartijas, grillos o ranas (Campos 2015:178); siguen a los caballeros que reparten fruta, pero ellos reparten basura; ofrecen a las autoridades cigarros rellenos de estiércol y pagan con piedritas en lugar de dinero; “como las autoridades no tienen poder en esos días, no los pueden regañar”.

Estos elementos que acompañan a los *tar* resultan aberrantes para los humanos porque, al estar ubicados fuera de su dominio, adoptan formas contradictorias: el copal aparece como chile, la masa de maíz como alimañas vivas, el tabaco como excremento. Un mito caracteriza esta inversión de las apariencias de acuerdo con los ámbitos de percepción: en un viaje a la casa del diablo, un hombre en busca de riquezas recibe de su anfitrión una

²²¹ Se refiere al mezcal que ofrece en un depósito con forma fálica.

²²² La fórmula correcta para dirigirse a las autoridades es *teat xan principal*, “señor principal”, quedando excluidos el uso de términos de parentesco incluso por parte de sus familiares.

²²³ En sus registros, Elisa Ramírez da cuenta de la conducta irreverente de la *nchey tar*: “La vieja es mareña, pero se fue lejos y ya regresó; dice que se fue a Estados Unidos y que su marido es de fuera, que no entiende el huave, por eso ella puede decir cualquier cosa, al fin él no la entiende. Anda visitando a sus paisanos. Le dice a una mujer: ‘Tu marido fue mi querido, tengo dos hijos con él’, y saca dos animalitos de su tenate. Cuando pasa la temporada de negros, ya no van a hablar así. ‘Señor alcalde, yo vengo a pedir a usted de favor a ver si no quisiera usted cogirme’ –y le mete la nalga de trapo. ‘O si no a mí, aunque sea a mi hija’ –y saca una lagartija de la canasta. ‘Ya no te acuerdas de lo que me hiciste, pues tuve este hijo’.” (Ramírez 1987:139).

jícara para beber pozol, una porción de tortillas y un monto de monedas, los cuales se convierten en estiércol de ganado en cuanto regresa al mundo de los humanos (Ramírez 1987:103,104).²²⁴

Adscritos al dominio del *nimeech*, los *tar* adoptan los rasgos que lo caracterizan: visten a la manera occidental, con atavíos vaqueros que incluyen saco, botas y sombrero, en claro contraste con la vestimenta local:

El diablo es un hombre con sombrero, que monta a caballo, trae sombrero de 24, ropa de distintos colores, pantalón, chaparreras. Tiene la cara de una persona; pero viene bien trajeado, con buena silla, pantalón de dueño y un sarape (Ramírez 1987:102).

Como parte de sus distintivos, los *tar* se cuelgan “bolsas” que son en realidad nidos de pájaros, así como pieles curtidas de animales de monte (víbora, venado y mapache). De su propiedad son también diversos objetos tecnológicos, considerados como innovaciones de la modernidad,²²⁵ tales como teléfonos celulares, cámaras fotográficas y falsas armas de alto poder, mismos que utilizan para interactuar con los transeúntes. Cargan también con un par de cajas, análogas a los baúles de los caballeros y las autoridades,²²⁶ pero cuyo contenido no son bienes sagrados y ofrendas, sino instrumentos bufos.

Sin embargo, el rasgo que los distingue dentro del conjunto de personajes que ocupan esta temporalidad invertida, es el uso de máscaras. En efecto, en una sociedad donde las máscaras son escasas y su uso limitado, resulta particularmente significativo el hecho de que sea el nombre (*tar*, “enmascarados”) que define a este grupo y la característica que los particulariza. Asimismo, las máscaras de los *tar* obligan a suponer una relación con los otros dos personajes que las portan, el flechador (*neajeng*) y la serpiente (*ndiuc*), protagonistas de la Danza de la Serpiente, aún cuando su ámbito de adscripción sea el opuesto. En efecto, las correspondencias entre unos y otros son diversas: la exclusividad de su uso, la participación

²²⁴ El hombre hubiera podido hacerse propietario de las riquezas que el diablo le ofrecía si hubiera cumplido con su parte del trato: matar a su padre. Sin embargo, al negarse a su solicitud, se quedó únicamente con la boca y los bolsillos llenos de estiércol.

²²⁵ Estos objetos forman parte de su repertorio de creación, en virtud de que el *nimeech* comparte con los *montaweal* la capacidad de invención. Sin embargo, aunque los *montaweal* son también creadores de diversos elementos de la modernidad, la orientación de los objetos que pertenecen a uno u otro difieren en el tipo de uso que se les da.

²²⁶ Los alcaldes y el Maestro de Capilla tienen sus baúles donde guardan, respectivamente, el libro sagrado donde se registra a los antiguos alcaldes, las listas de cargueros, difuntos y recién nacidos, los libros de himnos, cantos y alabanzas.

restringida a la celebración de Corpus Christi y la sincronía de sus diseños. Llama la atención el hecho de que las máscaras que utilizan los dos pares de personajes sean idénticas: un rostro humano de rasgos afilados, con bigotes y cejas, una de color rosado y la otra blanca,²²⁷ con oquedades en los ojos y en la boca, sin ninguna decoración que permita distinguirlas entre ellas. Los rostros caracterizados por las máscaras tienen claros rasgos occidentales que se complementan con los atavíos de los *tar* y el flechador: sombrero, saco y botas.

La homogeneidad en el diseño, la ausencia de decoración y la continuidad en la vestimenta nos hace pensar que se trata de una caracterización genérica de la alteridad, cuyo modelo paradigmático es la imagen del vaquero, es decir, un aspecto que puede ser ocupado por distintos seres no humanos para hacerse visibles ante los ojos de los hombres. Sin embargo, ocupar dicha exterioridad no es suficiente, ya que se requiere habitarla, es decir, apropiarse de ella convirtiéndola en un soporte para la interioridad. Como habíamos visto, la interioridad se expresa a través de las acciones que atañen a la conducta, al pensamiento, al lenguaje y al desempeño moral, por lo que es precisamente a través de su ejercicio como cada ser le imprime identidad a un cuerpo que en apariencia pareciera ser el mismo. El uso de las máscaras en este contexto nos confirma que no basta con tener un cuerpo, sino que es necesario *ejercerlo*, actuarlo. En este sentido, las máscaras permiten a estos personajes asentarse temporalmente en una exterioridad que les otorga, por un lado, visibilidad respecto a los humanos, al tiempo que les confiere un soporte para la acción, haciendo suyo un entorno que en tiempos regulares les es ajeno.

Es así como, a pesar de sus similitudes externas, los *tar* y los protagonistas de la Danza de la Serpiente son claramente diferenciables, quedando nítidamente adscritos a sus respectivos dominios de procedencia. La pertenencia de los primeros al ámbito del *nimeech* se hace evidente a través de su conducta desmedida, claramente transgresora, mientras que la actuación regulada de los segundos hace explícita su adscripción al dominio de los *monbasoic*. Las intervenciones de los *tar* exponen su carácter invasivo: deambulan por las calles sin ningún orden y sus acciones son azarosas; por el contrario, las acciones del *neajeng* y de *ndiüc* están acotadas al contexto de la danza y son pautadas por los sonos y compases que marcan los instrumentos de los antiguos. De hecho, la danza se estructura a la manera de

²²⁷ Uno de los maestros *tar* utiliza una máscara rosada y el otro una blanca, mientras el flechador porta la rosada y la serpiente, en su cara frontal, la blanca.

un contexto narrativo mediante el cual se llevan a cabo las operaciones secuenciadas que se requieren para la producción de la lluvia.

El flechador y la serpiente protagonizan a los personajes productores de dos tipos opuestos de lluvia: el primero, caracterizado como *monteoc*, rayo, actúa en coordinación con su homólogo femenino, el viento del sur (*ncherrec*) para generar los temporales, *ijchiür ndec*, “lluvia de mar”, lluvias benéficas que transforman el entorno desecado en un paisaje acuático que favorece las labores humanas al regar la tierra y permitir el crecimiento de las lagunas, así como la nivelación de su salinidad y su poblamiento con especies óptimas para el consumo humano. La serpiente, por su parte, produce los torbellinos de agua y viento que se forman en el interior del océano conocidos como *ndiüc oic*, “serpiente-nube”, con los cuales desata lluvias torrenciales que amenazan con inundar la superficie terrestre. Las inundaciones, en efecto, son atributo de la serpiente, quien habita en el interior de las montañas y desafía con salir periódicamente de su morada para desplazarse hasta el mar, abriendo con su cuerno un canal que desbordaría las aguas internas y oceánicas anegando el poblado.

El rayo protege al pueblo, es nagual [...] La serpiente quiere salir y el rayo sabe cuándo quiere salir, de clarividente que es. El rayo tiene que matarla en el cerro, en su casa, antes de que salga para hacer otra cosa. Cuando empieza el temporal se espantan; todos dicen que va a salir la culebra, ya antes salió aquella y dejó su canal. (Ramírez 1987:59).

La Danza de la Serpiente, *omal ndiüc* (“cabeza de serpiente”) escenifica el enfrentamiento entre las dos entidades, de acuerdo con la explicación mítica que ubica al rayo como el encargado de controlar las acciones de la sierpe, enfrentándose a ella y decapitándola con su machete-rayo. En sus distintas versiones, los mitos replican esta contienda:

El muchacho, como es *monteoc*, estaba relampagueando y con su machete esperando en la orilla del mar. Y cuando dio un relámpago fuerte, salió del mar la serpiente y ahí le cortó la cabeza. En seguida regresó al mar su cuerpo y la cabeza se la quedó el muchacho. La envolvió en su pañuelo y se la llevó al pueblo. Como *ncherrec* soplabla tan fuerte, sacó el cuerpo de la serpiente del mar. Cuando el muchacho llegó al pueblo abrió su pañuelo y ahí vieron el cacho de la serpiente, que era de oro.

Con la ejecución de la danza se replican en el plano terrenal las acciones que se llevan a cabo en el celeste y que permitirán la apertura del tiempo sagrado, *nangah tiempo*, ordenamiento al que se han dirigido las actividades ejecutadas por humanos y no humanos a todo lo largo

de este periodo de reinstalación del mundo. La danza se ejecuta tres veces en dos días consecutivos, una en la víspera de Corpus Christi y dos el jueves de la celebración central; a las dos primeras interpretaciones los huaves las denominan *repas*, término que erróneamente se ha interpretado como “repasso” (Millán 2007:184; García y Oseguera 2001: 112,113) en el sentido de un ensayo para la ejecución definitiva.

Si bien en estas primeras danzas no se interpreta el acto culminante en el que el rayo decapita a la serpiente, sí se realiza el encuentro y persecución entre los dos protagonistas; este preludio recuerda al ciclo de peticiones de lluvia, cuya primera fase se desarrolla como una convocatoria y presentación de los participantes, para dar paso a la acción medular: la solicitud de los bienes a los *monteoc* y la entrega de la ofrenda. De hecho, la presencia de las autoridades civiles y religiosas, los mayordomos, los caballeros, los *maliëns*, los *tar* y los *montsün naab*, así como la distribución de mezcal, confirman la formalidad de estas representaciones, la primera de las cuales se realiza a media noche de la víspera en la plaza central del pueblo, mientras la segunda se ejecuta al atardecer del día siguiente en casa del mayordomo de la atarraya, *mbas ndoc* (“cuerpo de la atarraya”). La tercera y última ejecución de la danza, en la que se presenta la narrativa completa, se realiza por la noche del Jueves de Corpus, con la cual se espera que inicien las lluvias de temporal y el tiempo de los humanos.²²⁸

²²⁸ La comitiva que integra la danza, así como el conjunto de personajes que han participado en este periodo ceremonial, parten de la casa de *mbas naab*, en cuyo altar se velan las máscaras y la parafernalia de los protagonistas de la danza.

CAPÍTULO 5. Creaciones y distribución de los seres

5.1 Danza y creación

Como mencionábamos, la danza de *omal ndiuc* conforma una narrativa que describe las acciones desempeñadas por dos seres míticos que se encargan de la producción de diferentes tipos de lluvia, los cuales representan la posibilidad de reinstaurar el orden regular o bien de revocarlo. En efecto, si bien se espera que el resultado del enfrentamiento entre las dos entidades derive en el triunfo del rayo, caracterizado en el personaje del flechador (*neajeng*), mediante el cual se daría paso a la instalación del *nangah tiempo*, se hace patente el riesgo que este conlleva si fuera la serpiente vencedora, desbordando las aguas y recreando el momento fundacional del tiempo de los humanos con resultados desfavorables. En este sentido, si la inundación fue en los tiempos originales el mecanismo de creación del mundo humano, su repetición anegaría de nueva cuenta el orden instituido extinguiendo a la humanidad y promoviendo la creación de un orden diverso e impredecible. La danza, ejecutada al final de un largo proceso en el que los seres del mundo original se han instalado en el mundo ordinario, confirma las acciones creadoras de sus formas y fronteras de acuerdo con los parámetros fijados en el mito, pero no cancela la posibilidad de que, una vez desatadas las acciones, estas puedan derivar en una nueva composición.

Para que la recomposición del mundo creado por los *montaweal* adquiriera sentido, es necesaria la presencia de todos sus componentes, siendo el anverso del orden el factor que confirma los parámetros de su estructura. En este sentido, la narrativa de la danza evoca al mito pero no lo reproduce de manera exacta, ya que mientras el primero describe la decapitación y muerte del reptil por el golpe del rayo, en su interpretación el papel de ambos personajes se empalma y el deceso se convierte en una restitución de posiciones.

La caracterización paradigmática del *monteoc* como un rayo que empuña un machete, instrumento generador de relámpagos, se desplaza en la danza hacia la imagen de su contrario: mientras el rayo adopta la personalidad de un cazador (de hecho se le llama *neajeng*, “flechador”) armado con un arco denominado *müm jeng*, “madre de la flecha”, decorado con papeles de colores, una flecha con punta plateada y una fusta de algodón,²²⁹ la

²²⁹ Esta fusta que porta en la mano derecha hace alusión a los caballos que los *monteoc* utilizan (su ganado) para distribuir la lluvia sobre la superficie terrestre. Como diversos mitos indican, los *monteoc* hacen correr a

serpiente asume el control del machete con el cual roza intermitentemente el suelo con la finalidad de provocar destellos mientras es perseguida por su oponente. Este desplazamiento de funciones aparentemente contradictorio se sustenta en la naturaleza dual de la serpiente, quien se presenta bajo una doble apariencia: humana y animal. El danzante cubre su rostro con una máscara que reproduce de manera exacta el aspecto del flechador, siendo el color de fondo el único rasgo que los distingue;²³⁰ sin embargo, sobre la espalda, a la altura de la cintura, porta una segunda máscara que muestra el rostro de la serpiente: los ojos abiertos enmarcados con trazos de color amarillo, negro y rojo; el hocico entreabierto dejando a la vista la hilera de afilados dientes y la lengua bífida de sobresale de la apertura; adornada en el centro con una serie de quince rombos entrelazados que replican las formas de las constelaciones *roob* y *marquesand* (García y Oseguera 2001:148). Mientras este diseño alude al ámbito celeste, el tono grisáceo del fondo da cuenta de su adscripción compartida con el interior de la tierra, siendo *iüt* el término que denomina tanto al color como al elemento. Asimismo, lleva las pantorrillas y los brazos cubiertos de *piind*, un lodo blanco que se utilizaba para hilar el algodón, cuya recolección²³¹ está reservada a las ancianas viudas, quienes deben seguir con precisión una serie de pautas en su procedimiento; por su naturaleza sagrada, *nangah*, el *piind* debe ser “cosechado” sin haber consumido alimento y en silencio absoluto, ya que “si dicen una sola palabra, se va a echar a perder el pozo y su cosecha” (Ramírez 1987:64), transformándose en negro el blanco limo.

La combinación de elementos de naturaleza diversa en la parafernalia del reptil da cuenta de la extensión de su dominio, cuya manifestación es el agua que resulta de la combinación entre el líquido celeste y el contenido en el interior de las montañas. El control que ejerce sobre la expresión del agua, desatando su potencial, es análogo, aunque inverso, al que profesan los *monteoc*, a quienes corresponde la regulación de las aguas pluviales y para la propiciación del temporal. Es por ello que la serpiente comparte con ellos ciertos atributos que, lejos de confundir sus identidades, confirman su naturaleza compartida, siendo ambos *monbasoic*, seres de “cuerpo-nube”. Vista desde su “frente” humano, la serpiente se asimila notablemente con el flechador: ambos portan sombrero, saco y pantalón, el cual el

sus caballos, siendo el sonido de los truenos provocado por el golpe de la cuarta contra los corceles (García y Oseguera 2001:151).

²³⁰ La máscara del flechador es rosa y la de la serpiente blanca.

²³¹ Este lodo sólo se encuentra en ciertos pozos en las afueras del poblado.

reptil lleva arremangado para mostrar sus pantorrillas teñidas; la larga cabellera rubia de *ndiüc* que los distingue a primera vista, en realidad los aproxima, ya que está hecha de crin de caballo, el animal asociado con los *monteoc* y las *ncherrec* por servirles como medio de transporte para esparcir la lluvia por el mundo.²³² El machete que blande y acciona completa tanto su apariencia como su adscripción. Por su parte, el otro “frente”, que corresponde a su apariencia animal, se condensa en la cabeza de serpiente enmarcada por la larga crin. Durante la trayectoria de la danza, es éste el aspecto que persigue el flechador, ya que va siempre detrás suyo, siendo sólo hasta el final de la ejecución cuando su frente antropomorfo se le revela. En este sentido, mientras el flechador encarna una personalidad nítida, la serpiente integra una presencia compleja que sintetiza en una doble personalidad al protagonista y a su opuesto.

El escenario de la danza, que incluye la presencia de todas las entidades que han participado durante el amplio periodo de re-creación del mundo, pertenecientes a sus distintos dominios (autoridades civiles y religiosas, los caballeros, los *maliëns*, los *montsünd naab*, los *montaweal*, la tortuga, los *tar*, *mardom nangaj* y *mbas ndoc*, así como los *cambaj nipilan* o “gente del pueblo”), se transforma de espacio público en “lugar”: las entidades lo “ocupan” a través de sus acciones, que no se limitan a “representar” un procedimiento sino que efectivamente lo *realizan*, generando así el movimiento del mundo, la continuidad del tiempo, la producción de las lluvias y la restitución del lugar que cada entidad ocupa en el universo.

Enmarcados por esta comitiva de entidades múltiples, los protagonistas se sitúan en el centro de la plaza, ocupando el escenario creado por los *das* (“danzantes”):²³³ colocados en dos líneas encontradas y paralelas, éstos contribuyen a la integración del “lugar” a través de sus ornamentos y sus movimientos. Por un lado, los pañuelos que portan sobre la espalda hacen un despliegue de animales marinos creados por los *montaweal*,²³⁴ los cuales dieron

²³² Asimismo, la crin de caballo es considerada “sagrada”, *nangah*, por lo que aparece en varios mitos como material para la elaboración de cordeles o látigos para alejar a seres amenazantes como la *Sabcheeb*, brujos y fantasmas (Ramírez 1987:117).

²³³ Este es el nombre genérico de los danzantes, cuya presencia era, hasta hace algunas décadas, obligada en la celebración de las fiestas más importantes: San Mateo, Candelaria y Corpus Christi. Sin embargo, es únicamente en Corpus Christi cuando se presentan en conjunción con el Flechador y la Serpiente. En esta ocasión, el grupo oscila entre 10 y 15 danzantes. Los danzantes guardan entre sí una relación de jerarquía determinada por la antigüedad de su adscripción al grupo: los “principales” o “mayores” se denominan *natang nejiüng* y los “menores” *chingëy nejiüng*.

²³⁴ Algunos de estos bordados incluyen algunas plantas y a la Sirena, personaje que pertenece al tiempo original.

particularidad a la región ocupada por los huaves. Por el otro, estos danzantes describen movimientos ondulatorios que replican el efecto del viento sobre el entorno, al tiempo que modulan el desplazamiento del flechador y la serpiente. En este sentido, los *das*, más que personajes, son en sí mismos el “lugar” de realización de las acciones de los protagonistas de la danza.

En el transcurso de la danza, *Neajeng* describe una doble operación: al tiempo que “persigue” a la serpiente, cuya cabeza golpea de manera intermitente con su fusta, “sigue” a su doble personificado por el frente opuesto, quien dirige la trayectoria del desplazamiento. Los movimientos de ambos personajes, circulares y ondulatorios²³⁵ denotan una acción coordinada que describe la oscilación del viento: mientras *Ndiüc* gira en sentido centrífugo, “desatando” la espiral de viento que provoca los tornados, *Neajeng* invierte el sentido para “atar” al tornado, favoreciendo así la presencia del viento adecuado (*ncherrec*) para la generación de la lluvia de temporal. Los giros que describen ambos personajes recorren el espacio delimitado por los *das* en una trayectoria circular que se realiza tres veces, número de repeticiones que requiere todo procedimiento ritual.²³⁶ Cada una de estas series está pautada por la música de los *montsünd naab*, quienes describen con cada son las acciones que llevan a cabo los protagonistas: el primer son se llama *ajndocindiüc* “sale la serpiente”, seguido por *noch weac* (“del cacho”, alusivo a la serpiente), para terminar con *mondeaan netil* (“agarrada su lanza”).

La acción coordinada que describen durante su desplazamiento se concreta al final de la danza, cuando se reúnen para acercarse al resto de los asistentes, quienes lejos de ser meros espectadores, se convierten en partícipes de la operación. Mediante un procedimiento que puede ser interpretado como una disociación de elementos, separando lo previamente integrado, la serpiente acompañada por el flechador se presenta frente a las autoridades municipales: *Neajeng* amaga un tiro con su flecha dirigido a uno de los funcionarios, tras lo cual *Ndiüc* traza un corte en el cuello con su machete, en gesto de decapitación, al tiempo que ambos emiten sonidos guturales. Este procedimiento es acompasado por el son *mondeaan netil*, *ndean mimachet*, “preparan su lanza, agarra su machete *monteoc*” (García y Oseguera 2001:113). Habiendo “decapitado” a cada uno de los funcionarios, repiten la

²³⁵ Ya que se desplazan entre las filas de los *das*.

²³⁶ Así como esta danza, en su versión “sintética” se reproduce tres veces, los procedimientos terapéuticos se realizan también en series de tres, así como los rituales de petición de lluvias.

operación con algunos de los asistentes, escogiéndolos de manera aleatoria, con la única salvedad de que no sean integrantes de algún grupo ceremonial. Esta acción permite establecer una marca de diferenciación en aquella comitiva plural, separando a los humanos de los seres del otro mundo, en un momento determinante para la restitución del orden regular.

Tras esta redistribución de los seres, los protagonistas se desplazan hacia el atrio de la iglesia, donde la serpiente se arrodilla en posición sumisa frente al flechador, con la cabeza recargada en su machete. Si bien durante el transcurso de la danza *Ndiüc* emite un profundo sonido glotal, interpretado por algunos informantes como el murmullo del viento que trae la lluvia y por otros como el bramido del reptil, en este momento apela a su aspecto más social para iniciar un diálogo con su contraparte, en el cual hace algunas referencias a la danza, a la música y al enfrentamiento, nombrándose a sí misma “Golí” y al flechador “pastorcito”.²³⁷ Este diálogo, recopilado en su totalidad por Estage en 1964, es recitado en castellano y tiene un sentido bastante incierto; del parlamento que inaugura la serpiente destaca la frase repetida:

¡Ea, señor pitero! ¡Ea señor cajero! Toca, toca en este pito. Toca, toca en este caja, para bailaremos unas batallas en el suelo. Pobrecito mi pastorcito. [...] Como ya es la hora para la comaremos carne fresco, pobrecito gigante (Estage 1982:235).

Al llamado, el flechador responde:

Soy el pobrecito, el pastorcito, en la ama, en la buen señor. Yo no traigo más arma de fuego. Solamente una flecha traigo, pero puede matar al pobrecito Goli (Estage 1982:235).

En este momento, el *Neajeng* le quita el sombrero a la serpiente, quien se ha mantenido en la posición inclinada, denotando su ofrecimiento voluntario para que su oponente le corte la cabeza, y lo coloca en la punta de su flecha para mostrarlo alrededor de la plaza como signo de su victoria. Sin embargo, aunque este acto se suele interpretar como la decapitación de la serpiente, ésta no supone su muerte; por el contrario, tras su recorrido, el flechador regresa al lado de la serpiente y le coloca nuevamente su sombrero, en una acción que él mismo caracteriza como “despertar”:

²³⁷ Probablemente, la designación del *Neajeng* como “pastor” haga referencia al hecho de que los rayos son considerados propietarios de ganado equino.

Aquí ya llegó el pobrecito, del pastorcito, para entregar el sombrerito, del Quitagól.
Aquí ya viene el pobrecito, del pastorcito, para despertar el pobrecito el Serpientito.
Levántate espada de siete filos, y la venena en punto, ¡Para despantar unos cuantos cabrón!
(Estage 1982:237).

Al terminar la estrofa, el Flechador gira tres veces alrededor de la serpiente, golpeando en cada vuelta la cabeza con su cuarta, después le coloca su sombrero y ésta se incorpora, haciendo un giro mientras roza el piso con su machete. Finalmente, ambos personajes se internan en el campanario, tras lo cual se encaminan de regreso a casa de *mbas naab*, en cuyo altar depositarán nuevamente sus máscaras y su parafernalia, acompañados por el resto de la comitiva al son de *jmel ndiuc* (“se mete la serpiente”).

La culminación de la danza representa la conclusión del largo proceso de reinstauración del orden del mundo iniciado con el Juego del Garabato. Ubicados en los polos de apertura y de cierre, estos dos eventos se expresan en términos de un enfrentamiento entre fuerzas opuestas, siendo los contrincantes el *nimeech* en el primer caso y la serpiente en el segundo, mientras los *monteoc* pugnan en ambos por salvaguardar el orden por ellos instituido. Con la danza, el rayo logra accionar el *oleaj nangah tiempo* “pie del tiempo sagrado”, es decir, pone en marcha el orden regular del mundo.

Este acto conclusivo se confirma con la acción de los caballeros, quienes antes de iniciar su camino de regreso a la casa del *mardom nangah*, hacen reverencias frente a la iglesia acompañados por los *montsünd naab* y al terminar realizan una estruendosa rechifla y gritería, al tiempo que sacuden los cencerros que cuelgan de sus mulas. Este estallido sonoro sellará temporalmente un periodo ceremonial caracterizado por la secuencia de “metáforas acústicas” (Campos 2015:175), expresión de la presencia de los seres del otro mundo que se desplazan desde sus dominios hasta el ámbito humano haciendo visibles y audibles sus acciones creadoras y reguladoras.

5.2 La distribución de los seres y las acciones en el tiempo ceremonial

La distribución de las distintas entidades que se hacen presentes durante el periodo ceremonial de Corpus Christi supone a su vez la distribución de los humanos en grupos diferenciados de acuerdo con su adscripción a uno u otro colectivo. En este sentido, la organización ceremonial se expresa como un mapa de relaciones que asocia a entidades no

humanas con sectores sociales bien definidos. Desde el inicio de la temporada ritual, que ocupa doce días previos a la celebración central, se convoca a las distintas entidades, se ratifican las posiciones que cada uno ocupa y se distribuyen las actividades de acuerdo con un ordenamiento que describe una secuencia orientada a dos grandes propósitos: la entrega de la ofrenda al Santísimo Sacramento y la instauración del orden regular, es decir, el creado por los antiguos, los *montaweal*.

El Santísimo Sacramento, materialmente representado por la *custodia* que resguarda la hostia para el rito católico de la Eucaristía, es considerado “del tiempo de los nagueles” y recibe el nombre local de *Minajats Dios*, término que asocia una categoría animal y otra divina; de acuerdo con Stairs y Sharfe, la palabra *minaj*, raíz de *minajats*, significa “el animal más grande entre sus compañeros, el animal que manda a los demás”, de tal manera que, por ejemplo, la avispa reina reciba la denominación de *minaj mbel*, en una función análoga a la que desempeña el término *natang* que opera en el ámbito humano para designar a quienes ocupan una posición superior en la jerarquía social. La combinación de ambos términos supone entonces la conjunción de dos jerarquías, animal y divina,²³⁸ colocando al Santísimo Sacramento en una condición de dominio extensivo que integra a los dos ámbitos. Asimismo, la asociación local de éste con el numen solar, le confiere un lugar predominante dentro del repertorio de entidades reguladoras, ya que acompasa el transcurso de los días y de las temporalidades, coincidiendo la temporada de Corpus Christi con su posición más vertical respecto al resto del año. En efecto, como registrara Torres de Laguna en 1577 durante su estancia en la región, “por el mes de junio y julio, cuando está el Sol en el mediodía, 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.” (1973:111). La posición del sol y la ausencia de sombras durante esta época es hasta el día de hoy un fenómeno altamente significativo para los huaves, quienes lo traducen como una interrupción del tiempo regular y, por lo tanto, señal de la irrupción de un tiempo alterno, ocupado por entidades del dominio no humano. La temporada de la celebración de Corpus Christi se convierte en una prolongación de un fenómeno cotidiano: la “inmovilización” del sol al mediodía²³⁹ abre “un capítulo en el tiempo en el que peligra el orden habitual de las cosas” (Millán y García

²³⁸ Ya que Dios se coloca en una escala jerárquica superior a los santos.

²³⁹ El mediodía se denomina *lembij nüt*, “cuando el sol se detiene”.

2003:53), por lo que tradicionalmente las personas procuraban suspender momentáneamente sus actividades, a riesgo de provocar a las fuerzas peligrosas que deambulan mientras las sombras descansan, hasta que el astro siguiera su curso.

En este sentido, las pautas rituales de la celebración dedicada al Santísimo Sacramento están orientadas a promover la continuidad del tiempo regular, habiendo asentado las condiciones necesarias, es decir, la acción coordinada de los antiguos, númenes y divinidades que participan de su constitución. Por ello, las distintas labores están orientadas a la gestión y el cumplimiento de dos acciones centrales: la entrega de ofrendas y la ejecución de la Danza de la Serpiente, que cierra el periodo de creación e inaugura formalmente la instalación del *nangah tiempo*. Ambas acciones ponen en relación a tres altares domésticos, el del *mardom nangah* o “mayordomo sagrado”, el de *mbas ndoc* o “cuerpo de la red” y el de *mbas naab* o “cuerpo del tambor”, entre los que se distribuyen seres y ofrendas. Mientras los dos primeros contienen a las ofrendas, de acuerdo con los respectivos donadores y destinatarios, el último es el depositario de las máscaras de los protagonistas de la danza.

En el primer caso, *mardom nangah* es responsable de la elaboración de la ofrenda para *Minajats Dios*, la cual consiste en el *nangah pang* o “corteza sagrada”, jícara que conserva a lo largo del año y donde se depositan las flores y las velas que serán entregadas en la iglesia. El *nangah pang* exclusivo de esta celebración, es una réplica a escala del universo, concebido como una “jícara volteada”,²⁴⁰ siendo la bóveda celeste la corteza que contiene a la tierra y las aguas oceánicas. Dentro de este contenedor, flores y velas articulan a su vez dos planos del universo, terrenal y celeste, a partir de dos aspectos de la corporalidad: la exterioridad que se vincula con la tierra y con el ciclo vital de los humanos y la que corresponde a los difuntos en su modalidad de estrellas.²⁴¹ Como habíamos señalado en el capítulo anterior, las velas describen la trayectoria social de los sujetos en su consolidación

²⁴⁰ Esta representación del mundo invertido se replica también con la bebida ritual por excelencia que se consume el día de *ajüy chaw*, la víspera a la entrega de las ofrendas en las mayordomías y en la celebración de Corpus Christi. Esta bebida se denomina *chaw popox*, “atole de espuma”, y se caracteriza por la disposición de elementos claramente identificables –ya que no se combinan unos con otros: la jícara que los contiene, el atole de maíz tostado y caliente, dispuesto en la parte inferior; la espuma de cacao, fría y dulce que lo cubre, y el *sikil* o *siil* (literalmente “tallo leñoso”), que es un pequeño palo tallado con la figura de algún animal (frecuentemente un ave), que se coloca en la jícara en posición vertical, atravesando los distintos componentes.

²⁴¹ Las flores tienen también una clara alusión al cuerpo y a sus facultades, por lo que permiten activar ciertos sentidos como la visión y el olfato. Asimismo, intervienen en la nomenclatura para designar elementos que se consideran “contenedores”: el líquido amniótico que contiene al feto se denomina *mimbaj oniüüg* “su flor de su ojo”, mientras que la mujer embarazada recibe el apelativo de *mbaj can* “flor espesa”.

como personas, desde el padrinzgo hasta el matrimonio, para convertirse finalmente en el cuerpo de los difuntos, velas que los humanos perciben como estrellas en la bóveda celeste. Las flores, por su parte, operan en las ceremonias mortuorias como el sustituto del cuerpo fenecido, el cual habitará en adelante en el interior de la tierra para ser procurado por el *miteat teran* en el altar familiar. En este sentido, el *nangah pang* integra, más que una ofrenda propiamente dicha, en términos de la concesión de un bien, una imagen condensada del mundo y sus componentes, la cual adquiere sentido en un momento en el que se está consolidando el proceso de *ndiligueay mundo*, es decir “transformarse el mundo, voltearse al revés”. Los caballeros forman parte del colectivo de *mardom nangah* tanto en calidad de asistentes (*nacosoots*) como de donadores para los santos, a quienes les entregarán “su gasto” en forma de pétalos de flores, en analogía con el “derecho” que adquieren los mayordomos al dedicar una celebración al santo de su devoción.²⁴²

El segundo actor responsable de la generación de ofrendas es *mbas ndoc*, “cuerpo o doble de la atarraya”. Aunque en trabajos previos (Millán y García 2003:102; García y Oseguera 2001:111; Millán 2007:177) se le ha caracterizado como un segundo mayordomo de la celebración de Corpus Christi, llama la atención que su denominación no incluya el término *mardom*, sino que se refiera al tipo de relación que se establece al interior de una colectividad entendida como una unidad corporalizada. Como habíamos visto, esta relación es parte constitutiva de los grupos ceremoniales, a través de los cuales sus miembros más antiguos pueden acceder a la condición de *mbas*, “cuerpo” de su agrupación, tras haber concluido sus prestaciones alimenticias y rituales como miembros activos de la corporación.

La figura de *mbas ndoc* está directamente asociada con *poj*, tortuga de agua dulce que forma parte de la categoría de númenes generadores de lluvia, siendo su orín, *ajchel poj*, expresión de las primeras y suaves precipitaciones que anteceden el temporal. De ahí que la tortuga sea uno de los protagonistas dentro del gran escenario del mundo “invertido” que inicia con la Cuaresma; de hecho, el “nacimiento” de *poj* coincide con el de los *tar* y los *liiw* el tercer viernes de Cuaresma, cuando la primera hace su aparición en la fabricación de las velas para la celebración que los grupos de pescadores ofrecen a la Cruz Verde Mar Tileme

²⁴² El grupo de los caballeros debe asistir a la iglesia durante tres sábados consecutivos, previos a la celebración de Corpus Christi, para ofrecer flores a los santos y consolidar su “obligación”. Asimismo, el día de la fiesta les entregan los pétalos de flores que guardan en sus cofres.

en solicitud de buena pesca, donde es percutida²⁴³ por los *münsen poj* (“músicos de los carapachos”) y acompañada por la flauta de carrizo (ejecutada por el *niind*, “pitero”), mientras los segundos son nombrados por el Maestro de Capilla.

Por su relación con el fenómeno pluvial, *poj* se personifica en tres ocasiones más, el cuarto viernes de Cuaresma, en la fiesta de la Cruz Verde, el 15 de mayo durante la fiesta de San Isidro Labrador, santo católico asociado a la propiciación de las lluvias, y durante el periodo ceremonial de Corpus Christi, donde cierra su ciclo presencial para internarse en la tierra durante el resto del año. Como mencionábamos, *poj* forma parte de la comitiva de *mbas ndoc*, por lo que se alberga temporalmente en su altar doméstico, para integrarse cada noche al grupo de los músicos del tambor como expresión sonora y colectiva de los númenes pluviales.

Así como el *nangah pang* es atributo del *mardom nangah*, a *mbas ndoc* corresponde la elaboración de un conjunto de velas de cera virgen adornadas con flores de papel y dos pequeñas atarrayas (*mbas ndoc*, “cuerpo red”) ataviadas de la misma manera. Las flores que revisten ambos objetos cumplen una doble función: por un lado apelan a una corporalidad integrada en este caso por el gremio de los pescadores, y por otro confirman su papel de ofrenda, como señala uno de los parlamentos rituales que hace referencia a ellas, “llega el tiempo de hacer las hojas de flor y las velas de la santa fiesta para la santa devoción”. El hecho de que estas flores sean manufacturadas permite inscribirlas dentro de la categoría *mbaj*, es decir, las flores cultivadas que tienen la función exclusiva de ser utilizadas para la elaboración de ofrendas. Asimismo, las redes cónicas no sólo hacen alusión directa a la agrupación de los pescadores, en tanto protagonistas de la actividad paradigmática que los *montaweal* heredaron a los huaves, sino que la homologación de su nombre con el del representante de la agrupación es un indicador de la duplicación corporal: el oficiante adquiere la condición de “cuerpo” de la agrupación ampliando su propia corporalidad, al tiempo que la red materializa la doble corporalidad del oficiante.

El tercer altar es el de *mbas naab*, el miembro del grupo de los músicos del tambor que funge como “doble” o “cuerpo” de la agrupación. Los días previos a la celebración

²⁴³ Se trata de cuatro carapachos de tortuga que, originalmente, estaban distribuidos entre dos responsables: *Natang mbas ndoc* y *mbas ndoc*, quienes los resguardaban en sus altares durante la fiesta de Corpus Christi. Sin embargo, desde hace décadas la organización ceremonial se ha simplificado, dejando en manos de un solo *mbas ndoc* la responsabilidad de los cuatro *poj*.

central de Corpus Christi, los danzantes le confieren la custodia de su parafernalia, la cual se mantendrá sobre su altar hasta el momento en que sea requerida para la ejecución de la danza; el extremo poniente del altar es ocupado por los atributos de la serpiente: su máscara y su “cabeza”, un machete y la “piedra” para afilarlo, un sombrero cónico de color café; el extremo opuesto alberga la parafernalia del flechador: un arco adornado con papeles de colores, una máscara blanca, un sombrero negro y una cuarta de caballería. Debido al carácter sagrado de las entidades que personifican, el rayo y la serpiente, estos objetos atraviesan por un proceso de preparación y acondicionamiento en el que se les sahúma y se les ofrecen rezos, reverencias y ofrendas de flores y velas por parte de los danzantes y las autoridades civiles y religiosas. Este proceso les otorga una condición diferente respecto al otro conjunto de máscaras, las de los *tar*, las cuales son portadas sin ninguna mediación ritual. La potestad de *mbas naab* sobre estos objetos adquiere sentido por su adscripción al ámbito de los *monbasoic*, completando los tambores y las máscaras el repertorio de sus personificaciones.

5.3 Los objetos en la creación de espacios, tiempos y personificaciones

En las acciones rituales, los objetos adquieren un papel fundamental para crear a través de ellos contextos específicos en los que se promueven y direccionan diferentes tipos de relación. Estos objetos se caracterizan por tener una gran plasticidad que les permite expresarse como cuerpos temporales para distintas entidades, como bienes de intercambio, como oblaciones o como unidades discursivas.

5.3.1 Las constelaciones terrenales

La volcadura temporal del mundo durante la cual la presencia de los seres no humanos se vuelve tangible y sus acciones imperantes, requiere de la producción de un entorno adecuado. En este sentido, a los humanos corresponde la confección de una serie de objetos rituales que serán a la vez marcadores temporales y espaciales del entorno que se recrea, aproximando elementos que en el orden regular se muestran distantes a los hombres. En primer lugar, el *marquesand* emula a una constelación homónima compuesta por el trapecio de la constelación de El Cuervo, que domina el horizonte celeste durante toda la época de Cuaresma y hasta el advenimiento de las lluvias de temporal; los topiles del municipio se encargan de fabricar la réplica de dicha constelación a través de un rectángulo sostenido por

dos postes, en cuya superficie se forman varios rombos; tanto sus postes como el marco están recubiertos con un lirio de agua dulce o *najcül*, que crece a orillas de las lagunas y que está asociado con el inicio de las lluvias, el cual no debe dejarse secar, por lo que es remplazado cada sábado por uno fresco.

Los *marquesand* se colocan al inicio de la Cuaresma en tres puntos estratégicos del poblado: al sur, en dirección al lugar de residencia de los *montaweal*, en el atrio de la iglesia, enmarcando la entrada principal a la morada de los santos, y en el centro de la plaza, en un punto intermedio entre la iglesia y el palacio municipal. Desde que son “levantados” y hasta que se les retira una vez concluidas las ceremonias mortuorias del Cristo Entierro que le permiten ocupar nuevamente su lugar en la iglesia,²⁴⁴ los *marquesand* delimitan la trayectoria temporal y espacial de los seres no humanos instalados en la superficie terrestre. En este sentido, los santos en procesión durante la Semana Santa²⁴⁵ transitan debajo de ellos, siendo también el lugar que ocupan los judíos a lo largo de su dominio. La función de los *marquesand* como puentes entre entidades que pertenecen a dominios distintos se confirma mediante su uso, a escala reducida, en los altares domésticos durante la celebración de Todos Santos, cuando se espera el arribo de los difuntos, así como en las capillas de las cruces que demarcan el poblado, donde se llevan a cabo las ceremonias de curación en las cuales se solicita la mediación de los muertos para la restitución de la salud del enfermo.

Dentro de la categoría de las constelaciones replicadas en el plano terrenal se encuentra *roob*, conformado por el cinturón y la espada de Orión. Esta formación de estrellas debe su nombre, el “soplador”, al instrumento romboide que se utiliza para atizar el fuego y se corresponde con el candelabro en forma de triángulo isósceles que se ocupa durante las misas de tinieblas de la Semana Santa para indicar el momento en el que entra en acción el dominio del *nimeech*, en sustitución de los parámetros regulares del orden. Como habíamos mencionado, las quince velas que integran a *roob* son apagadas una por una al final de la

²⁴⁴ El Cristo Entierro es removido de su lugar habitual en la iglesia para salir en procesión el viernes santo, acompañado por San José Resurrección y la Virgen de Dolores. Una vez concluido su recorrido en el pueblo, será colocado en el centro de la iglesia, dentro de su ataúd y cubierto por un manto negro, donde se le celebrarán los ritos mortuorios durante cuarenta días, tras los cuales volverá a ocupar su espacio habitual en el lado norte de la iglesia.

²⁴⁵ Es importante señalar que las procesiones que tienen lugar a lo largo de los viernes de Cuaresma se conocen como *ateow iüt*, cuya traducción literal es “se riega la tierra” (Millán, 2003:154). Durante este periodo, los miércoles y sábados el *mi teat kambaj*, “padre del pueblo” –nombrado para este fin– porta un cántaro de agua con el que limpia la iglesia y, posteriormente, coloca tres hileras de *najcül* que atraviesan el recinto desde la entrada hasta el altar mayor.

misa, haciendo de la obscuridad el ámbito de visibilización de las acciones de los *reputados* y los judíos; en este sentido, la obscuridad opaca el poder de los santos y las autoridades tradicionales, al tiempo que ilumina, haciendo visible, el de sus contrapartes.

5.3.2 Las velas: tiempos, cuerpos y ofrendas

Las velas constituyen los objetos rituales por excelencia debido a su ductilidad para delimitar periodicidades, generar interacciones y contener entidades. En este sentido, su fabricación está orientada no sólo a la confección, sino a una verdadera “composición” que las convierte en los medios adecuados para la finalidad prevista: personificar, ofrendar o medir el tiempo ritual, promoviendo en todo caso la integración de una temporalidad y una espacialidad que de ordinario se presentan separadas, permitiendo así la interacción directa y orientada entre las entidades que las caracterizan. De esta manera, crear y encender velas significa activar redes de relaciones, convirtiendo a los espacios rituales en *lugares*, es decir, promoviendo su ocupación y ejercicio por el conjunto de seres, humanos y no humanos, que entran en interacción.

La fabricación de las velas forma parte del conjunto de obligaciones tanto de las autoridades de ambas jerarquías como de los mayordomos y los núcleos domésticos y supone la intervención de un especialista ritual. La complejidad del procedimiento depende del tipo de interacción o entidad a la que estén destinadas, lo que a su vez supone la activación de un menor o mayor número de relaciones, siendo la red más extensa la que corresponde a la celebración de Corpus Christi y la más acotada la de los Santos Difuntos.

El proceso de fabricación se lleva a cabo a lo largo de tres días, que inician con la “velación” de la cera en la casa del celebrante, la cual consiste en la profusa quema de copal, la formulación de una serie de rezos y cantos que, si bien integran una fórmula básica que se repite en toda ocasión, también incluyen aquellos que corresponden específicamente a la entidad a la que están dedicadas;²⁴⁶ asimismo, la velación prescribe el consumo de alimentos rituales (tamales y atole) y la “obligación” de la distribución de mezcal; al siguiente día, denominado *nangah candeal*, “sagrada vela”, se lleva a cabo la “labrada”, es decir, la

²⁴⁶ Si se trata de las velas para la celebración del Patrón San Mateo se canta el *Exulte*; para la fiesta de la Virgen de la Candelaria el *Ave María Stella*; para el Santísimo Sacramento *Cristo Lemne* y para la Semana Santa en *Salve en Cruz*.

fabricación de las velas²⁴⁷ que corre a cargo del *miteat poch* y el *cambrero*, quien funge como su ayudante. Si bien la participación del especialista ritual es obligada, ya que es el único que tiene la facultad de fabricar las velas, la de otras figuras es variable, de acuerdo con el tipo de evento en cuestión; su forma más sintética, por quedar circunscrita al ámbito familiar, es la que corresponde a la celebración de Todos Santos, la cual involucra en este proceso únicamente a los miembros del *nden*, mientras que una mayordomía requiere la asistencia tanto de los celebrantes como de las principales autoridades civiles y religiosas y los *montsünd naab* (tambores y flautas de carrizo), quienes acompañan las acciones con la ejecución de música ceremonial. Durante la elaboración de las velas se formulan rezos y cánticos, al tiempo que los celebrantes ofrecen mezcal y tabaco, mientras que al terminar distribuyen nuevamente alimentos ceremoniales.

Cuando se trata de una mayordomía o de la festividad de Corpus Christi, la fabricación de las velas inaugura un periodo de duración variable²⁴⁸ denominado *potsongwiiüts*, “una multitud de noche”, dedicado a la realización de una serie de actividades rituales previas a la celebración central. En este punto, las velas se dividen en dos grandes categorías: aquellas destinadas a la medición del tiempo ceremonial y las que formarán parte de las ofrendas. Estas últimas pasan por un tercer momento de preparación o confección, el cual se lleva a cabo el día de *ajüy chaw*, “camina el atole”, cuando tiene lugar la ceremonia de *axim candeal* “oler la vela”, mediante la cual las velas adquieren la condición de ofrenda. Una vez colocadas en el altar o en una mesa dispuesta frente a éste, el especialista ritual, el mayordomo y las autoridades proceden a hacer reverencias frente a ellas, acompañados por el son de *axim candeal* que ejecutan los *montsünd naab*.²⁴⁹ Estas reverencias se consideran un “saludo” honorífico que se aplica también a los santos; en este sentido, cuando las

²⁴⁷ Para su elaboración el *miteat poch* dispone un aro de metal del cual penden los hilos de algodón que conformarán los pabilos; en una secuencia circular el especialista va vertiendo la cera derretida sobre el pabilo, alternando con agua fría, repitiendo el circuito tantas veces como sea requerido el grosor de la vela.

²⁴⁸ Su duración depende de la celebración en cuestión, de tal manera que si se trata de una mayordomía consistirá en doce días, mientras que si es una cofradía durará la seis.

²⁴⁹ En todas sus intervenciones rituales, los sones de los *montsünd naab* no sólo “acompañan” los procedimientos, sino que pautan, detonan y movilizan las acciones. En cada fase ritual, cada uno de los movimientos es descrito y ejecutado por un son específico; en este sentido, por ejemplo, durante las mayordomías los músicos del tambor entonan una pieza para movilizar a las autoridades hacia la casa del celebrante, otra para indicar el inicio de la facturación de las velas, una distinta para señalar el final de las mismas, otra para llevar parte de las velas recién elaboradas a la iglesia, la cual cambia dependiendo del santo receptor. Por ello, el repertorio de los *montsünd naab* está integrado por más de cien sones (Campos 2015:94).

autoridades se inclinan ante los pies de los santos se dice *axim oleaj Dios*, “oler el pie del santo.”

Gracias a la consagración que se realiza mediante el acto de *axim candéal*, las velas podrán desplazarse al día siguiente del altar del mayordomo a la iglesia en su calidad de *nichech*, “ofrenda”, por lo que el término que se asigna a dicha ceremonia es *aw nichech*, es decir, “sale la ofrenda”, momento culminante de toda celebración.

Las cofradías, por representar la fórmula más básica de las celebraciones,²⁵⁰ nos permiten apreciar las tres funciones asignadas a las velas, de acuerdo con sus tres tipos: *velaciones* (en número de cuatro), *micandéal nangox nüüt* (“su vela de la fiesta”, de la cual se requiere una) y *micandéal nangah* (“su vela sagrada”). Mientras con las primeras se mide el transcurso del tiempo ceremonial, delimitando el periodo de *potsongwiiüts*,²⁵¹ la segunda opera como un marcador temporal, es decir, como la señal de la instalación de la fiesta, siendo la tercera la que materializa la ofrenda.

Las velas dedicadas a la medición del tiempo ceremonial son denominadas *candelelesh*,²⁵² mismo nombre que designa a Venus en su modalidad matutina, cuya aparición diaria en el horizonte al amanecer delimita la revocación del tiempo de los naguales y la restitución del dominio de los humanos.²⁵³ En cada una de estas seis velas elaboradas con cera virgen se imprime una marca horizontal en su parte media, la cual indica el punto hasta donde se debe dejar consumir cada noche, para volver a encenderse la noche sucesiva, de tal forma que cada vela mide el transcurso de dos días, sumando en su conjunto las doce jornadas que dura *potsongwiiüts*. La medición de este periodo ritual, que durante las mayordomías se concentra en el consumo de las *candelelesh*, se complejiza en Corpus Christi, ya que a éstas se suma un conteo sonoro y otro alimenticio.

²⁵⁰ Las cofradías, ahora extintas, eran consideradas fiestas “menores” por requerir un gasto o “sacrificio” inferior que el de las mayordomías. Estas últimas, denominadas “mayores”, incluían un número reducido de santos y vírgenes. Para acceder a la cúspide de la jerarquía civil, la regla estipulaba que el funcionario debía haber realizado una cofradía y dos mayordomías, la primera “masculina” y la segunda “femenina”. En las mayordomías masculinas se considera a San Mateo y Corpus Christi, mientras las femeninas incluyen a San Juan Evangelista, la Virgen de la Natividad y la Virgen de la Candelaria (García y Oseguera 2001:19,20). Actualmente, las únicas mayordomías que se siguen celebrando son las de los santos patronales y la de Corpus Christi.

²⁵¹ En virtud del estatuto de las cofradías, la duración de *potsongwiiüts* era menor al de las mayordomías. Mientras en las primeras consistía en seis días, en las segundas se extendía durante doce.

²⁵² Alternativamente se les denomina *velación*.

²⁵³ Por su parte, a la Venus nocturna se le conoce como *nichech*, “ofrenda”.

En efecto, durante los doce días previos a la culminación de la celebración, el grupo de los caballeros y el de los músicos del tambor²⁵⁴ se turnan cada noche para tocar en casa del *mardom nangah* y de *mbas ndoc*; si bien cada uno de estos grupos está adscrito a uno de los oficiantes²⁵⁵, se reúnen por la mañana y al mediodía para tocar en el campanario, dividiéndose durante la noche entre ambas casas. No sólo es la alternancia de los personajes la que permite contabilizar el transcurso del periodo, sino también el número de piezas que se ejecuta en cada ocasión, iniciando con tres y sumando una cada día (Campos 2015:158). Alternado también es el consumo de bebidas rituales que cada oficiante distribuye en su casa entre sus asistentes, correspondiendo una noche al mezcal y la siguiente al atole de espuma (*chaw popoch*).

La segunda categoría de velas, es decir, las que componen las ofrendas, reciben distintas denominaciones de acuerdo con su orientación y su destinatario. Cada mayordomía debe contar con un monto básico de velas que consiste en doce *micandea mis* (“su vela de la misa”) o *nine candea* (“pequeña vela”), las cuales se elaboran con cera virgen y están dedicadas a la celebración de la misa; dos *devoción* o *ciriales*, dedicadas al santo titular, las cuales se personalizan a través de las oraciones y los cantos específicos que se les dedican durante la velación y se encienden en casa del mayordomo; ocho *lámparas* que, como su nombre lo indica “iluminan” la visión de los santos; cuatro dedicadas al Santísimo Sacramento; cuatro *comulgatorio*, velas gruesas y grandes que se encienden en la víspera de la fiesta; dos *micandea mera nüt*, es decir las velas grandes que se ocupan durante todo el día principal de la celebración y las 64 velas pequeñas que se repartirán en pares entre cada uno de los santos que pueblan la iglesia. En cada mayordomía se sumarán otras categorías de velas que dan cuenta de la particularidad de la celebración; en la fiesta de la Virgen de la Candelaria, por ejemplo, se fabrican diez velas adicionales para la misa que se ofrece un domingo posterior a la festividad, así como dos pequeñas candelas de cera virgen (llamadas *Candelaria*) que portan en la mano las vírgenes de la Candelaria y de Ixhuatán durante todo el año. Por su parte, para el resto de las celebraciones los donadores y las categorías se multiplican, de tal manera que para el Juego del Garabato las autoridades de la iglesia deben asumir la elaboración de ocho velas para los santos (*candealesh*) y dos para el altar de la casa

²⁵⁴ Mientras los caballeros ejecutan su música con el tañido de sus cencerros, los músicos del tambor integran a su repertorio sonoro a *poj*, la tortuga.

²⁵⁵ Los caballeros a *mardom nangah* y los *montsünd naab* a *mbas ndoc*.

del pueblo (*devoción*, las cuales se encienden el miércoles de ceniza),²⁵⁶ mientras en la Semana Santa esta responsabilidad queda a cargo del alcalde y de los mayordomos de Corpus Christi:²⁵⁷ 20 *micandéal mis*, 8 *ciriales*, 15 *micandéal tinieblas* (mismas que se ocupan el miércoles santo para el *roob* y se apagan durante la misa de tinieblas), 4 *micandéal nangah* dedicadas al Santísimo Sacramento, 12 velas *monumento* (las cuales se queman durante la misa de tinieblas), 6 *Tres Marías* (las cuales se encienden el Sábado de Gloria), 1 cirio (corresponde a la primera “luz” que se enciende el Sábado de Gloria, con el primer repique de campanas inaugurando el periodo de luminosidad), 2 velas *San José Resurrección* y 2 *Virgen de Dolores* (las cuales se queman la noche del Sábado de Gloria), 150 velas para las cruces del poblado y de la iglesia, 4 *comulgatorio* (dos de las cuales las lleva a la iglesia el *mardom nangah primero* y dos el *mardom nangah segundo* el miércoles y jueves santo).

La entrega de las velas en la iglesia supone una compleja distribución de funciones que pone en funcionamiento la estructura de la jerarquía, en correspondencia con las categorías que ordenan la clasificación de los bienes. En efecto, mientras la donación de la ofrenda de flores es “su derecho” del mayordomo,²⁵⁸ la de las velas supone una repartición precisa que es regulada por el *miteat poch*, quien detenta la facultad de “levantarlas” del altar del mayordomo para entregarlas al alcalde primero, quien a su vez las depositará en manos de la autoridad correspondiente; al llegar a la iglesia se realizará el proceso inverso, toda vez que es el alcalde, dada su condición corporal más “acabada”, quien puede hacer la entrega de la ofrenda a sus destinatarios. En este sentido, por ejemplo, en las mayordomías de la Virgen de la Candelaria y del Patrón San Mateo, el conjunto de *micandéal mis* es transportado por el síndico y el suplente del alcalde primero, las velas para el Santísimo Sacramento por el alcalde primero, las *comulgatorio* corresponden al suplente del alcalde segundo y al primer suplente del alcalde primero, mientras que las que conforman la ofrenda del santo titular son llevadas a la iglesia por el alcalde segundo y el presidente.

²⁵⁶ Para la elaboración de estas velas los *mardom awan* deben acompañar al *mi teat poch*. Para iniciar el procedimiento el especialista ritual recita a cada autoridad un *mi poch Dios* y posteriormente se distribuye mezcál.

²⁵⁷ Mientras el alcalde debe aportar cuatro kilos de cera blanca, cada uno de los mayordomos (el titular y el “segundo”) deberá disponer de ocho kilos. Toda vez que la figura del “segundo” mayordomo de Corpus ha desaparecido, se ha elevado el monto de cera que ha de aportar *mardom nangah*.

²⁵⁸ Mientras en la mayordomía del santo patronal es el mayordomo quien transporta y entrega las flores, en la de la Virgen de la Candelaria éstas se distribuyen entre seis *müim monshain nangah mbaj*, mujeres consideradas “principales”.

Para las distintas autoridades que integran la cúspide de la jerarquía, la recepción de sus nombramientos supone un compromiso que se extiende hacia las distintas entidades que trascienden el dominio de lo humano, por lo que forma parte de sus responsabilidades la fabricación de una serie de velas que dedicarán a cada una de estas entidades.²⁵⁹ En este sentido, el alcalde primero, el alcalde segundo y el presidente deberán contar con 10 velas cada uno para el día en que reciban sus bastones de mando,²⁶⁰ dos de las cuales están dedicadas a *Minajats Dios*, dos al Patrón San Mateo, dos a la Virgen de la Candelaria, dos a Nuestro Señor Jesucristo y dos al Cristo Entierro. Asimismo, cada funcionario debe aportar 12 kilos de cera²⁶¹ para la fabricación de las velas que se ocuparán en las distintas procesiones de petición de lluvia, mientras al alcalde primero corresponde también la elaboración de las velas que se ocuparán durante el miércoles de ceniza.²⁶² Por su parte, el Juez de Mandado debe garantizar la fabricación de las velas (*nine candel*) que los *mardom awan* (“mayordomos o encargados del templo”, entre los cuales se distribuye el cuidado de los distintos santos de la iglesia), deben encender cada mañana a los pies de los santos.

5.3.3 Velas y personificaciones

Como habíamos mencionado, las velas son también medios propicios para corporalizar a entidades que escapan a la percepción directa por parte de los humanos, haciéndolas tangibles y permitiendo así la interacción con ellas. A través de las velas, los humanos aportan a estas entidades una corporalidad por ellos aprehensible que permite acotarlos espacial y temporalmente. Esta corporalidad provisional es no sólo otorgada, sino también perceptible “en situación”, es decir que únicamente se activa dentro del contexto específico.

En cuanto soportes para la personificación, las velas son utilizadas específicamente en las interacciones con los difuntos, por ser éstas su corporalidad perceptible en el plano terrenal. Estrellas en el cielo, requieren para su personificación entre los humanos de un soporte material a través del cual se lleva a cabo la interacción. En las ceremonias mortuorias,

²⁵⁹ Además del aprovisionamiento de velas, las autoridades civiles deben entregar todos los miércoles y los sábados flores a los santos de la iglesia, acción que los *miteat teran* replican en los altares domésticos.

²⁶⁰ La víspera del 1° de enero, las autoridades entrantes tienen que llevar las velas a la iglesia y cumplir con tres series de oraciones formuladas al mediodía junto con sus suplentes y los regidores, seguidas de otras tres series que enunciarán sin su comitiva a la medianoche, de tal manera que terminan al amanecer para recibir sus respectivos cargos.

²⁶¹ Más 40 manojos de flores.

²⁶² Estas velas se elaboran el domingo de Carnaval, el mismo día que se lleva a cabo el Juego del Garabato.

la celebración del día de muertos y los rituales de curación, los especialistas y los familiares se dirigen a las velas para formular sus peticiones de apoyo, protección o recepción de los bienes ofrecidos.

Cuando requiere la mediación de un difunto porque se ha detectado una enfermedad de tipo *wis narrear*,²⁶³ es decir, provocada intencional o accidentalmente por el contacto con un muerto, el especialista, denominado *neasomiy*, “el que inciensa” se encarga de convocar a dicha entidad esparciendo humo de copal y “quemando su vela”, *nambeleran candéal*; al encenderla, el *neasomiy* inicia un diálogo con el difunto, dirigiéndose a él por su nombre²⁶⁴ para explicarle la causa de la solicitud, describir el evento que provocó la afección y solicitar su intervención para permitir la curación de la persona enferma. Este proceso es el resultado de un procedimiento más amplio que supone la entrega de ofrendas de veladoras, flores y alimentos por parte del especialista ritual en tres ocasiones secuenciadas.

El procedimiento consiste en la colocación de cuatro velas, dos para una de las cruces²⁶⁵ resguardadas en el oratorio de El Calvario,²⁶⁶ un ramo de flores para cada una, así como un poco de refresco y de pan. Estas cuatro velas están divididas en dos categorías,²⁶⁷ que denotan su función y su adscripción: las primeras forman parte del género de *nangah candéal*, es decir, las que se entregan en calidad de ofrenda, y están dedicadas a las cruces, por lo que se denominan *ichech para micandéal teat cruz* “ofrenda para su vela del padre cruz”; las segundas personifican al difunto, por lo que llevan el nombre de *micandéal alma de Dios*, “su vela del alma de Dios”. El *neasomiy* enciende las velas, entrega los alimentos, formula una serie de rezos y explica al difunto las condiciones de la solicitud, aperturando un diálogo que permitirá a la persona enferma realizar su propia negociación con la entidad en su altar doméstico:

Tienen que ser cuatro velas cada vez. A las cuatro velas de la cruz le vas a confesar, todo eso tiene que confesar para que haga la diligencia en las cruces. Tú confiesas en la vela y él [el

²⁶³ Este tipo de enfermedad provoca fuertes jaquecas (algunos manifiestan “espinas que salen de la cabeza”), dolor de estómago, hinchazón en algunas partes del cuerpo (miembros, ojos, etc.), turbación de la vista y la mente (casos de alucinaciones).

²⁶⁴ Cuando se trata de una persona que ha perecido de manera violenta, cuya alma no sube al cielo, es necesario que el *neasomiy* recite para él un cántico especial.

²⁶⁵ Son dos cruces, por lo que el proceso completo requiere 12 velas.

²⁶⁶ Este oratorio es uno de los sitios privilegiados para la transformación de los naguales, así como el primer punto de arribo de la mayoría de las procesiones de los santos.

²⁶⁷ En este sentido, cada cruz recibe una vela de cada categoría.

neasomiy] va a encender en las cruces. Le va a quemar la vela al difunto. Le tiene que decir al muerto que la persona se enojó con su papá, que ya se murió, o se peleó con su mujer y luego ya no le pudo pedir perdón. Debe decirle porqué está triste tal vez. Todas las cosas que se dijeron, lo que la persona sintió en su corazón.

Luego tú vas a encender vela en tu casa, le vas a hablar como si estuvieras hablando con el muerto. Le dices que no se debe enojar.

El procedimiento en el altar doméstico, cuya parte inferior está ocupada por los difuntos familiares, está compuesto por dos etapas, una que requiere la mediación del *neasomiy*, y la segunda en la que el paciente interactúa directamente con el difunto.

La primera “diligencia” se repite en tres ocasiones y supone el uso de tres velas: una que personificará al difunto y será colocada dentro de una jícara llena de tierra (*nangah jiēt*) proveniente del lugar donde se detectó que el paciente tuvo la experiencia que detonó la afección; después de rezarle, el especialista habla directamente con esta vela para reiterar la confesión que en ocasiones anteriores había formulado. La segunda se enciende posteriormente, cuando el paciente es recostado al pie del altar, sobre un paño rodeado por la tierra antes contenida en la jícara; es entonces cuando el especialista realiza la acción a la que debe su nombre (“el que inciensa”): inciensa con copal (*nangah pom*) al paciente rodeando tres veces su cuerpo y atravesándolo por encima para formar una cruz, mientras formula una serie de rezos y le sopla agua en la frente, “para que se te quite lo enojada que estás, para que salga la tristeza, para que se te sane la enfermedad.” Asimismo, en cada vuelta el *neasomiy* golpea el cuerpo del enfermo con un manojo de flores. La tercera vela se enciende al final de la “diligencia”, como una ofrenda al difunto:

Ahí mismo lo van a llamar al suegro, al papá, o a la mujer, quién era. Para que venga a recibir su vela. Lo llaman a él [por su nombre] para que tome su vela. Aunque uno ya esté muerto, se llama al espíritu para que venga a recibir vela, flor y comida. Cuando ya se va, se puede notar que el enfermo se va a curar.

La segunda etapa del ritual de curación está dedicada a la comunicación que la persona enferma entabla de manera personal y privada con el difunto, la cual se lleva a cabo en tres ocasiones consecutivas mediante un procedimiento similar al que inicia el especialista, es decir, con la entrega de una ofrenda y la realización de la “confesión”:

Para hablar con el difunto tienes que encender la vela en el altar. Vas a comprar una veladora que vas a quemar tres veces: un poquito temprano, otro poquito a las diez de la mañana y en

la tarde otro poquito, hasta que se acabe la veladora. Hay que decirle que se le va a dejar de extrañar, de pensar, todo le vas a decir, como si estuvieras platicando con él. Le vas a poner también dos ramos de flores, un pan o un refresco; lo vas a regar en la tierra, debajo del altar.

Si habiendo cumplido con todos los requisitos no se obtiene la curación, el enfermo deberá acudir nuevamente al pulsero, quien podrá realizar un nuevo diagnóstico o ratificar el original. Si ese es el caso, entonces quiere decir que el difunto exige “mayor respeto”, por lo que el *neasomiy* deberá intensificar el tratamiento llevando sus ofrendas a las distintas cruces de las capillas que delimitan el poblado en sus extremos este y oeste, repitiendo nuevamente el rito tres veces (Signorini y Tranfo 1991:242).²⁶⁸

Asimismo, las ceremonias mortuorias incluyen distintos tipos de velas que se distinguen entre sí de acuerdo con su función: la personificación del difunto o la conformación de una ofrenda. En la velación de cuerpo presente se ocupan dos tipos de velas, una denominada *nangah candéal*, “vela sagrada”²⁶⁹ que se coloca encendida en las manos entrecruzadas del muerto sobre su pecho, la cual se consume durante el tiempo que duran las oraciones; el segundo tipo corresponde a las *nine candéal*, cuatro pequeñas velas²⁷⁰ que se colocan en los extremos del cuerpo formando una cruz, las cuales se entierran con el difunto para “guiarlo en su camino al cielo” y, una vez ahí, se convierten en estrella.²⁷¹

²⁶⁸ Si después de haber cumplido con todo lo necesario el muerto se resiste, el *neasomiy* tiene derecho a obligarlo por la fuerza: toma un cuchillo y lo clava con violencia en la tierra diciendo: “¿esto es entonces lo que quieres?”. Pero si esto no basta, el *neasomiy* renuncia y, confía el enfermo al *neawiic muerto*, el “azota muerto”, quien acompañado por dos ayudantes, entra en la casa donde yace el enfermo, reza explicando al muerto que él no es responsable del hecho, que todo sucede fuera de su voluntad, y que es solamente un ejecutor. Después hace preparar todo lo necesario: bebidas alcohólicas y una cacerola que contiene estiércol de cerdo, distintos huesos de animales y otras heces; este material será posteriormente quemado para producir humo y, sobre todo, mal olor, que sirve para alejar los peligros que pudieran aquejar al oficiante. Entonces, el *neawiic muerto* empieza a golpear con una correa al enfermo, que uno de los ayudantes retiene, mientras el otro se ocupa de esparcir el humo. Los golpes son acompañados por gritos e insultos al muerto: a diferencia del *neasomiy* que siempre reza en voz baja, el *neawiic muerto* grita e impreca. El látigo lo usa no sólo contra el enfermo, sino también contra todas las personas que están en la habitación, como así también contra todos los muebles y objetos. Así logra expulsar la enfermedad de la casa, la cual se refugia en la cacerola que será abandonada en un campo lejano. Es por ello que la gente evita el contacto con las ollas vacías que se llega a encontrar en el campo, asustada por la posibilidad de contagiarse. Durante el trayecto para liberarse de la olla, se azota a cada persona o animal con los que se encuentra el especialista, para evitar que la enfermedad los ocupe. Por esto, cuando un *neawiic muerto* oficia, el camino que deberá recorrer se vacía y sólo resuena con sus imprecaciones. El *neawiic muerto*, que ha bebido mucho mezcal durante su actuación, sigue bebiendo también al regresar a su casa, a fin de que el olor del alcohol siga protegiéndolo (Signorini y Tranfo 1991:242-243).

²⁶⁹ Este tipo de vela siempre corresponde a la ofrenda.

²⁷⁰ Estas son las únicas velas que se llevan al cementerio, ya que las únicas ofrendas que se pueden depositar ahí son de flores.

²⁷¹ De ahí que el nombre de las estrellas sea precisamente *nine candéal*.

Por su parte, en las ceremonias fúnebres que se llevan a cabo a los nueve y cuarenta días del deceso, se utilizan cuatro velas denominadas *nichech*, “ofrenda”, dos de las cuales están dedicadas al difunto y dos al santo doméstico; la última ceremonia,²⁷² con la que se cierra el ciclo, se denomina *ajtep nichech*, es decir, “sube la ofrenda”, nomenclatura que alude a dos procesos paralelos: por un lado, la transformación definitiva de la persona en difunto mediante su ascenso a la bóveda celeste²⁷³ y por otro la entrega de ofrendas a la tierra, al santo doméstico y a los de la iglesia; de hecho, lo que distingue a esta ceremonia del resto de las que integran el ciclo mortuorio es la entrega de ofrendas en la iglesia y su desarrollo bajo la misma secuencia de una mayordomía.²⁷⁴

El ritual de *ajtep nichech* es también conocido como “voltear el pozo”,²⁷⁵ proceso análogo al *ndiligueay mundo*, “voltearse el mundo al revés”, siendo en este caso el difunto quien realizará la transición entre los dos mundos: una vez que sus parientes le han completado la “doctrina”, éste podrá “llegar a donde va; si no, se queda en la tierra, no es muerto verdadero” (Ramírez 1987:47). Dicha “doctrina” se refiere al conjunto de relaciones formalizadas ritualmente que se adquieren a lo largo de la vida y que contribuyen a la constitución de la persona, a saber, el matrimonio y el bautizo, los cuales suponen el cumplimiento de una serie de responsabilidades; la conclusión de esta “doctrina” equivale a la adquisición del repertorio de rezos que la persona debe aprender durante las ceremonias mortuorias para poder convertirse en “verdadero difunto”, adquirir una nueva corporalidad y acceder al cielo.

Para impulsar la transformación y movilización del difunto se requiere en esta ocasión la réplica del cuerpo en su doble composición, cuyas materias son, en este caso, flores y velas.

²⁷² Esta ceremonia puede realizarse a partir del primer año del deceso y una vez cumplidas las ceremonias anteriores. Sin embargo, su realización puede prolongarse durante varios años e incluso ser realizada por una persona que no sea miembro de la familia. En efecto, si bien en términos formales corresponde al primogénito la responsabilidad de su realización, en virtud de que será él quien ocupe el lugar del *miteat teran*, cuando esto no sucede y el *nden* se vende a otra persona, ésta será la encargada de cerrar el ciclo mortuorio, como condición para poder apropiarse del espacio y tener plena jurisdicción sobre él.

²⁷³ Es interesante señalar que la ceremonia del *ajtep nichech* no se le hace a los niños de forma obligatoria sino sólo “por voluntad” (a ellos se les entierra con una corona de flores que los padrinos deben colocarle en la cabeza), siendo obligada su realización a partir de que un hombre o una mujer se casan. Esta costumbre tiene sentido si se piensa que las velas-estrellas en el firmamento integran parejas matrimoniales.

²⁷⁴ En efecto, esta ceremonia se articula bajo la estructura de los cuatro días y procedimientos principales de las mayordomías: *arangüch nangah candeal* (“se hace la sagrada vela”), *aleajic yow* (“acarrea el agua”), *ajüy chaw* (“camina el atole”) y *aw nichech* (“sale la ofrenda”).

²⁷⁵ De hecho, a la misa que se ofrece al día siguiente de la “velación” en *ajtep nichech* se le llama “misa de pozo volteado” (Ramírez 1987:38).

El “cuerpo” de flores (*mbaj*, mismas que componen las ofrendas),²⁷⁶ se tiende sobre una mesa frente al altar familiar, atravesado por una cruz del mismo material, sobre la cual se colocan dos velas en su “corazón” y dos más en su “cabeza”, es decir en el centro y la punta de la cruz, mirando hacia el altar. Cada par de velas está compuesto por una *micandéal mīm apal mi rosar nej* y una *micandéal teat apal mi rosar nej*, mismas que sirven “para rezar el rosario en el velorio, son ‘como el cuerpo del difunto’.”

El doble cuerpo flor-vela es velado durante toda la noche, mientras el *miteat poch* guía los rezos que habrán de consolidar el repertorio que el difunto ha aprendido durante el conjunto de ceremonias para garantizar su cambio de adscripción ontológica y su ascenso al cielo. El tratamiento que se le da al cuerpo-ofrenda es el mismo que recibe la persona durante el velorio de cuerpo presente: los parientes se acercan respetuosamente al montículo y hablan alternadamente con las flores y las velas, despidiéndose de su pariente antes de que se transforme en difunto. Una vez terminada la ceremonia, el cuerpo-ofrenda se disgregará de la misma forma que lo hizo el de la persona al morir: las flores se colocarán sobre la tumba, en el cementerio, mientras las velas se entregarán en el altar principal de la iglesia. De ahí que la participación del sepulturero en esta ceremonia sea imprescindible, ya que es el encargado de depositar este cuerpo escindido sus dos destinos.

Mientras el sepulturero se encarga de la transición del cuerpo, al *miteat poch* corresponde la entrega de las ofrendas en la iglesia,²⁷⁷ misma que fue “velada” junto con el difunto en el altar doméstico. Estas ofrendas consisten en flores y velas, elementos invariables; sin embargo, al estar dedicadas a los distintos santos, adquieren cualidades distintivas que permiten personalizarlas; en este sentido, la labor del especialista ritual consiste en conocer y ordenar con precisión el tipo y número de bienes que han de ser repartidos:

Seis floreros para la iglesia, dos para el altar familiar, cuatro para el difunto, cuatro para *teat biëmb* (“santo fuego”, que corresponde al Santo Purgatorio, quien encamina al muerto en su tránsito hacia la bóveda celeste), 26 manojos para tender una cruz en la iglesia. Dos velas

²⁷⁶ El nombre genérico de las flores es *ajpoet*, siendo *mbaj* el que corresponde a aquellas que tienen una función ritual y que se producen para eso. La única ocasión en que se utilizan flores “de monte”, que no se incluyen en la categoría de *mbaj*, es el 24 de diciembre, en el nacimiento de Cristo: *kichech Pascua wejkiaw teat nine*. El juez de mandado, en su último día de funciones, nombra a tres hombres para que recolecten estas flores, *mim baor püch* (mismas que no se pueden usar para las imágenes), con las cuales el sacristán fabricará un arreglo que se colocará en el primer arco de la iglesia.

²⁷⁷ Esta ofrenda se entrega al día siguiente de la velación, durante la misa que se celebra para la ocasión.

para el santo del altar familiar (*devoción*); dos velas *devoción* para que “los antepasados y los difuntos vengan a convivir con la familia y el difunto que se celebra. Se les llama a los espíritus”; una para la tierra (*micandéal iët*, que se coloca al pie del altar doméstico); una vela para cada cruz del poblado; ocho *micandéal nangah* para la iglesia; seis velas para Patrón San Mateo; seis para la Virgen de la Candelaria; dos para el “devoto” de la Virgen de la Candelaria (*micandéal müm apal mi rosar nej*, “su vela de la madre para rezar su rosario”); dos para el “devoto” del Patrón San Mateo (*micandéal teat apal mi rosar nej*, “su vela del padre para rezar su rosario”); doce velas de cera virgen para el altar mayor de la iglesia; 64 para repartir en pares entre los santos; cuatro para *teat biëmb*.

Por su parte, la celebración de Todos Santos constituye un periodo de interacción con los difuntos, quienes son convocados por los humanos bajo fórmulas reguladas y una duración acotada. Campanas y papalotes se convierten en los medios de evocación y tránsito para los muertos que son citados por sus parientes para desplazarse desde su morada celeste hasta su antigua residencia.

A diferencia del periodo de “inversión” del mundo en el que las entidades no humanas ocupan el ámbito terrenal para “re-crear” el orden de las cosas, en Todos Santos el dominio de los difuntos se “empalma” con el humano abriendo paso a una interacción directa y personalizada. En esta ocasión, los altares familiares se convierten en una réplica del entorno celeste donde habitan los difuntos, ya que en su parte superior se coloca una cubierta cóncava de petate que caracteriza a la corteza celeste, denominada *mimooc dios*, “el techo de Dios”, debajo de la cual se instala un *marquesand*, haciendo una doble alusión: tanto a las estrellas que pueblan el cielo, como a la constelación que opera como marcador temporal y espacial del ámbito nocturno y el de los seres no humanos. Ambos objetos convierten el altar en el “lugar” de los difuntos, núcleo de la interacción con los humanos²⁷⁸ a partir de un intercambio alimenticio y la donación de ofrendas.

El altar de muertos se fabrica en el *natang iüm*, la casa principal del *nden*, donde habitan el *miteat teran* y el santo doméstico; en sus dos niveles (el piso, donde yacen los difuntos,²⁷⁹ y la mesa ocupada por el santo familiar) se colocan servilletas bordadas sobre las cuales se disponen platos de tamales, cada uno de los cuales tiene su destinatario. Cuando se toca la campanada del mediodía del 1° de noviembre, se encienden las brazas para quemar el

²⁷⁸ Es importante señalar que, dada su capacidad de ocupar distintos espacios de manera simultánea, a los muertos se les ubica tanto en la bóveda celeste (donde se materializan como estrellas) como en la tierra al pie del altar doméstico (donde semanalmente se les provee de velas y flores).

²⁷⁹ Una de las fórmulas que utilizan los huaves para referirse a los muertos es *naquël miyiet nangaj altares*, que literalmente significa “aquellos que están debajo de los altares sagrados”.

copal, el cual sirve como medio para convocar a los difuntos; mientras el humo se esparce, el *nerang rosar* (especialista en la comunicación con los muertos)²⁸⁰ “llama por su nombre a los muertos de la familia para que vengan a comer el tamal, a recibir su *nichech*.”²⁸¹ También tiene que prender la vela alrededor del altar y la debe cuidar toda la noche para que esté encendida”, por lo que al tiempo que corre entre la noche del primero de noviembre y la madrugada del 2 se conoce como “velación”.

Asimismo, se coloca una vela por cada difunto, “cada vela tiene su dueño” y el 2 de noviembre se lleva a cabo un intercambio de velas entre los núcleos domésticos: “familiares y vecinos llevan velas para cada muerto. Al mismo que te da, tú le vas las velas para sus muertos”. Así como los platos de alimentos están personalizados, cada vela tiene su dueño, por lo que al recibirlas se indica verbalmente: “aquí te traigo estas velas para fulano o perengano de tal”.

Este día se caracteriza por una profusa circulación de bienes que se distribuyen entre velas y rezos que transitan entre los distintos *nden* y la iglesia,²⁸² y flores que viajan de los *nden* al cementerio. La cantidad de velas que cada altar reciba expresa la profusión de relaciones de la persona, por lo que “muchas velas para el difunto dicen que tenía mucha gente”.

En el santo, abajo del altar, le vamos a poner sus velas. Por ejemplo, si tengo mi hermana, yo voy a casa de ella; ella me da velas para mi casa y yo le doy velas para su altar. Así se intercambian las velas. Con los amigos también. Si tienes mucha gente, mucha familia, van a haber muchas velas en tu altar (Flavia 2007).

Estas flores se reparten en dos grupos, el que se coloca sobre la tumba del difunto y el que se entrega a las cruces que integran el “altar” del cementerio; orientadas una hacia el sur y otra hacia el norte, prescriben la distribución de las flores: en la primera se colocan las de las mujeres y en la segunda las que corresponden a los hombres. Al final del día, este altar se convierte en un nutrido cuerpo colectivo de flores. Los altares familiares y el del cementerio, ambos precedidos por un *marquesand*, operan como elementos de una misma unidad:

²⁸⁰ Cada familia contrata a un especialista, al cual se le paga por su servicio, y a dos *nengoch rosar*, mujeres que responden a los rezos y a los cantos.

²⁸¹ Entre el conjunto de seres no humanos, únicamente los difuntos reciben alimentos.

²⁸² Cada familia hace un “tanto” de velas para repartir entre sus allegados y otro para llevar a la iglesia el 2 de noviembre.

mientras los primeros albergan las velas que trazan una compleja red de núcleos domésticos, el segundo acoge las flores que corporalizan²⁸³ al conjunto de muertos comunitarios; asimismo, mientras en los *nden* el *nerang rosar* se encarga de dirigir las oraciones, el Maestro de Capilla hará lo propio en el cementerio. El camino hacia el cementerio está demarcado por las cruces de capilla, las cuales los *monley wis teat crus* (encargados de las cruces por manzana territorial) deben adornar con flores para la ocasión; en las capillas que las mujeres encuentran en su tránsito hacia el cementerio, deben depositar flores para las cruces.

²⁸³ Estas flores fueron previamente “veladas” en los altares familiares. Es importante señalar que en el cementerio solamente se pueden colocar flores, pero nunca velas. La única vela que ahí se dispone es la que porta el muerto cuando se le entierra.

CAPÍTULO 6. La novia y la tortuga: dos parlamentos rituales para construir personas

Como habíamos señalado, la constitución de la persona se fundamenta en la integración de relaciones, siendo las más primordiales las que atañen al núcleo familiar y al matrimonio; las primeras porque enmarcan el entorno primario de la interacción y las segundas porque lo multiplican. En este sentido, nos es posible establecer una comparación entre dos mecanismos rituales que están orientados al proceso de “completar” personas, cada uno de los cuales dirigido a entidades de distinta naturaleza que, sin embargo, se homologan a través de estos procedimientos. La primera se refiere a *poj*, la tortuga de agua dulce, entidad que pertenece al ámbito de los *monteoc* y cuya aparición en el ámbito humano se enmarca en la temporada que corre entre la Cuaresma y la celebración de Corpus Christi. La segunda corresponde a la novia y al procedimiento previo al matrimonio, cuando el *xech*, un especialista ritual, interviene ante su familia para hacer la petición correspondiente.

6.1 El canto de la tortuga

Entre las distintas especies de tortuga, los huaves establecen una clasificación que distingue entre las marinas y las de agua dulce. Mientras las primeras integran, junto con los peces, el patrimonio de la Sirena y se destinan específicamente al consumo de sus huevos, las segundas forman parte del repertorio de entidades productoras de lluvia, por lo que comparten con el rayo, el viento del sur y la serpiente la capacidad de transformar sustancias para inducir las precipitaciones pluviales.

Así como los *monteoc* y la serpiente manipulan con sus acciones la composición del agua marina para convertirla en agua dulce y generar en el primer caso las lluvias regulares y en el segundo desatar los tornados, *poj* tiene la facultad de trastocar sus propias sustancias corporales para hacer de su orina (*achel poj*) la llovizna cálida que apertura el temporal. Sin embargo, mientras para las primeras entidades dicha facultad de transformación de los elementos es innata, para la tortuga se trata de una condición adquirida, que depende de la modificación de su estado.

Aunque pertenece al conjunto de seres del mundo original, habiendo sido colocada por los *monteoc* debajo de la tierra de las lagunas para evitar que éstas se secan, sus acciones como productora de lluvia sólo tienen efectividad en la medida en que adquiere presencia social insertándose en el ámbito humano a través de la estructura de parentesco.

A diferencia de los *monteoc*, quienes figuran como los antecesores de los huaves sin que prime entre ellos una relación de ancestralidad, *poj* adquiere ritualmente una posición genealógica dentro de un mapa familiar en el que los humanos se suscriben como sus padres, madres y padrinos. La filiación de la tortuga con la humanidad invierte temporalmente el orden de sucesión de las entidades; la antelación mítica de los seres originales se trastoca para colocar a *poj* en una relación de descendencia de acuerdo con la cual sus nuevos parientes adquieren la responsabilidad de cuidarla y proveerla, de “llevarla entre sus brazos”, tal y como se hace con los miembros más pequeños del núcleo familiar.

Así como los humanos se gestan a partir de un haz de relaciones que debe expandirse a través del padrinzgo, el matrimonio, las mayordomías y el servicio comunitario, como condición para adquirir el estatuto de persona, optimizado de manera gradual, la tortuga transita desde el otro mundo para “nacer” en el humano, quedando sujeta a las mismas disposiciones. El ciclo de vida de la tortuga describe a su vez la trayectoria del arribo de las lluvias, desde las primeras lloviznas hasta la instalación del temporal.

El tercer viernes de Cuaresma la tortuga emerge del interior de la tierra, desencadenando con su nacimiento en la superficie terrestre un periodo festivo en el que los grupos de pescadores formulan sus peticiones de pesca favorable. En este sentido, la celebración de Cruz Verde Mar Tileme se convierte en el escenario de recepción de la tortuga, quien aparecerá como integrante del grupo de los músicos del tambor (*montsün naab*) para ser percutida durante la fabricación de las velas. Su participación como entidad se hace evidente al distinguirla como *poj* en lugar de *opan*, “caparazón”, dentro del resto de los instrumentos musicales que integran su agrupación, es decir, las flautas de carrizo, *iind*, y los tambores, *naab*. Su estructura corporal, compuesta por el lóbulo trasero del caparazón y el delantero, le otorga la facultad de emitir alternadamente sonidos graves (*nadam* o “grandes”) y agudos (*nine* o “chicos”), a través de los cuales modula sus enunciaciones.

Durante esta fase de la celebración, los cuatro caparazones que resguarda el mayordomo de Cruz Verde se batan acompañando la factura de las velas y hacen audible la participación activa de *poj*. Una semana después, el cuarto viernes de Cuaresma, reanudará sus acciones durante el momento central de la fiesta y posteriormente, el 15 de mayo, durante la mayordomía dedicada a San Isidro Labrador, entidad asociada con la propiciación de las lluvias. Sin embargo, estas tres ocasiones se consideran preparatorias para la apertura del

temporal, siendo la celebración de Corpus Christi el momento culminante de su instalación. De manera paralela, mientras las primeras incursiones de *poj* son la evidencia de su presencia terrenal, la última da pie a un proceso mediante el cual adquiere una condición propiamente social.

Como habíamos visto, los humanos adquieren la condición de persona únicamente tras la ratificación de su pertenencia a un grupo de parentesco extendido, el cual incluye la relación con los padrinos, por lo que antes de haberlos adquirido su estatuto no está garantizado; de ahí que una muerte prematura lo excluya de los procedimientos rituales regulares, reservados para quienes “ya son personas”. En este mismo sentido, la intervención de *poj* entre los humanos supone a su vez la adquisición de una red de parentesco que le confiera la condición de persona social.

A diferencia de los *monteoc*, quienes se organizan a partir de las parejas matrimoniales que integran con las *ncherrec* (“viento del sur”), la tortuga se encuentra en un estado de orfandad que debe ser compensado. De ahí que durante el periodo de *posongwiiüts* de Corpus Christi, previo a la culminación de la celebración y en el cual se crean las condiciones de colaboración entre las entidades humanas y no humanas, *poj* lleva a cabo un recorrido al interior del poblado la misma noche en que se hace la velación de la cera para la factura de las velas. En este recorrido la tortuga va acompañada por una comitiva en la que participan los músicos del tambor, las autoridades tradicionales y el especialista ritual, *miteat poch*, quien se encarga de dirigir el procedimiento.

A lo largo de la trayectoria, que parte de la iglesia y ocupa todas las calles del pueblo, el *miteat poch* recita un largo parlamento, denominado “su canto de la tortuga”, *miverso poj*, a través del cual se hace una minuciosa descripción de la fundación de la iglesia, precisando el lugar que ocupa cada uno de los santos, así como la secuencia de las fiestas y los preparativos rituales que cada una requiere y el papel que desempeñan las autoridades y los mayordomos. La primera parte del parlamento, la más extensa, se recita en el interior de la iglesia y se desarrolla en los términos de una ratificación del orden espacial y temporal que fijaron los santos con su arribo al territorio, dando al mundo de los humanos su forma actual.

Narrada en tercera persona, el *miteat poch* se posiciona como un espectador que describe a la tortuga los procedimientos realizados originalmente por los antiguos y replicados por los contemporáneos; de ahí que se utilicen alternadamente verbos en pasado

progresivo y presente, empalmándolos de tal manera que se crea un efecto de continuidad en el tiempo. El papel de la tortuga en este primer episodio como el receptor de la narración se hace explícito al inicio y término de cada estrofa con la frase *poj leah, poj wish*, “tortuga pie, tortuga mano”.²⁸⁴

Tortuga pie, tortuga mano. Estamos aquí en la puerta del sagrado templo sagrado bendito pues ya llegó el tiempo de la santa solemnidad, santa festividad, santa función de nuestro padre, Santísimo sacramento del altar, Nuestro Amo. Tortuga pie, tortuga mano.

Tortuga pie, tortuga mano. Allá está uno en el cielo, donde está nuestro padre, también madre santísima de la Purificación de la Candelaria milagrosa, seños san Pedro, señor san Pablo, san Antonio confesor, san Pedro Mártir, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, los que están en los puntos cardinales, donde dejaron los antepasados hoy día en la mañana. Tortuga pie, tortuga mano.

Tortuga pie, tortuga mano. Allí levantaron la santa repisa mayor para poner en medio de la santa capilla mayor y abrieron y levantaron la santa piedra de Ares para ponerla en medio de esa repisa mayor donde va a parar uno en lugar del ministro de Jesucristo. Ya arreglaron ahora. Tortuga pie, tortuga mano.

Tortuga pie, tortuga mano. Regresaron para el norte a levantar a nuestro padre Santísima Trinidad y poner el santo tabernáculo. También levantaron madre limpia de la Concepción, madre virgen de Guadalupe para poner en los puntos cardinales de nuestro padre Santísima Trinidad. *Ya pusieron en sus lugares*. Regresaron ahora, ya arreglaron. Van a levantar a nuestro padre Cristo en tierra, Jesucristo vida nuestra, dueño de la Cuaresma, dueño de la Semana Santa para poner debajo del altar de nuestro padre Santísima Trinidad. *Ahora ya pusieron en sus lugares*. Tortuga pie, tortuga mano.

Después de precisar la posición que le fuera concedida a cada uno de los “santos y santas, mártires, vírgenes y confesores”, así como a los distintos objetos litúrgicos,²⁸⁵ señalando en cada caso que “ya pusieron en su lugar”, se mencionan las funciones de las autoridades civiles y religiosas referentes al cuidado de los santos y a garantizar la continuidad del tiempo, que tiene como referente la secuencia de las fiestas, “los santos días, las santas fechas están caminando”.

A lo largo de las estrofas toman su lugar los funcionarios, dando inicio a un ciclo anual pautado por la celebración de las distintas mayordomías, cada una de las cuales se

²⁸⁴ Por la extensión del parlamento reproducimos aquí sólo algunas de las estrofas, las cuales nos permitirán ilustrar las características del conjunto.

²⁸⁵ Entre estos objetos se mencionan: “la santa reja, los santos ciriales, el santo incensario, el santo cetro, el santo hisopo, la santa lámpara, el santo aceite, las santas puertas, la santa mesa, la santa corona, el santo misal, el santo breviario, el santo semanario, el santo calendario”.

describe como una unidad de colaboración²⁸⁶ en la que se integran los especialistas rituales, las autoridades, los mayordomos y sus familiares para cubrir el conjunto de acciones orientadas a la formulación de ofrendas, mismas que conforman un eslabón en la sucesión del tiempo.

Tortuga pie, tortuga mano. Los señores principales que están nombrados de un santo año, los que tienen en la mano santa madre iglesia, santo fiscal, santo sacristán, allí están parados, lo tienen en la mano en santo sagrado para atestiguar la consagración de los hijos de Dios. Tortuga pie, tortuga mano.

Tortuga pie, tortuga mano. Como ya recibieron los señores alcaldes, van a decir algunas palabras. Como ya recibieron el libro, el alcalde tiene derecho de decirles unas cuantas palabras.²⁸⁷ que ellos ya recibieron para poner en el pie, en la mano de nuestro Dios en primer lugar. Primero le van a decir a Dios, luego le va a decir a ellos para que hagan su sacrificio para ver *cómo caminan los días, la semana, el mes*, contando el día hasta que llegue la fiesta donde van a hacer unas hojas de flores y velas.²⁸⁸ Tortuga pie, tortuga mano.

Tortuga pie, tortuga mano. El alcalde les dice a los mayordomos que busquen, que aseguren el dinero para comprar la cera y pagar la misa. Ahora ya oyeron y se van a regresar al pie del segundo devoto,²⁸⁹ allí se van a hincar ante la tierra 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 santo año, para pedir salud para ellos al dios que recibieron, el año que ya recibieron para poder cumplir mientras llega el tiempo de hacer hojas y velas y llegar hasta la fiesta. Tortuga pie, tortuga mano.

Tortuga pie, tortuga mano. Ahora ya salieron de la iglesia segundo devoto hacia la puerta del santo cementerio para arreglar y estar de acuerdo, van a hablar entonces ellos, quererse unos a otros, son familia. Ahora van a caminar santa jornada de nuestro señor Jesucristo hasta la iglesia para poner los libros con cuidado y poner encima del libro el principal²⁹⁰ en el altar. Se hincan delante de la santa tierra de la iglesia para rezar Padre Nuestro y Ave María y avisar que tienen voluntad para abrazarse frente al altar un año, y las demás cofradías también hicieron. Ahí piden salud para un año, hasta que llegue el tiempo de cortar el papel y hacer las velas para poder cumplir hasta que llegue la fiesta. Ya dieron cuenta. Tortuga pie, tortuga mano.

Al terminar con la descripción del ciclo ceremonial, que incluye tanto las mayordomías y cofradías como las celebraciones de Semana Santa y Todos Santos, la comitiva sale de la

²⁸⁶ El vínculo entre los participantes se subraya con la frase repetida: “para estar de acuerdo, para quererse uno a otro”, “para quererse entre todas las corporaciones”, “para que estén de acuerdo todos ellos como *nambeat* (este término designa a “lo más querido, lo más amado”), para que estén de acuerdo como una familia.”

²⁸⁷ Se refiere al *mipoch Dios*, “su palabra de Dios”, parlamento que el alcalde recita públicamente cuando recibe su cargo.

²⁸⁸ Estas son las hojas de papel de colores que se fabrican para adornar las velas con las que se inicia el conteo ritual de las fiestas.

²⁸⁹ En esta estrofa se hace referencia a la mayordomía del santo patronal, San Mateo, señalando a sus dos advocaciones; el primero o titular y el segundo o “representante”. Sin embargo, esta misma descripción se repite para cada una de las mayordomías y cofradías.

²⁹⁰ El “principal” se refiere al dinero de los santos.

iglesia y comienza a sonar la música de los tambores, las flautas y la tortuga. A partir de este momento, *poj* deja de ser un mero receptor de la narración para convertirse en la protagonista de la acción ritual, haciéndose audible mediante las percusiones del carapacho y su introducción en el parlamento como participante activo. Asimismo, el especialista ritual depone en el canto su papel de observador y se integra a la trama en calidad de actor, al tiempo que las acciones que describe en cada estrofa se empalman con los procedimientos reales y concretos que realiza la comitiva. En efecto, llegando a este punto, se verifica en la estructura del canto una variación significativa que provoca a su vez una transformación en el tiempo, en el espacio y en la condición de los personajes: cuando la secuencia narrativa llega a la descripción de Corpus Christi, se empalma efectivamente con el tiempo real, por lo que las fórmulas gramaticales se instalan en un presente donde se articulan las palabras y las acciones.

En esta segunda parte del parlamento, el canto y la comitiva se dedican a buscar a los integrantes de la familia de *poj*, deteniéndose en cada calle para hacer audible su solicitud y motivar a las personas a cobijar a la tortuga en una estructura de parentesco que se irá conformando por unidades provenientes de diversos núcleos domésticos. En este sentido, la familia de *poj* se distingue del resto por una serie de características particulares: los lazos transferidos mecánicamente a través del nacimiento, se convierten en vínculos contruados a partir de la voluntad personal, adquiriendo además una extensión mucho más amplia que multiplica los núcleos familiares articulados en una misma adscripción. Al respecto, el canto narra:

Tortuga pie, tortuga mano. Cómo está contento ahora, saca su cabeza, saca su pie y su mano. Ya vamos a llevar una santa jornada de nuestro señor Jesucristo hasta el segundo calvario²⁹¹ donde está nuestro padre santísima Cruz que tiene en la mano la santa calle, el santo solar. Tortuga pie, tortuga mano.

Tortuga pie, tortuga mano. Está contento su corazón, contenta su mente. Aquí llegamos a la puerta del santísimo lugar de los señores principales, mucha flor, para que señalen quién va a tener voluntad de levantar en sus brazos la tortuga y llevarla a poner delante de donde nace el agua, donde fueron a dejar a la tortuga en el santo estero, el santo bautisterio. Ya encontré, ya está contenta, vamos a caminar otro pedacito de jornada donde la tortuga mentó, está el santísimo lugar donde va a encontrar a su mamá, que también la va a cargar una semana para llevarlo al estero, al bautisterio. Tortuga pie, tortuga mano.

²⁹¹ Se repite la estrofa señalando cada una de las capillas o “calvarios” donde se detiene la comitiva.

Tortuga pie, tortuga mano. Ya cayó su corazón, ya cayó su mente. Ya aceptó la madre llevarlo en sus brazos, ya aceptó ser su madre. Ya está contenta la tortuga. Ya van a salir de la casa de su mamá. De ahí van a otro lugar a donde está su padrino. Tortuga pie, tortuga mano.

Siguiendo este mismo sentido, el canto avanza en busca de la madrina y del padre de la tortuga, para completar así el grupo mínimo de parentesco con el que toda persona debe contar. Cada vez que alguien accede a emparentarse con *poj*, la tortuga ingresa al *nden* correspondiente para ser presentada al santo doméstico, replicando el procedimiento que se sigue con los recién nacidos; se le coloca entonces al pie del altar para recibir los rezos y las velas ofrecidas en señal de su recepción como un miembro más de la familia. La incorporación de *poj* en cada uno de estos núcleos le permite entretejer gradualmente una red de relaciones cada vez más compleja que irá moldeando su nueva condición de persona.

Una vez consolidada su adscripción social, la tortuga adquiere la capacidad de conducirse de tal manera que los efectos de sus acciones resulten adecuados para los humanos. *Poj* se caracteriza como una entidad que tiene la facultad de intervenir en distintos planos de la existencia a través de la manipulación de sus componentes corporales; mientras en el otro mundo su aliento se transforma en arcoíris, medio con el cual los *monteoc* anuncian eventos extraordinarios, su orina se convierte en el mundo humano en la sustancia generadora del agua mesurada que, en forma de llovizna, antecede al temporal, dando inicio al proceso de transformación de un territorio que se ha visto desecado durante los largos meses de estío. Sin embargo, para poder incidir en el plano terrenal le es indispensable adquirir una corporalidad adecuada que no sólo haga tangible su presencia entre los humanos, sino que también le otorgue las condiciones favorables para la interacción. Este cuerpo temporal, de naturaleza social, le confiere una expresión física visible y audible, a la par de un soporte para la conformación de relaciones. Al emerger del interior de la tierra y asentarse en los carapachos consolida un doble tránsito, tanto espacial como ontológico, que le permite fijar una personalidad, una apariencia y un conjunto de vínculos sociales.

6.2 Pedir a la novia y multiplicar las relaciones

El vínculo matrimonial constituye entre los huaves uno de los ejes primordiales para la delimitación de las distintas colectividades en dos sentidos: primero porque es la relación paradigmática a partir de la cual se extienden y multiplican las relaciones, y segundo porque

es el cimiento para la construcción de personalidades. De ahí que los cuatro grandes conjuntos de seres, es decir, los humanos, los santos, los antiguos y los difuntos se piensen en términos de parejas matrimoniales.

Mientras los representantes de los antecesores huaves se agrupan en parejas conformadas por rayos (*monteoc*) y vientos del sur (*ncherrec*), los santos convierten a la iglesia en una unidad doméstica compuesta por relaciones de afinidad y consanguinidad, precedidas por el matrimonio primordial de San Mateo Apóstol y la Virgen de la Candelaria; entre los difuntos, como habíamos visto, se mantiene vigente la unión establecida en vida con el cónyuge, haciendo del cielo estrellado un territorio en el que se distribuyen múltiples parejas maritales. Para los humanos, el matrimonio es un requisito indispensable para consolidar el estatuto de persona, ya que apertura un proceso mediante el cual los cónyuges suman a su presencia social²⁹² una condición activa que les permite participar en las asambleas comunitarias, así como en los distintos cargos y funciones de los ámbitos civil y religioso. De esta manera, cada agrupación queda integrada por unidades compuestas por personalidades sociales entre las que resulta viable entablar una serie de interrelaciones que vinculan a los distintos tipos de existentes.

El matrimonio es para los humanos el mecanismo paradigmático para multiplicar las relaciones con las distintas colectividades, mismas que se activan desde el momento de la petición de la novia, para extenderse a través de la progenie y las distintas vías del servicio comunitario. La petición de la novia formaliza un contrato mediante el cual dos núcleos familiares se vinculan a través de una relación de reciprocidad en la que ambas partes se alternan el papel de donadores y receptores: “prestan sus pies, prestan sus manos [...] y ven que llega la santa vela, la santa flor”.

A través de un intermediario ritual denominado *xeech* (“el anciano”), el novio hace explícita al padre de la novia su voluntad²⁹³ de casarse y de ponerse a disposición del futuro suegro durante el periodo de compromiso, que puede extenderse entre uno y cinco años. A lo largo de este periodo, el novio deberá presentarse cada domingo en casa de la novia para entregar pan y chocolate y ofrecer sus servicios para realizar tareas domésticas que no sólo

²⁹² Adquirida tras el nacimiento mediante su presentación ante el santo doméstico y el padrino.

²⁹³ Como la voluntad nace de la interioridad, el novio, “el que suplica, el que pide, deja su cabeza, deja su corazón”, tal como se describe en el parlamento ritual correspondiente a la petición de la novia; por su parte, la recepción de su solicitud se formula como: “ya aceptó su corazón y su cabeza”.

apoyen al titular del *nden* sino que también demuestren su disposición al trabajo y al desempeño de responsabilidades familiares. Como parte del contrato, cada uno de los bienes que entrega es meticulosamente registrado en una lista denominada *neombeat ich*, “el precio que dejas”, a fin de que puedan ser devueltos en la misma proporción en caso de que el matrimonio se cancele por incumplimiento de la novia.

Este intercambio es concebido como un “pago” por la novia (*ayac cüy angüy mi teat nix*, “lo deja, lo paga, su papá de la muchacha”), ya que, de acuerdo con la tendencia tradicional a la residencia patrilocal, la familia receptora de bienes perderá con el matrimonio a uno de sus miembros. En efecto, aunque el vínculo entre la mujer y su núcleo familiar de origen no se diluye, las interacciones se reducen a algunas visitas ocasionales, siendo los bautizos, matrimonios y mayordomías acontecimientos que reactivan periódicamente los lazos de colaboración.²⁹⁴

Con el matrimonio, la mujer se integrará al núcleo doméstico de su marido, tránsito que se marca con la comida que ofrecen los padres del novio a los padrinos, cuyo apelativo, *angoch ombas*, “encontrar el cuerpo” o “recibir bien” denota la orientación del intercambio hacia la inclusión de miembros y colaboradores; este sentido se precisa al tomar en cuenta la extensión del término, ya que se aplica también a otros contextos ceremoniales en los que el titular procura a sus copartícipes con bienes y atenciones. En este sentido, por ejemplo, en diversos parlamentos rituales como el que se recita durante la petición de la novia, se menciona que tanto el *miteateran*, “padre” o “jefe” del *nden*, como las autoridades y los mayordomos, “reciben bien” (*mangoch ombas*) a los santos familiares y comunitarios, poniendo cada miércoles, sábado y domingo “en sus pies y en sus manos [...] un poco de sagrado humo de incienso, sagradas flores, sagrada luz [velas]” (*mayac quiriw nangah asom, nangah mbaj, nangah ran*).²⁹⁵ Asimismo, la fórmula *angoch ombas* se utiliza para referirse a la atención que brinda el mayordomo a sus ayudantes, misma que se refiere tanto a la actitud cordial y afectuosa que les dedica como a los alimentos que les proporciona durante el periodo ritual.

²⁹⁴ Como habíamos mencionado, las distintas ocasiones ceremoniales suponen la participación de amplios sectores de la red de parentesco bajo la categoría de *mombeöl*, “ayudantes”, quienes aportan bienes de consumo como maíz, cacao o dinero, mismos que serán devueltos con su equivalente cuando un evento de este tipo lo requiera.

²⁹⁵ Es interesante notar que, en este caso, en lugar del término *canddeal* que designa a las velas, se utilice el apelativo *ran*, “luz”.

La fórmula *angoch ombas* caracteriza a un tipo de relación que se ubica fuera de la esfera del parentesco y que permite reducir, en un contexto ritual, las distancias sociales. A su vez, la capacidad de ejercer este tipo de relaciones denota una cualidad adquirida a partir de la obtención de una condición existencial particular; el matrimonio no sólo concede a los cónyuges el acceso al desempeño de funciones sociales institucionalizadas, sino que les aporta la facultad de crear relaciones mediante una circulación de bienes y actitudes orientada hacia el exterior del núcleo doméstico, contribuyendo con ello a transformar su propia constitución. Mientras que el cuidado, la alimentación y la colaboración son los ejes medulares y regulares de la vida doméstica, la posibilidad de extenderlos hacia otros ámbitos tejiendo redes más amplias de interacción se corresponde con una transformación del cuerpo y de la persona. Proveer a padrinos, afiliados ceremoniales, santos y antecesores conlleva a la integración progresiva de relaciones y de una corporalidad que, si la trayectoria culmina, devendrá en “completa”, dando cabida a los *montang ombas*, “los que tienen el cuerpo grande” o “a quienes les ha crecido el cuerpo”.

En este sentido, la unión entre los contrayentes constituye el punto de partida para la consolidación de una serie de relaciones tanto inmediatas como potenciales.²⁹⁶ Entre las primeras se cuentan aquellas que se establecen al interior del *nden* del marido,²⁹⁷ así como las que atañen a los padrinos de matrimonio, quienes idealmente lo serán también de los futuros hijos. Los padrinos desempeñan un papel fundamental dentro de la vida de la pareja, ya que se les considera como verdaderas autoridades y consejeros, por lo que todas las decisiones sobre la crianza y la resolución de conflictos maritales deberán ser sometidas a su consideración. Si bien el matrimonio supone un cambio de composición en la pareja, cuyos integrantes no sólo han adquirido el estatuto de persona, sino también la madurez social, ésta sólo se logra consolidar una vez que han procreado. Dejando atrás la condición infantil, se les denomina a partir de entonces *najtaj* (“mujer”) y *naxey* (“hombre”), por lo que resulta recurrente la frase: “él ya es un hombre porque ya se casó”.

²⁹⁶ Con estas relaciones potenciales nos referimos a aquellas que adquiere la pareja a través de la trayectoria social que decide seguir, es decir, mediante las mayordomías, grupos ceremoniales, cargos y funciones civiles y religiosas.

²⁹⁷ Donde viven, regularmente, el padre, la madre, las hijas e hijos solteros y los hijos casados con su pareja y sus hijos.

Los distintos niveles de relación socialmente trascendentes, así como las prestaciones a las que cada uno responde, quedan asentados en el parlamento ritual, considerado dentro del rubro de los *mipoch Dios*, “su palabra de Dios”,²⁹⁸ que formaliza la petición de la novia. Este parlamento es recitado por un anciano (*xeech*) elegido por los padres del novio por ser reconocido como una persona que se destaca por su integridad moral y por conocer los procedimientos, valores y responsabilidades que conlleva la unión matrimonial, por lo que se le considera idónea para “prestar su pie y su mano, para prestar su aliento [...] para que acepten entregar a su hija”. En la versión recogida por Saúl Millán y por mí en 2004, el discurso utiliza de manera alternada los tiempos verbales estableciendo una secuencia entre sucesos distantes que logran empalmarse a lo largo de la narración, creando así un contexto en el que las acciones reales e ideales se concretan. Enunciado en casa de la novia con la presencia de ambas familias, el *xeech* va narrando las acciones de cada facción; sitúa a los jefes de los *nden* como protagonistas de la interacción, en virtud de su papel análogo de fundadores y responsables de sus respectivos altares:

Aquí construyó usted su casa, aquí colocó usted su altar, para pedir el santo perdón, la santa misericordia, a un día santo miércoles, sábado y domingo, están recibiendo a Nuestro Padre Dios, están poniendo sus flores, están poniendo velas y humo de incienso.

El padre y la madre del novio se preparan para presentarse en casa de sus homólogos y externar su solicitud de matrimonio: “pide una hoja de flor de María Santísima para esposa en el sacramento del matrimonio de mi hijo, cuando ya aceptó su corazón y su cabeza, para que acepte que va a entregar a su hija”. Por su parte, la familia de la novia se prepara para el recibimiento:

Van a salir de ese santo lugar para traer un pedazo de jornada, para que vengan a nuestra casa donde encontraremos un pedazo de santa flor, donde contestamos [...] primero para recibir y segundo para responder, para que digamos qué es lo que pensamos en nuestra cabeza, en nuestro pie, en nuestra mano.

Tras las estrofas que describen la situación de las familias de los contrayentes, el parlamento se dedica a recapitular, como en el canto de la tortuga, la fundación de la iglesia,

²⁹⁸ Como habíamos mencionado, el dominio de esta palabra denota una interioridad cultivada a través del servicio comunitario y el desempeño ritual y es exclusiva de los *miteat poch* o “padres de la palabra” y los alcaldes.

distribuyendo a los santos y los objetos litúrgicos en la coordenada que les corresponde, “para colocarlos uno por uno en los santos altares del norte y del sur”. Con la enunciación ritual del orden “que hicieron Nuestro Padre y Nuestra Madre en aquél día, en aquella hora”²⁹⁹ se confirma y se actualiza. De la misma manera, se ratifican las relaciones adecuadas que deben mantener las autoridades,³⁰⁰ los mayordomos y los representantes de cada núcleo doméstico tanto con los difuntos como con los antecesores y los santos, a fin de garantizar la secuencia del “tiempo sagrado” que dispone la celebración de las fiestas y mayordomías que integran el ciclo anual. Una vez que “ya colocaron todo en su lugar”, se enuncian los tiempos y los medios previstos para realizar las interacciones:

Para que saquen de su boca la santa letanía, la santa alabanza [...] ahí pusieron el santo incienso para cantar los santos himnos.

Que levanten ahí, en la punta del santo altar, para dejar un pedazo de flor [...] para que haga el santo honor y la santa reverencia, para que ponga en su santo pie, en su santa mano [de los santos], para que reciban y entiendan.

Para que lleguen los santos años y que llega la santa noche [...] Ahí le dieron el cargo para que vea cómo camina el santo año, el santo mes, y que vea cómo camina la santa semana, para que aseguren el tiempo de comprar la santa cera, que aseguren el precio de la santa misa. Así vieron tres formas de la fiesta Santo Patrón San Mateo, Virgen Candelaria y Santísimo Sacramento, y las fiestas de las demás cofradías [...]

Ahí está el *miteat poch*, que le preste su pie, que preste su mano, está dirigiendo para ver cómo se hace la santa vela, él está presente para terminar y ver cuándo terminan. Ahí levantaron para ponerla en la santa mesa. Ahí se persignaron para oler la santa vela, para que toquen la santa flauta, el santo tambor. Ahí levantaron la santa mesa y la llevaron al pie del santo devoción, ante el señor alcalde. Tienen nuestra obligación de levantar un pedazo de lumbre para el incensario, en frente de la santa tierra, al pie del santo devoción, dentro del santo lugar del señor mayordomo. Ahí colocaron el incensario para echar el humo del santo copal para que reciba el Santo Devoción y echen humo sobre la santa vela.

Que los que están abajo de los santos altares [los muertos] vengan y reciban un pedazo y un poquito de algo muy bueno y muy valioso que recibe en la tierra, en la boca de los santos, los que vienen a dejar la ofrenda en el templo. Tal vez traje alguna cosa, algún dinero, alguna ofrenda y seis centavos, algún regalo de provecho para regar en el santo altar, para que vean qué cosa de los hijos de Dios, hijos del pueblo [...] Tal vez es la hoja de la santa flor. Esa santa vela está en lugar de la boca de la gente que está en esta tierra. Así es en costumbre de Nuestro Padre, de Nuestra Madre, en aquel tiempo, en aquella hora. Eso es lo que le sirven para pedir su ofrenda. Hasta ahora nosotros lo seguimos haciendo en frente de Dios, hasta

²⁹⁹ Es decir, en el tiempo de la fundación.

³⁰⁰ En el parlamento se enumera a cada uno de los funcionarios tanto de la jerarquía religiosa como de la civil: “Está también un asiento para que descansan el señor principal Maestro de Capilla acompañado con el Fiscal Mayor, el Fiscal Menor, el Sacristán Mayor, el Sacristán Menor y otros tres topiles de la iglesia. Ahí el señor Maestro de Capilla está pensando en su corazón llamar a los demás cantores para que vengan a inclinarse su cabeza ante la santa mesa, para que respondan la palabra del ministro de Cristo el día de la víspera en la santa misa y el santo Evangelio. Ya les dieron a todos su lugar [...] Ahí está el señor alcalde, el señor presidente para arreglar el orden [...] para medir el más culpable y el menos culpable, para administrar.”

ahora se deja la ofrenda. No vamos a hacer nueva costumbre de la acostumbrada anteriormente.

En este sentido, la petición de la novia, y el vínculo matrimonial que presupone, se posiciona como el punto de partida de un amplio territorio de relaciones en el que se definen los ejes de intersección entre las distintas colectividades. Los cónyuges conforman la unidad más básica, aunque fundamental, para la constitución de una compleja trama de intercambios a través de la cual se definen tanto las personalidades sociales como los ordenes temporal y espacial que distribuyen y regulan las relaciones entre los existentes, asegurando la forma regular del universo. Los dos parlamentos rituales aquí expuestos reúnen bajo una misma lógica social a seres de distintas naturalezas, haciendo de las relaciones, activas y extensivas, el requisito primordial de su constitución y del funcionamiento del mundo.

CONSIDERACIONES FINALES

Uno de los principales rasgos de esta investigación es que está sustentada en largos años de trabajo etnográfico en el pueblo huave de San Mateo del Mar. Durante las distintas etapas por las que atravesó esta pesquisa, fui construyendo y desarrollando el concepto de corporalidad, el que a su vez me permitió proponer un modelo interpretativo que, si bien no aspiró a ser comparado con otras realidades indígenas, sí busca comprender las singularidades de esta cultura lagunar. Aun así, no se puede descartar la posibilidad de que el corpus conceptual y analítico que aquí se presenta pueda servir de guía para otros trabajos en el área mesoamericana que intenten utilizar el concepto central de esta investigación: la corporalidad.

El trabajo etnográfico, sistemático y constante, me permitió contar con suficiente material de primera mano para comprender la importancia del contexto y plantear que es en la variabilidad de las situaciones donde encontré los significantes más importantes para mi estudio. Por lo antes expuesto puedo sostener que son las interpretaciones que las personas hacen de los acontecimientos y de las acciones las que aportan vigencia y significación a los esquemas de pensamiento. Así, el concepto de corporalidad me permitió explicar procesos sociales que, más allá de la inmediatez, están interrelacionados al nivel de la experiencia y la interpretación, formando una unidad cultural compleja. En este sentido, constaté que el cuerpo y la persona no existen en el pensamiento huave ni como abstracciones ni como categorías absolutas, sino que son condiciones variables que los sujetos adquieren a partir de su participación en sucesos concretos que, a su vez, son interpretados colectivamente para adquirir una significación social. Dicha significación se da siempre a través de la definición de estados y de relaciones que le dan forma y dinamismo a los ámbitos parental, político, ritual y económico.

El vínculo entre las interpretaciones de mis interlocutores y el análisis antropológico fue lo que me permitió formular el concepto de corporalidad para dar cuenta de los procesos de la vida comunitaria que dan forma y sentido a las categorías siempre dinámicas y relativas. Lograr explicar la importancia que tienen las relaciones sociales en el pueblo huave fue fundamental para mi estudio porque sólo a través de ellas podemos acercarnos a los múltiples contenidos de las categorías de cuerpo y persona, ya que en el análisis propuesto para los

procesos sociales, los discursos locales y las operaciones rituales, las distintas corporalidades aparecen siempre referidas a acciones concretas: antecesores, difuntos, santos y humanos no sólo se expresan a través de sus interacciones, tanto con el entorno como entre ellas, sino que únicamente se nombran a partir de eventos, situaciones o contextos específicos. En este sentido, pude distinguir tanto los diferentes esquemas corporales que operan como referentes para las diversas categorías de seres, como los variados procesos de constitución y mutabilidad corporal que cada uno conlleva. Reitero que se trata entonces de acercarse a los procesos y no a las categorías, puesto que es la maleabilidad de los cuerpos, su capacidad de acción y sus posibilidades de intervenir en otros cuerpos lo que sustenta las relaciones sociales.

Partiendo del concepto de corporalidad logré identificar uno de los aspectos que desde mi punto de vista es de los más relevantes de este estudio: comprender que las categorías, específicamente las de cuerpo y persona, son inestables y se caracterizan por estar en permanente construcción porque dependen de las condiciones en las que se establecen las interacciones entre los seres. Si bien ciertos lazos de relación están previstos y sancionados, las interacciones suelen rebasar el marco de la regulación, por lo que su lectura e interpretación por parte de los sujetos es lo que les aporta contenido, es decir, lo que define contextualmente las condiciones y los estados corporales. En este sentido se puede sostener que, si bien existe un orden “ideal” del mundo que implica tanto la disposición de los seres que lo habitan, como la condición de las corporalidades y la organización comunitaria, dicho orden no es fijo ni permanente, sino solamente un parámetro que distribuye las relaciones y que deber ser constantemente ratificado. El ejercicio de los cargos de gobierno, las acciones rituales, los servicios comunitarios, las actividades productivas son las pautas a través de las cuales las entidades interactúan para moldear los estados del mundo, ya sea trastocando el orden regular o ratificándolo, y definiendo a su vez la constitución de las distintas corporalidades. La diversidad de entidades y, por lo tanto, de corporalidades, adquiere sentido en la medida en que éstas ejercen su capacidad de acción, interviniendo así en la modulación del universo y la puesta en marcha de su funcionamiento. Es por ello que la pauta que rige al mundo no es la estabilidad de las formas ni la regularidad de las secuencias, sino la continuidad de los procesos que crean estados y condiciones dinámicas y cambiantes.

Asimismo, puedo afirmar que la existencia de los distintos seres se resuelve siempre en términos sociales a partir de la construcción de relaciones mediante un cuerpo que, al tiempo que es una herramienta de intervención en el mundo, se consolida en corporalidad a través de este proceso. Si en este trabajo de investigación hemos insistido en la importancia que tienen las relaciones sociales, es precisamente porque sólo a través de ellas podemos acercarnos a los contenidos múltiples de las categorías de cuerpo y persona, así como a la definición del concepto analítico de corporalidad. El análisis de las acciones individuales que, una vez interpretadas por los interlocutores se convierten en interacciones entre sujetos sociales, me alejó de la búsqueda de tipologías de seres y corporalidades para acercarme al campo de la praxis que, en cada caso, permite la confección de cuerpos y de personas.

Otro aspecto importante de la investigación fue comprender que mantener relaciones cordiales entre los miembros de la comunidad, así como fomentar la colaboración con las divinidades, los santos y los difuntos son factores que no sólo forman parte del desempeño cotidiano de los sujetos en las distintas esferas de la organización social, sino que también les aportan nuevas composiciones corporales y personalidades distintivas a partir de las cuales se definen y confirman los roles y las jerarquías. La inestabilidad de las corporalidades y sus procesos de construcción aportan dinamismo a la organización social y sentido a los acontecimientos de la vida comunitaria. En este sentido, sólo por mencionar un ejemplo, recibir el nombramiento de alcalde no es lo que le otorga a la persona una corporalidad distintiva, sino el ejercicio de las relaciones que le corresponde sostener y gestionar a lo largo del desempeño de su cargo.

Al ser una condición construida y en constante transformación, y al estar determinada por las relaciones sociales, la corporalidad puede expresarse bajo distintas formas dependiendo del contexto. Vale en este sentido retomar el ejemplo de los difuntos, quienes se manifiestan en el cielo como estrellas, mientras en la tierra se materializan como velas. Sin embargo, las velas no son sólo aspectos corporales de los difuntos, sino que pueden también funcionar como dones cuando se les integra en las ofrendas, como marcadores temporales durante el conteo del periodo ritual o como unidades lingüísticas de los santos cuando se les vincula con las secuencias de oraciones y alabanzas. La corporalidad es una condición potencial y relativa. Una vela y un atado de flores pueden ser un cuerpo, una ofrenda o una unidad lingüística, de acuerdo a cómo se les sitúe en el contexto ritual. Por

tales motivos hay que referir de nueva cuenta que el cuerpo aparece siempre como una categoría “incompleta”, es decir, algo que está en permanente construcción y definición.

El cuerpo y sus componentes existen siempre de manera potencial, al tiempo que despliegan posibilidades múltiples de interacción social. Esto nos permite afirmar que elementos tales como el cuerpo, el nagual, el alma y la persona existen en la medida en que se activan, es decir, que se ejercen y operan en funcionamiento. El alma puede tener una equivalencia con el corazón de la persona, pero puede también convertirse en cuerpo cuando se es difunto, o en nagual cuando se está enfermo. La enfermedad, la vida o la muerte y sus distintas condiciones particulares definen “estados” o “condiciones” que denotan las distintas formas que pueden adquirir las corporalidades. Una vela que puede ser cuerpo u ofrenda, un corazón que puede ser alma o nagual nos indican que las categorías no son estables, sino que se expresan más a la manera de proposiciones generales que sólo se acotan en el momento en el que se ponen en situación, concatenando hechos y sujetos para generar interpretaciones y formular acciones. En este sentido, las corporalidades son más que una descripción de formas y composiciones; son mecanismos para la interacción y la confluencia entre los distintos sujetos sociales.

Dado que las corporalidades están vinculadas entre sí y son mutuamente correspondientes, las interacciones tienen una repercusión tanto en el sujeto como en todos aquellos que integran la relación, trascendiendo incluso el territorio corporal para impactar en el entorno medioambiental. De ahí que los huaves cuenten con una serie de dispositivos, muchos de ellos de corte ritual, que promueven y regulan las acciones y las relaciones, con la intención de que se desarrollen de la manera más favorable para la colectividad. Por tales motivos podemos señalar que los hechos del cuerpo, que intervienen en su construcción, se vuelven tangibles en la medida en que las vivencias de los sujetos y sus interpretaciones los articulan con los hechos familiares, políticos y sociales. Es en este proceso que el cuerpo “existe”, transitando de lo abstracto a lo concreto y de lo particular a lo colectivo. En este sentido, por ejemplo, las enfermedades no pueden abordarse a partir de tipologías, sino como el resultado de interacciones específicas entre sujetos concretos. La variabilidad de las situaciones permite actualizar las convenciones, las normas y las regularidades, haciéndolas transitar del ámbito meramente referencial al campo de la acción, de la experiencia y, por lo tanto, del sentido. Los principios que acotan el ejercicio y la construcción de las

corporalidades se actualizan constantemente, sin perder su orientación y su referente, para dar cabida a una diversidad de situaciones, más cercanas o más distantes de su fórmula original.

Para la cosmovisión huave no hay una noción de cuerpo “natural” que exista fuera de las relaciones sociales. Cada persona individual es una combinatoria particular de fragmentos de otros seres que ocupan distintos dominios del cosmos, lo que la convierte en el ícono de un conjunto de relaciones. Al establecer como principio general la mutabilidad de las materias y la fluidez de los componentes, las formas corporales se convierten en la evidencia de las interacciones sociales que las constituyen y las mantienen. Como pudimos observar a lo largo del desarrollo de la investigación, el cuerpo y la condición de persona se adquieren a la par y de forma gradual mientras el individuo se vincula con otras personas, de tal manera que el crecimiento orgánico y social supone la multiplicación de las relaciones colectivamente reconocidas y sancionadas. Las distintas posiciones sociales, roles y estatus se definen por la extensión y la complejidad de las relaciones sociales que incluyen aquellas que se establecen con seres no humanos y que van definiendo una composición corporal única. Las distintas formas corporales reconocidas colectivamente, así como la posibilidad de transitar entre ellas, permite generar formas de relación y al mismo tiempo transformar las ya existentes. Esto me permitió identificar que los momentos transicionales de la vida de los sujetos, como el nacimiento, la enfermedad, el matrimonio y la muerte, están orientados hacia la extensión de las redes de interacción social y la definición de corporalidades, a partir del intercambio de bienes, de sustancias y de componentes corporales. Asimismo, estas dinámicas suponen la generación de estados corporales que caracterizan en cada caso a las diferentes entidades que en ellas participan. Los vínculos establecidos en términos sociales crean comunidades de relación: dar y recibir a través del intercambio de alimentos, de servicios y de fluidos corporales son formas de adscripción que definen colectivos, y que a su vez establecen formas específicas de interacción entre colectivos diferenciados. Los distintos ámbitos de la organización social como el parentesco, el sistema de gobierno y los rituales son mecanismos que disponen relaciones potenciales y, por lo tanto, herramientas para la composición de corporalidades.

La relatividad de las categorías de cuerpo y persona es lo que las convierte en instrumentos que los sujetos utilizan activamente para construir y reconstruir las relaciones

sociales. Lejos de ser nociones esencialistas, se constituyen como parámetros para construir formas de relación social que crean comunidades de intercambio y colaboración que suponen siempre la trasposición de componentes corporales. Por esto, la corporalidad no es sólo el lugar donde las relaciones son significativas, sino donde las relaciones son constituidas y las personas definidas, aportando cualidades de identidad a aquellos que las incorporan.

Bibliografía

Acosta Márquez, Eliana. 2013. La relación del *itonal* con el *chikawalistli* en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla. *Dimensión Antropológica* 58: 115-148.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1963. *Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*. México: Instituto Nacional Indigenista (Colección Antropología Social).

Álvarez Heydenreich, Laurencia. 1976a. "El embarazo y el parto en Hueyapan, Morelos". En *Las fronteras de Mesoamérica, XIV Mesa redonda Sociedad Mexicana de Antropología*, eds. Jaime Litvak King y Paul Schmidt, tomo 1, pp. 335-344. México.

Álvarez Heydenreich, Laurencia. 1976b. Breve estudio de las plantas medicinales en Hueyapan, Morelos. En *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, ed. Carlos Viesca, pp. 85-111. México: Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, A.C.

Arana Osnaya, Evangelina. 1962. "La posición lingüística del huave". En *Actas del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. II. México: Editorial Libros de México.

Avilés Hernández, Olinca Valeria. 2011. *Conflictos territoriales y perspectivas del desarrollo de la energía eólica en el Istmo de Tehuantepec (2000-2010)*. Tesis de maestría en Estudios Políticos y Sociales. México: UNAM.

Bailón Vázquez, Fabiola. 2001. *La conformación del territorio huave durante el periodo colonial (s. XVI-XVIII)* (ramo tierras, mercedes, indios, salinas y Hospital de Jesús). Tesis de licenciatura en Etnohistoria. México: ENAH.

Bamonte, Gerardo. 1976. "Agricultura di un gruppo di pescatori huave". En *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. Paris: Société des Américanistes, Musée de L'Homme.

Barona Martínez, Carlos Arturo. 2012. *Enfoques contemporáneos antropológicos sobre el cuerpo humano: el caso de Mesoamérica*. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. México: UNAM.

Bartolomé, Miguel Alberto. 1996. La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas. En *Identidad: análisis, teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad, III Coloquio Paul Kirchhoff*, coord. Leticia Irene Méndez y Mercado, pp. 51-71. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

Bautista Mulia, Sarai. 2016. *Confrontación de dos ideas de desarrollo. El posicionamiento de los ikoojt frente al Megaproyecto Eólico del Istmo de Tehuantepec (2010-2015)*. Tesis de licenciatura en Sociología. México: UNAM.

Belmar, Francisco. [1901] 2011. Estudio del huave. Edición facsimilar. En *Lenguas del estado de Oaxaca*, núm. 8. México: INAH.

Belmar, Francisco. 1905. Los huaves. En *Lenguas indígenas de México*. México: Imprenta particular.

Brasseur de Bourbourg, Charles. 1861. Coup D'oeil sur la Nation et la langue des Wabi, population maritime de la côte de Tehuantepec (Mexique). *Revue Orientale et Américaine*, 5. 1ère série.

1865. Mixteques, Zapotèques, Mijes, Wabis, Chontales et Chinantecos, etc, dans l'état d'Oaxaca. En *Archives de la Commission Scientifique du Mexique*. T. I. Paris: Imprimerie Impériale.

1981. *Viaje por el Istmo de Tehuantepec, 1859-1860*. México: SEP/FCE (Col. Lecturas Mexicanas, 18).

Brinton, Daniel. 1900. Catalogue of the Berendit Linguistic Collection. En *Bulletin of the University of Pennsylvania*. II, 4.

Brinton, Daniel. 1891. *The America Race: a Linguistic Classification and Ethnographic Description of the Natives Tribes of North and South America*. New York.

Burgoa, Francisco de. [1674] 1989. *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y Nueva Iglesia de Indias Occidentales*. México: Porrúa.

Campos Velázquez, Roberto. 2015. *Sonidos símbolo: La epistemología huave de los sonidos de la fiesta, las ceremonias religiosas y la naturaleza*. Tesis de doctorado en Antropología. México: UNAM.

2016. *Sonidos símbolo. Una etnografía del calendario ceremonial de los huaves de San Mateo del Mar*. México: UNAM.

Cardona, Giorgio Raimondo. 1991. Categorías cognoscitivas y categorías lingüísticas de los huaves. En *Los huaves de San Mateo del Mar*, coord. Italo Signorini, pp. 315-348. México: Instituto Nacional Indigenista.

Carvente Flores, Erika. 2016. *La formación de los bordadores-tejedores ikoots. Una representación en torno a sus creaciones*. Tesis de maestría en Pedagogía. México: UNAM.

Castaneira, Alejandro. 2008. *La ruta mareña. Los huaves en la costa del Istmo sur de Tehuantepec, Oaxaca (siglo XIII-XXI). Territorios fluidos, adaptación ecológica, división del trabajo, jerarquizaciones interétnicas y geopolítica huave-zapoteca*. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. México:UAM-I.

Chamoux, Marie Noëlle. 2011. Persona, animacidad y fuerza. En *La noción de vida en Mesoamérica*, coords. Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath, pp. 155-180. México: Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM/Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos.

Cook, Carmen, y Don Leonard. 1949. Costumbres mortuorias de los huaves. En *México Antiguo*. Vol. VII.

Cuturi, Flavia, y Mauricio Gnerre. 2004. Concomitance in huave. En *Conferencias en lenguas otomangues y oaxaqueñas*, eds. R. Beam de Azcona y M. Paster. Berkeley: University of California-Survey of California Other Indian Languages.

Cuturi, Flavia. 1981. Osservazioni sulle concezioni anatomiche e fisiologiche dei huave di San Mateo del Mar. *L'Uomo*, vol. V, no. 1.

1990. *Le parole e i fatti: per un antropologia semantica de la "parentela" huave*. Roma: Euroma.

1991. Parentesco sin parientes (mecanuscrito).

2009. *Comida ikoots de San Mateo del Mar. Conocimientos y preparación*. México: INALI.

Cheney, Charles. 1968. *The huave of San Mateo del Mar*. Tesis de maestría. México: Universidad de las Américas-Escuela de Estudios de Posgrado.

1972. *The huave of San Mateo del Mar. Culture and Change in a Mexican Indian Village*. Tesis doctoral. Berkeley: Universidad de California.

1976. *The Mareños: Tradition and Transition in Huave Community Organization*. Nashville: Vanderbilt University (Publication in Anthropology, 15).

Diebold, Richard. 1961. *Bilingualism and biculturalism in a huave community*. Tesis doctoral. Yale University.

1966. The Reflection of Coresidence in Mareño Kinship Terminology. *Ethnology*, vol. 1:37-79.

1969. The huave. En *Handbook of Middle American Indians*, ed. R. Wauchope. Texas: University of Texas Press, Ethnology. Vol. 7.

Estage Noel, Cayuqui. 1982. Danza dialogada huave *Omalndiük* y texto en zapoteco. *Tlalocan*, Sobretiro, Vol. IX:229-248.

Evanini, Keelan. 2007. The Phonetic Realization of Pitch Accent in Huave. *Proceedings of BLS* 33, No. 2:53-64.

Foster, George M. 1953. Relationships between spanish and spanish-american folk medicine. *The Journal of American Folklore*, Vol. 66, No. 261:201-217.

Galinier, Jacques. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.

García Souza, Paola, y Andrés Oseguera Montiel. 2001. *Tiempos ceremoniales. Ensayos de cosmogonía y dancística huave de San Mateo del Mar, Oaxaca*. Tesis de licenciatura en Etnología. México: ENAH.

García Souza, Paola. 1999. Cuerpo e identidad. Reflexiones sobre simbolismo huave. En *Cuerpo: significaciones e imaginarios*, comp. Silvia Carrizosa Hernández, pp. 79-93. México: UAM-Xochimilco.

2004. *Santos y transformaciones. Las imágenes y su representación simbólica entre los huaves de San Mateo del Mar*. Tesina de maestría en Ciencias Antropológicas. México: UAM-Iztapalapa.

2017. *Pueblos indígenas de México en el siglo XXI. Huave*. México: CDI. <http://www.cdi.gob.mx/estudios/cdi-pueblos-indigenas-de-mexico-en-el-siglo-xxi.-huave.pdf>

2018a. El vuelco del mundo. Los efectos de los terremotos y las inundaciones de septiembre de 2017 en San Mateo del Mar. *Rutas de campo. Los sismos de septiembre de 2017 en México*, núm. 3:52-68.

2018b. Máscaras huaves: la prescripción del tiempo. *Artes de México, Máscaras. Rostros de la alteridad*, núm. 128:69-72.

2019. Entre humanos, santos y antepasados: interacciones y construcción de personalidades en la religiosidad de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca. En *Breviario multidisciplinario sobre el fenómeno religioso*, eds. Boris Briones, Stefanie Butendieck, Cremildo António Cau y Andrea Monsálvez, pp. 220-235. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Gossen, Gary H. 1975. Animal souls and human destiny in Chamula. *Man, New Series*, vol. 10, no. 3:448-461.

Guiteras Holmes, Calixta. 1986. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.

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

Herrera Castro, Samuel. 2010. *Alineamiento y frase verbal en huave de San Mateo del Mar, Oaxaca*. Tesis de licenciatura en Lingüística. México: ENAH.

Hersch Martínez, Paul, y Lilián González Chévez. 2011. *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*. México: INAH (Colección Científica).

Holland, William. 1963. *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*. México: Instituto Nacional Indigenista, Col. Antropología Social.

Houston, Stephen, David Stuart, y Karl Taube. 2006. *The Memory of Bones. Being, and Experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.

INEA. 2015. *Leawa tajlüy tiül xekambaj. Historias de mi pueblo*. México: SEP/INEA.

Jiménez del Castillo, Betzabeth. 2008. *La vieja del niño, “mincey nine”. Respuesta social a las necesidades de salud reproductiva en la comunidad mero ikooc (huaves), Oaxaca*. Tesis de licenciatura en Trabajo Social. México: UNAM.

Kim, Yuni. 2008. *Topics in the phonology and morphology of San Francisco del Mar huave*. Tesis doctoral. Berkeley: University of California.

2010. Comparing Mesoamericana real features in two varieties of Huave. *SSILA Annual Meeting*. Jan. 7-10. Baltimore.

2011. Phonetics vs phonology in huave vowel-consonant interactions (abstract). Cambridge: Cambridge University Linguistic Society.

2012. Possession and property concept predication in huave. *WSCLA 17*. Chicago: Workshop on Structure and Constituency in the Languages of the Americas.

2013. Fuentes de rasgos fonológicos de préstamos castellanos en huave de San Francisco del Mar. (Sources of phonological features of Spanish loanwords in S.F. del Mar Huave). En *Memorias de la I Jornada de Estudios Huaves*, ed. Samuel Herrera Castro.

León, Nicolás. 1901. Los huavi. *Memorias de la Sociedad Científica "Antonio Alzate"*. México: Museo Nacional de México.

1903. *Catálogo de la colección de antigüedades huavis del estado de Oaxaca existente en el Museo N. de México*. México: Biblioteca de México, Imprenta del Museo Nacional.

León Pérez, Erika Janet. 2013. *Trascendencia ambiental de los proyectos eólicos de la CFE en la región del Istmo de Tehuantepec*. Tesis de maestría en Ingeniería. México: UNAM.

Longacre, Robert. 1967. Systematic Comparison and Reconstruction. En *Handbook of Middle American Indians*. Vol. V:117-159.

López Austin, Alfredo. 1976. Cosmovisión y medicina náhuatl. En *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, ed. Carlos Viesca Treviño. México: Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales.

2004. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lupo, Alessandro. 1981. Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche del huave di San Mateo del Mar. *L'Uomo*. Vol. V. Núm. 2.

1991. La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca. En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, eds. Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski, pp. 219-234. México: UNAM.

1993. The Womb that Nourishes and Devours. Representations of the Earth in the Cosmology of the Huave of the Isthmus of Tehuantepec (Mexico). En *Cosmology*, eds. B.N. Sararwati y V. González Torres. New Dehli.

1997. El monte de vientre blando. La concepción de la montaña en un pueblo de Pescadores: los huaves del Istmo de Tehuantepec. *Cuadernos del Sur*. Año 4. Núm. 11.

Machuca Gallegos, Laura. 2004. *Microanálisis de una región indígena. Tehuantepec en la época colonial*. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos. Francia: Universidad de Toulouse le Mirail.

Madsen, William. 1960. *The Virgin's Children*. Austin: University of Texas Press.

Martínez Cortés, Fernando. 1965. Las ideas en la medicina náhuatl. México: Prensa Médica Mexicana.

Martínez González, Roberto, y Carlos Barona. 2015. La noción de persona en Mesoamérica: Un diálogo de perspectivas. *Anales de Antropología*, vol. 49, num. 2:13-72.

Martínez González, Roberto. 2008. El alma de Mesoamérica: unidad y especificidad en las concepciones anímicas de sus indígenas. *Journal de la Société d'Américanistes*, XCIII (1-2):7-50.

Matthews, Peter. 1972. Huave verb Morphology. Some comments from a nontagmemic standpoint. *International Journal of American Linguistics*. Vol. 38.

Méndez Martínez, Enrique. 1975. *Arqueología del área huave*. México: ENAH/UNAM.

Millán, Saúl, y Paola García Souza. 2002. Entre el viento y los tambores: la música ceremonial de los huaves de San Mateo del Mar. En *Música de los huaves o mareños. Testimonio Musical de México*, vol. 14. México: INAH.

2003. *Lagunas del tiempo: representaciones del agua entre los huaves del Istmo de Tehuantepec*. México: INAH.

Millán, Saúl, Eliana Acosta, e Iván Pérez. 2012. Culturas errantes. La migración y sus variantes en el Istmo de Tehuantepec. En *Movilidad migratoria de la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, coords. Margarita Nolasco y Miguel Ángel Rubio, pp. 121-226. México: INAH (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

Millán, Saúl, Margarita Hope, Andrés Oseguera, y Leopoldo Trejo. 2010. La costumbre amenazada. Procesos de transformación religiosa en el Istmo de Tehuantepec. En *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, coords. Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer, pp. 105-194. México: INAH (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

Millán, Saúl, Andrés Oseguera y Leopoldo Trejo. 2005. Identidades vecinas. Relaciones interétnicas en el Istmo de Tehuantepec. En *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, coord. Miguel Bartolomé, pp. 141-212. México: INAH (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

Millán, Saúl. 2003. Las formas del intercambio: jerarquía y reciprocidad en el Istmo de Tehuantepec. En *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, coords. Saúl Millán y Julieta Valle, pp. 123-176. México: INAH (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

2007. *El cuerpo de la nube: jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. México: INAH.

Monaghan, John. 1998. The Person, Destiny, and the Construction of Difference in Mesoamerica. *RES: Anthropology and Aesthetics. Pre-Columbian States of Being*, no. 33:137-146.

Montesi, Laura. 2010. *Vivir en discontinuidad: Reconfiguración de subjetividades religiosas en una comunidad ikojts de Oaxaca. Desacatos*. Reino Unido: Universidad de Kent.

2012. La costumbre y el evangelio: estrategias múltiples de transformación religiosa entre los Huaves de Oaxaca. *Antropología y Sociología: Virajes*. Universidad de Caldas.

Navarrete, Carlos. 1976. El complejo escultórico del Cerro Bernal en la costa de Chiapas, México. *Anales de Antropología*, núm. 13:23-45.

Neurath, Johannes. 2011. Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes. En *La noción de vida en Mesoamérica*, coords. Johannes Neurath, María del Carmen Valverde y Perig Pitrou, pp. 205-229. México: UNAM/CEMCA.

Noyer, Rolf. 2003. A generative phonology of Huave. Tesis de Doctorado. University of Pennsylvania.

2011. Where there is no infinitive: subordinate and participial constructions in huave. *Approaches to the Lexicon: Roots III*. Hebrew University of Jerusalem.

2012a. *Diccionario etimológico y comparativo de las lenguas huaves del estado de Oaxaca*.

2012b. *Armonía vocálica y difusión lexical en el huave de San Mateo del Mar*. University of Pennsylvania.

Orozco y Berra, Manuel. 1864. *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México: precedidas de un ensayo de clasificación de las mismas lenguas y de apuntes para las inmigraciones de las tribus*. México: J.M. Andrade y F. Escalante.

Page Pliego, Jaime 2014. La importancia del cuerpo en la noción de persona entre mayas actuales de Oxchuc, Chamula y Chenalhó, Chiapas. *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 9 (18):35-48.

Pak, Marjorie. 2010. Prenominal in San Mateo Huave. Emory University.

2007. Phrasal Tone and Syntax in San Mateo Huave. University of Pennsylvania.

Pike, Kenneth, y Milton Warkentin. 1961. *Huave: a study syntactic tone with low lexical functional load*. En A. William Cameron Townsend. ILV/COLMEX.

Pitarch, Pedro. 1996. *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

2001. Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena. *Estudios de Cultura Maya*, 37:151-178.

2013. *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*. México: Artes de México.

Portador García, Teresa de Jesús. 2009. *Claroscuros en el futuro energético de América Latina: el corredor eólico en el Istmo oaxaqueño*. Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos. México: UNAM.

Radin, Paul. 1916. On the relationship of huave and mixe. *American Anthropologist*, vol. 18.

1924. On the relationship of maya to zoque-huave. *Journal de la Société des Americanistes*, vol. 16.

Ramírez, Elisa. 1987. *El fin de los monteocs*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Reina, Leticia. 2013. *Historia del Istmo de Tehuantepec. Dinámica del cambio sociocultural, siglo XIX*. México: INAH.

Rita, M. Carla. 1991. Concepción y nacimiento. En *Los huaves de San Mateo del Mar*, coord. Italo Signorini, pp. 263-314. México: Instituto Nacional Indigenista.

Rohrsheim, Ludvig. 1928. Una visita a los huavis. A visit to the huaves. *Mexican Folkways*, núm. 1, vol. 4.

Romero López, Laura Elena. 2006. *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Romo Cruz, Daniel. 2015. *Problemática social y ambiental que provocará la construcción del corredor eólico en la Barra de Santa Teresa, San Dionisio del Mar, Oaxaca*. Tesis de licenciatura en Geografía. México: UNAM.

Rubeo, Veneranda. 2000. Cuando muere Cristo. Desorden cósmico y ruptura social durante la Semana Santa entre los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca. *Anales de antropología*, vol. 34, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Segura, Jaime. 1983. *Identidad huave, conflictos territoriales y relaciones interétnicas: San Francisco del Mar, Oaxaca*. México: UABJO.

Signorini, Italo, y Alessandro Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo y enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Signorini, Italo. 1976. Terminología de parentesco de los huaves del Istmo de Tehuantepec. En *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. III.

1991. *Los huaves de San Mateo del Mar*. México: Instituto Nacional Indigenista.

2008. Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca, México). en *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dir. Anna María Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz, pp. 83-98. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/CIESAS.

Stairs, Glenn y, Emily Scharfe. 1981. *Diccionario huave de San Mateo del Mar*. México: Instituto Lingüístico de Verano (Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas, núm. 24).

2004a. *Cuentos huaves I*. México: Instituto Lingüístico de Verano.

2004b. *Cuentos huaves II*. México: Instituto Lingüístico de Verano.

2004c. *Cuentos huaves III*. México: Instituto Lingüístico de Verano.

Stairs, Glenn, y Elena Hollenbach. 1969. Huave verb morphology. *International Journal of American Linguistics*, vol. 35.

Starr, Frederick. 1899. *Indians of Southern Mexico. An Ethnographic Album*. Chicago: Lakeside Press.

1900. *Notes upon the Ethnography of Southern Mexico*. Edición del autor. Putman Memorial Publication Fundation.

1902. *Physical Characters of Indians of Southern Mexico*. Chicago: University of Chicago.

Suárez, Jorge. 1975. *Estudios huaves*. México: INAH (Colección Científica 22).

Swadesh, Mauricio. 1959. *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas*. Cuadernos del Instituto de Historia. Publicación 51. Serie Antropológica núm. 8. México: UNAM.

Tiesler, Vera. 2012. *Transformarse en Maya. El modelo cefálico entre los mayas prehispánicos y coloniales*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Autónoma de Yucatán.

Vargas Monroy, María. 1994. *Orden básico de la oración en huave*. Tesis de licenciatura en Lingüística. México: ENAH.

Villa Rojas, Alfonso. 1963. El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayeses de Chiapas, México. *Estudios de Cultura Maya*, vol. 3:243-260.

Villa Rojas, Alfonso. 1980. La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán. *Anales de Antropología*, vol. 17, no. 2.

Warkentin, Milton, y Juan Olivares. 1947. "The holy bells" and other huave legends. *Tlalocan*: 223-234.

Warman, Arturo. 1982. *Música de los huaves o mareños*. México: Fonoteca del INAH, vol. 14.

1983. *Música del Istmo de Tehuantepec*. México: Fonoteca del INAH.

Zárate Toledo, Ezequiel. 2002. *Procesos adaptativos y sistemas de poder en una comunidad de pescadores: San Mateo del Mar, Oaxaca*. Tesis de licenciatura en Antropología Social. México: ENAH.

Zeitlin, Judith y Zeitlin, Robert. 1990. Arqueología y época prehispánica en el sur del Istmo de Tehuantepec. En *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*, vol. I. México: INAH/Gobierno del Estado de Oaxaca.

Zeitlin, Judith. 1978. *Community distribution and Local economy on the Southern Isthmus of Tehuantepec: An archaeological and ethnohistorical investigation*. Tesis de doctorado. Yale University.

Zeitlin, Robert. 1979. *Prehistoric long-distance Exchange on the Southern Isthmus of Tehuantepec*. Dissertation for Ph. D. Yale University.

Zizumbo, Daniel, y Patricia Colunga. 1982. *Los huaves: la apropiación de los recursos naturales*. México: Universidad Autónoma de Chapingo.