

Anales de Antropología

Volumen 34

2000



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Anales de Antropología
FUNDADOR JUAN COMAS

CONSEJO EDITORIAL

Roger Bartra, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM

Pedro Carrasco, State University of New York at Stony Brook

Luis Fernando Lara, El Colegio de México

Gabriel W. Lasker, Wayne State University

Norman McQuown, Departamento de Antropología, Universidad de Chicago

Fabio Salamanca, Instituto Mexicano del Seguro Social

Iraida Vargas, Universidad Central de Caracas, Venezuela

EDITORES ASOCIADOS

Santiago Genovés, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Yolanda Lastra, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Alfredo López Austin, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Carlos Navarrete, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

EDITORA

Rosa María Ramos, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Anales de Antropología, Vol. 34, 2000, es editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN -0185-1225. Certificado de Licitud de Título (en trámite), Certificado de Licitud de Contenido (en trámite), Reserva al título de Derechos de Autor (en trámite).

Se terminó de imprimir en noviembre de 2001, en *Trazo Binario*, Calle Cuatro-10, Col. Espartaco, México, D.F. Su composición se hizo en el IIA por Ada Ligia Torres Maldonado y Martha González Serrano; en ella se emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. La corrección la realizaron Mercedes Mejía Sánchez, Adriana Incháustegui, Litzajaya Motta y Christian Herrera; la edición estuvo al cuidado de Juan Antonio Perujo Cano. Diseño de portada: Francisco Villanueva. Realización: Martha González Serrano. Fotografía de portada: Huipil de Santiago Tilapa (detalle), en *Artes de México*, Textiles de Oaxaca, número 35, 1996.

La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g.

CUANDO MUERE CRISTO.
DESORDEN CÓSMICO Y RUPTURA SOCIAL DURANTE
LA SEMANA SANTA ENTRE LOS HUAVES
DE SAN MATEO DEL MAR, OAXACA¹

Veneranda Rubeo

Universidad de Roma "La Sapienza"

*...Que si yo no fuera mexicano, no adoraría a Cristo y
–No, mira, parece evidente. Llegan los españoles y te
proponen adorar a un Dios muerto hecho coágulo, con el
costado herido, clavado en una cruz. Sacrificado. Ofrendado.
¿Qué cosa más natural que aceptar un sentimiento tan
cercano a todo tu ceremonial, a toda tu vida?...*

Carlos Fuentes, Chac Mol

Resumen: En este trabajo se describen algunas de las actividades rituales públicas que realizan los huaves de San Mateo del Mar, en el sur del estado de Oaxaca, durante el periodo pascual (en el que quedan incluidos Carnestolendas, Cuaresma y Semana Santa), con el propósito principal de destacar cómo han "reajustado" los elementos rituales heredados del catolicismo español (tanto el oficial como el popular) en un proceso que ha producido un sistema religioso fuertemente sincrético, en considerable sintonía con su más amplio universo conceptual y su específica situación ambiental y cultural y, por consiguiente, qué significado adquiere la celebración pascual integrándose en el "fascinante *tout se tient*" del calendario festivo anual.

Para la población de San Mateo la Semana Santa es el último gran momento coral, colectivo, de purificación moral y redención, para esperar en el mejor de los modos la llegada de las lluvias

¹El gentilicio que actualmente emplean los habitantes de San Mateo para referirse a sí mismos es el de "huaves" o menos frecuentemente, "mareños". Considero necesaria esta observación dado que, partiendo precisamente de la monografía de Signorini (1979), en varios estudios recientes se ha creído poder sustituir la definición ya afirmada de "huaves" con el artificial y fantástico "icooc" (y también *icoods*, *icood*, etcétera), sacado libremente de la expresión indígena *mero ikooc*, simple –corolaria definición de sí mismos– (*ibidem*: 18) usada cuando necesitan distinguirse de todos los demás *mixiig*, es decir, la otra "gente del Istmo", compuesta por el pronombre personal complemento de 1ª persona (en forma múltiple) *iikooc* / yo, tú y ellos/, es decir, "nosotros".

y por lo mismo, de la regeneración de la vida. En este contexto cosmológico-ecológico, el mito ligado a la muerte de Cristo se actualiza apoyando nuevos paradigmas: el ciclo religioso-ceremonial huave, la Semana Santa, y en general todo el periodo pascual, prepara ritualmente a la comunidad para la época siguiente, marca una transición delicada, mediante la cual se llega a la celebración del *Corpus Christi* –que hay que considerar el apogeo del ciclo festivo huave– en el que todas las acciones y todos los lenguajes rituales están impregnados de llamamientos acuáticos.

Palabras clave: huaves, Semana Santa, ciclo religioso, ciclo festivo.

Abstract: This work describes some of the ritual activities of the Huaves in San Mateo del Mar –southern part of Oaxaca State– on Easter (including Shrovetide, Lent and Holy Week). The aim is to emphasize how they have changed the ritual elements inherited from Spanish catholicism (both official and popular) into a syncretic religious system in symphony with their specific conceptual universe, culture and environment and, as such what is the significance of the Easter celebration integrated into the “fascinating *tout se tient*” of the annual festival calendar.

For the population of San Mateo, Holy Week is the last moment of choral and communal action for moral purification and redemption in order to await the rainy season, the regeneration of life. In this cosmologic and ecologic context, the myth related to Christ’s death supports new paradigms: the huaves’ ceremonial and religious cycle, Holy Week and the entire Easter period prepares them ritually for the arrival of the *Corpus Christi* celebration, considered the height of the huaves’ festival cycle, in which all the actions and the ritual language are impregnated with references to water.

Keywords: Huaves, Holy Week, religious cycle, festival cycle.

En este trabajo se describen algunas de las actividades rituales públicas que realizan los huaves de San Mateo del Mar, en el sur del estado de Oaxaca, durante la Cuaresma y particularmente en Semana Santa.²

² La información etnográfica aquí utilizada es parte de los datos recogidos durante una investigación de campo llevada a cabo –gracias a una beca de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México– desde noviembre de 1990 hasta agosto de 1991, en los periodos de junio de 1994 y agosto-octubre de 1995, dentro de las actividades de la *Missione Etnologica Italiana* en México, que estudia desde 1973 la compleja realidad sociocultural huave, dirigida actualmente por la profesora Maria Minicuci, y que ya lo fuera, hasta 1994, por Italo Signorini, mi llorado maestro, sin quien no habría tenido la posibilidad de conocer la etnia huave ni comenzar la investigación, uno de cuyos resultados es este trabajo.

Remitimos a los trabajos salidos de las investigaciones de la *Missione* para una presentación más general de la cultura huave (Signorini, 1979) y para estudios con más profundidad (Signorini, 1981, 1990, 1994; Lupo, 1981, 1991a, 1993, 1997; Cuturi, 1981, 1990; Rubeo, 1991).

En la transcripción de la lengua huave utilizamos generalmente la grafía adoptada en Signorini (1979), con las siguientes variaciones:

c fi ch [tʃ]

c fi c [ts]

s fi x [ʃ]

ï fi ü

El periodo pascual,³ que culmina con la resurrección de Jesucristo el Domingo de Resurrección, constituye en el universo de la cristiandad uno de los periodos celebrativos de mayor fervor popular. Desde los albores de la era cristiana, la observancia de la Cuaresma y la Semana Santa adquiere un carácter esencial, un valor ontológico, volviendo a actualizar en el tiempo el acto ritual originario representado por los últimos acontecimientos de la vida de Cristo, que desde entonces ha quedado fijado en un modelo permanente que ha sido legado a la humanidad cristiana. En Latinoamérica específicamente, todo el periodo pascual representa un “eje indiscutible” (Marroquín, 1989: 155) del ciclo anual de las fiestas religiosas (véase Reina, 1967), considerada por la política evangelizadora de importancia vital y como el medio más apropiado para promover la educación en el credo católico (Foster, 1985: 284). Precisamente en razón de las enseñanzas de la Iglesia católica, esta época ceremonial presenta en sus prácticas un aspecto bastante homogéneo y en todos estos países de tradición cristiana puede observarse una esencial “duplicación” del modelo representativo básico de la Cuaresma y la Semana Santa españolas (*ibidem*: 312): a partir del Miércoles de Ceniza y durante siete semanas, se desarrolla una serie rica y compleja de actos rituales públicos y privados que culminan en la reactualización del acontecimiento constitutivo de la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

Sin embargo, aunque en muchos contextos se observa aproximadamente el mismo esquema de representación del periodo en cuestión, ello no significa de ningún modo que se trate del resultado, monótono y cristalizado, de una simple imposición o añadido, mediante un “ajuste forzado” (López Austin, 1990: 8), de un modelo celebrativo que se remonta a la época de la colonización española. Por el contrario, en el panorama de las comunidades indígenas contemporáneas, estas experiencias rituales —como también otros elementos que componen el complejo de creencias y prácticas religiosas locales— manifiestan haber seguido, en el pasado y en la actualidad, un desarrollo histórico específico, según procesos de resemantización y refuncionalización peculiares de cada contexto socio-cultural (véase López Austin, 1989).

En varios ámbitos, no sólo en el antropológico, han sido muchos los debates y las reflexiones sobre la génesis del catolicismo indígena, las fases de desarrollo de la síntesis sincrética entre las dos configuraciones religiosas —la católica y la prehispánica— y la importancia otorgada a las aportaciones de ambas tradiciones.⁴

³ Con esta expresión me refiero en concreto al periodo de celebraciones ligadas a la Pascua, incluyendo tanto la Cuaresma como la Semana Santa.

⁴ Para un examen de las diferentes posiciones teóricas con respecto al fenómeno sincrético véase Pye, 1971; Nutini, 1988; Lupo, 1996; Signorini y Lupo, s. f.

Sin embargo, sea cual fuere la matriz cultural que puede atribuirse en cada ocasión a los diferentes elementos que componen las religiones indígenas, éstos han adquirido autonomía, pues incluso cuando la forma y los símbolos de un acto ritual parecen calcar los cánones católicos, podrían en realidad esconder valores semánticos no del todo acordes con estos últimos, resultando incluso difíciles de captar de manera explícita (*cf.* Vogt, 1993: 15; Signorini y Lupo, s. f.: 12-3; López Austin, 1994: 103-4).

Tras estas necesarias premisas, mi principal propósito será destacar cómo han “reajustado” los huaves los elementos rituales heredados del catolicismo español (tanto el oficial como el popular), en un proceso que ha producido un sistema religioso fuertemente sincrético, en considerable sintonía con su más amplio universo conceptual y su específica situación ambiental y cultural; y, por consiguiente, qué significado adquiere la celebración pascual integrándose en el “fascinante *tout se tient*” (Signorini, 1994: 112) del calendario festivo anual.

La religión –en palabras de Geertz– (1976: 226):

[...] armoniza las acciones humanas con una visión de orden cósmico y proyecta las imágenes de éste en el plano de la existencia humana. El estilo de vida de un pueblo, lo que Clyde Kluckhonn llamó su “proyecto de vida”, se hace intelectualmente razonable en las creencias y prácticas religiosas: representa una forma de vida idealmente adaptada al mundo “tal como ‘realmente’ (‘fundamentalmente’, ‘esencialmente’) es”. [De este modo] las creencias heredadas, esencialmente metafísicas, y las normas establecidas, esencialmente morales, se confirman y apoyan mutuamente.

En esta perspectiva de “confirmación recíproca” (*ibidem*), del mismo modo que la resurrección de Jesucristo marca una regeneración del tiempo y vuelve para asegurar el justo orden en el mundo sobrenatural y en la naturaleza, también su pasión y muerte, que señalan un momento de transición, de paso, pueden provocar el caos en todas las esferas del universo; la inevitable expresión de este peligro para la comunidad es la aparición de símbolos religiosos que explicitan la singularidad de la situación.

Los acontecimientos sacros que se conmemoran en dicha ocasión producen una profunda tensión emocional en la población y delimitan un periodo repleto de un alto potencial de “peligro”, dado que en este momento la fuerza del Bien se debilita: la muerte de Cristo-Dios –el garante de legitimidad, equilibrio y armonía– genera una alteración del orden cósmico que se refleja, en el plano humano y social, en el desorden institucional y la ruptura de las normas establecidas.

En San Mateo todo el periodo pascual implicaba –tanto en el pasado como en parte hoy– una multitud de personajes afiliados a la esfera de lo prodigioso negativo y la anormalidad, estando repleto de experiencias rituales y señales de orden simbólico que son metáfora de los acontecimientos míticos mediante la inversión de los comportamientos propios del tiempo ordinario dentro de la comunidad.

ETNOGRAFÍA DEL PERIODO PASCUAL: DEL *KRISTALIEN*
AL *NANGOS NÜT PASCA*

Antes de entrar de lleno en el análisis de los elementos que he seleccionado, es oportuno ofrecer un cuadro de las celebraciones que realizan los huaves durante el periodo pascual, en el que una profunda continuidad temática vincula el Carnaval con la Pascua de Resurrección. Sin embargo, es una presentación necesariamente sintética, dado que la descripción completa y a fondo de las ceremonias realizadas, junto con los individuos que en ellas participan, requeriría un espacio notablemente mayor del disponible (*cf.* Rubeo, 1991). Parafraseando una observación de Pietro Clemente sobre el Carnaval europeo (1983), por lo que respecta a los huaves se asiste hoy, al igual que ocurre en otros ámbitos de su horizonte cultural, a una transformación de esta fase del sistema festivo en la que se entrelazan ramificaciones de la tradición, esporádicas tendencias de *revival* del pasado y un “vacío” festivo resultado de un proceso más general de secularización.

De todos modos, al presentar la secuencia festiva tomaré en consideración además los rasgos más tradicionales –es decir, los que seguían siendo “vitales” por lo menos hasta los años sesenta-setenta– indicando durante la descripción las transformaciones encontradas en la actualidad; todo ello no en nombre de una peligrosa y discutible predilección por las llamadas supervivencias culturales, sino sencillamente para tratar de registrar y ofrecer un cuadro lo más completo y amplio posible de una situación que inevitablemente ha sufrido y sufre cambios y un general “empobrecimiento”, que a menudo pueden dificultar la comprensión del conjunto “transformado” sin considerar todos sus componentes. Y, también por razones estrictamente heurísticas, relacionadas con el análisis que trataré de hacer aquí de algunas fases del sistema festivo huave.

KRISTALIENTE/CARNESTOLENDAS

Los tres días de celebración del *kristaliente*, que preceden al Miércoles de Ceniza, abren el ciclo festivo dominado por la intervención de un grupo de jóvenes, los *monench* /muchachos/(singular *nench*), que se agrupan voluntariamente para realizar una cantidad de actividades hasta el Domingo de Pascua. El grupo, fuertemente jerarquizado en su interior, está constituido por un *natang nench* /muchacho mayor/ y su ayudante, cuatro *latrinado* ‘los que rezan en latín’,⁵ cuatro *nombrado* /elegidos/, dos *miteat monguich* /padres de los muchachitos/ y otros muchachos que no reciben cargos específicos. Completaban el grupo un *nearang rosar* /el que hace el rosario/, anciano rezador, y dos *monaóel ombeay* cruz /los que amarran la boca de la cruz/, hombres que, gracias a sus repetidas experiencias como *monench*, dirigen el complejo ceremonial del grupo: figuras que forman parte de los numerosos profesionales de la memoria que posee la cultura huave.⁶

Los principales episodios en los que el ceremonial contempla la intervención de los *monench* –sobre los que volveré más adelante– son los siguientes:

–El domingo del *kristaliente*, alrededor de la gran cruz de madera colocada frente al edificio municipal, tres de ellos participan en el *acoh* mayor /juega, se pelea el mayor/, un complejo combate ritual en el que participaban tres *mongot* ‘topiles’ de la junta municipal y el mayor, funcionario civil que los manda. En el combate efectivo se enfrentan el *natang nench* y el *topil* primero, utilizando como “ganchos” algunas cruces especiales, anómalas por tener los brazos atados diagonalmente, que reciben el nombre de cruz *nimeech*: las cruces del diablo.⁷ El rígido modelo de combate se desarrolla en seis juegos repartidos en tres tiempos, cada uno de los cuales está marcado y definido por un peculiar

⁵ En lengua huave los préstamos de la lengua española no cambian en plural. Señalo además, que en el texto las comillas simples (‘ ’) se refieren a la traducción “libre” de términos huaves, mientras que las barras (/ /) indican todas las traducciones literales.

⁶ El *nearang rosar*, que acompaña a estos jóvenes durante los Viernes de Cuaresma, pertenece a la categoría de los rezadores que intervienen en los velatorios para rezar a los santos de los altares domésticos. Se distinguen otras dos clases: los especializados en oraciones de Todos los Santos y quienes dirigen las oraciones durante las procesiones y cortejos fúnebres, los cuales pertenecen al grupo de las autoridades religiosas sanmateanas (los *kantor*).

⁷ Estas cruces son tan especiales que sus brazos se daban en custodia al maestro de capilla (cabeza de la jerarquía religiosa) y para atarlas se convocaba cada año a un especialista, el *neaoel ombeay* cruz /el que amarra la boca de la cruz/. La cruz *nimeech* se halla en la toponomástica astral asociada con una constelación, como también ocurre con otros objetos de culto relacionados con la Semana Santa, como *roob*, el candelabro utilizado para los servicios de tinieblas del Miércoles y Jueves Santos; ‘escalera’, uno de los accesorios del simulacro del

ritmo de acompañamiento musical, que se hace cada vez más rápido conforme los dos luchadores tiran con mayor vehemencia de sus cruces enganchadas.⁸

—El lunes siguiente los *monench* se dedican todo el día al *ahmel mboy mixiig* /entra el sello de ‘la gente del Istmo’/, que consiste en “marcar” con la punta circular de un pequeño palo de madera embadurnada de pintura el rostro de los comerciantes extranjeros (hombres y mujeres, sobre todo zapotecas) presentes en el mercado del pueblo.

—La mañana del martes la dedican a recorrer los alrededores del poblado (*tiül ombeay kambah* /en la boca del pueblo/) para “marcar” las mejillas de las jóvenes (*monnüx*) que se aventuran a entrar o salir del poblado. Cuando consiguen sorprender a alguna de ellas, éstas intentan evitar que las marquen, apelando por ejemplo a relaciones de amistad o parentesco, aunque siempre sin ningún resultado. Está totalmente prohibido marcar a las jóvenes, acción considerada obra de *nimeech* /el Diablo/, dentro del poblado y —según los testimonios sólo de una pequeña parte de mis informadores— una vez terminada toda la operación los muchachos van hasta la ribera de la laguna meridional para quemar los palos utilizados.⁹

Cristo Muerto; *marķesand* (marquesina), una estructura rectangular compuesta por palos de madera y flores (a veces de papel) que se coloca el Miércoles Santo en la entrada del altozano de la iglesia y la cruz del *Ecce Homo*, cuya contraparte celeste es cruz *oķas* /cruz de estrellas/ (véase Lupo, 1981: 282-284; 1991a).

⁸ La etnografía mexicana ofrece muchos ejemplos de luchas durante el Carnaval que presentan un clima de “*masquerade*” (Leach, 1961). Por ejemplo, entre los tarascos, en días distintos, muchachos y muchachas y luego hombres y mujeres se enfrentan tirándose tierra y fruta embadurnada de ceniza (Carrasco, 1976: 179-180). En el carnaval tojolabal de Justo Sierra, son los enmascarados quienes entre bufonadas, mimos y juegos eróticos, persiguen a las mujeres, preferentemente a las jóvenes, con un martucho seco para hacerlas escapar; algunos de ellos reproducen “simbólicamente una guerra ritual entre lugareños y forasteros, usando machetes de madera” (Marion, 1994: 60). Victoria Reifler Bricker (1986: 86, 143, 187) subraya que el tema de la lucha, así como el de la Conquista, es de fundamental importancia en las fiestas de Carnaval y, en general, en el “humor ritual” de las comunidades de lengua tzotzil de los altiplanos de Chiapas y destaca además la frecuencia de dichos temas en otras áreas de Mesoamérica y del Suroeste de los Estados Unidos (pp. 160-203). En la misma área de Chiapas, en San Juan Chamula, Gossen (1992) ha analizado el “Festival de Juegos” celebrado en los cinco días que preceden a la Cuaresma, una fiesta caracterizada por combates rituales y subversión de las normas, “un tiempo de barbarie, demonios, monos preculturales” (p. 201).

⁹ El martes de Carnaval, los zapotecas de San Blas Atempa se reúnen en el atrio de la iglesia, “donde las esposas de los *xuaanas* marcan a las personas que vienen de fuera con las iniciales S.B., de San Blas” (Millán, 1993: 219).

CUARESMA

Durante este mismo periodo de tiempo se asiste a una intensificación de los actos rituales conforme se acercan los días de la Pasión. La serie de episodios representados reproduce generalmente y de manera formal el modelo propuesto por los Evangelios, según las diferentes variantes celebrativas de ascendencia española introducidas por las órdenes misioneras. Es así como cada Viernes de Cuaresma se hace una procesión de “santos”¹⁰ que va deteniéndose para orar en algunas de las capillas (*ombiüm wüx teat* cruz/casa sobre el padre, señor cruz/), situadas en la casi totalidad de los cruces del poblado. Adoptando una posición que respeta siempre un orden fijo, en todas las procesiones participan: tres miembros de la “Sociedad de la Iglesia”,¹¹ quienes encabezan el desfile llevando una cruz y dos candelabros de plata; les sigue el hermano mayor (*natang erman*) con una cruz de discretas dimensiones, que pertenece a su grupo, al hombro (véase nota 10); detrás van dos músicos con saxófonos (del grupo de los *monind* /los <que tocan instrumentos> de viento/) y finalmente varios *kantor* /cantores/, miembros actuales y pasados de la jerarquía religiosa.¹²

¹⁰ Del primero al quinto Viernes de Cuaresma se sacan en procesión tres “santos” que representan iconográficamente imágenes diversificadas de Cristo: San Nicolás Tolentino (Primero y Segundo Viernes), San Nicolás Penitencia (Tercero y Cuarto Viernes) y Jesús Nazareno / San José de Resurrección, un Cristo con la cruz al hombro, a los que se unen la Virgen de la Soledad y la de los Dolores (Quinto y Sexto Viernes). Al igual que en cualquier otra procesión del año ceremonial, los hombres y mujeres pertenecientes a categorías sociales especiales (viudas, ex mayordomos, sus esposas, etcétera) comparten la obligación de transportar las imágenes sagradas, según un criterio de reparto basado en el sexo del santo. En las procesiones del periodo pascual y del inmediatamente posterior —en las que los santos se llevan a “impetrar perdón” al océano—, las imágenes (*teat* Dios /padre, señor Dios/ y *müm* Dios /madre, señora Dios/) son transportadas siempre por los *erman* /hermanos/, un grupo vitalicio de hombres y mujeres píos —de rasgos similares a los “Santos Varones” (*sic*) de Mitla descritos por Parsons (1936: 274)— que voluntariamente “han aceptado sufrir por este tiempo, estos seis meses, desde el Niño Dios” (M. V., hermano mayor). Los deberes de los hombres del grupo comprenden otras operaciones rituales especiales, entre las que cabe destacar una muy frecuente en los últimos años: la adopción del papel de los doce Apóstoles durante el Jueves Santo, sustituyendo a los *nime aposto* /pequeños apóstoles/, jóvenes que antes eran nombrados ex profeso para este papel.

¹¹ Se trata de un grupo de hombres adultos elegidos según un principio de rotación anual entre las tres secciones actuales del poblado. Desde hace por lo menos veinte años, éstos han sustituido en la iglesia a los pequeños acólitos, que antiguamente representaban a los nuevos adeptos a la jerarquía religiosa (*cf.* Signorini, 1979).

¹² Es interesante señalar la persistencia en la España contemporánea de un grupo de operadores religiosos similar. Lisón-Tolosana (1983: 46-48) refiere que en el antiguo y remoto municipio de Mosqueruela (Aragón) los cantores representan a los hombres más religiosos de la comunidad, “que dirigen rezos y entonan los cánticos durante el recorrido procesional”.

Entre ellos se encuentra el fiscal, encargado de guiar las oraciones,¹³ a cuyo lado va el juez de mandato, quien a pesar de pertenecer a la otra jerarquía municipal –la civil–, dedica gran parte de sus actividades al mantenimiento del culto religioso, representando por lo mismo un *trait d'union* entre ambas líneas jerárquicas (véase Signorini, 1979: 100; Rubeo, 1991). Una pareja de mujeres jóvenes encargadas de llevar los faroles (*mimüm monüx* /madre de las muchachas/) y un hombre con un incensario van delante de las andas del santo, llevadas por los hermanos, a cuyo costado va una mujer (*nendeaand* Dios /la que carga <en la mano> Dios/) que lleva una tabla de madera con la imagen de la Virgen del Rosario grabada; en último lugar van las mujeres que rezan el rosario (*mongoch rosar*), las esposas de los mayordomos y otros participantes, entre los que antiguamente iban también los *monench*, siempre acompañados por su experto ritual.

El circuito procesional, muy limitado, se dirige desde la iglesia hacia el oeste y recorre –siempre en sentido antihorario– las calles de una cuadra determinada cercana a la iglesia. Antes de invertir la dirección de marcha (del oeste hacia el este) para regresar, el desfile se detiene únicamente en la capilla situada en la mitad del recorrido, en donde la imagen se deposita en el suelo mirando hacia la dirección de marcha (hacia el este), mientras todos los participantes, de rodillas, giran para rezar hacia poniente. Además de poder asociar semánticamente esta práctica al Sol y su recorrido diario (*cfr.* Vogt, 1993: 13-17, 73-78; Lupo, 1981), hipótesis apoyada también por otros elementos, he podido constatar *de visu* que sea cual fuere la circunstancia en que se realiza cualquier procesión religiosa dentro del poblado, el cortejo de fieles avanza indefectiblemente hacia este u oeste y, antes de invertir la marcha (tanto del este hacia el oeste como del oeste hacia el este), dirige sus súplicas hacia el punto cardinal que abandona, confirmando una vez más la importancia del eje este ↔ oeste entre los principios ordenadores del universo simbólico huave, como parece demostrar, por ejemplo, el que la casi totalidad

¹³ En San Mateo, el cargo de fiscal sigue en la escala jerárquica al de maestro de capilla, máxima autoridad religiosa. A pesar de ello, su papel destaca sobre los otros en la gestión de los asuntos religiosos de la comunidad, por lo que viene a ser la figura más activa, incluso por encima de su directo superior, esencialmente más representativo; sin considerar además que durante la larga ausencia de representantes eclesiásticos en San Mateo (desde 1864 hasta 1960) sus obligaciones eran incluso mayores. Todo ello podría ser reflejo de las características que tuvo el cargo en la época de su introducción (siglo XVI) y de la estratégica función que ejerció el fiscal, como asistente directo del sacerdote, a la hora de vincular a nuevos fieles a la Iglesia (Simpson, 1934: 44, citado en Parsons, 1936: 161; Spicer, 1994: 23, 30; Burdi, 1994: 86-87).

de las cruces colocadas dentro y fuera del poblado estén orientadas según la misma directriz (véase Signorini, 1979; Lupo, 1981: 272).¹⁴

El jueves que precede al Primer Viernes de Cuaresma, los *monench* cavaban dos pozos especiales en la periferia septentrional del poblado (*milol nench* /pozo del muchacho/ y *milol nüx* /pozo de la muchacha/)¹⁵ de los que todos los viernes siguientes los *nombrado* sacaban el agua dulce que necesitaban sus otros compañeros para regar los caminos por los que irá la procesión (*ateow iüt* /se riega la tierra/). Poco antes de la salida del “santo”, los topiles de iglesia siguen hoy encargándose de esparcir flores por las líneas trazadas con el agua; en este caso el rito contempla la *mbah nahkül* (hoy día, su reproducción en papel), es decir, la azucena de mar (*Eichhornia crassipes* –Stairs y Stairs 1981: 402–), una flor que crece en los territorios linderos con el municipio en lugares particularmente húmedos, cuya presencia va obviamente asociada con la estación de las lluvias.¹⁶

Durante la Cuaresma, ciertas tareas de notable valor afectan también a las autoridades civiles (*hostis* /justicia/). El Quinto Viernes de Cuaresma, el mayor coloca tres grandes cruces de madera a lo largo de la ribera de la laguna que se extiende al sur del poblado (*kawak ndek* /mar meridional/) en tres puntos diferentes, en correspondencia con las extremidades (<o>*mal* /cabe-

¹⁴ En San Mateo siempre se hacen todas las procesiones del periodo pascual, si bien la evangelización de los huaves estuvo a cargo de la orden dominica y no de la franciscana, reconocida como la principal, cuando no exclusiva, promotora de las representaciones sacras del Vía Crucis (Foster, 1985: 307) y de los actos penitenciales. Los desfiles procesionales siguen recorriendo las calles del poblado, a diferencia de lo que ocurre en otras comunidades mexicanas, en las que estos hechos devocionales muy a menudo se realizan en proporciones reducidas en los espacios frente a los edificios de culto, como consecuencia de una “*iconoclastic regulation*” perpetrada por los órganos supremos del poder eclesiástico (Parsons 1936: 273). En cuanto a los ritos de penitencia, en San Mateo podrían hallarse en el “sacrificio” simbólico del hermano mayor que transporta la cruz en todas las procesiones de Cuaresma y, de manera más explícita y teatralizada, en la procesión del Santo Entierro del Viernes Santo, durante la cual un miembro del grupo ceremonial de los *moncünd naab* /los que tocan tambor/ (véase nota 32), con el rostro cubierto completamente por una tira de tela, arrastra sobre sus hombros el brazo de una gran cruz. Muchos son, de todos modos, los testimonios de “penitentes” análogos que nos ofrece la etnografía mesoamericana (por ejemplo, en Tzintzuntzan, Foster [1985: 314]; en Chichicastenango, Bunzel [1981: 267; 275-76]; y por lo que respecta a las flagelaciones, en San Lorenzo Achiotepic, Galinier [1990: 269], y en Jototipec (Jalisco), Parsons [1936: 274]).

¹⁵ La connotación sexual de los pozos quedaba expresada por la acumulación en forma de seno femenino (*mihw monüx*) de la tierra sacada del ‘pozo de la muchacha’.

¹⁶ *Mbah* es un término clasificador para las especies vegetales destinadas a uso ritual (*cf.* Cardona, 1979: 322): “es todo lo que llega a un altar”, incluyendo tanto flores como algunas frutas (melón, sandía y desde hace pocos años, también bananas y cocos).

za/) oriental y occidental del poblado y su centro (*pinawan kambah* /mitad del pueblo/), donde se halla la iglesia. En estos mismos días, los dos suplentes primeros de los alcaldes municipales tienen la obligación de conseguir una tierra roja especial,¹⁷ que habrá de ser utilizada durante el Sábado de Pasión (que sigue al Quinto Viernes) para pintar todas las cruces públicas colocadas dentro y fuera del poblado. Al mismo tiempo que el *iüp axeeb teat* cruz /la ‘tierra roja’ baña el padre cruz/ los hombres del grupo de los hermanos (véase nota 10) “lavan” la gran “Cruz Pasión”, de su grupo y algunas otras conservadas en la iglesia, además de la corona de espinas y la escalera pertenecientes al arreo del Cristo Muerto. Como todos los actos considerados *nangah/sa-grados/*, esta práctica se ejecuta con gran atención y solemnidad, en presencia de los principales funcionarios religiosos y civiles.¹⁸

Ese mismo día el sacristán cubre todas las imágenes de los santos de la iglesia con largas telas negras, que se quitarán solo en el momento de la Resurrección (*apalaw oniiüg teat* Dios /está cubierta la cara del padre, señor Dios/). Las viudas del poblado (*lemben omal* /me paro la cabeza/), están obligadas a encargarse del agua utilizada para lavar las cruces, así como —a diferencia de las procesiones antes mencionadas— del agua necesaria para el *ateow iüt* /se riega la tierra/, que se lleva a cabo el Domingo de Ramos con ocasión de la procesión de San Salvador del Mundo.¹⁹

SEMANA SANTA (O MAYOR)

Con el comienzo de la Semana Santa el ritmo de las celebraciones se hace mucho más intenso y la organización de las prácticas rituales de los días de

¹⁷ Esta tierra se define metonímicamente *iüp*, nombre que normalmente designa a la guayaba rosada. Es posible encontrarla —comprándola— exclusivamente en el territorio del cercano municipio huave de San Dionisio del Mar. Actualmente, el precio cada vez más alto impuesto por los huaves de este poblado obliga muy a menudo a los sanmateanos a sustituir la pintura natural por otra pintura común roja.

¹⁸ El agua, que se derrama sobre el punto de intersección de los dos brazos —su ‘corazón’ (*omeaac*)—, se deja correr dentro de una palangana y luego se distribuye atentamente entre los asistentes, pues está considerada una bebida milagrosa, un eficaz remedio para la prevención de enfermedades. En Amatenango —según la descripción que nos ofrece Nash (1967-68: 321)— el alcohol posee un poder apotropaico y purificadorio similar, el cual, según un mito nativo “*was derived from the water used to bathe Christ when he was lowered from the cross*”.

¹⁹ La imagen que se celebra consiste en una pequeña imagen de Jesucristo montando un mulo a su entrada en Jerusalén, que en muchas otras localidades se denomina San Ramos o San Ramitos (véase Carrasco, 1976; Kuroda, 1993; Lupo, 1991b).

la Pasión adquiere mayor complejidad. Ya la procesión del Domingo de Ramos difiere significativamente, en su fase conclusiva, de las de los viernes anteriores. El desfile procesional se detiene ante la iglesia, ya de vuelta, frente al portal cerrado, que sólo al finalizar una triple sesión de himnos, laudes y músicas de los *monind* y los cantores se abrirá nuevamente para que la procesión termine en su interior.²⁰ El Lunes Santo se reserva en su totalidad al desarrollo del *arangüch kandeal* (está hecha la vela/) para todos los usos prescritos por el ceremonial de la Semana Santa. Este complejo ritual consiste en la preparación de cirios votivos que, según el esquema tradicional de celebración de toda mayordomía local, se efectúa en la casa del patrocinador, el último día de la fase preparatoria de los festejos (llamada *kandeal* ‘velación’), que precede en ocho o doce días al comienzo de la secuencia festiva (*cf.* Rubeo, 1991). A pesar de ello, durante Carnestolendas y el Lunes Santo, se realiza la misma operación en la sede del ayuntamiento. La preparación de las velas para el Miércoles de Ceniza es siempre competencia (simbólica y económica) de las autoridades civiles, mientras que la del Lunes Santo constituye tradicionalmente una de las innumerables obligaciones devocionales del mayordomo del *Corpus Christi* (*mardom nangah* / mayordomo sagrado/ o mejor /mayordomo del sagrado, santísimo/), fecha de la más elaborada y costosa mayordomía celebrada en San Mateo. Sólo en ausencia de estos patrocinadores la cuestión pasa de oficio a ser competencia del alcalde primero.²¹

²⁰ Este procedimiento, cuyo referente semántico deberían ser las “dificultades” que halló Cristo a su llegada a Jerusalén, está descrito de manera análoga por Bunzel (1981: 266) por lo que se refiere a Chichicastenango, y por Parsons con referencia a Mitla (1936), donde era una dramatización recién introducida por entonces.

²¹ Actualmente, el articulado sistema de mayordomías de los santos casi ha desaparecido (véase Signorini, 1979: 107-115; 119-120 y notas), y de las veintidós mayordomías que hasta hace sólo algunos decenios se asignaban anualmente, siguen celebrándose con cierta frecuencia sólo las de los patrones del municipio (Virgen de la Candelaria-2 de febrero, y San Mateo-21 de septiembre). En 1991 se celebró excepcionalmente la mayordomía del Santísimo Sacramento (*Corpus Christi*), pero con un único patrocinador y, por consiguiente, un esquema ceremonial simplificado. Antiguamente, para la celebración del Corpus Christi se organizaban al mismo tiempo cuatro mayordomías: dos del Santísimo Sacramento (con un mayordomo mayor y otro menor) y otras dos de Nuestro Amo y Señor, designadas como *mardom mbas ndok* /mayordomías del cuerpo de la red/. Entonces eran los dos mayordomos del Santísimo Sacramento quienes se encargaban de los gastos y deberes rituales de la preparación de las velas necesarias durante la Semana Santa: según la etiqueta ceremonial, el Lunes Santo correspondía al mayordomo mayor (*natang*) y el día siguiente al menor (*chingüy*); pero con la decadencia del sistema, hoy día el Martes Santo presenta un “vacío” ceremonial.

Con el Miércoles Santo comienza la Pasión de Cristo y, al mismo tiempo, el ritmo de la escena ritual se vuelve frenético. La primera de las actividades que se cumplen en este día es la construcción del “Monumento”,²² un edificio de modestas dimensiones –una especie de techumbre de madera que se conserva en el ayuntamiento– que los hermanos y el juez de mandato colocan en un rincón dentro de la iglesia con algunas banquetas y una yacija donde colocar el ataúd del Cristo Muerto, llamada “Descendimiento”, que se realizará por la tarde. La primera mitad del día se reserva también a la construcción, en el altozano de la iglesia, de los *xodiy* /judíos/, cuatro fantoches cuya tarea será la de hacer de “guardias” de Cristo en el “Monumento” y en la “Cárcel”, y que luego se quemarán la noche del Viernes Santo, cerca de la ribera de la laguna meridional.

La aparición de los judíos es un episodio recurrente también en otras comunidades de México y Latinoamérica, al igual que en muchos pueblos españoles, como supervivencia de las elaboradas dramatizaciones populares del pasado (Foster, 1985: 310). Ya se trate de muñecos de paja o de actores disfrazados, o bien sólo de referentes simbólicos de cualquier acto ritual, Judas y los judíos van unidos en el catolicismo popular por un inexorable destino común, que los identifica con los peores enemigos de Cristo, sus traidores y asesinos, según un proceso de atribución de culpa cuyo origen axiomático está en los textos evangélicos.²³ El panorama etnográfico mesoamericano muestra una amplia gama de variaciones más o menos libres sobre el tema de Judas y los judíos, a los que el folklore local añade a menudo en la escena ritual también soldados romanos, ayudantes, a Barrabás (véase Foster, 1948: 211), negros y monos (véase Reifler Bricker, 1986: 94; *cf.* Gossen, 1992: 202) y otros personajes heredados de la historia cristiana. Entre los mixes de Ayutla (Parsons, 1936: 270-271) y los zapotecas de Yalalag (Marroquín, 1989: 155) aparece un Centurión encabezando un grupo de “judíos” que hacen de carceleros de Jesucristo. En el poblado otomí de Texcatepec, la Pasión de Cristo se manifiesta como un “drama edificante” en el que aparece una verdadera horda de figurantes representando varios papeles militares. Entre ellos destacan los “Pilatós” o “Judíos” –que el Miércoles Santo arrestan y encarcelan a San

²² En la Europa católica consiste, en líneas generales, en un altar donde se conserva la hostia.

²³ Se refieren, sin embargo, casos singulares en los que Judas (San Simón) se convierte en objeto de una organización de culto en Cantel (Nash, 1967-68: 323), o bien, como en Santiago Atitlán (Mendelson, 1965: 135), como consecuencia de una especie de subversión de las enseñanzas de los misioneros, Judas/Maximón, elevado al rango de verdadera divinidad, inunda las actividades rituales de la Semana Santa hasta llegar a eclipsar a la figura de Cristo.

Isiomo (*sic*) y el Viernes Santo se juegan a las cartas el manto de Cristo—, además de un “Judas”, “que no es más que la encarnación del Diablo” y que puede ser perseguido sólo el Sábado Santo (Galinier, 1990: 255-269). Según un modelo representativo sin duda más peculiar, en Chinautla, el Jueves Santo los mayordomos locales—quienes *de facto* poseen en la comunidad un alto poder decisional que va mucho más allá de la esfera religiosa (Reina, 1966: 97-9)—antiguamente recibían de la autoridad municipal suprema el permiso de realizar dentro de la iglesia juegos de azar;²⁴ y, a continuación, quienes asistían eran armados y tenían la obligación de turnarse en la guardia de Cristo (*ibidem*: 159-60). El Viernes, además, se llevaba un gran fantoche disfrazado de mono (*cf.* Reifler Bricker, 1986: 94)—identificado con Judas y llamado “Mash Simon”—por todas las cantinas del poblado a beber alcohol y bailar, para luego encarcelarlo y, al día siguiente, condenarlo a la hoguera como un malhechor (Reina, 1966: 161). Esta hoguera es en todas partes el final inevitable de la gran variedad de fantoches alegóricos escenificados. Kuroda (1993: 211) sostiene que la ausencia de representaciones de Judas y su hoguera entre los mixes de Tlahui y Mitla y los zapotecas de Yalalag puede “deberse a la composición monoétnica de las comunidades” (*ibidem*), remitiéndose a la interpretación en clave conflictiva que algunos (como Bunzel, 1981 y Nash, 1967-68; 1970) dan a dichas manifestaciones rituales, considerándolas “expresión de la frustración indígena hacia los mestizos y ladinos” (*ibidem*). Sin embargo, creo que la asociación causal entre la composición étnica de la comunidad y la representación y quema de los judíos no puede sostenerse en términos generales, puesto que el conjunto simbólico representado por Judas y los judíos no aparece sólo en San Mateo como “molécula” (Vogt, 1993: 56) del ritual pascual en un ámbito altamente monoétnico.

Volviendo al Miércoles Santo y a la elaborada construcción de los cuatro grandes judíos hechos de madera, palmas y cañas, el riguroso guión ritual prescribe tareas específicas: la construcción de tres de los “judíos” compete a los tres topiles de la línea religiosa, mientras que la del fantoche más importante (su “rey”) y las vestimentas de todos ellos es de competencia de los *monench*. En los últimos decenios, en los que los *monench* hacen sólo apariciones esporádicas y desarrollan sus cargos sólo parcialmente, la tarea de construir el “judío” principal y conseguir sus ropas concierne a los topiles municipales. A

²⁴ En el caso singular de un poblado panameño, Los Boquerones, a pesar de una serie de rígidas prohibiciones observadas durante los días de la Pasión (abstención del trabajo agrícola y doméstico, sobriedad, abstinencia sexual, etcétera), toda la población masculina se dedica paralelamente a los juegos de azar con cartas y dados (Gudeman, 1976: 715-716).

los fantoches se les pone ropa nueva, y el “rey” en particular lleva zapatos, espuelas y una “culebra”, un grueso cinturón dentro del que se puede colocar dinero, llamado *mi* cinturón *nimeech* /el cinturón del diablo/.

Los *monench* estaban obligados a ofrecer dulces de camote y panela a los especialistas que los asistían, como única forma de recompensa por su larga dedicación al grupo. Terminada la preparación de los ‘judíos’, las tres parejas de muchachos, cada una con el deber de comprar leña para el fuego, camote y panela, invadían el mercado con gran vocerío, transformándolo en el escenario de una significativa inversión de identidad sexual. Ya cerca de los puestos de las vendedoras, los muchachos daban comienzo a una pantomima de gestos femeninos –moviéndose por doquier, buscando cosas y comprobando su calidad, sentándose en el suelo, etcétera– cuyo carácter paradójico se manifestaba, por ejemplo, en atar un haz de leña con una cuerda muy delgada que pronto se había de quebrar, desparramando fragorosamente toda la leña por el suelo, o bien en degustar varios panes de panela simulando encontrar en ellos un improbable sabor amargo. Pero también en este caso, como en otros episodios similares, el carácter irresistiblemente grotesco no les daba licencia a los asistentes para reír. La adopción de papeles femeninos seguía más tarde, cuando cuatro de ellos (los *nombrado*) tenían que entregar dulces en varias casas, actuando como si fueran novios. Victoria Reifler Bricker (1986), refiriéndose a la representación de la “abuela” en Zinacantán, ha especificado que la mala representación de las actividades femeninas por el actor que interpretaba el papel sirve “para ridiculizar a las que no desempeñan su papel de forma adecuada, y que por consiguiente, parecen tan torpes como se ven los hombres realizando labores femeninas”, con el objeto de reafirmar los confines de los papeles sexuales (p. 142); poniendo luego de relieve que disfrazarse de mujer es uno de los motivos más difundidos en las fiestas carnavalescas de todas las áreas culturales mesoamericanas, siendo además distintivo del “*humor ritual*” español y de otros países europeos (pp. 203-206).

Al llegar la noche, una multitud de fieles y todas las autoridades municipales llegan hasta la iglesia, que se convierte en el centro de las celebraciones con la realización del primero de los dos servicios de las tinieblas (*xehk'eh k'and'el* / se apagan las candelas/), según un modelo celebrativo católico muy generalizado y difundido. Durante el rezo de las oraciones se van apagando una a una las velas colocadas en un gran candelabro triangular, hasta que al terminar las oraciones, toda la iglesia queda en la más completa oscuridad y comienzan a producir un ruido ensordecedor con las matracas, definidas *manchiük ok'weak nimeech* / fierro (campanas) de propiedad del diablo/. Aquí, como en todo Mé-

xico y en los países de tradición católica, las matracas, u otros objetos o gestos sonoros,²⁵ irrumpen en la dramatización pascual sustituyendo a las campanas, mudas en días tan luctuosos. Así es como se anuncia el apogeo de la Pasión, en la que una música “de orden” es sustituida por la sonoridad de instrumentos “de ruido”, que “competen a un procedimiento de exacerbación del desorden” (Galiniér, 1990: 260). De modo que el sonido de las campanas podrá oírse nuevamente sólo el Domingo de Pascua, para anunciar el regreso del orden divino.²⁶

Según la exégesis tradicional, el silencio de las campanas queda subordinado a la entrada en la escena ritual de los *repotada* (préstamo lingüístico del español ‘diputados’), otras de las muchas figuras “especiales” que circulan durante los días de la Pasión.²⁷ Éstos tenían la obligación, desde la mañana del Jueves Santo, de reemplazar a todos los miembros de la jerarquía municipal, que dejaban sus cargos y asientos hasta el Sábado Santo. El nombramiento de los *repotada* se hacía anticipadamente, durante una reunión de las principales autoridades civiles, siendo el mayor y el juez de mandato los encargados de notificar a los interesados su nombramiento.

Excluyendo obviamente a los miembros de las jerarquías civil y religiosa, como también a aquéllos con cargos relacionados con una mayordomía (por ejemplo, arriero o ayudante de mayordomo),²⁸ la designación recaía sobre todos aquellos hombres que hasta el momento no hubieran tenido cargos públicos superiores al de regidor, o bien que hubieran tenido en la línea civil sólo cargos de tipo obligatorio (véase cuadro 1).²⁹ La junta municipal se limitaba únicamen-

²⁵ Kuroda (1993: 205) refiere que en Tlahui, una vez apagadas todas las velas, se producía “con los dedos al golpear el libro de los salmos” un ruido que debía simbolizar la llegada de Judas y los soldados de Pilatos.

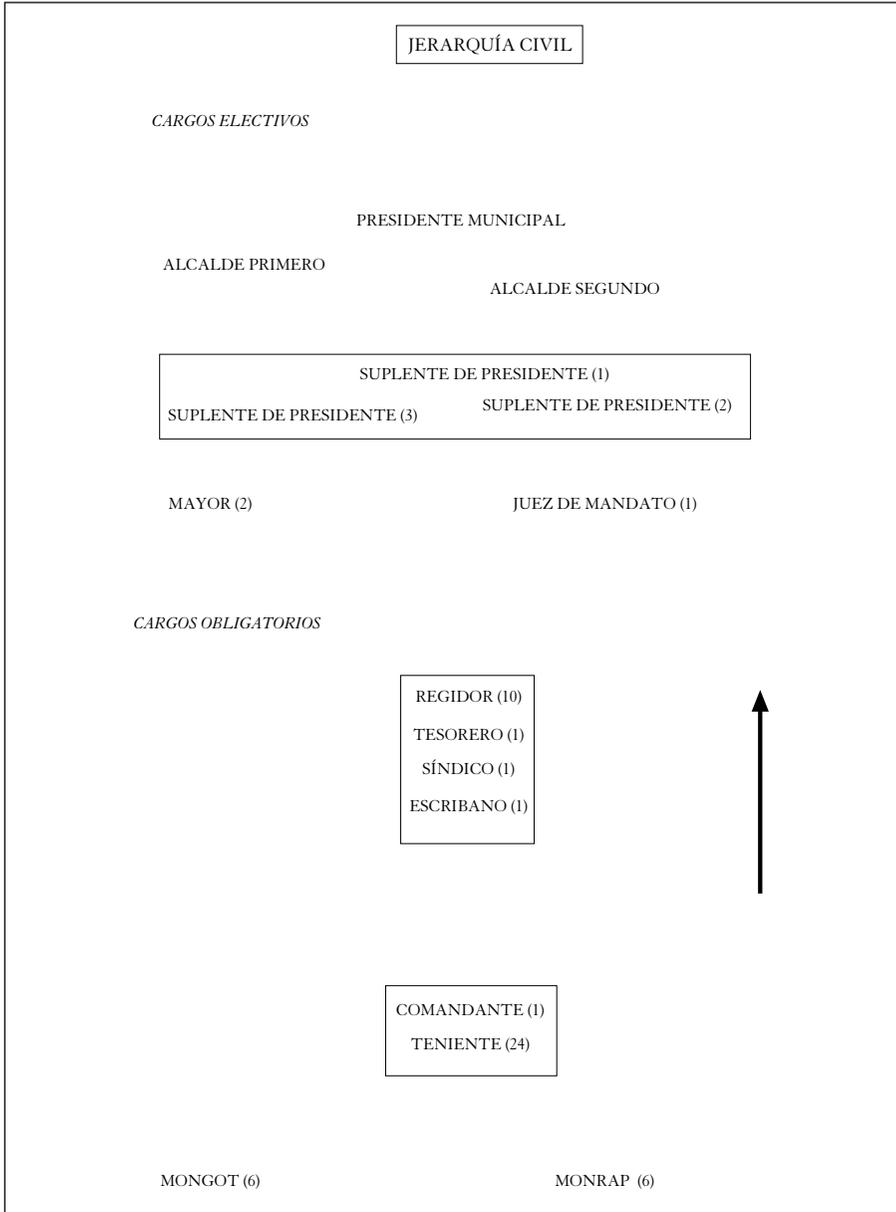
²⁶ El poder simbólico de las campanas, instrumentos evocativos y al mismo tiempo “voz” de Dios, se manifiesta también durante los terremotos y eclipses, ocasiones en las que se tocan para que la intervención divina pueda restaurar el orden natural de las cosas, poniendo fin a los fenómenos perturbadores (véase Lupo, 1981: 270, 294). La gran importancia del componente acústico en este momento del rito pascual ha sido puesta particularmente en evidencia en una comunidad de la Italia meridional (Mesoraca) por Antonello Ricci (1996), quien llega a definir todo el acontecimiento festivo como un verdadero rito sonoro.

²⁷ La institución de los *repotada*, presente hoy sólo en la memoria de la población, sobrevivió en la forma aquí descrita sin duda hasta los años sesenta por lo menos; me ha sido muy difícil conseguir localizar más exactamente el momento del definitivo abandono de esta práctica.

²⁸ Antes del ocaso del sistema tradicional de las mayordomías, los numerosos hombres que de ellas se hacían cargo, corriendo con todos los gastos anuales junto con los *sponsors* (véase Signorini, 1979: 110-113), estaban exentos de cualquier otro tipo de servicio público.

²⁹ El ordenamiento político contempla siempre un periodo de reposo por lo menos anual antes de la asignación de un nuevo cargo, pero en este caso específico para nada valía el haber desarrollado ya otros servicios civiles, y los únicos que podían negarse eran quienes estaban ocupados en alguna tarea pública durante los mismos días.

Cuadro 1
Esquema de los cargos pertenecientes a la jerarquía civil
(entre paréntesis se indica el número de ellos).



te a seleccionar a algunos *repotada*, correspondientes a las mayores autoridades de la jerarquía y a los representantes de cada una de las otras categorías de cargos. A cada uno se le daba una vara, y a quienes representaban a un grupo de funcionarios se les entregaba también las de todo el grupo; estos *nangoraad* ‘bastones que muestran autoridad’ eran copias simbólicas de los bastones de mando de quienes “legítimamente” tenían el poder, de los que diferían por su forma de cruz alargada, y por estar destinados a todos los *repotada* sin ninguna distinción jerárquica. El mismo día, al terminar la misa, los elegidos iban por las calles del poblado en busca de quienes faltaban para completar el grupo, entregándoles enseguida el bastón para oficializar el nombramiento. De este modo, el reclutamiento de todos los demás *repotada* se desarrollaba según un principio de casualidad, sin que la atribución de los cargos fuera de ningún modo coherente con el currículum político de los elegidos: potencial y paradójicamente, incluso cuando se encontraba a un individuo que hubiera ya desarrollado el alto cargo de alcalde, podía teóricamente ser elegido y estaba obligado a aceptar el servicio. La labor principal de los *repotada* era vigilar el poblado para que nadie trabajara durante el periodo de luto o riera o produjera ruidos excesivos por la calle y dentro de sus casas. El mayor les entregaba las llaves del calabozo y ellos tenían plenos poderes a la hora de intervenir para resolver cualquier cuestión judicial y encarcelar a hombres y mujeres que no se atuvieran a las reglas vigentes durante aquellos días, o que no supieran explicar convincentemente las razones por las que habían salido de sus casas.

A pesar de ello, para limitar los posibles abusos de poder de los encargados, estaba previsto que las autoridades reales, antes de abandonar sus puestos y entregarles el control de la comunidad, adoptaran algunas medidas de prevención: cerraban los locales del edificio municipal, llevaban sus preciosos bastones de mando a la iglesia y, para evitar posibles complicaciones, dejaban incluso en libertad provisional a los detenidos, aplazando su juicio. De este modo, los *repotada* no tenían de hecho acceso completo al ayuntamiento; quienes hacían de funcionarios principales elegían como lugar de reunión un rincón del atrio de la iglesia, mientras que quienes tenían cargos de policía iban por las calles aterrorizando a la gente. Muchos me han referido sus recuerdos aún vivos sobre los *repotada* que, borrachos de anisado y completamente metidos en su papel, circulaban por el poblado declarándose “judíos” y exigiendo sumas de dinero a la gente que por desgracia se topaba con ellos.³⁰

³⁰ Velasco Toro (1988: 70-71), por ejemplo, describe una situación muy parecida en relación con los yaquis de Pitahaya (Sonora). Aquí, de los grupos que constituyen la “sociedad ceremonial” que comienza a gobernar durante la Semana Santa forman parte los *huarasim*

De este modo podían hacerse de una discreta cantidad de dinero, con la que compraban sobre todo bebidas alcohólicas, pero seguían teniendo prohibida la posibilidad de usar las fuentes de entrada normales de la junta municipal; por ejemplo, no les estaba permitido entrar en el mercado para exigir los impuestos a los comerciantes, quienes –siendo los únicos durante estos días– seguían como siempre con su negocio.

Mientras existió la institución de los *repotada*, aunque con ámbitos de acción distintos, durante la mayor parte del día de Jueves Santo se asistía a una copresencia de ambos grupos de autoridades, los funcionarios legítimos y sus sustitutos pascuales. En cuanto a los primeros, aún hoy siguen participando en algunos episodios fundamentales de la representación ritual. De manera particular, en la “Última Cena” participa el alcalde –que representa la autoridad moral por excelencia de la comunidad–, que hace de Cristo, con doce niños que hacen de Apóstoles (véase nota 10). La comida ritual tiene lugar en el ayuntamiento y consiste solamente en “bendecir” –es decir, sólo probar sin consumir– la comida preparada por las mujeres de algunos funcionarios utilizando productos derivados de una cooperación pública, coordinada por el juez de mandato; de todos modos, al terminar la versión ritual, la Última Cena concluye con un banquete más concreto, en el que participan todos los funcionarios oficiales.

Más tarde la iglesia vuelve a dominar de nuevo la escena ritual, con el segundo oficio de tinieblas, tras el que los actos del Jueves concluyen con la colocación de los *xodiy* en diferentes puntos fuera del edificio religioso y con el “encarcelamiento” de Cristo / San Nicolás Penitencia/(véase nota 10), que será vigilado toda la noche por el “rey” de los *xodiy* y los músicos del grupo de los *moncünd naab* /los que tocan los tambores/.³¹

También en esta ocasión los *repotada* reafirmaban antiguamente su temible papel, obligando a la gente a entrar en la iglesia y a asistir en completo

/soldados del mal/, o judas, a los que pertenecen los *chapyekam*, o fariseos, que la mayoría de las veces se identifican con los demonios (cfr. Parsons y Beals, 1934, que relacionan a los Fariseos de los mayo-yaquis de Sonora con los “bufones sagrados” de los indios Pueblo).

³¹ Estos músicos, cuyo grupo está formado por lo general por tres instrumentistas (una flauta y dos percusiones), se encargan de la construcción de la “Cárcel” y de la vela nocturna al lado del simulacro de Cristo, tocando repetidamente distintos sonos. En esta ocasión, además de sus instrumentos tradicionales utilizan una antigua y larga cadena de hierro –‘el grillo’– que agitan para producir un ruido estridente. El son de las percusiones se llama *mi son tanüik* /son del búho/, siendo interesante notar que en época prehispánica estaba bastante difundido entre los nahuas, mayas y zapotecas el simbolismo del búho (o de la lechuza), mensajero de la muerte o de la divinidad del inframundo (véase González Torres, 1991: 105-106).

silencio y bajo una rigurosa vigilancia al rezo de los salmos, para evitar sus bastonazos.

El clima de tensión que indudablemente creaban en la población se extendía también al día siguiente, cuando por la madrugada el *juez-repotada* con sus ayudantes circulaba por las calles del poblado anunciando la construcción de dos techumbres de ramas y flores, bajo las que debían colocarse por la tarde quienes llevaban el féretro de Cristo Muerto, durante la procesión del Entierro. La fórmula oratoria utilizada reproducía fielmente los contenidos y la rígida estructura de los textos de las “llamadas” a los trabajos, cooperaciones y convenios públicos, es decir, del llamado *ahndüp kambah* /es perseguido el pueblo/; pero el hecho en sí de esta llamada encerraba una paradoja: las personas encargadas de realizar la construcción pertenecían a un grupo vitalicio, por lo que conocían a la perfección —como la población— la que debía ser su tradicional tarea del Viernes Santo.

No ha de sorprender, que durante esta singular “llamada” no se permitiera a nadie que se mostrara interesado, puesto que la consecuencia directa habría sido su encarcelamiento, que podía evitarse (una vez más) sólo pagando a los *repotada* una multa, es decir, “su derecho”.

Sólo al terminar las dos grandes procesiones nocturnas, la del Cristo Entierro y la *nahal* procesión /procesión larga, alta/,³² los *repotada* que habían sido reclutados por la calle comenzaban a abandonar las varas de mando, libres de recuperar su identidad normal; lo propio hacían todos los demás la mañana del Sábado de Gloria, antes de la procesión de la Resurrección, dejando que los componentes del ayuntamiento civil volvieran a sus funciones oficiales.

El epílogo de la celebración pascual sigue coincidiendo aún hoy con el episodio dominical del *angochay müm* /se encuentra la madre/, en el que la Virgen de los Dolores y el Cristo llamado ‘San José de Resurrección’, tras haber transcurrido la noche separados en lugares distintos (la Virgen en el ayuntamiento y Cristo en la capilla del “Calvario”),³³ se llevan en procesión hasta reunirse delante de la iglesia, para luego entrar juntos en ella, mientras repican las campanas ratificando que se ha producido la Resurrección.

³² Así definen los habitantes de San Mateo la última procesión del Viernes Santo, por atravesar ésta el poblado hasta sus periferias más alejadas, es decir, sus ‘cabezas’ (*omal*).

³³ El episodio representa la versión, amplificada en dos tiempos (entre el Sábado y el Domingo), de la famosa procesión del “Encuentro”, muy difundida tanto en España e Italia como en Latinoamérica, donde en realidad se realiza incluso en días diferentes del Domingo de Pascua (Foster, 1985: 312).

Otro hecho que confirma la inminente resurrección es la costumbre de los sanmateanos de bañarse en el océano durante el Sábado de Gloria. Se trata de un hecho excepcional que, a pesar de la connotación particularmente mundana adquirida recientemente, conserva aún huellas de un profundo carácter ritual, si se considera que los huaves no tienen tradicionalmente ninguna familiaridad con el océano: nunca se bañan en sus aguas —es muy probable que antiguamente existiera una prohibición explícita de hacerlo— (cfr. Lupo, 1981: 306) y pese a ser pescadores especializados, hasta hace sólo pocos años nunca se aventuraban a pescar en su impetuoso oleaje.³⁴ Pero en el universo conceptual huave este baño ritual representa el único modo de asegurarse una purificación de la persona, eliminando todos los residuos de *nimeech*, pues —explica claramente J. O., que se presenta como intérprete de una opinión compartida— “dice la gente según creencias que está manchado el cuerpo, el corazón adentro, *wüx ombas* /sobre el cuerpo/, y pues <la gente> tiene que entrar a la mar para que salen el *nimeech*, para que se limpia la gente”.³⁵

El temor y la deferencia manifestados ante el océano y su inmensidad, así como el enorme poder taumatúrgico³⁶ que se le atribuye, derivan del mismo orden de creencias, fundamental en la concepción huave del mundo y en motivar y garantizar la reproducción de este último. Del océano procede la fauna marina que se reproduce en las lagunas; del océano proceden las lluvias, en virtud de la prodigiosa transformación (*ateokan*) de sus aguas saladas llevada a cabo por los *monteok*, las divinidades-rayo;³⁷ éstos últimos comparten con el océano el dominio de la misma dirección espacial, el sur-sureste, viviendo en las vísceras del Cerro Bernal, un monte situado en la costa de Chiapas cuyo perfil puede a veces vislumbrarse en la lejanía desde las lagunas litorales.³⁸

³⁴ Confutando algunas descripciones obsoletas de la cultura huave, Signorini (1979: 76-7) hace notar justamente que esta aparente limitación de la actividad pesquera local deriva no ya de una insuficiencia tecnológica general, sino más sencillamente de la preferencia por la pesca en las lagunas, que no presentan los mismos peligros ni dificultades del mar abierto, siendo además ricas y abundantes en peces.

³⁵ Los vecinos chontales de Santiago Astata tienen al parecer una fuente en donde la gente suele darse un baño purificador el Segundo Viernes de Cuaresma; pero aquí —según informa sintéticamente Millán (1993: 241)— el lugar es objeto de peregrinaciones regionales, y el fenómeno parece haber adquirido recientemente aspectos de feria comercial.

³⁶ El agua de mar está llena de sal (*kinüük*), elemento *nangah* (sagrado) dotado de notable poder apotropaico.

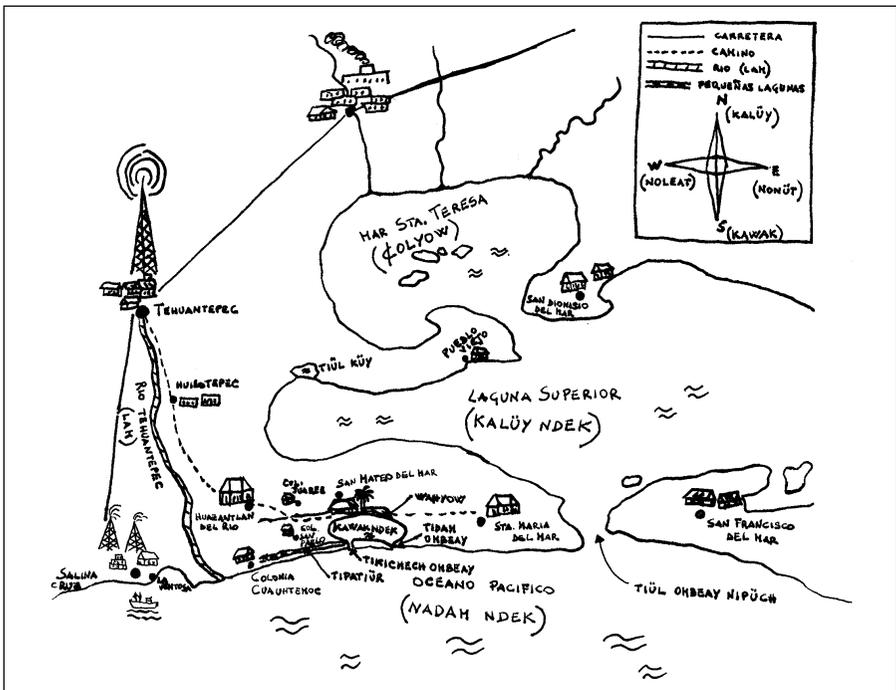
³⁷ La traducción literal del término *monteok* es /los <que hacen> prodigios/, compuesta de la unión del prefijo nominativo plural *mon-* con la raíz *ateokan* /prodigio, milagro/.

³⁸ Para una descripción y análisis más detallados de este tema, véase Lupo, 1981, 1997.

La temporal debilidad divina, que contradistingue el periodo pascual y queda expresada de varias formas en el rito festivo, tiene lugar durante un periodo de exasperante sequía (marzo-junio), en el que están ausentes en el horizonte mítico los *monteok* ‘rayos’, las poderosas divinidades tutelares que según el pensamiento cosmológico huave –como acabamos de señalar– producen y controlan las lluvias e intervienen siempre en los momentos de crisis para restablecer el orden cósmico (véase Lupo, 1981: 295-302; 1993: 16-7).

Para el frágil sistema de subsistencia huave, que sigue dependiendo hoy día sobre todo de la pesca (esencialmente del camarón) en las lagunas circundantes, el agua, especialmente de lluvia, adquiere una importancia vital. La ausencia de lluvia significaría la reducción del nivel de las lagunas o la excesiva salinidad de sus aguas y, por consiguiente, escasez de peces y camarones, en cuyo caso un huave hablaría de *lop*, es decir, ‘hambre’ además de ‘seco’ (cfr. Cuturi, 1990: 63).

No sorprende, por lo tanto, que para los huaves el agua, don divino dramáticamente sujeto a la incertidumbre, se convierta en protagonista fun-



Mapa 1. Mapa de la región huave (adaptado de Stairs y Stairs, 1981: 418).

damental de las principales citas del calendario ritual público, como también de la narrativa mítico-religiosa (véase Signorini, 1994; Lupo, 1993). Volveré más adelante a hablar detalladamente sobre este aspecto decisivo del universo simbólico y ritual local.

EL DIABLO

En una circunstancia tan poco propicia, es fácil que el Diablo busque la posibilidad de insinuarse en la comunidad y hacerse con ella, y que a continuación aparezcan otras entidades oscuras, negativas, excepcionales. Al “maligno” se le encuentra fácilmente si alguien lo invoca o nombra, y por esto mismo, tomando como ejemplo a los *monench*, no se les permitía hablar en voz baja y poco claramente, y estaban obligados a respetar la rígida prohibición de mencionar al Diablo, *deanche*.³⁹

El Diablo es en San Mateo, en todas sus representaciones, extraurbano y extranjero. Por ello es inmediata la asociación con la doble operación de sellado realizada por los *monench* durante los días del Carnaval, primero en los foráneos-*mixiig* (los comerciantes zapotecas) y luego en los rostros de las jóvenes que salen o entran del pueblo, sobrepasando el límite de lo conocido, es decir, el umbral simbólico del espacio comunitario.

En sentido amplio y general, para los huaves el Diablo es *nimeech*; pero cuando se trata de poner en evidencia la identidad y el carácter de esta entidad no-humana se descubre que en lo profundo comparte bien pocas afinidades con el diablo de la tradición cristiana, del que ha tomado –como se verá más adelante– sólo determinados modos de comportamiento, referidos por lo general a las relaciones con el mundo de los hombres. En términos generales, puede ser válida también para los huaves la consideración de Signorini y Lupo (1992) sobre el concepto nahua del mal; según los autores, “*it was the amo cuali* [literalmente ‘no bueno’] *who absorbed the Devil, not vice versa*” (p. 83). *Nimeech*, que no está bien definido en su sustancia y que generalmente “anda en el aire y no se puede ver” (*cfr.* el *ehecat* /aire/ de los nahuas, *ibidem*: 84), es a menudo identificado en el folklore local con el “salvaje”, ser que ha elegido como hábitat el monte (es decir, el área salvaje, el espacio fuera del

³⁹ Se trata de un término utilizado habitualmente en las imprecaciones, si bien en el idioma huave la denominación general del ‘Diablo’ es *nimeech*. Sin embargo, ésta “es una palabra que duele”, por lo que en el lenguaje común se prefiere el eufemismo *deanche*, que con mucha probabilidad es un calco de la forma arcaica española ‘diantre’.

control humano) o las cuevas de las montañas, y que es Diablo –como explicó un informante a Signorini (1975-1976)– porque tiene el poder de transformarse de persona en otra cosa o animal y desaparecer. A veces puede dirigirse a la gente que no lo teme, invitándola a visitar su morada para recibir regalos de animales salvajes de los cuales es el amo (como también lo es de los árboles y las plantas del monte) y que son mansos con él; pero con quienes lo temen y huyen adopta una actitud inmediatamente enojosa, desorientándolos y obstaculizándoles el acceso a todos los caminos que intenten tomar.

Además de poseer un carácter extra-urbano, como espíritu dominador de los espacios salvajes,⁴⁰ es decir, de todos los ámbitos que escapan a la socialización, y que por ello no pertenecen al dominio de la cultura,⁴¹ *nimeech* se presenta también bajo forma de un elegante extranjero, visiblemente acaudalado y a veces parecido a un “vaquero”, con sombrero y a la grupa de un caballo.

Esta es la forma en la que suele manifestarse durante el periodo pascual, presente tanto en la narrativa como en el ritual. Los judíos de los días de la Pasión son *nimeech*, y todos los rasgos de sus rostros y sus ropas tienden a subrayar el origen extranjero, además de su enorme riqueza –piénsese por ejemplo en el cinturón de su “rey” (*micinturón nimeech*), predispuesto para meter en él dinero. A ello va unida también la costumbre de los *monench* de colocar a los pies de los fantoches-judíos todos los objetos sin dueño encontrados durante las continuas correrías por el poblado, que podían ser recuperados por su legítimo propietario tras pagar una suma de dinero. Además, en la gran cantidad de relatos centrados en el tema del encuentro con el Diablo, disfrazado a menudo de rico vaquero, *nimeech* se dirige a su interlocutor siempre recurriendo a la misma proposición interrogativa: “¿qué cosa quieres?, ¿quieres dinero o quieres ganado?”. La consecución de estas riquezas, sin embargo, está en todo caso subordinada a una condición, al ilícito pacto, familiar a la demonología europea, que comporta siempre que el hombre ha de cometer una acción ignominiosa: desde el consentimiento a que su esposa se ofrezca sexualmente hasta el asesinar a un pariente (*cfr.* Marroquín, 1988: 15). Con todo, este diablo local es más que nada un tentador y un burlón, encierra en sí mismo el peligro del forastero por ser ignoto y representa al extranjero por ser portador de

⁴⁰ Estas mismas creencias están notablemente difundidas y caracterizan las concepciones geográfico-espaciales y los *corpus* narrativos de muchas poblaciones indígenas mesoamericanas (véase Thomas, 1975; Marroquín, 1988; Katz, 1992).

⁴¹ Me refiero aquí a Descola (1986), el cual pone en duda la validez epistemológica de la dicotomía levistraussiana naturaleza-cultura, dado que si bien en todas las culturas existe un segmento del universo connotado como no-cultura, no corresponde ni universal ni completamente a lo que la cultura occidental, o moderna si se prefiere, define como naturaleza.

códigos socio-culturales diferentes; sin embargo, carece de las prerrogativas de potencia intensamente malvada esenciales en el demonio cristiano, y a menudo termina vencido por quienes se valen de sutiles estrategias para engañarlo.⁴²

Así pues, más que identificarlo con “el hermano enemigo” de Dios –como considera Galinier (1990: 268-269) al Diablo en su análisis de las figuras presentes en la escena durante el Carnaval y la Semana Santa otomíes–, con el que está siempre en continua lucha, según una visión de tipo maniqueo más propia de la teología cristiana, *nimeech* ha de ser considerado como entidad capaz de aparecer y tener un breve y efímero papel de protagonista en el horizonte mitológico y ritual huave sólo y exclusivamente porque “Dios está débil”, sugiriendo por ello una significativa distancia de la figura del Anticristo, el antagonista absoluto de Dios, capaz de enfrentársele constante y adecuadamente. Por lo demás, como argumentó Parsons (1936: 209), “*it was difficult if not impossible for the friars to give the Devil his due... The best they could do was to call every Indian supernatural or image a devil, but that, too, was confusing to their Indian followers and did not strengthen the position of the Christian devil*”.⁴³

⁴² En un relato huave, una hermosa mujer hizo un pacto con el Diablo prometiéndole sus favores sexuales a cambio de la construcción de un puentecillo frente a su casa. Cuando el Diablo, después de realizar su obra, volvió a reclamar lo que se le debía, encontró a la mujer entre dos montones de botellas –a un lado, de vidrio transparente, y al otro de vidrio oscuro. Ella le pidió que esperara un poco más, y lo convenció a ayudarla a lavar las botellas negras para que fueran transparentes como las demás. Visto lo difícil de la tarea, la mujer le aconsejó astutamente que entrara en una botella para eliminar más fácilmente la suciedad incrustada en el interior; de este modo, nada más entrar dentro el Diablo, valiéndose de sus poderes, la mujer la tapó y corrió a enterrarla en un cruce. La capacidad de encandilar al Diablo está asociada, por ejemplo, con Santa María–Virgen María en algunos cuentos mayas registrados en los altiplanos de Chiapas (cuento del demonio-*Antón Kristo*, en López-Austin, 1994: 84-85; cuento de la Virgen María y Judas-*Pukuh*, en Nash, 1967-68: 319).

⁴³ Según la geografía mítica huave, en el Cerro Tileme, ubicado cerca de la laguna septentrional llamada *coliow* o Mar Santa Teresa (véase mapa 1), se encuentra una cueva en la que, en tiempo de Cuaresma, “se puede encontrar al Diablo si se le mienta”. Hay que decir que en muchas comunidades indígenas de Oaxaca está difundida la creencia en montes misteriosos, que celan en sus entrañas senderos secretos y cavernas por las que se puede llegar hasta la región del subsuelo, residencia elegida por el Diablo y otros seres terribles. Pese a ello, el terror que provocan las cuevas se asocia al mismo tiempo con el poder de atracción que ejercen, por pensarse que son lugares repletos de tesoros inestimables y deseados (Marroquín, 1989: 90). Además, muchos refieren que en tiempos remotos estos eran lugares sagrados, elegidos para las ceremonias paganas (véase Brasseur de Bourbourg, 1981; Mullen, 1975: 14; Spores, 1965; Rohrsheim, 1928; Balsalobre, 1988: 123; 135). León (1901: 112) refiere el hallazgo de ídolos y otros objetos de culto en las grutas del *monopooctiük* /cerro <de los encargados> de la iglesia/ en medio de la Laguna Superior y, aún hoy, los huaves de San Dionisio del Mar hacen una procesión durante la fiesta del *Corpus Christi* para depositar ofrendas en una cueva de la isla denominada Cerro Cristo.

Según todo lo expuesto, queda claro en la caracterización de *nimeech* que su peligrosidad tentadora se activa en toda su potencia sólo durante los días del periodo pascual. Ampliando el ángulo de mira, todo el mal es siempre exógeno, como queda demostrado bien a las claras por la colocación de las tres grandes cruces a lo largo de la orilla de la laguna meridional el Quinto Viernes de Cuaresma. En sus proximidades se halla el océano, y la intensificación de las medidas de protección especialmente en esta dirección posee un valor muy significativo. El mal que de esta manera se pretende alejar es el más temible, es el peligro para la vida y la reproducción de toda la comunidad, y puede tener la misma procedencia del bien, que da garantías de productividad y bienestar para todos. Por otra parte, en todas las culturas es antigua y común la idea de que “quien es garante de la fecundidad, es decir de la continuidad de la naturaleza y la sociedad, posee las claves tanto de la vida como de la muerte” (Buttitta, 1995: 35).

También del océano podrían llegar igualmente lluvias catastróficas, ciclones y devastadoras inundaciones o al contrario, pero con los mismos efectos, podría no llegar el agua regeneradora de la vida en las lagunas; y en fin, también en sus orillas podrían aparecer seres equívocos y engañadores, que a menudo acarrear la muerte.⁴⁴ Precisamente por la enorme importancia que posee, el frente meridional se convierte de este modo en la frontera de la sociedad mayormente amenazada, y por lo mismo más atentamente protegida, en un momento en el que está ausente el control sobrenatural en toda su extensión.

Y precisamente a orillas del océano –durante esta específica fase del calendario ceremonial, que coincide con el periodo más árido del año– es donde los huaves concentran su mayor atención ritual, pues allí van a rezar para propiciar la llegada de un régimen normal de lluvias que garantice la regeneración del ciclo vital y productivo: primero van los representantes más altos de la autoridad

⁴⁴ Muy interesante resulta al respecto un cuento huave referido por Lupo (1993: 13) en relación con la *sapcheeb* (tiburón que agarra/ o ‘malamujer’, una representación negativa de la Tierra y al mismo tiempo uno de los personajes mitológicos huaves más temibles. El cuento habla de un hombre que, durante el Jueves Santo, mientras vigilaba el simulacro de Cristo-San Nicolás Penitencia, vio a una mujer conocida que parecía invitarle con un gesto a un encuentro amoroso. Él se puso a seguirla hacia la extremidad meridional del poblado y, extrañamente, a pesar de que la mujer andaba lentamente hacia el océano, no conseguía alcanzarla. Sólo cuando chocó violentamente contra una de las cruces colocadas allí para proteger el poblado, el hombre pudo darse cuenta realmente del peligro que había corrido y echó a correr hacia atrás. No es raro que la *sapcheeb* pueda aparecer dentro del poblado precisamente en esta época, y además, en el cuento son bien evidentes la colocación estratégica y la función apotropaica de la cruz.

religiosa y política del poblado, y luego toda la población, llevando en procesión a los principales santos para que ellos también “invoquen el perdón” de Dios.

La forma lingüística *atüniw yow* /<ellos> piden agua/, utilizada para definir esta estratégica práctica ritual, en la que aparece la pluralización (en tercera persona) de la forma verbal *atün* /pedir/, hace referencia explícita al hecho de que son las insignes autoridades municipales quienes la realizan: el presidente, los alcaldes y el maestro de capilla. El presidente, a pesar de representar el grado más alto de la jerarquía civil, es el único de todos ellos que se dirige hacia las lagunas del interior, que son el frente menos cargado de sacralidad con respecto al océano.⁴⁵

Los alcaldes –cuyo relieve moral dentro de la comunidad hemos puesto ya de manifiesto– se acercan en solitario a las diferentes “bocas” por las que el agua del mar entra en las lagunas, y es importante destacar que esta operación la repiten tres veces justo durante las semanas que preceden a la Semana Santa.

En la base de la analogía existente entre las figuras que aparecen en el panorama ritual del periodo pascual es posible hallar otro elemento que concurre para confirmar su negatividad: el dinero. Como hemos visto, y para retomar algún ejemplo, *nimeech*, en el momento en que establece sus malignas relaciones de *do ut des* con los humanos, sistemáticamente ofrece o promete dinero y ganado, que son los principales vehículos y símbolos de riqueza material para los huaves; los *monench* reciben dinero de la recuperación de los objetos de los que se apropiaron indebidamente y colocaron a los pies y el “control” de los *xodiy*, a su vez visiblemente “acaudalados”; y los *repotada* ponen multas en contante a los desventurados que encierran en la cárcel, a cambio de su libertad.

En todos los casos citados como ejemplo, el dinero procede de acciones o pertenece a figuras consideradas por la colectividad de manera muy negativa. Pero creo que es más bien la misma riqueza monetaria –de la que se vale el Diablo-*nimeech* en sus tentaciones– lo que se aborrece socialmente mediante una serie de postulados culturales que informan el evento ritual. En este sentido, es emblemático lo expresado por las autoridades locales en las oraciones que rezan ante el océano para conseguir “el perdón de Dios” y la intervención de las divinidades dadoras de lluvia.⁴⁶ Una de las unidades se-

⁴⁵ Como ya subrayara Signorini (1979: 101 y nota 8), esto pone de relieve la subordinación en el pasado del Presidente municipal con respecto al alcalde, igualmente evidente en los textos rituales, en los cuales, al hacer referencia a los *teatxan monombah prinsipal* ‘hombres de respeto’, el nombre del alcalde precede siempre a las demás autoridades.

⁴⁶ Entre 1990 y 1995 he registrado y transcrito cuatro versiones del *atüniw yow*, rezadas por anteriores alcaldes y por un maestro de capilla. Dos de estas versiones proceden del mismo ex alcalde, pero fueron recogidas en épocas diferentes (1991 y 1995).

mánticas principales, recurrente en todas las versiones de la oración recogidas, es “*xiké ngo nahiür tomiün xiké nea* pobre *has...* /yo no tengo dinero, yo soy pobre.../”, dicha por el alcalde después de declarar la razón de su súplica de perdón y el objeto de la petición.⁴⁷ Quien reza es pobre en dinero y carece de bienes que ofrecer —que, por otra parte, nunca podrían ser suficientes para satisfacer las necesidades de toda la comunidad— y lo que humildemente pide es *nüteran*, es decir, ‘alimento’ en general (y, más concretamente, camarones, pescado y también maíz), pedido en abundancia para la población local y para todos los demás seres vivos, para que durante todo un año pueda vencerse la pobreza (la locución utilizada es *montiün andüy* ‘escasez’).

Sin embargo, un alcalde que reza, presentándose pobre en bienes materiales, es rico en honor y valores morales —que, como se recordará, es *conditio sine qua non* para acceder a estos cargos comunitarios—, y es precisamente por esta cualidad, junto con la condición antes mencionada, por lo que, según un principio de “valoración de la pobreza” (Guidieri, 1989), éste es elegido por la colectividad y ha de realizar el acto ritual más denso de significados y de atención mágica-religiosa de todo el ciclo ceremonial anual.⁴⁸

Para aclarar aún más la importancia de los aspectos recién considerados en este trabajo, será necesario que nos detengamos a considerar algunas características del sistema económico tradicional huave y las conceptualizaciones de la riqueza y la pobreza inherentes. Antiguamente no existía un verdadero mercado; algunos productos alimenticios se trocaban con las pocas comerciantes —generalmente zapotecas— que llegaban esporádicamente al poblado para vender maíz y comprar pescado y camarones, y los demás bienes primarios —utensilios, ropas, etcétera— se compraban en Tehuantepec (Signorini, 1975-1976: 231). A veces algunos podían vender los pocos excedentes de los cultivos, que por lo general se practicaban a nivel de subsistencia. Las diferencias de riqueza quedaban determinadas generalmente por las actividades añadidas a la pesca: era “rico” quien poseía ganado, pero esta posición económica privilegiada no iba acompañada —por lo menos directamente— de ninguna forma de dominio político, puesto que para acceder a los más altos cargos políticos ha-

⁴⁷ “*Ikon itahkan xiké* perdonar para *ndom meamiüküchiün nangah yow meteowan nangah mundo meteowan nangah iüt monopooç* /perdónenme ustedes para que puedan hacer caer la santa agua, regar el santo mundo, regar la santa tierra bendita/”.

⁴⁸ En un texto de la oración del *atüniw yow*, el alcalde declara expresamente este papel de intercesor diciendo: “*aag ayah sandiüm ataag xiké* nombrar a *mikwal* dios *mikwal nangah kambahiüt aag ayah andiümüw aag ayah atahküw xiké* nombrar / ... esto quiero, me nombra el hijo de Dios, el hijo del santo pueblo, esto quieren ellos, por esto me nombraron ellos/”.

bía de pasar por el filtro de las mayordomías, a las que por lo general podían acceder todos, “ricos” y pobres. Otros eran más “ricos” porque cultivaban maíz, pero la ventaja económica les venía no tanto por las ganancias de la venta del maíz, sino por no verse obligados a comprarlo (*ibidem*: 232).

Con el tránsito a una economía de mercado y la consiguiente expansión de las fronteras económicas, la afirmación del dinero como medio-instrumento esencial de intercambio generalizado ha provocado un fuerte rechazo dentro de la comunidad más conservadora, que considera al dinero el agente principal de profundas alteraciones morales.⁴⁹ Analizando algunos relatos zoques recogidos en la comunidad de Rayón, Thomas (1975: 224) pone de relieve que los “espíritus de la montaña”, que a menudo pueden ser referidos al concepto de Diablo, ofrecen dinero y éxito mediante métodos reprimidos en la vida real, de manera que estos relatos ofrecen un modelo ilusorio a quienes aspiran a la riqueza para invertir la realidad de su destino (véase Balandier, 1989: 112), representan un “escape emocional a las presiones de renunciar a riquezas y reprimir envidias”, del mismo modo que las creencias que albergan se convierten en un método de control social muy eficaz (Thomas, 1975: 225-226). En San Mateo, la aversión por el dinero que, como hemos visto, se asocia continuamente con el Diablo y las figuras relacionadas con éste, tiene que ver con el hecho de que el control monetario del sistema económico, resultado de esta transformación, está por lo general en manos de comerciantes extranjeros (*mixiig* ‘zapotecas’ y *moel*, es decir, mestizos e individuos de otra procedencia étnica), o bien, más recientemente, de algunos huaves enriquecidos gracias a la introducción de nuevas actividades comerciales.

Así pues, no es ninguna casualidad que su valoración negativa quede reflejada ritualmente por la comunidad en los episodios festivos del periodo pascual de modo que todos los bienes y cantidades de dinero derivadas de acciones consideradas ilícitas, según el código moral más tradicional, sean “consumidos” por los propios actores rituales (*cf.* Parry y Bloch, 1989: 135).

EL DESORDEN Y LA INVERSIÓN RITUAL

La carga indudablemente singular de los *repotada* se inscribe perfectamente en el marco altamente ritualizado de la celebración del periodo pascual. Su aparición ritualiza un tiempo crítico: un tiempo en el que la divinidad, al

⁴⁹ Para un reexamen crítico de las teorías referentes al significado del dinero en la tradición occidental y en culturas de interés etnológico, véase el volumen de ensayos de Parry y Bloch, 1989.

morir, no puede asegurar protección ni justo equilibrio al mundo de los vivos, y que por consiguiente se convierte en un momento de desbarajuste del orden moral y social, durante el cual la norma es (o puede ser) transgredida y no existe una auténtica autoridad que pueda garantizar este orden. Los *repotada* son sólo un reflejo de esto, como significativamente resumen las siguientes palabras: “ellos son *nimeech* <diablos> porque ya está tapado el santo, ya no hay autoridad ese día, está muriendo Dios y ellos van a ordenar”. Sin embargo, es desde el comienzo de la Cuaresma –no hay más que pensar en las actividades de los *monench* y en su juego-combate ritual contra los tres agentes municipales– que se empiezan a manifestar las primeras señales de ingreso en una época de atentados contra la autoridad constituida.⁵⁰

Pues bien, los datos presentados nos permiten establecer la estrecha analogía semántica existente entre *repotada*, diablo (y sus manifestaciones), *xodiy*, *monench*, riqueza impropia, infracción de las prohibiciones y otros hechos transgresivos, que están ligados por un denominador común: la presencia de estas manifestaciones se concentra en la misma época del año ceremonial para significar y comunicar la alteración del orden, el quebrantamiento de las normas establecidas. En las acciones representadas, en la gestualidad, en las vestimentas, en los diálogos formalmente establecidos por la tradición, en toda la escenificación del ceremonial festivo, en fin, se comunica todo lo que socialmente es más execrable.

Pero hay más. Durante los tres días más “delicados” del periodo pascual (jueves, viernes y sábado), la “metaforización” culminaba –como hemos visto– con la entrada en la escena ritual de los *repotada*, bajo forma de rito de inversión. Un rito celebrado en coincidencia con un vacío a nivel cosmológico, cuya correspondencia en el plano social es total: dentro del ámbito ritual se produce una subversión de los valores y parámetros de comportamiento ordinarios. Pero la dimensión de la inversión ritual adquiere una relevancia suprema puesto que afecta al principal órgano de control del pueblo, es decir, el que ha sido representado como el centro motor de una comunidad indigna, su espina dorsal (Cancian, 1967: 283).

En esta perspectiva se coloca el mecanismo de reclutamiento de los *repotada*, que implicaba la posibilidad –irrealizable fuera de este contexto– de permitir que individuos que ya habían ocupado altos cargos electivos tuvieran que aceptar en aquella ocasión cargos de nivel inferior, y viceversa. En la misma dimensión, además, hallaba su motivación el poder asumido por los

⁵⁰ “La burla que se hace de los funcionarios públicos” representa uno de los temas característicos del “humor ritual” en los altiplanos de Chiapas (Reifler Bricker, 1986: 160).

repotada, que podía peligrosamente ir más allá de los límites de la justicia consuetudinaria, tanto por la arbitrariedad de las decisiones tomadas como por los excesos y atropellos posibles. Sin embargo, el que actuaran durante un tiempo especial y en un ámbito simbólico-ritual, los protegía de cualquier responsabilidad, dado que –por lo menos en el plano institucional formalizado– no podían sufrir *a posteriori* repercusiones por las acciones cometidas. Un episodio asociado con los *repotada* particularmente relevante en la memoria colectiva de la población local se refiere a un triple homicidio ocurrido durante los días de la Semana Santa de 1949 (ó 1950), que inicialmente me indujo a pensar que fuera el único motivo del definitivo abandono de esta institución. Ocurrió que, debido a la desaparición de un hombre que el Miércoles Santo debería haberse presentado en la iglesia para ocuparse de sus tareas de sacristán, y visto que comenzaban a circular rumores sobre su posible asesinato, el Jueves Santo algunos *repotada* fueron a la aldea de Huazontlán para ver qué había pasado. Por el camino encontraron a algunos familiares del desaparecido que acababan de apresar a un muchacho al que acusaban del delito, y al que, naturalmente con la aprobación de los *repotada*, decidieron ahorcar allí mismo, después de hallar en el paraje el cuerpo del muerto. Mientras tanto, los *repotada* que habían permanecido en el poblado habían encarcelado a otro hombre, al que acusaban de complicidad. De modo que, nada más volver al centro, los parientes del asesinado amenazaron al legítimo presidente municipal para que no interviniera y, apoyados por el presidente-*repotada*, que les entregó al muchacho encarcelado, completaron la venganza ahorcando también a este otro presunto homicida. Lo ocurrido impresionó mucho a la opinión pública, pero no hubo repercusiones para ninguno de los hombres implicados.

De todos modos, la experiencia ritual de los *repotada* ejercía siempre efectos devastadores sobre el organismo social. Ante todo, el de trastornar el orden, por tener ellos licencia para recurrir a una especie de anticódigo jurídico –que daba amplia cabida a la “ley del talión”– para resolver posibles delitos, además de a una exagerada circulación de dinero como único posible medio de transacción; en segundo lugar, el de alterar el orden jerárquico de la autoridad constituida. Y el que la cultura huave haya optado por implicar de manera directa y emblemática al escalafón civil en el proceso de inversión ritual aclara un aspecto fundamental del sistema de gobierno central de la comunidad, es decir, el carácter sagrado que revestía tradicionalmente la autoridad civil. Pero el reciente proceso de secularización a que se ve sometida la sociedad huave ha

minado dicha sacralidad,⁵¹ y ello podría ser una de las causas del abandono de la práctica de los *repotada*, fuera de los episodios particulares de crónica negra que han contribuido sólo en parte a su suspensión; tanto es así que incluso tras el acontecimiento “escandaloso” de las muertes a que antes me refería, esta práctica volvió a reaparecer durante algunos años en la escena ritual de la Semana Santa.

El aspecto relevante de la situación, de todos modos, es que en todas sus discrepancias con la administración normal del poder, los *repotada* expresaban su carácter esencialmente grotesco como en una “parodia” de las autoridades legítimas y de la propia sociedad representada por éstos.⁵² Además, en el panorama simbólico de la inversión que se está produciendo en el periodo pascual, también el *ludus* de los *monench* –a los que a veces se unen las jóvenes, *monüx*– encuentra, como he tratado de hacer ver, su lógica colocación, dado que de este modo ocupan una posición destacada individuos de posición estructuralmente inferior (véase Turner, 1988: 187-188) por ser socialmente incompletos: muchachos y muchachas que aún no son adultos (hombres y mujeres casados), es decir, que no están en el estado socialmente adecuado para reproducirse y, por lo que respecta a los muchachos, para acceder a cargos en el gobierno de la comunidad, prerrogativa que todavía sigue estando reservada sólo a los casados. Y además, la específica experiencia ritual vivida por los *monench* durante todo el periodo pascual se presenta también como inversión de las relaciones entre *seniores* y *juniores*, tal como pone de relieve Balandier (1989: 123).

⁵¹ Al parecer, actualmente la distinción entre el presidente municipal y el alcalde es aún más clara, por lo que respecta a lo que desde el punto de vista *emic* se espera de su ejercicio del poder: el presidente, que ha perdido ya casi completamente todo residuo de sacralidad, ha de conseguir mejoras en la comunidad, bajo los ojos atentos y críticos de la gente; al alcalde, por su parte, se le pide implícitamente una profunda moralidad que le convierta en un válido intermediario con lo sobrenatural. Pues bien, los sucesos ocurridos en 1995 en la junta municipal evidencian esta clara separación: el presidente –que llegó al poder gracias al fuerte apoyo del PRI, a pesar de su reputación no precisamente inmaculada y a un currículum político incompleto– no recibía desde luego el apoyo de la población y, en un clima de general desconfianza, lo mismo ocurría con los demás miembros del cuerpo político. Pero no ocurrió con el alcalde que, por otra parte, no desatendió las expectativas de la comunidad: una lluvia extraordinaria había elevado sobremanera la productividad de las lagunas, hecho que probaba que el alcalde había rezado correctamente a la divinidad, es decir, que el correcto cumplimiento de su cargo principal fue el resultado, y al mismo tiempo, la prueba fehaciente de su rectitud moral.

⁵² Retomo una consideración hecha por Perrot (1967) en su análisis del *be di murua*, el rito de inversión que los agnis de Costa de Marfil celebraban con ocasión de la muerte del rey.

En resumidas cuentas, los modelos de carácter antiestructural que aparecen en los numerosos ritos del periodo festivo considerado, que se manifiestan mediante un complejo de oposiciones (cuadro 2), se articulan para constituir las premisas del orden social y cultural. El rito trabaja por el orden, escribió Balandier (1989: 28, 30); de este modo, mediante la inversión y las formas de humor rituales, la comunidad manifiesta la necesidad imprescindible de regresar a una situación de normalidad, a la regularidad de lo cotidiano, la única en la que ha podido constituirse y hallar la seguridad indispensable para seguir reproduciéndose de manera controlada contra lo imprevisible.

Sin embargo, el peligro de ruptura se replantea cíclicamente con todo su dramatismo: “*da qui l'inevitabile esigenza della sua annuale esorcizzazione rituale*” (Buttitta, 1995: 39). Sólo que esto ocurre en una época específica, correspondiente a la renovación del ciclo productivo: el punto en el que se

Cuadro 2

Esquema de los elementos de carácter antiestructural expresados en la conducta de la comunidad en su globalidad y de los actores rituales.

<i>Estructura</i>	<i>Antiestructura</i>
trabajo	inactividad (suspensión del trabajo)
risa	seriedad
sonoridad libre-lenguaje	silencio-prohibición lingüística
sonidos del orden (por ejemplo campanas)	sonidos del desorden (por ejemplo matracas, 'el grillo')
libre circulación	reclusión en casa
sobriedad	ebriedad (?)
observancia de los roles sexuales	inversión de los roles sexuales
parsimonia	ostentación de riqueza
vigencia del derecho	abuso de poder judicial
principio jerárquico en la atribución los cargos civiles	subversión del orden de atribución de los de cargos
conocidos-vecindad	lo extraño
dimensión urbana (poblado)	espacio exterior-mundo extra-urbano
observancia de la relación <i>seniores-juniores</i>	alteración de la relación <i>seniores-juniores</i>

cierra el ciclo estacional-ecológico, que puede ser el final del invierno, como generalmente ocurre en la tradición campesina europea-mediterránea, o bien el final de la estación seca, como entre los huaves, y que de todos modos, se convierte en momento de total regeneración del ambiente natural y social, reflejado significativamente en una absoluta especialización del calendario festivo.

Por lo que respecta específicamente al caso huave, es el alcalde quien implora a las divinidades; y para que pueda ser escuchado su persona no ha de tener ninguna mancha; su situación de “pureza” le permite formular una súplica sentida, eficaz, capaz de terminar con la pertinaz sequía. De este modo se convierte en la “voz” de la población, para quien la Semana Santa es el último gran momento coral, colectivo, de purificación moral y redención, para esperar en el mejor de los modos la llegada de las lluvias, y por lo mismo, de la regeneración de la vida.

En este contexto cosmológico-ecológico, el mito –ligado a la muerte de Cristo– se actualiza “adquiriendo nuevas funciones, apoyando nuevos paradigmas” (López Austin, 1994: 103): en el ciclo religioso-ceremonial huave, la Semana Santa, y en general todo lo que he definido como periodo pascual, prepara ritualmente a la comunidad para la época siguiente, marca una transición altamente delicada, mediante la cual se llega a la celebración del *Corpus Christi* –que hay que considerar el apogeo del ciclo festivo huave– en el que todas las acciones y todos los lenguajes rituales están impregnados de “llamamientos acuáticos” (Signorini, 1994: 13).

En Pascua, Cristo muere y se produce el caos; pero el orden en el cielo y la tierra ha de ser restablecido, por lo que todo rastro del mal, de lo extraño, de lo ignoto ha de ser eliminado, y reafirmada la autoridad legítima, para hacer que la comunidad sea moral y socialmente digna de recibir el don supremo de Dios: el agua.

De este modo, también el ciclo pascual –si bien de manera quizá no tan explícita y enfática como el *Corpus Christi*– queda intrínsecamente ligado al ciclo de las lluvias y se integra en el sistema festivo que cada año lo ratifica.

REFERENCIAS

BALANDIER, G.

- 1989 *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento.* Gedisa Editorial, Barcelona.

BALSALOBRE, G. DE

- 1988 Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca (1656). *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, Ediciones Toledo, México.

BRASSEUR DE BOURBOURG, C. E.

- 1981 *Viaje por el istmo de Tehuantepec* (1861). Instituto Nacional Indigenista, México.

BUNZEL, R.

- 1981 *Chichicastenango* (1952). Editorial José de Pineda Ibarra, Guatemala.

BURDI, P.

- 1994 Modelos ideológicos y ejercicio del poder. *La Palabra y el Hombre*, 90: 77-101.

BUTTITTA, A.

- 1995 Introduzione Ritorno dei morti e rifondazione della vita en C. Lévi-Strauss, *Babbo Natale giustiziato*, Sellerio, Palermo, pp. 7-42.

CANCIAN, F.

- 1967 Political and Religious Organization. R. Wauchope (ed. gen.), *Handbook of Middle American Indians*, VI, University of Texas Press, Austin: 283-297.

CARDONA, G. R.

- 1979 Categorías cognoscitivas y categorías lingüísticas en huave. I. Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 315-347.

CARRASCO, P.

- 1976 *El catolicismo popular de los tarascos*. SEP SETENTAS, México.

CLEMENTE, P.

- 1983 Idee del Carnevale. Franco Angeli (ed.) *Il linguaggio, il corpo, la festa. Per un ripensamento della tematica di Michail Bachtin*, Milán: 11-35.

CUTURI, F.

- 1981 Osservazioni sulle concezioni anatomiche e fisiologiche dei Huave di San Mateo del Mar, Oaxaca, Messico. *L'Uomo*, 5, 1: 99-133.
- 1990 Dalla laguna delle sirene al mercato dei gamberi. *La Ricerca Folklorica*, 21: 61-68.

DESCOLA, PHILIPPE

- 1988 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ediciones Abya-Yala/Instituto Francés de Estudios Andinos, Quito.

DOUGLAS, M.

- 1975 *Purezza e pericolo* (1966). Il Mulino, Bologna.

FOSTER, G. M.

- 1948 *Empire's Children: the People of Tzintzuntzan*. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology Publication: 6, Washington.
- 1985 *Cultura y conquista. La herencia española de América* (1962). Universidad Veracruzana, Xalapa.

FUENTE, C.

- 1993 *Cuerpos y ofrendas*. Alianza Editorial, México.

GALINIER, J.

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GEERTZ, C.

- 1976 Religión: estudio antropológico. D. L. Sills (ed.), *Enciclopedia internacional de ciencias sociales*, 9, Aguilar, Madrid: 220-226.

GONZÁLEZ TORRES, Y.

- 1991 *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. Ediciones Larousse, México.

GOSSEN, G. H.

- 1992 Las variaciones del mal en una fiesta tzotzil. M. León-Portilla, M. Gutiérrez Estévez, G. H. Gossen y J. J. Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el nuevo mundo*, 1, Imágenes Interétnicas, Siglo XXI, Madrid: 195-236.

GUDEMAN, S.

- 1976 Saints, Symbols and Ceremonies. *American Ethnologist*, 3: 709-729.

GUIDIERI, R.

1989 *La abundancia de los pobres* (1984). Fondo de Cultura Económica, México.

KATZ, E.

1992 Yosotato. La definición de los espacios: de lo natural a lo cultural. A. González y M. A. Vásquez (coords.), *Etnias, desarrollo, recursos y tecnologías en Oaxaca*, Colección Oaxaca, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México: 91-116.

KURODA, E.

1993 *Bajo el Zempoaltepetl*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca.

LEACH, E.

1961 Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time. *Rethinking Anthropology*, Athlone Press, Londres: 124-136.

LEÓN, N.

1901 Los Huavi. *Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate*, XVI, (17): 102-129.

LISÓN TOLOSANA, C.

1983 *Antropología social y hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica, México-Madrid.

LÓPEZ AUSTIN, A.

1989 El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia mitológica. *L'Uomo*, II n. s., 1: 23-59.

1990 Introducción. J. Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Instituto Nacional Indigenista, México.

1994 *El conejo en la cara de la Luna*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista, México.

LUPO, A.

1981 Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico), *L'Uomo*, 5, 2: 267-313.

1991a La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca. J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 219-234.

1991b La cruz de San Ramos. Aspectos sincréticos de las divinidades de los nahuas de la Sierra de Puebla. *La Palabra y el Hombre*, 80: 185-196.

- 1993 El vientre que nutre y devora. Representaciones de la Tierra en la cosmología de los Huaves del Istmo de Tehuantepec. Ponencia presentada en el *13th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, 29 de Julio-4 de Agosto 1993.
- 1996 Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo. *Revista de antropología social*, 5: 11-37.
- 1997 El monte del vientre blando. La concepción de la montaña en un pueblo de pescadores: los Huaves del Istmo de Tehuantepec. *Cuadernos del Sur*, 11: 67-78.

MARION, M. O.

- 1994 *Identidad y ritualidad entre los Mayas*. Instituto Nacional Indigenista, México.

MARROQUÍN, E.

- 1988 La cueva del diablo. *La Palabra y el Hombre*, 68: 14-24.
- 1989 *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*. Universidad Autónoma Benito Juárez/Palabra Ediciones, Oaxaca.

MENDELSON, E. M.

- 1965 *Los escándalos de Maximón, un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán, Guatemala*. Tipografía Nacional, Guatemala.

MILLÁN, S.

- 1993 *La ceremonia perpetua*. Instituto Nacional Indigenista, México.

MULLEN, R. J.

- 1975 *Dominican Architecture in Sixteenth Century Oaxaca*. Center of Latin American Studies, Phoenix.

NASH, J.

- 1967-68 The Passion Plays in Maya Indian Communities. *Comparative Studies in Society and History*, 10: 318-327.
- 1970 *In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behaviour in a Maya Community*. Yale University Press, New Haven.

NUTINI, H. G.

- 1988 *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*. Princeton University Press, Princeton.

PARRY, J. Y M. BLOCH (EDS.)

- 1989 *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge University Press, Cambridge.

PARSONS, E. C.

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

PARSONS, E. C. Y R. BEALS

1934 The Sacred Clowns of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians. *American Anthropologist*, 36 (4): 491-514.

PERROT, C.-H.

1967 Be di murua. Un rituel d'inversion sociale dans le royaume agni de l'Indénié. *Cahiers d'études africaines*, 27: 434-43.

PYE, M.

1971 Syncretism and Ambiguity. *Numen. International Review for the History of Religions*, XVIII: 83-93.

REIFLER BRICKER, V.

1986 *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. Fondo de Cultura Económica, México.

REINA, R. E.

1966 *The Law of the Saints: a Pokoman Pueblo and Its Community Culture*. Bobbs-Merrill, Indianapolis.

1967 Annual Cycle and Fiesta Cycle. R. Wauchope (ed. gen.), *Handbook of Middle American Indians*, VI, University of Texas Press, Austin: 317-332.

RICCI, A.

1996 *Ascoltare il mondo. Antropologia dei suoni in un paese del Sud d'Italia*. Il Trovatore, Roma.

ROHRSCHEIM, L.

1928 Una visita a los huavis. *Mexican Folkways*, V (4): 49-65.

RUBEO, V.

1991 La organización socio-religiosa y ceremonial de los huaves de San Mateo del Mar. Dirección de los Asuntos Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores, mecanografiado, México.

SIGNORINI, I.

1975-76 Cuadernos de trabajo. Manuscrito.

1979 *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*. Instituto Nacional Indigenista, México.

- 1981 *Padrini e compadri. Un'analisi antropologica della parentela spirituale.* Loescher, Torino.
- 1990 Al Messico con Cardona: riflessioni sulle tassonomie animali dei Huave. *L'Uomo*, 3 n.s., 2: 323-338.
- 1994 Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los Huaves de San Mateo del Mar. *La Palabra y el Hombre*, 90: 103-114.
- SIGNORINI, I. Y A. LUPO
- 1992 The Ambiguity of Evil among the Nahua of the Sierra (Mexico). *Etnofoor*, v (1,2): 81-94.
- s.f. Conclusiones. *Id.*, *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo y enfermedad entre los Nahuas de la Sierra de Puebla*, segunda edición, en preparación.
- SPICER, E. H.
- 1994 *Los Yaquis. Historia de una cultura.* Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- SPORES, R.
- 1965 The Zapotecs and Mixtecs at Spanish Contact. R. Wauchope (ed. gen.), *Handbook of Middle American Indians*, III (2), University of Texas Press, Austin: 962-987.
- STAIRS, G. A. Y E. S. STAIRS,
- 1981 *Diccionario huave de San Mateo del Mar.* Instituto Lingüístico de Verano, Vocabularios Indígenas, 24, México.
- THOMAS, N. D.
- 1975 Elementos pre-colombinos y temas modernos en el folklore de los zoques de Rayón. A. Villa Rojas *et al.*, *Los Zoques de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México: 217-235.
- TURNER, V.
- 1988 *El proceso ritual* (1969). Taurus, Madrid.
- VOGT, E. Z.
- 1993 *Ofrendas para los dioses* (1979). Fondo de Cultura Económica, México.
- VELASCO TORO, J.
- 1988 La Semana Santa Yaqui en el pueblo de Pitahaya, Sonora. *La Palabra y el Hombre*, 68: 67-84.