



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

“Santos y transformaciones. Las imágenes y su representación

simbólica entre los huaves de San Mateo del Mar”

Paola Paloma García Souza

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dra. María Eugenia Olavarría Patiño

Asesores: Dr. Mario Humberto Ruz Sosa

Dr. Carlo Bonfiglioli Ugolini

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	4
Encuentros y desencuentros. El análisis de la religión indígena	7
II. EL PANORAMA ETNOGRÁFICO	18
Los precursores de la etnografía huave	27
III. EL SINCRETISMO EN PERSPECTIVA	33
A manera de reflexión	42
IV. NARRACIONES DE HISTORIA	46
Introducción	48
La Orden de Predicadores en Oaxaca	49
La conformación de la religiosidad indígena virreinal: evangelización del Istmo de Tehuantepec	51
V. LAS RUTAS DE LA INTERPRETACIÓN	66
Estrategias de evangelización	66
Los usos de la imagen	72
VI. HACIA UNA NUEVA APROXIMACIÓN	80
Los huaves y los santos. Análisis simbólico de la estructura social	83
Santos y denominaciones	95
VII. ANEXO	100
VIII. BIBLIOGRAFÍA	108

A Pau
Por llenar de vida cada palabra

I. INTRODUCCIÓN

*En el mundo, los santos
han logrado más en escultura
que vivos*

Georg Lichtenberg, *Aforismos*

¿Cuáles son las representaciones simbólicas que los huaves de San Mateo del Mar elaboran sobre los santos católicos, que permiten integrarlos en los distintos ámbitos de la organización social?

El objetivo principal de este proyecto es explorar las distintas representaciones de los santos, para entender la manera en que han sido insertados dentro del sistema de pensamiento huave, al grado de formar parte sustancial de la cosmogonía local. En este sentido, se busca analizar el conjunto de las instituciones huaves que constituyen el punto de encuentro entre los santos y los hombres: el modelo de parentesco, la jerarquía cívico-religiosa, la estructura ritual y las nociones de persona. Nuestro punto de partida es la idea de que los santos, cuyas imágenes pueblan la iglesia, el altar municipal y los altares domésticos, son “socializados” a través de los discursos locales (como el mítico y el ritual), para integrarlos al modelo de organización social.

En primer lugar, es necesario señalar los matices locales que definen la categoría de los “santos”: lejos de referirse a los cristianos que por sus virtudes heroicas fueron canonizados, los huaves designan con este término a las diversas imágenes que pueblan la iglesia de la comunidad –incluyendo las diferentes representaciones de la Virgen María y Jesucristo, tomadas cada una como si se tratara de personajes diferentes- y a las que se ubica en los altares domésticos. Si bien los huaves suelen reconocer algunas propiedades particulares en

determinados santos,¹ generalmente referidas a su capacidad para curar ciertas enfermedades o mitigar ciertos males, su importancia no reside en una identidad individual, sino en su pertenencia a un “grupo social”, que se reconoce en ocasiones como una alianza matrimonial, una estructura familiar o bien como una asociación integrada por la coincidencia de atributos comunes.

En el caso de las imágenes de la iglesia, se encuentran divididas por categorías, siendo el grupo más claramente definido aquel conformado por un conjunto de santos y vírgenes al que se reconoce como una unidad social que reproduce las propiedades organizativas tanto de los núcleos domésticos como de los grupos más amplios de la organización social -las autoridades locales, las asociaciones ceremoniales. Por su parte, los santos domésticos se integran dentro de la estructura familiar, en un nivel cercano al de los antepasados. A través de estas representaciones, los santos forman parte, y a la vez promueven la conformación, de redes de relaciones sociales que vinculan a los miembros de la comunidad en distintos niveles: el familiar, el barrial y el comunitario.

Esta propiedad de manifestar “rasgos” sociales y reproducirlos, se expresa a su vez mediante cualidades que los ubican como personajes intermedios entre lo humano y lo divino, o bien como conectores entre ambos ámbitos. En efecto, por un lado se les reconocen ciertas particularidades sobrenaturales como los poderes de creación y transformación, y al mismo tiempo se les asigna una serie de atributos que se emplean para definir la noción básica de persona (como la posesión de un “cuerpo”, un “alma” y un *alter ego*). Su carácter divino se encuentra a su vez confirmado en el plano mitológico, donde los santos aparecen estrechamente vinculados con el conjunto de divinidades locales, particularmente el viento del norte y el viento del sur, al grado que en el discurso y en el ritual suele identificarse directamente a la pareja que conforman los santos patronales –San Mateo apóstol y la Virgen de la Candelaria- con estas dos divinidades.

¹ Propiedades que generalmente no parecen tan específicas, pues suelen confundirse entre unos y otros.

Para el desarrollo de nuestro análisis, se propone establecer un diálogo entre la historia y la etnografía. En el primer caso, nos interesa aproximarnos al proceso de evangelización de la zona, reparando específicamente en las estrategias de enseñanza y adoctrinación utilizadas por los dominicos durante la época colonial, en las que los santos desempeñaron un papel primordial. Particularmente echaremos mano de los elementos visuales que utilizaron los frailes como materiales didácticos para la enseñanza de los indígenas, en los cuales la imagen funcionaba como el vehículo de comunicación e instrumento de persuasión. Nos referimos a los catecismos, los lienzos con pasajes del evangelio, los retablos, las esculturas de los santos, la arquitectura de las iglesias, las procesiones, las representaciones teatrales y los rituales.

Por otra parte, haciendo un vínculo con la etnografía, intentaremos entender la manera en la que estos códigos y mensajes provenientes de la religión católica fueron traducidos, interpretados e insertados dentro del pensamiento indígena, adoptando los matices locales que percibimos en la actualidad. En este sentido, será necesario hacer una lectura dialogada entre el material documental colonial con que se cuenta² y los elementos etnográficos que aporta el trabajo de campo.

En el ámbito de la antropología, resulta obligada nuestra ubicación dentro del marco de la polémica sobre el concepto de *sincretismo*, ya que el análisis está orientado hacia la forma en la que se integran y se transforman los principios del imaginario católico a través de las imágenes, para adoptar nuevos significados que permiten insertar a los santos dentro del sistema total de la cosmovisión huave.

² Dado que el material documental sobre la zona huave es excesivamente escaso, trataremos de establecer “puentes” y analogías a partir de zonas mejor documentadas, como la zapoteca y mixteca del Istmo de Tehuantepec y del altiplano oaxaqueño.

Encuentros y desencuentros. El análisis de la religión indígena

Aunque la producción de análisis etnográficos e históricos sobre las religiones indígenas es numerosa, el tema está lejos de quedar agotado. La mayoría de los estudios que abordan la estructura y la organización religiosa de las comunidades suelen referirse de manera casi obligada al tema de los santos católicos, pero en general los analizan como elementos que forman parte ya sea del sistema político o del económico, fragmentando así los espacios de representación que conforman. De manera general, podemos organizar los trabajos sobre religión indígena en dos grandes grupos. El primero está orientado hacia el análisis del “pensamiento religioso”, a través de la cosmología, la mitología, el ritual y el sincretismo religioso; mientras el segundo se ubica dentro de una definición funcional de las organizaciones cívico-religiosas y las actividades asociadas a estas estructuras.

El primer trabajo de corte funcionalista fue el que Sol Tax (1937) desarrollara en las montañas de Guatemala, caracterizando a las comunidades indígenas como unidades geográfica, cultural y socialmente distintas, cuyo rasgo característico lo conformaban las jerarquías cívico-religiosas. De hecho, para diversos autores, dicha estructura jerárquica se convertiría en el elemento central de integración social y caracterización de las comunidades mesoamericanas, al grado que Nash (1958:68) establecería una analogía funcional con el parentesco en las sociedades africanas.

El análisis de la estructura cívico-religiosa, que da forma a la organización política, ceremonial y económica de gran parte de las comunidades indígenas, ha ocupado gran parte del análisis antropológico, dando pie a la caracterización de cinco modelos explicativos que se pueden ubicar en términos de *nivelamiento*, *estratificación*, *expropiación*, *redistribución* e *intercambio*.

De acuerdo con el modelo de nivelamiento, Wolf (1957:91) propone que las estructuras sociopolíticas de las comunidades funcionaron como fronteras culturales que protegían del mundo exterior a las tierras y al capital comunitario. En este sentido, las riquezas internas generadas por una economía de subsistencia eran encausadas, destruidas o redistribuidas a través de la participación dentro de

la jerarquía cívico-religiosa, estableciendo los límites y las formas en los que las divisiones de clases pueden manifestarse sin fragmentar a la propia comunidad. Por su parte, Nash (1958) se suma a la perspectiva del nivelamiento, pero sosteniendo que estos mecanismos impiden el desarrollo de una clase social poderosa, transformando la riqueza individual en una economía de prestigio acorde con una ideología igualitaria (Nash 1958:69). El funcionamiento de la jerarquía, con su sistema de cargos y de fiestas, opera entonces como un mecanismo nivelador en cuanto a la riqueza y como un canal para el control social: utilizando los ingresos y los recursos de los individuos y de la comunidad, la jerarquía impide que una familia acumule dinero o propiedades; asegura que no se cristalice una distinción de clases sociales y bloquea la polarización de la riqueza. Sin embargo, Nash reconoce que las funciones rituales de la estructura, expresadas como mayordomías o celebraciones para los santos, al concentrarse en los cargos más elevados de la jerarquía, confieren diferencias de estatus entre los miembros de la comunidad que se miden en términos de prestigio. Para ambos autores, la jerarquía cívico-religiosa define los propios límites de la comunidad a través de la regulación de la participación política y ritual, el uso de la tierra y la distribución de bienes.

En contraste con esta interpretación, Cancian (1990 [1976]) argumenta que las diferencias de riqueza son importantes para la integración de la comunidad y que la jerarquía cívico-religiosa es un mecanismo para hacer pública y aceptable dicha diferenciación. La misma estructura del sistema político formaliza la jerarquización de la sociedad en términos de prestigio; más que ser un mecanismo de nivelación económica, tiende a acentuar y legitimar las diferencias de riqueza que de antemano existen, previniendo así la envidia desorganizativa. Sin embargo, más allá de sus funciones económicas, Cancian plantea que este sistema constituye el soporte de los esquemas tradicionales de parentesco y de los valores comunes a través de la prestación de servicios, el desempeño ritual y la puesta en acción de las relaciones de parentesco a través de mecanismos de préstamo y ayuda mutua (1990 [1976]:169-171).

Por su parte, Marvin Harris (1964) desarrolla el modelo explicativo basado en el concepto de expropiación, caracterizando al sistema de fiestas como un dispositivo de los intereses de la Iglesia para mantener el control político y económico de las comunidades indígenas. Aunque coincide con Cancian al postular que la jerarquía cívico-religiosa agudiza las diferencias socioeconómicas dentro de la población, difiere de sus planteamientos al argumentar que este sistema no opera como una defensa en contra de los extraños, pues la fiesta promueve la dependencia de la comunidad con los ladinos a través del consumo de mercancías suntuarias.

En contraposición a este argumento, otros autores postulan que los gastos ceremoniales cumplen la función de mantener el sistema de reciprocidad e intercambio redistributivo dentro de la comunidad. Aunque Nash y Wolf mencionaban ya el aspecto redistributivo de la fiesta, marcaban el énfasis en el carácter colonial del sistema, mientras Carrasco (1961) propone una nueva revisión analítica de éste a partir los antecedentes prehispánicos del sistema cívico-religioso, que incluían el patrocinio individual de las fiestas públicas en las que se llevaba a cabo una amplia distribución de bienes. Sin embargo, fue Aguirre Beltrán (1973) quien llamó la atención sobre la forma en la que el sistema cívico-religioso promueve una economía redistributiva, asignando recursos especiales y obligando a las familias a consumir sus excedentes en actos ceremoniales para el beneficio del grupo. Asimismo, plantea que el sistema político-religioso cumple con una serie de funciones integrativas que van desde la resolución de tensiones internas a través de la recreación, hasta la vigilancia de las desviaciones de conducta por medio de mecanismos tales como la coerción física y el miedo a los castigos sobrenaturales.

Por su parte, James Dow (1974, 1977) coincide en que el sistema de fiestas no opera como un mecanismo de homogeneización económica, sino más bien como un sistema de intercambio redistributivo interno. En este sentido, argumenta que el uso de los excedentes económicos en el ámbito ceremonial evita su inserción en el mercado –dominado por los mestizos-, reduciendo la dependencia de la comunidad indígena y evitando en cierta medida la explotación. De acuerdo con este planteamiento, Foster (1961, 1967) y Earle (1990) argumentan que a pesar de su

origen colonial, que le imprimía funciones específicas ajenas y adversas a la sociedad indígena, a lo largo de la historia el sistema de cofradía y la veneración a los santos han adquirido un carácter netamente local, como una forma de respuesta dinámica de las comunidades indígenas ante las condiciones políticas y económicas que amenazan su estabilidad interna (Earle, 1990:116). El sistema de fiestas, a través de los grupos corporados, estimula la producción, la redistribución y el consumo local de bienes (Dow, 1977:225), así como el servicio a la comunidad, la participación grupal y la igualdad social y económica, factores que proporcionan seguridad y protección ante las amenazas del mundo exterior (Foster, 1961:131, 1967:195; Dow, 1977:225). Esta solidaridad corporativa es también reconocida por Redfield (1931:64) en el caso de Tepoztlán, así como por Vogt (1969) y Cancian (1965 y 1976), quienes plantean su funcionalidad en términos de “la persistencia de Zinacantán como una comunidad indígena” (Vogt, 1969:269). Vogt agrega que el sistema de cargos, a través de sus funciones ceremoniales, “define los límites de la filiación comunitaria, refuerza el compromiso respecto de los valores comunes, reduce el conflicto potencial y consolida los patrones tradicionales de parentesco” (1969:269). Asimismo, Dow atribuye al sistema de fiestas un importante papel en la estructura política, ya que la dinámica de los grupos religiosos corporados “se basa en la adquisición formal de la autoridad y en su ejercicio informal [...]. En los grupos corporados otomíes el sistema formal de los oficiantes rituales es el marco donde se adquiere la autoridad” (1977:222). Argumenta que aún antes de que las cofradías se convirtieran en cargos personales o mayordomías, la responsabilidad pública de los bienes y la veneración a una imagen religiosa funcionaban como una condensación simbólica de la comunidad, transformando al cofrade en un candidato legítimo a líder comunitario, en la medida en que sus funciones lo legitiman como *principal* o *antepasado*.

A pesar de las divergencias en sus planteamientos, los modelos descritos en párrafos anteriores coinciden en un mismo enfoque vertical que tiende a mostrar al sistema de cargos y ceremonial como una estructura esencialmente jerarquizada.

Sin embargo, en 1969 Ricardo Falla postula que no es la jerarquía sino la rotación “el elemento más sobresaliente del sistema” (1969:925), de forma tal que su análisis debe ser de tipo horizontal, tomando como eje el intercambio. De acuerdo con su planteamiento, la rotación anual de los cargos entre las secciones territoriales de la comunidad se rige por un modelo de intercambio matrimonial en el que un barrio donador se convierte en receptor, de la misma forma que un hombre dona a una mujer en forma de hermana o hija para recibir otra en forma de esposa. “El común denominador de la mujer en el matrimonio y el cargo en esta rotación, es que ambos son valores, y éstos deben ser comunicados. Si no lo son, se cometería algo así como un incesto” (Falla 1969:927). Asimismo, Falla relaciona el intercambio de cargos con la tendencia generalizada a la endogamia de barrio: si las mujeres no circulan entre los barrios, se requiere por lo tanto de otra forma de intercambio distinta del matrimonial (1969:929). De acuerdo con este modelo de intercambio, Lartigue (1973) postula que la circulación de cargos está directamente relacionada con la rotación de santos y prestaciones ceremoniales, y responde a la necesidad de establecer relaciones de alianza e intercambio entre grupos diversos de la comunidad.

Además de estos modelos, que se concentran en el análisis de la jerarquía cívico-religiosa, donde el ritual forma parte del funcionamiento del sistema de cargos, se han desarrollado diversos trabajos dedicados al estudio específico la cofradía indígena como la institución que regula el ámbito religioso en general y el culto a los santos en particular. En primer lugar, destaca el trabajo desarrollado por Nancy Farris (1984) sobre Yucatán, en el que concibe a la sociedad maya de la época colonial como una gran empresa corporativa de sobrevivencia, que se organiza mediante mecanismos también corporativos, como las cajas de comunidad y las cofradías. Desde su perspectiva, a raíz de la conquista los mayas consiguen el restablecimiento del orden universal por medio de una fusión sincrética de las antiguas deidades corporativas y los santos católicos. Pero además de una “mayanización” del cristianismo, los indígenas adquieren la administración del ritual a través de las élites, utilizando mecanismos como las cofradías: el cuidado de los santos resultaba primordial para la sobrevivencia de la comunidad, y al dejarlo en

manos de la élite se aseguraba mantener la asociación de la autoridad política con el ritual religioso. De acuerdo con Farris, el cuidado de los santos y la celebración de las fiestas adquieren un carácter instrumental y dinámico, sirviendo no sólo como signo de estatus y poder, sino como medio para alcanzar estas posiciones. Al constituir una experiencia compartida y regulada, la autora postula que el culto a los santos define las fronteras del grupo, así como los roles y el estatus de cada uno de sus miembros.

En coincidencia con el carácter identitario de la institución, Orellana (1975) afirma que la cofradía indígena se convierte en el punto central de la búsqueda indígena de su identidad y su seguridad, otorgando estabilidad en medio del proceso aculturativo (1975:850). Sin embargo, remarca que la propia naturaleza de la institución conlleva un carácter contradictorio, pues al mismo tiempo que permite o coadyuva la explotación de los indígenas (pues en sus orígenes servía directamente a los intereses económicos de la iglesia), cumple también funciones importantes como el resguardo de los valores de la vida comunal, la prolongación de las formas clánicas de organización social,³ y la manipulación de los cargos para desafiar los excesos y abusos del régimen de la encomienda (Orellana, 1975:853). Siguiendo este planteamiento, Rojas Lima (1988) postula que si bien en sus orígenes la cofradía fue utilizada como un mecanismo de conquista para consolidar y legitimar ideológicamente el orden colonial, los indígenas lograron apropiarse de ella, convirtiéndola en un espacio que les permite resguardar parte de la identidad perdida. En este sentido, el autor concibe a las cofradías como verdaderos reductos de resistencia cultural indígena que persisten en la actualidad como una especie de frontera ideológica (1988:7). En la cultura quiché, como en el resto de las sociedades mesoamericanas, esta institución es el medio por el cual se mantiene una cierta forma de organización en torno a los valores y creencias que definen a la comunidad (1988:155).

Dentro de los análisis sobre su función contemporánea en las sociedades mesoamericanas, se encuentra el estudio de Nash (1970) en la comunidad quiché

³ Pues los antiguos *calpules* o jefes de linaje mantuvieron la autoridad por medio de su liderazgo dentro del sistema de cofradía (Orellana, 1975:852).

de Cantel, en el que postula que la importancia social del sistema de cofradías estriba en el hecho de que todo el pueblo está relacionado con los santos y lo sobrenatural, por medio de los delegados que actúan directamente en estas corporaciones (1970:129). Cada familia debe cumplir con su obligación cuando llega su turno, pues su propio bienestar está encargado a aquellos que sirven a los santos por expresa delegación de la comunidad. El autor afirma que el sistema de cofradías constituye un aspecto medular de la religión comunitaria, principalmente porque funciona en relación con la jerarquía civil, determinando los roles y categorías que rigen a los miembros de la comunidad.

Por otra parte, entre las contribuciones más relevantes al estudio del culto a los santos a través del análisis de la cosmogonía indígena, destacan autores como Alfredo López Austin (1998), quien en su ensayo sobre la historia de la biografía de Quetzalcóatl, el hombre-dios del mundo náhuatl, propone que aunque la conquista y el cristianismo provocaron el desplome de la base social de la religión prehispánica,⁴ subsistió el culto ligado a la agricultura, que permitió mantener una estrecha relación con las deidades protectoras y propiciadoras de lluvia, vida y salud. De acuerdo con sus necesidades primordiales, los pueblos indígenas no podían abandonarse a los nuevos númenes, por lo que llevaron a cabo “una sustitución simple de nombre, de imagen, para aprovechar un satisfactorio recurso, el paralelismo cultural: los santos patronos de los pueblos” (1998:76). Aunque muchos de los engaños fueron descubiertos y castigados por los “extirpadores de idolatrías”, en la gran mayoría de los casos la sustitución triunfó a lo largo de la geografía mesoamericana. De acuerdo con el autor, las funciones de protección comunitaria atribuidas a los santos epónimos de los pueblos en sustitución de las antiguas deidades, favorecieron la conservación de la identidad y la cohesión grupal.

Por su parte, Aguirre Beltrán (1992), analizando las coincidencias entre las fechas de celebración de las antiguas y las nuevas divinidades, así como la asignación de patronímicos en la región nahua de Zongolica, Veracruz, encuentra interesantes

⁴ Desaparecieron las suntuosas fiestas, el sacerdocio jerarquizado y especializado, los sacrificios humanos y el boato ceremonial (López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1998, p. 76).

mecanismos de aculturación que permitieron la integración de los panteones indígena y católico. Por un lado, argumenta que al acoplar santos cristianos a nombres nahuas de lugar, los propios franciscanos desataron “las fuerzas de un proceso que conjuga determinaciones opuestas” (1992:98). En el caso concreto de Zongolica, el topónimo expresa las cualidades y atributos de un dios local, *Tzoncoltzin*, que modifica y es modificado por las propiedades inherentes en San Francisco de Asís, el santo patrón asignado. Las analogías atraviesan el campo de las representaciones: en la iglesia el santo patrono aparece con el pelo rizado, como una forma de identificarlo con *Tzoncoltzin*, el dios tribal de los *tzoncolihque*, “los del cabello torcido”, que da su nombre al lugar (1992:98). En el ámbito de las festividades, analiza el caso de *Chalchiuhtlicue*, deidad nahua de las aguas, cuyo sincretismo con la Virgen de la Candelaria, regente de la purificación por el fuego, reside simplemente en la coincidencia de sus respectivas celebraciones el 2 de febrero; mientras la conjunción de *Xipe Totec* con San José “parece residir en la renovación de la vida implicada en el florecimiento de la vara del santo y la nueva piel que viste el Desollado”: ambos dan sentido místico a la llegada de la primavera (1992:161). Su planteamiento general es que en la práctica religiosa, principalmente mediante las mayordomías, “los dioses muertos del panteón mesoamericano renacen en el culto a los santos de la hagiografía católica” (1992:142). Aunque la conquista trastoca la antigua configuración religiosa, la fiesta permite sobrevivir el credo popular y las expresiones del culto doméstico, salvaguardando

los principios fundamentales que configuran la sustancia de la divinidad y [...] los imponderables que dan a la cultura mesoamericana su índole particular, los patrones de ideas y de prácticas que otorgan identidad de indio a quienes de ella participan. En fin, la fiesta rescata y plasma en formas, imágenes y fantasías cristianas una cultura india renovada (1992:154).

Para Vogt (1993) el ritual es un “depósito” de símbolos, que revela no sólo los principios básicos de la cultura zinacanteca –como los grados de edad y la jerarquía- sino también un mensaje acerca de ese principio: viene de los dioses y, por lo tanto, tiene autoridad mística y es universalmente válido (1993:23). Las

posiciones y los ritmos que desempeñan en el ritual los santos, las autoridades, los elementos rituales y las acciones conforman un “mensaje” que expresa y regenera el orden social al mismo tiempo que parece imitar las normas y los valores básicos de una sociedad (1993:26). Los santos son integrados al pensamiento zinacanteco mediante la vestimenta, las narraciones míticas que explican su origen, la jerarquización entre las diversas imágenes, reafirmando el orden establecido como un imperativo para una organización social sólida.

En un planteamiento complementario, aunque cada uno con sus propias conclusiones, Carrasco (1976) y Pitarch (2000) advierten que en el proceso de apropiación de los santos, las representaciones indígenas tienden a asignarles atributos de persona. Carrasco plantea que tanto las narraciones como las actitudes frente a los santos tienden a reafirmar su carácter de persona, por lo que se les viste, se les habla, se les saca de la iglesia cuando se prolonga la sequía para que vean por sí mismos la necesidad de lluvia (1976:61). Por su parte, Pitarch (2000) elabora una lectura de la imagen de los santos (su indumentaria, ornamentos, materiales con los que están fabricados, etcétera), la narrativa y la función que se les asigna en los textos terapéuticos chamánicos para concluir que, en Cancuc, los santos son una inversión de la representación tzeltal de un ser humano en su vertiente exterior. Es decir, que la imagen visible de los santos es inversa al modelo del cuerpo humano tzeltal; mientras su aspecto concuerda perfectamente con las entidades anímicas que los individuos alojan en su corazón (2000:145). Esta representación permite que cuando un indígena se sitúa frente a un santo vea directamente su propio interior, puesto que los santos y las almas que los seres humanos aprisionan en el interior de su corazón están hechos de la misma sustancia (2000:146).

Por su parte, Galinier (1990) argumenta que los santos epónimos son pivotes simbólicos de las comunidades y su culto es una “respuesta nativista” ante la dominación extranjera. A través de sus representaciones, han adquirido el rango de marcadores toponímicos y de puntos de referencia con relación a categorías espacio-temporales (1990:69). Sugiere que la rápida asimilación de los santos al panteón indígena “se debe probablemente al hecho de que su carácter

antropomorfo permitía asignarles funciones y propiedades análogas a las de las divinidades tradicionales. San Miguel aparece, por ejemplo, en el pueblo que lleva ese nombre, como un personaje bastante aterrador, con ciertos atributos muy semejantes a los del Señor del Monte” (1990:73). Asimismo, afirma que la celebración del santo patrono en los territorios locales es el símbolo espiritual de la coalición de pequeñas unidades familiares, vinculadas entre sí por relaciones de parentesco, vecindad o compadrazgo (1990:251).

Esta visión de “respuesta” por parte de la población indígena es también desarrollada por Greenberg (1987) en su estudio sobre los chatinos, donde plantea que ésta reaccionó ante los nuevos sistemas económico, político y religioso creando comunidades corporativas cerradas como medio de protección. En el caso de la religión, “habilitaron una estructura sobre la cual el catolicismo pudiera ser reecologizado, retrabajado y resintetizado en términos del contenido del sistema religioso preexistente” (1987:80). De esta manera, la Virgen, así como los diversos santos, fueron reinterpretados en términos de los antiguos principios de reciprocidad y redistribución, por lo que la Virgen, en lugar de ser “Nuestra Reina”, se convirtió en “Nuestra Madre” (1987:80). Asimismo, dentro de este proceso de asimilación, el patrocinio de las fiestas por parte de los miembros de la jerarquía cívico-religiosa, evolucionó en un sistema de redistribución ritual dentro de la comunidad, fomentando las relaciones entre los distintos grupos territoriales (1987:101).

Félix Báez (1998) postula que los santos, en tanto expresiones de la religiosidad popular, integran valores tradicionales caracterizados por una singular dinámica sociocultural, en torno a la cual se manifiestan la resistencia y la identidad étnicas (1998:116-117). Por lo tanto, funcionan como referentes de la identidad étnica, en tanto “símbolos en torno a los cuales se efectúan las prácticas rituales reguladas por las jerarquías políticorreligiosas”, y constituyen “síntesis ideológicas de la vida material y de la subjetividad colectiva” (1998:39-40).

Evidentemente, este breve esbozo del panorama analítico de la religión indígena y del papel que desempeñan los santos en las comunidades, está lejos de quedar

acabado. Son muchas las etnografías que se han introducido, casi de manera obligada, en la materia. Sin embargo, los ejemplos que aquí presentamos nos permiten de alguna manera apreciar los parámetros y contribuciones que enmarcan nuestro tema de estudio. En conjunto, se aprecian coincidencias argumentales respecto al carácter funcional del ámbito ceremonial, en la medida en que define los límites de la comunidad, reproduce los principios básicos sobre los que se establece y pone en marcha una serie de relaciones a su interior que permiten integrar las distintas unidades territoriales.

Como vimos, cada uno de estos estudios se sitúa desde un ámbito de análisis específico, sea este la estructura política, la económica o la de las representaciones simbólicas para definir a la religión indígena ya sea como un elemento de la organización social, una economía de prestigio, un sistema de clasificación o un mecanismo de intercambio. Sin embargo, aunque los aportes son fundamentales en cada área, nuestro trabajo busca integrar los distintos elementos de la estructura social a partir de un mismo eje: las representaciones locales de los santos. A nuestro juicio, un análisis puntual de este sistema de representaciones requiere de un diálogo permanente con la mitología, el parentesco, la jerarquía y el ritual, que permita contener al microcosmos que encierra el conjunto de las normas y de las relaciones sociales; es decir, al sistema donde se plasma la visión del mundo y mediante el cual se ponen en marcha las creencias, los valores y las normas de conducta socialmente sancionadas. En este sentido, no pretendemos negar la existencia de la jerarquía, de la reciprocidad y del intercambio, sino entender el componente simbólico que los convierte en principios generales de relación expresados de manera concreta en el sistema ceremonial, pero que se alimentan de distintos ámbitos del pensamiento indígena, articulando diferentes niveles de la estructura social, desde el núcleo doméstico hasta el ámbito de las divinidades.

II. EL PANORAMA ETNOGRÁFICO

Los huaves, también denominados *mareños* o *mero ikoots*, habitan alrededor de las lagunas litorales del Istmo de Tehuantepec, rodeados de poblaciones zapotecas y de las ciudades comerciales de Juchitán, Tehuantepec y Salina Cruz. La población se distribuye en tres municipios: San Francisco, San Dionisio y San Mateo del Mar, siendo este último el que concentra al 58% de los habitantes. No sólo por su concentración demográfica, sino principalmente por su alto índice de monolingüismo⁵ y por la clara permanencia de “tradiciones” que se expresan, entre otros elementos, en la memoria de los mitos, la vigencia del ritual, la preeminencia de una jerarquía entre los grupos de edad y las autoridades que establece un riguroso sistema de actitudes,⁶ San Mateo del Mar se ha conformado como el depositario de una tradición que marca las fronteras socioculturales del grupo y que lo convierte en el centro virtual de la cultura huave.

El entorno ecológico de la región, sujeto a extremas variaciones climáticas y dominado por un terreno arenoso, salobre y sujeto a inundaciones, ha hecho de la agricultura una práctica marginal,⁷ otorgando a la pesca el papel protagónico de la economía, la identidad y la cosmogonía. Desde los documentos coloniales más

⁵ En efecto, San Mateo del Mar comprende al 98% de los monolingües de la región. A diferencia de San Francisco, donde sólo el 20% de la población habla huave, el 85% de los habitantes de San Mateo domina esta lengua.

⁶ El sistema de cargos, por ejemplo, todavía vigente en San Mateo, ha sido sustituido desde los años setenta en San Dionisio y San Francisco por la contienda entre partidos políticos. En ambos escenarios, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI) son las agrupaciones que se disputan el poder local (véase Hernández Díaz, Jorge y Jesús Lizama Quijano, *Cultura e identidad étnica en la región huave*, Oaxaca, UABJO, 1996, p. 57-64).

⁷ En San Mateo es donde se concentran las tierras más desfavorables, mientras que San Francisco y San Dionisio cuentan con terrenos más óptimos para el cultivo. Esto ha propiciado que muchos huaves de estos municipios (principalmente de San Francisco, donde existen 34 mil hectáreas susceptibles a ser abiertas a la agricultura, de las cuales 10 mil están consideradas dentro del 20% de las mejores tierras cultivables a nivel mundial) se dediquen exclusivamente a la agricultura, dejando atrás la pesca. Asimismo, en estos dos municipios la ganadería se ha convertido en una actividad económica importante (véase Hernández Díaz, Jorge y Jesús Lizama Quijano, *op. cit.*, pp. 120-121).

tempranos⁸ hasta las etnografías más recientes,⁹ se ha caracterizado a los huaves como una auténtica “cultura lagunar”.¹⁰ Supeditada a largas temporadas de sequía y a constantes amenazas de ciclones, la producción se rige por los ciclos climáticos que oscilan entre una corta temporada de lluvias que se extiende entre los meses de junio y septiembre, y una larga época de sequía que ocupa el resto del año. Estas dos temporadas se caracterizan, asimismo, por la presencia de dos vientos encontrados: el del norte y el del sur, en torno a los cuales giran la pesca, el ritual y la mitología. En efecto, ante un medio tan adverso, las actividades económicas se encuentran estrechamente ligadas a las rituales, mediante las cuales se busca mantener un equilibrio favorable, representado por la adecuada sucesión de los elementos climatológicos.

Este equilibrio depende de la correspondencia entre cuatro factores: los dos vientos, la lluvia y la sequía. Por una parte, el tiempo que corre entre los meses de octubre a febrero, constituye el escenario del viento del norte, que sopla con fuerza del continente hacia el mar y provoca el desplazamiento de las dunas hacia los terrenos inundados por la acción de las lluvias y el crecimiento de las lagunas. De esta forma, los cuatro meses de “norte” y los sucesivos meses de sequía resultan suficientes para transformar en desierto lo que las lluvias convierten en esteros.

La época de lluvia está representada, a su vez, por el viento meridional que desplaza las nubes del interior del océano hacia tierra firme, abriendo paso a las intensas precipitaciones pluviales que inundan el territorio casi en su totalidad. En efecto, durante la temporada de lluvias intensas es posible recorrer gran parte de

⁸ Véanse las declaraciones del oidor Alonso Maldonado asentadas en 1542 en el Libro de las Tasaciones (Cfr. Hernández Díaz, Jorge y Jesús Lizama Quijano, *op. cit.*, p. 109), de Juan Torres de Laguna en 1580 (Torres de Laguna, Juan, “Relación geográfica de Tehuantepec”, en René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo II, México, UNAM, 1984 [1580], p. 29) y de Burgoa en su *Geográfica Descripción* de la segunda mitad del siglo XVII.

⁹ Signorini, Italo, *Los huaves de San Mateo del Mar*, México, INI, 1979; Hernández Díaz, Jorge y Jesús Lizama Quijano, *op. cit.*; Millán, Saúl y Paola García Souza, *Lagunas del tiempo. Representaciones del agua entre los huaves de San Mateo del Mar*, México, INAH, 2003, por mencionar algunos.

¹⁰ Signorini, Italo, *op. cit.*, p. 18.

la barra litoral en canoa, lo cual explica porqué los cronistas coloniales describieron a San Mateo del Mar como una “isla”.¹¹

Esta alternancia entre un paisaje desecado y uno dominado por el agua, se traduce en metáforas de abundancia y escasez, que establecen el ritmo tanto de las actividades productivas como de las ceremoniales.

En efecto, aunque la pesca es una actividad que se lleva a cabo durante todo el año, los factores ambientales determinan tanto la cantidad de peces y crustáceos como el movimiento de las corrientes que propician o dificultan su captura. De esta forma, los meses de octubre y noviembre representan el periodo de “cosecha” en el que se incrementa el nivel de captura de camarón, el principal producto local. Este periodo es el intervalo previo a la temporada de sequía, y se caracteriza por la coincidencia de dos factores: el final de las lluvias y el arribo del viento del norte, los cuales se expresan en las lagunas colmadas de agua y en las corrientes que concentran el camarón en zonas específicas favoreciendo su pesca.

El final de la sequía, el advenimiento de las lluvias y la presencia del viento del sur, son los elementos que caracterizan la primera mitad del año, en la que se intensifican las actividades ceremoniales. De manera esquemática, la temporada comprendida por la Cuaresma, el Carnaval, la Semana Santa y Corpus Christi está dedicada a la solicitud y la propiciación de las lluvias, así como a la regulación de las tormentas y las inundaciones. Tal como la lluvia de temporal y el viento del norte son los elementos naturales necesarios para el desempeño de la pesca, la sequía y el viento del sur constituyen los elementos simbólicos que sustentan la vida ceremonial. En este sentido, Signorini (1997) ha advertido que ante una situación de variaciones climáticas extremas, los huaves dedican muchos esfuerzos al intento de lograr una sucesión equilibrada de las estaciones que garantice el normal desarrollo de sus actividades económicas básicas.

La estrecha correlación entre la economía y el ritual se manifiesta claramente a través del papel de las autoridades, cuya labor excede los límites de la regulación de las normas internas, para sustentarse en el ejercicio de las prácticas

¹¹ Torres de Laguna, Juan, *Descripción de Tehuantepec, 1580*, Oaxaca, Ediciones del Patronato de la Casa de Cultura del Istmo, 1973, p. 19.

ceremoniales de las cuales depende el bienestar comunitario. En efecto, el grupo que conforman el alcalde primero, el alcalde segundo y el presidente municipal, cúspide de la jerarquía cívico-religiosa, cumple con la función primordial de interceder ante las divinidades para asegurar la prosperidad de la comunidad, traducida principalmente en una abundancia de bienes básicos. Mediante las ofrendas y oraciones diarias que ofrecen a los santos, la petición anual de lluvias y la entrega de las ofrendas de los mayordomos, las autoridades ejercen un poder que les confiere atributos sagrados.

Además de integrar servicios de tipo civil y ceremonial, el sistema de cargos establece un mecanismo que permite articular entidades sociales específicas, representadas por las unidades territoriales que integran a San Mateo del Mar, a través de las cuales circulan los distintos cargos que componen la jerarquía. Sin embargo, este principio de rotación territorial no se aplica en el caso de la esfera de las autoridades religiosas, la cual supone una vía alternativa a los nombramientos civiles. A ésta se accede de manera voluntaria desde la niñez, y el ascenso por la jerarquía responde a un orden de ancianidad. Las funciones que desempeñan los *monlüy teampoots*, "los encargados del templo", están orientadas, como su nombre lo indica, a servicios de limpieza y mantenimiento de la iglesia, excepto en los rangos superiores,¹² donde se adquiere una serie de responsabilidades ceremoniales que se expresan principalmente durante las mayordomías.

Una vez que se han desempeñado todos los cargos de la esfera religiosa, se ingresa a la categoría de los *cantor*, especialistas rituales cuya presencia es fundamental para el desarrollo de los rituales del núcleo doméstico, desde las ceremonias matrimoniales hasta los oficios mortuorios, pasando por la celebración de alguna mayordomía. Gracias al conocimiento que han adquirido a lo largo de su servicio en la iglesia, los *cantor* conocen el amplio repertorio de oraciones y plegarias que marcan el ritmo con el que se ejecutan las distintas fases del ritual, como la velación de la ofrenda del mayordomo, su entrega, el camino del difunto al cementerio, etcétera.

¹² En orden de ascendencia, el sacristán, el fiscal y el maestro de capilla.

Si bien la elección de la carrera religiosa exime a los *monlüy teampoots* de participar en los cargos del ayuntamiento municipal, la figura de los *cantor* permite integrar ambas jerarquías. Una vez que el maestro de capilla ha cumplido con todas sus funciones, adquiriendo la categoría de *cantor*, se convierte en candidato para ocupar los puestos de la alcaldía o la presidencia municipal, haciendo un salto cualitativo entre la carrera eclesiástica y la jerarquía civil. De esta manera, ambas estructuras, separadas en la base, se integran en la cúspide, en donde los cargueros adquieren un poder espiritual equivalente.

Análoga a la categoría de *cantor* que opera en la jerarquía religiosa, existe en la civil una compuesta por los *montanombas*, “los que tienen el cuerpo”, expresión con la que se designa al grupo de los que han cumplido con todos los cargos, incluyendo las tres mayordomías reglamentarias,¹³ cuyas funciones son cercanas a las del “consejo de ancianos” o “tatamandones” que se han registrado en otras comunidades indígenas. El acceso a la categoría de *montanombas* se abre también a los *cantor* de la jerarquía eclesiástica, mediante el desempeño de los tres cargos civiles superiores. Los *montanombas* constituyen un respetado y restringido grupo de principales, cuyo juicio tiene un fuerte peso en las asambleas comunitarias y en la elección de las autoridades. Su desempeño ceremonial y en el servicio a la comunidad les confiere una naturaleza cargada de connotaciones sagradas, por lo que constituyen un modelo de conducta que se expresa fundamentalmente en un rechazo a las exigencias del cuerpo, especialmente las de tipo sexual.

Bajo esta lógica de clasificación en la que la sociedad huave se distribuye en una serie de categorías diferenciadas, hasta hace algunas décadas la población masculina estaba obligada a integrarse en uno de los cuatro grupos ceremoniales que participaban en las mayordomías: dos conformados por danzantes (*maliant*s y *das*), uno por músicos de tambor (*naab*) y el último por “los que corren a caballo”

¹³ Mientras la primera corresponde al rango de cofradía o mayordomía menor (de acuerdo con el menor gasto que supone) y está dedicada a cualquiera de las imágenes de la iglesia, las siguientes incluyen un número reducido de santos: la segunda, considerada masculina, corresponde a las mayordomías de San Mateo y Corpus Christi; la tercera, femenina, abre las posibilidades a San Juan Evangelista, la Natividad y la Virgen de la Candelaria.

(*monquiün wīs cawüy*).¹⁴ Aunque actualmente los grupos ceremoniales conforman agrupaciones reducidas, en el pasado su magnitud era considerable si se tiene en cuenta que tenían un carácter obligatorio entre la población masculina.¹⁵ Aunque la adscripción a estas agrupaciones era vitalicia, no implicaba forzosamente una participación activa, pues se podía contribuir mediante una cooperación monetaria que ayudaba a cubrir los gastos elementales del grupo durante la festividad. De esta forma, cada grupo estaba conformado por tres niveles: miembros pasivos, miembros activos (que se diferenciaban entre sí por una estructura jerárquica análoga a la de los cargos cívico-religiosos) y ancianos, quienes recibían en título de *mbas* a partir del momento en que saldaban sus compromisos ceremoniales con la corporación. Así como en las jerarquías cívico-religiosas, los *mbas* integraban un cuerpo de principales, considerados una especie de *alter ego* del grupo ceremonial.

Dado que los miembros de estas corporaciones pertenecían a distintas unidades territoriales, los grupos ceremoniales constituían una clasificación adicional que se sobreponía a las fronteras espaciales, creando un doble sistema de categorías sociales que asignaba a cada individuo dos términos de pertenencia: el de su grupo de adscripción y el de su sección de procedencia.

San Mateo del Mar está dividido en tres secciones territoriales,¹⁶ entre las cuales opera una diferenciación jerárquica. Durante los años sesenta la primera sección era considerada como la más importante, no sólo porque albergaba a un mayor número de habitantes, sino porque tenía un prestigio reconocido que le confería la voz de mando en las asambleas comunitarias y en la elección de las autoridades.¹⁷

¹⁴ Este último representa a un grupo de personajes asociados con los hacendados y caporales, a quienes se considera extranjeros; se dedican a simular intercambios comerciales en las fiestas y a desempeñar papeles bufos.

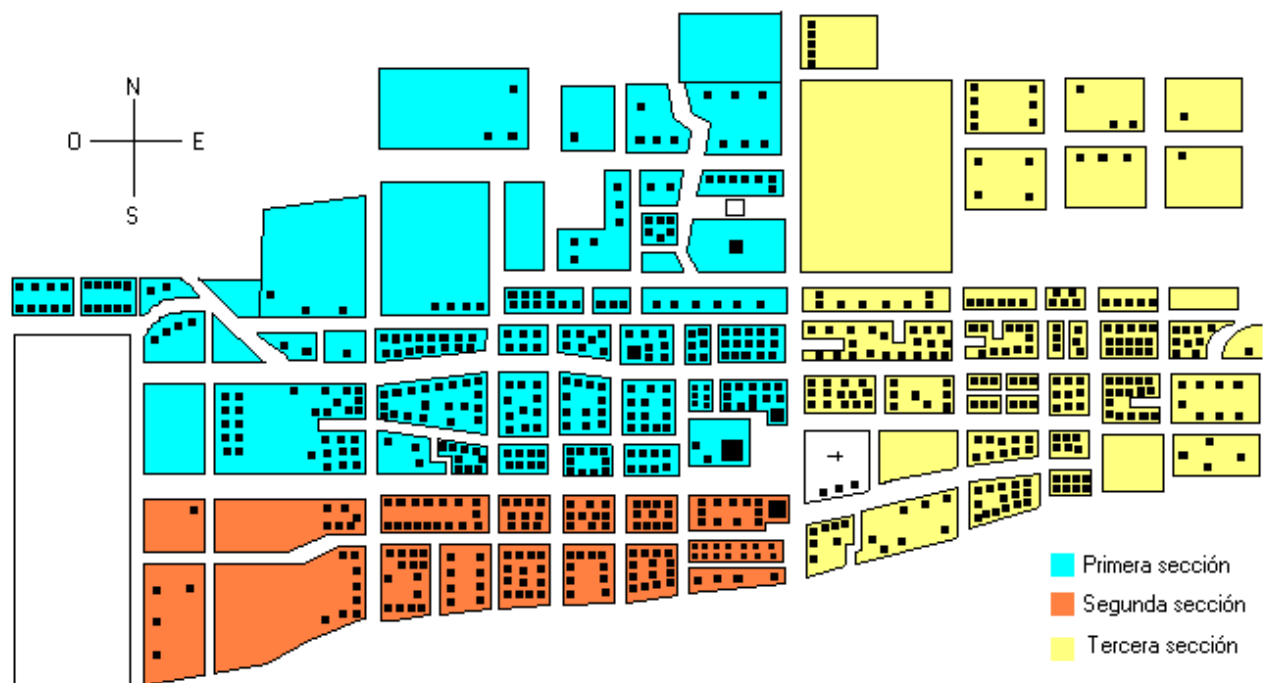
¹⁵ A menos que se optara por ingresar al grupo de los encargados de la iglesia.

¹⁶ Hasta 1959 eran cuatro, pero los habitantes de la cuarta sección se transfirieron paulatinamente a Huazantlán, un pequeño centro rural ubicado en las fronteras del municipio, donde se ubican algunos terrenos de cultivo.

¹⁷ Al interior de cada sección opera también una estructura jerárquica compuesta por dos jefes, sus suplentes y sus topiles, cuyo desempeño tiene una duración anual. Los jefes de sección se eligen entre aquellos que son considerados *montanombas* o “principales”, de ahí que tengan tanto peso en la elección de las autoridades municipales.

Actualmente, la tercera sección ha ganado prestigio, convirtiéndose en la unidad territorial principal, no sólo porque concentra a la mitad de la población total de la comunidad, sino porque se le reconoce como la más apegada a la costumbre.¹⁸

La diferenciación entre los segmentos territoriales se expresa también en términos de competencia entre las secciones, que se plantean como unidades a la vez opuestas y complementarias. En este sentido, si la tercera sección es considerada como la más tradicional, también se le identifica como habitada por gente “de malas costumbres y de poca confianza”. La rivalidad se expresa asimismo en las narraciones como una competencia por las mujeres que impide a los jóvenes solteros ingresar a una sección ajena a la suya, bajo el riesgo de ser agredidos. Estas narraciones expresan una tendencia a la endogamia de sección, que si bien ha comenzado a desdibujarse, sigue marcando una preferencia matrimonial hacia el interior de la unidad territorial.



Secciones y distribución de los solares en San Mateo del Mar

¹⁸ En efecto, durante las últimas décadas la gran mayoría de los mayordomos proviene de la tercera sección.

Dicha tendencia se vincula con el principio de residencia patrilocal, que prescribe que los hijos varones continúen viviendo en la misma sección del padre –e incluso en el mismo solar, si el espacio lo permite- una vez que han contraído matrimonio.¹⁹ Esta combinación entre endogamia de sección y residencia patrilocal da por resultado una estructura social en la que las secciones se conforman como grandes unidades parentales. De esta forma, muchas de las personas que Ego reconoce como parientes residen en la misma sección que él, y aunque el grupo de parentesco no se limita a las fronteras territoriales, es la sección, más que cualquier otro espacio, la que confiere una relación social. De ahí que un miembro de una familia patrilocal perciba a la hermana soltera de su madre como un pariente más lejano que la hermana soltera de su padre o la esposa del hermano de su padre, dado que aquella reside en otra sección.

Bajo este esquema, ciertas familias –sobretudo las consideradas como más antiguas- están ligadas a determinadas secciones, al grado que casi todos los huaves pueden ubicar el lugar de procedencia de un individuo son la simple referencia del apellido paterno. De esta forma, por ejemplo, un Gijón es indudablemente a la tercera sección, mientras que un Fiallo pertenece a la primera. Ya que muchas familias tienden a ubicar su casa alrededor del solar paterno, es posible apreciar en muchos casos verdaderas manzanas familiares.

¹⁹ Aunque esta es la tendencia general, el rápido crecimiento demográfico ha llevado a los nuevos matrimonios a buscar su lugar de residencia fuera del solar paterno e incluso en los “barrios” o “colonias” de reciente creación.



Patrón de asentamientos familiares en San Mateo del Mar

Las extensas redes de parentesco que se manifiestan en las secciones, se ponen en movimiento a través de dos tipos de instituciones ceremoniales paralelas: las mayordomías y las capillas de barrio. Las mayordomías operan a través de la familia extensa poniendo en funcionamiento, en la mayoría de los casos, a casi toda una sección. Durante todo el proceso que implica la celebración de una fiesta, el mayordomo requiere de la ayuda de dos tipos de colaboradores que los huaves identifican con los términos *mombeöl* y *nacosoots*. Mientras que los primeros pertenecen a la taxonomía de los parientes colaterales y afines, los segundos son por definición personas externas al grupo familiar y conforman un grupo de “especialistas rituales” que prestan un servicio especializado que comprende desde la preparación de la comida hasta la elaboración de la ofrenda.

El préstamo que ofrecen los *mombeöl* al mayordomo requiere su devolución en igual cantidad y especie, en ocasión de una mayordomía o alguna otra ceremonia familiar como un matrimonio; es por ello que los bienes que cada uno entrega se registran meticulosamente en una lista. Buena parte de los gastos del mayordomo

se solventan a través de este sistema de préstamos, de ahí que la posibilidad de financiar las actividades ceremoniales dependa de los lazos entre las unidades domésticas emparentadas. Los endeudamientos ceremoniales, que articulan a una extensa gama de grupos domésticos, hacen que la mayordomía sea el centro de una red donde las relaciones de parentesco adquieren un sentido que casi nunca se expresa al margen de la esfera ritual.

Los precursores de la etnografía huave

Entre los estudios que han tratado el ámbito religioso de los huaves, encontramos dos grandes tendencias. Por un lado, aquellos que buscan establecer una continuidad de las antiguas creencias indígenas en tanto reminiscencias del pasado prehispánico, y por otro los que postulan la configuración de una nueva forma de religiosidad en la que los elementos católicos adquieren nuevos significados a través de la experiencia cultural.

Dentro de la primera categoría, se ubica el estudio pionero de Carmen Cook y Don Leonard desarrollado en 1949 sobre el tema de las costumbres mortuorias huaves. En dicho estudio los autores caracterizan a la religión huave como de tipo “manista” (1949:440), ya que atribuyen a sus rituales una “relación íntima” entre los muertos y los hombres, manifiesta en las ofrendas, los altares y los ritos de curación. Sin embargo, esta clasificación deriva de un análisis herrado, derivado probablemente de una estancia demasiado corta en la comunidad y del uso de conceptos un tanto forzados, como el de “totemismo” y “sociedades secretas”. De hecho los autores señalan que los huaves realizan ceremonias “dos o tres días a la semana” para comunicarse con los difuntos más cercanos, afirmando que “la conversación con los muertos es muy extensa y se lleva a cabo en su propio idioma” (1949:440); sin embargo, de acuerdo con la transcripción que hacen de un fragmento de un parlamento ritual, parece que se trata más bien de un rito de curación de *narangic*, un tipo de enfermedad causada ya sea por una acción humana o por el nexo con un difunto: una congoja afectiva por la persona

desaparecida, que se traduce en la perpetuación del enlace a través de una cadena de recuerdos, pensamientos y añoranzas, o bien una malevolencia del difunto, un deseo suyo de venganza (véase Signorini, 1979:240).

La importancia que atribuyen al culto a los muertos, a través de ciertos elementos como las ofrendas que se depositan en los altares y el poder de los antepasados que enviste a las autoridades a través de los bastones de mando, funciona en gran medida a estos autores como argumento para postular la preeminencia del culto antiguo sobre las prácticas establecidas por el cristianismo, y para caracterizar a los huaves como “netamente indígenas” dada la permanencia de costumbres que tildan de prehispánicas. A pesar de esta serie de interpretaciones precipitadas, el ensayo aporta valiosas descripciones gráficas sobre los altares familiares, particularmente los dedicados a la celebración de Todos Santos, lo que nos permite tener un punto de referencia para la etnografía actual.

En una posición intermedia se ubica el trabajo de Richard Diebold (1969), en el cual describe al sistema ritual huave como “eclectico”, en el sentido de que numerosos elementos católicos conviven con elementos naturales deificados, tales como el rayo, el viento, el mar y la lluvia. Los ritos propiciatorios y la cosmogonía local encuentran en su centro la presencia alternada de ambas categorías de divinidades, ligadas a su vez a las nociones de nagualismo y tonalismo. Si bien su aportación en el campo de la religión y la cosmogonía huave no es muy amplia, en el ámbito de la lingüística sus análisis son de muy largo alcance. En su ensayo sobre el patrón residencial y la terminología de parentesco (1966), plantea que existe una correspondencia entre las variantes terminológicas utilizadas por cualquier individuo y el tipo de grupo residencial en el cual se inscribe (1966:37). A partir de un análisis de los roles individuales, sugiere que existen diversos factores como los patrones de residencia y otras formas de proximidad y participación grupal, que afectan no sólo la percepción y la categorización cognitiva de las distancias y equivalencias dentro del grupo parental, sino que también involucran una serie de sentimientos afectivos que caracterizan dichas relaciones (1966:38). Mediante el estudio de distintos núcleos de relaciones sociales, perfila un

panorama bastante detallado de los grupos residenciales, los solares, las secciones y los grupos de parentesco.

Sin duda, la excelente etnografía de Italo Signorini (1979) constituye el estudio más completo sobre los huaves de San Mateo del Mar, de referencia obligada para cualquier investigación sobre el área. A la manera de las etnografías clásicas, comprende tanto la historia como la economía, la residencia, el ritual, el sistema de cargos, el parentesco, la religión, las categorías cognoscitivas. Si bien por su amplitud no logra tratar con detalle cada una de las temáticas, sí logra dar un panorama bastante profundo, así como marcar las pautas para la indagación etnográfica. En cuanto al ámbito religioso plantea que, a pesar de la asidua evangelización llevada a cabo durante el periodo colonial y hasta la mitad del siglo pasado, “cultos y creencias prehispánicas complementan grandemente el mundo religioso huave y su sistema ritual” (1991[1979]:50). Signorini da continuidad a los planteamientos de Diebold al observar que las divinidades vernáculas, personificadas en los elementos naturales, se sitúan al lado del dios cristiano y de los santos. En este sentido, toma como ejemplo una de las procesiones de petición de lluvia, en la cual las imágenes de cinco santos se sumergen en las aguas del mar, “inclinándose en señal de subordinación” hacia los rayos, divinidades que propician las precipitaciones pluviales. Asimismo, destaca la importancia de las nociones de nagual y tonal como uno de los ejes en los que se basan el bienestar y la armonía tanto comunitarios como individuales (1991:210). El ensayo de Luigi Tranfo contenido en esta obra postula que los conceptos prehispánicos nagual y tonal son un perfecto ejemplo de fusión sincrética, en la medida en que su contenido está conformado por la síntesis de parámetros prehispánicos -como el sentido de la “transformación” de un hombre en animal o fuerza natural, interpretada como modalidad de la existencia- y conceptos cristianos -como el de la polaridad entre el bien y el mal, lo divino y lo diabólico (1991:203).

Siguiendo los postulados de Signorini, Alessandro Lupo (1993) sostiene que el sistema cosmogónico huave, incluyendo los rituales públicos y la narrativa sagrada, giran en torno a los elementos naturales divinizados, debido a la importancia que tiene el mantenimiento del equilibrio ecológico para la

sobrevivencia del grupo. La reiterada presencia de divinidades tales como la lluvia, el rayo y la tierra, revela la permanencia de un sistema de pensamiento propio de las antiguas culturas mesoamericanas, que ha logrado subsistir a pesar de los cambios radicales introducidos por el cristianismo.

En su estudio sobre la jerarquía político-eclesiástica y la mayordomía en San Dionisio del Mar, Rudolf Frey (1982) sostiene que a pesar de su origen colonial, la mayordomía es la representación de la frontera étnica de la comunidad, la cual ha logrado adoptar nuevas formas en respuesta a las presiones externas al grupo, como la dominación estatal y los intereses divergentes de las agrupaciones socioeconómicas y políticas locales (1982:10-11). Proporciona una descripción detallada de los antecedentes históricos del sistema de cargos y la mayordomía, así como de su transformación a lo largo del tiempo, pero sin entrar en detalle en la cosmovisión huave ni en el análisis de estas instituciones desde el interior de la estructura social.

A pesar de que los autores reseñados han formulado sus postulados sobre la religiosidad huave, ninguno de ellos ha elaborado un análisis específico y detallado sobre el ritual. Este tema ha sido tratado por los estudios novedosos de Millán (1993) y Rubeo (2000), en los cuales han llegado a conclusiones distintas de las de sus antecesores, manejando una postura más acabada del sincretismo como proceso en la construcción de la religión local. En el primer caso, Millán plantea que las celebraciones del calendario anual son de origen colonial, rompiendo con la tendencia de los estudios folcloristas de buscar “ídolos detrás de los altares” y exaltar las expresiones rituales como un conjunto de “sobrevivencias mágicas” (1993:12). En términos del autor, lo que interesa para el estudio de la religión es reconocer los principios ordenadores que permiten a la estructura indígena organizarse como un sistema coherente, integrando elementos provenientes de tradiciones diversas. En este sentido, por ejemplo, el desplazamiento semántico que se formula entre la designación española de “nuestra reina” y la indígena de “nuestra madre”, no sólo ilustra una diferencia en las apreciaciones sobre la Virgen, sino, fundamentalmente, el énfasis de las cosmogonías indígenas en los principios de reciprocidad e intercambio. La relación de filiación que se establece

con la Virgen permite insertarla dentro de la lógica del intercambio que opera en el ámbito del parentesco, de forma tal que se le ubica en el centro del circuito de redistribución de bienes que vincula a las divinidades –a través de las maravillas y los milagros- con los hombres –a través de ofrendas y rituales. De esta forma, el principio del intercambio que ordena las relaciones sociales, es el mismo que permite integrar a las imágenes del santoral católico dentro de la lógica indígena (1993:35-36).

Por su parte, Rubeo (2000) desarrolla un interesante análisis sobre la Semana Santa entre los huaves, en el que plantea que los diferentes elementos que componen las religiones indígenas han adquirido gran 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” (2000:164). Su interés radica en destacar cómo los huaves 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”. En el caso específico de la Semana Santa, el mito ligado a la pasión, muerte y resurrección de Cristo se actualiza adquiriendo nuevas funciones que se integran al contexto social, definido por un momento primordial para el bienestar comunitario, es decir, la transición entre la sequía y la temporada pluvial.

En términos generales, los estudios que se ubican dentro de la primera categoría desarrollan un análisis aislado de la religión huave, es decir, sin establecer relaciones con el resto del sistema cultural. Asimismo, han privilegiado la búsqueda de continuidades o expresiones de la antigua religión indígena, subordinando en cierta medida el análisis simbólico del material empírico que permite aproximarse a la estructura que presenta el sistema contemporáneo. Lejos de buscar la identificación de los elementos que pertenecen a la tradición católica y de los que podrían denominarse como propiamente indígenas, nuestra perspectiva se acerca más a los planteamientos elaborados por Millán y Rubeo, en la medida en que

consideramos que los elementos católicos se integran a la estructura social indígena de acuerdo con ciertos principios lógicos que permiten establecer relaciones coherentes para conformar un sistema integral. Sin embargo, nuestro estudio pretende avanzar en la apertura de nuevos campos de análisis que permitan dar cuenta de la forma en la que el pensamiento huave opera, estableciendo relaciones entre los distintos ámbitos sociales. Aunque esta idea ya ha sido formulada por ambos autores, no la han desarrollado en todas sus posibilidades.

Asimismo, se pretende integrar al estudio etnográfico un análisis del sincretismo que rompa con los planteamientos lineales que sitúan a las actuales culturas indígenas como productos acabados y definitivos de un proceso de sustitución, sobrevivencia o reinterpretación de elementos heteróclitos. Por el contrario, buscamos llevar el estudio hacia los distintos procesos que operan simultáneamente y de forma constante en los diversos niveles del sistema cultural. En este sentido, en el caso específico de los santos, partimos de la hipótesis de que a las distintas imágenes corresponden distintos procesos sincréticos, algunos de los cuales pueden resolverse mediante la atribución de conceptos y propiedades vernáculas a elementos católicos, otros en un simple cambio de nombres de los personajes, y algunos más en innovaciones que transforman el sentido original. En realidad, se trata de explorar todas las posibilidades lógicas que nos puedan revelar los distintos procesos mediante los cuales opera el pensamiento simbólico.

III. EL SINCRETISMO EN PERSPECTIVA

El problema del sincretismo ha ocupado numerosas páginas y polémicas entre las distintas corrientes antropológicas que han buscado resolver la cuestión de la intersección o el contacto entre culturas diversas. Para la antropología mexicana el escenario ha sido particularmente propicio, debido a que desde sus orígenes se ha enfrentado a un panorama religioso y cultural en el que resulta difícil distinguir entre los aspectos vernáculos que remiten a un origen prehispánico y los aspectos externos provenientes de una cultura de conquista.

Si bien la polémica ha generado una multiplicidad de respuestas, podemos encontrar dos tendencias generales que se debaten entre la permanencia, la sustitución y la síntesis cultural. En efecto, nos encontramos, por un lado, con una perspectiva que ocupó los primeros estudios antropológicos que buscaban incesantemente en las prácticas religiosas de los pueblos contemporáneos la presencia de rasgos prehispánicos, que les permitieran hablar de culturas originarias sustentadas sobre un conjunto de “supervivencias mágicas”. Una segunda postura, desarrollada a partir de los años cuarenta, argumenta la incorporación o identificación estructural de elementos culturales exógenos bajo la lógica propia de las sociedades indígenas.

Esta segunda postura se desarrolla bajo la influencia de la antropología cultural norteamericana, la cual acuñaría el concepto *aculturación* para dar cuenta de los procesos que resultan de una situación de contacto entre culturas. La definición precisa del término fue planteada por Redfield, Linton y Herskovits en 1936, para comprender “aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales de uno o ambos grupos”.²⁰ Años más tarde, Herskovits profundizaba en los alcances de la aculturación distinguiendo entre dos tipos de procesos: aquellos que dan por resultado un “mosaico cultural” y aquellos que forman un proceso continuo de aculturación.

Si bien los nuevos planteamientos representaron una ruptura con los viejos conceptos de “desviación” y “confusión”, propios de la perspectiva evolucionista, las propuestas de Herskovits pecaban de ver en los procesos de cambio cultural una mera combinación mecánica de elementos dispares que daban por resultado una nueva unidad. Esto dio por resultado que la gran mayoría de los estudios mesoamericanos de la época se dieran a la tarea de medir los “grados” de aculturación, es decir, el número de elementos ajenos y propios, como principio de clasificación de las culturas indígenas.

Desarrollando los lineamientos de la antropología norteamericana, Aguirre Beltrán (1992) retomó el término de *aculturación* para examinar el proceso dominical en la América mestiza. En sus

²⁰ Redfield, Robert R., Linton y M.J. Herskovits, “Memorandum on the Study of Acculturation”, *American Anthropologist*, vol. 38, 1936, p. 149.

términos, la clave del análisis se encuentra en el carácter dinámico del proceso de cambio que emerge del contacto entre grupos que participan de culturas distintas. Esta naturaleza dinámica es el resultado de los conflictos y contradicciones que surgen entre elementos opuestos de dos culturas antagónicas (1992:44). Para este autor, si bien los elementos culturales opuestos tienden a excluirse mutuamente, al mismo tiempo se conjugan e identifican entre sí de manera continua, llegando incluso a una síntesis que constituye el origen de una nueva unidad cultural. La aculturación se manifiesta como un proceso compuesto por niveles de contradicción, que comprende tres factores: “la aceptación, la reacción y la adaptación de los elementos de una cultura extraña a la cultura investigada” (1992:46). En este sentido, los factores de reacción y aceptación no constituyen fenómenos terminales del proceso de contacto, sino que se presentan en un *continuum* de “adaptación que manifiesta la interpenetración de los elementos de una y otra cultura”. El momento culminante de este *continuum* adaptativo corresponde a una nueva unidad sincrética, en donde los elementos que se encontraban en contradicción y conflicto se relacionan armónicamente a partir de la creación de una nueva cultura. Es decir, el enfrentamiento da la pauta a los procesos de interpretación y conjugación de los contrarios, permitiendo la emergencia de un sistema coherente de ideas y de prácticas.

En efecto, lo que Aguirre Beltrán destaca es que la adopción de elementos exógenos es posible gracias a la permanencia de ciertos principios del pensamiento indígena, que proporcionan un orden particular de las ideas y patrones de acción que constituyen el núcleo fundamental de significados y valores, dando su peculiar fisonomía al modo de enfocar la realidad concreta. En este sentido, el bagaje cultural indígena se mantiene a la manera de un esquema interpretativo de los rasgos de la cultura ajena. Los elementos externos, por lo tanto, se integran dentro de una lógica propia, manteniendo los límites de la diferencia cultural (Aguirre Beltrán, 1980:273).

Si bien Aguirre Beltrán plantea la existencia de una lógica indígena que dota de sentido a los nuevos elementos que resultan de una situación de contacto cultural, muchos estudios etnográficos se volcaron hacia una búsqueda exhaustiva no de estas adaptaciones o reinterpretaciones, sino de elementos culturales tangibles – principalmente las instituciones políticas y religiosas- que les permitieran distinguir entre “lo propio” y “lo ajeno” de los pueblos indígenas. En este contexto, los referentes históricos, propios de las culturas estudiadas o bien tomados de otras regiones mejor documentadas, se convirtieron en una valiosa herramienta para la

lectura de la realidad empírica, pero también llevaron a la investigación al terreno de las conjeturas. Las dos alternativas que orientaban dichos estudios planteaban que, o bien los elementos alógenos habían sido integrados a la estructura antigua, o, en su defecto, la estructura colonial había logrado imponer un nuevo orden de las cosas dejando a la estructura prehispánica en un plano marginal, prácticamente desvanecido.

Un producto característico de esta disyuntiva es el trabajo que Foster (1985) desarrolló en los años cincuenta, proponiendo el concepto “cultura de conquista” para argumentar que la cultura hispanoamericana es en gran medida producto de la política colonial, la cual logró la supresión de buena parte de las culturas indígenas y el reemplazo de las normas locales por aquellas que la Iglesia y el Estado españoles consideraron como modelo de la cultura occidental. Su posición es abiertamente crítica frente a los estudios antropológicos que limitan el análisis del proceso de aculturación al ámbito del grupo receptor (o cultura dominada), sin tomar en cuenta el papel de la cultura donadora en la realización del cambio (Foster, 1985:28). En efecto, a pesar del énfasis que Redfield, Linton y Herskovits pusieran en el tratamiento del grupo donador, en la práctica los antropólogos tienden a orientar su interés hacia los cambios que ocurren en las comunidades nativas, olvidando que la situación de contacto supone la presencia de una cultura donadora que imprime de manera definitiva su sello cultural.

El análisis exhaustivo de los diferentes rasgos sociales, económicos y tecnológicos de la cultura española del siglo XVI, y su presencia continua a lo largo de la América hispánica, llevan a Foster a plantear que la unidad cultural observable es en realidad producto de la aculturación. Sin embargo, lejos de suponer que el contacto entre dos culturas se resuelve simplemente mediante la implantación y la sustitución de una cultura por otra, Foster da cuenta de la existencia de un proceso de selección mediante el cual se definen aquellos elementos del grupo donador que serán “introducidos” al grupo receptor. Dicho proceso está determinado al mismo tiempo por la cultura dominante y por la receptora, la cual hace hincapié solamente en una porción de la totalidad de los fenómenos externos a los que se

enfrenta, dependiendo de la lógica de sus propias categorías o bien de su capacidad para resistirse a la imposición.

En la dinámica de selección, entran en juego dos mecanismos fundamentales: uno *formal*, que se aplica a aquellas situaciones en las cuales “las instituciones y los individuos que tienen una posición autoritaria –administradores de gobierno, la iglesia, el ejército, etcétera- desempeñan un papel positivo en la planeación”; y uno *informal*, que se compone por los procedimientos no planeados, “de acuerdo con los cuales se seleccionan y mantienen en el nuevo país los hábitos personales de los emigrantes” –es decir, sus prácticas alimenticias, supersticiones, folklore, creencias, etcétera (Foster, 1985:37). En este sentido, la conformación de una *cultura de conquista* se caracteriza por un proceso de “reducción” mediante el cual se elimina una gran variedad de elementos de la cultura donadora, de tal manera que esta se presenta de una forma simplificada y, al mismo tiempo, se complementa con una serie de ideas y rasgos que aparecen o se desarrollan como resultado de la propia situación de contacto. Este proceso culmina con la creación de una nueva cultura, “con un perfil distinto que deviene en la fuerza aculturativa que se ejerce sobre el pueblo receptor” (Foster, 1985:35).

Bajo la misma perspectiva, pero aplicada a un caso etnográfico, Carrasco (1976) desarrolla un estudio de los elementos constitutivos de la religión popular de los tarascos, en el cual plantea que los rasgos e instituciones que observamos en la actualidad son más una herencia española que indígena. Sin embargo, hace énfasis en la distinción entre los dogmas oficiales y el catolicismo popular de los tarascos. Mientras que el nivel institucional de la religión responde a la estructura hispánica, la “religión popular” se caracteriza por la supervivencia de rasgos prehispánicos, la aceptación selectiva y la adaptación de creencias y prácticas católicas y, sobre todo, por la existencia de una organización local de las ceremonias religiosas que “constituye un elemento básico en la vida económica y política de la comunidad” (Carrasco, 1976:190).

Por otra parte, en confrontación directa con Rudolf van Zantwijk (1974), postula que existe una gran similitud y compatibilidad entre las creencias cristianas y las indígenas. Al hablar de “creencias” no se refiere a los dogmas oficiales, sino al

ámbito de la religiosidad popular tanto española como indígena. La culminación de este proceso de sobrevivencia de elementos prehispánicos y de adaptación del catolicismo está representada, en términos del autor, por la sustitución de la religión antigua por el culto a los santos, de tal forma que establece una continuidad entre el catolicismo actual de los tarascos y la religión popular de la Europa meridional (Carrasco, 1976:204).

En contraste con las tesis de Foster y Carrasco, que asignan un origen colonial a las instituciones indígenas contemporáneas, van Zantwijk (1974) postula que si bien la iglesia católica como institución se encuentra presente en las comunidades indígenas, los conceptos cristianos han podido penetrarlas de una forma muy limitada. Aunque reconoce que la religión politeísta de los tarascos sufrió una serie de transformaciones, plantea que, sin embargo, la religión –así como diversas formas de organización comunitaria- mantiene un carácter específicamente indígena. En este sentido, van Zantwijk plantea que los tarascos adoran a los santos como si fueran dioses y la religión en su conjunto se estructura a partir de un modelo indígena del universo, es decir, “las ideas religiosas indígenas se mantienen vivas y llenan el corazón de los tarascos, dejando poco lugar para el cristianismo. Pero para sobrevivir, la vieja religión tuvo que usar ropas nuevas” (van Zantwijk, 1974:190-195).

Desligándose de la idea de “supervivencias” de la religión prehispánica, Nutini (1976 y 1988) se adscribe a los postulados de una transformación sincrética de la religión indígena, proponiendo la existencia de una serie de similitudes simbólicas, rituales, ceremoniales y formales entre las estructuras católica e indígena, que facilitaron el proceso de conversión y adoctrinamiento. Nutini maneja el concepto de *sincretismo* siguiendo los lineamientos planteados por Foster y Carrasco, que lo definen como la fusión de instituciones y elementos culturales propiciada por la interacción directa entre dos tradiciones diferenciadas, que da por resultado la creación de nuevas entidades.

En este sentido, el sincretismo es concebido como una forma especial de aculturación, en la cual los elementos que interactúan tienen un grado relativamente alto de similitud en su estructura, función y forma. Aunque, igual que

Foster, Nutini reconoce la intervención de los factores indígena e hispano en el proceso de transformación, en realidad destaca el papel de la cultura dominante como la que da forma al proceso mediante la búsqueda de similitudes e identificaciones formales en los ámbitos ritual, ceremonial y simbólico. De ahí que caracterice el adoctrinamiento de los indígenas en la Nueva España como un “sincretismo guiado” (Nutini, 1976:304).

Nutini estima que cuando dos sistemas religiosos entran en contacto, el nuevo sistema creado es diferente de los originales debido a la serie de préstamos mutuos que son interpretados e internalizados mediante un proceso de acción y reacción; esta apropiación de los elementos católicos está determinada por las condiciones específicas en que fueron recibidos por los indígenas bajo la guía de los frailes (Nutini, 1976:305-306; 1988:78).

En términos del autor, el sincretismo es un proceso que inicia con la confusión o la identificación de los órdenes ideológicos y estructurales de las tradiciones religiosas en contacto; esta identificación es en gran medida guiada por el grupo dominante, que busca replegar los elementos vernáculos. En una etapa intermedia, caracterizada como un proceso “libre” de interpretación por parte de los actores sociales, se ubican las dinámicas de negociación entre ambos sistemas, en las que se involucran los niveles consciente e inconsciente para la formulación de un nuevo orden ideológico. La tercera etapa inicia cuando el orden ideológico religioso prehispánico sólo subsiste en sus elementos estructurales, desarticulado y sin un patrón unificado, mientras la ideología católica ha logrado internarse (Nutini, 1976:313-315). Dicha etapa se caracteriza por la emergencia de un nuevo orden, estructurado a partir de las interpretaciones, acciones y reacciones del periodo intermedio, conformando una verdadera entidad sincrética. En este sentido, por ejemplo, analiza la celebración de Todos Santos en Tlaxcala (Nutini, 1988) para plantear que si bien su estructura y funciones se adscriben dentro del complejo católico, éstas se encuentran a su vez relacionadas con una serie de atributos formales y físicos que derivan del diálogo entre las tradiciones prehispánica y europea. De esta manera, por ejemplo, los atributos físicos incluyen las fechas y lugares de las actividades ceremoniales, la organización doméstica

para la celebración y el desempeño público del culto; mientras los formales incluyen el sentido espiritual, su carácter teológico y su ubicación dentro del ciclo anual católico (Nutini, 1988:80).

Para Nutini, la condición lógica del sincretismo es la existencia de correspondencias o similitudes entre elementos de ambas culturas, que dan pie a la reinterpretación creativa. En este sentido, en un análisis posterior sobre el *tezitlaxc* o “tiempero” en el medio poblano tlaxcalteca, explica la presencia actual y casi fidedigna de este personaje de origen prehispánico, argumentando que al no tener una contraparte de origen español, no pudo ser reemplazado (Nutini, 1998:163).

Orientado por la búsqueda de los elementos prehispánicos “resistentes al cambio”, López Austin (1995) de alguna manera coincide con los postulados de van Zantwijk sobre la continuidad de ciertas estructuras originales en el pensamiento indígena actual. Ante la evidencia de una serie de coincidencias en las representaciones mesoamericanas, el autor parte del supuesto metodológico de que el complejo sistema religioso mesoamericano está compuesto por elementos sumamente heterogéneos cuya naturaleza responde de diferente manera ante el paso del tiempo. En este sentido postula que

Es pertinente, en la búsqueda de la comprensión del complejo religioso mesoamericano, reconocer su naturaleza de hecho histórico y ver que en su heterogénea composición son muy distintos los ritmos de transformación de sus diferentes elementos. Este hecho histórico, en efecto, tiene componentes que constituyen su núcleo duro, muy resistentes al cambio histórico. Diríase que son casi inalterables. Otros, en cambio, son más vulnerables al cambio, hasta llegar a aquellos de naturaleza efímera (López Austin, 1995:11).

Sin negar que estas prácticas religiosas han cambiado sustancialmente desde la época colonial, y particularmente desde que el cristianismo ha sido adoptado como religión en gran parte de las comunidades indígenas, López Austin considera que existe una “unidad provocada por la existencia de un núcleo duro que protege los valores, creencias, prácticas” de la religión mesoamericana. En efecto, el autor considera que en el estudio de la tradición de las culturas mesoamericanas es

posible diferenciar aquellos elementos “puros” que han permanecido inmutables a lo largo del tiempo, de aquellos que fueron incorporados a partir de la conquista. Ulrich Köhler (1998) se adscribe a esta misma definición de sincretismo entendida como los sistemas culturales que resultan de procesos de aculturación, y en los cuales es posible diferenciar entre los rasgos de origen variado (Köhler, 1998:171). Para dicho autor, existen dos tipos de sincretismo: el consciente y el inconsciente, siendo el primero característico de los movimientos de revitalización, en los cuales ciertos elementos son adoptados o rechazados intencionalmente, mientras en el segundo los miembros del grupo no se dan cuenta del origen diferente de sus maneras de actuar o de pensar, por lo que los elementos alógenos son detectados únicamente desde la perspectiva del investigador. Sin embargo, aunque reconoce que las culturas indígenas actuales todavía comparten muchos rasgos comunes con los portadores de las culturas precolombinas (Köhler, 1995:xii),²¹ además de nutrirse de elementos de la Europa del siglo XVI y posterior, Köhler destaca la importancia de las ideas nuevas, que han sido creadas en el transcurso de los últimos 450 años. En este sentido, se trata de reconocer la acción creativa y el carácter dinámico que imprimen los indígenas a la conformación de sus estructuras sociales (Köhler, 1998:172).

De acuerdo con la idea planteada por Aguirre Beltrán del cambio cultural visto como un proceso, Lockhart (1999) define las diversas etapas que lo componen, de acuerdo con los distintos grados de transformación que en ellas se registran. Partiendo de la teoría lingüística, analiza el caso de los nahuas después de la conquista, donde distingue tres etapas de evolución: un periodo inicial de relativo estancamiento, seguido de un proceso de reorganización y cristalizado en una situación de franca transformación. A estas tres etapas corresponden distintos grados de contacto entre la cultura indígena y la española, siendo mínimo en la primera y sumamente estrecho en la final. En términos lingüísticos, este proceso inicia con la virtual ausencia de cambios; para seguir con la introducción de un considerable número de sustantivos tomados del español, pero manteniendo una

²¹ Afirmando incluso que el estudio etnográfico constituye un punto de partida para proporcionar nuevos conocimientos sobre las culturas de la América antigua (Köhler, Ulrich, *Chonbital Ch'ulelal-Alma Vendida*, México, UNAM, 1995, p. xi).

inmutabilidad en muchos otros aspectos, y culmina con una influencia más amplia y profunda del castellano, evidencia de un bilingüismo muy difundido.

Mediante el análisis de textos nahuas, Lockhart (1990 y 1999) postula que en la primera etapa, más que tomar prestados términos españoles para nombrar nuevos elementos, los indígenas los describían con las herramientas de su propio lenguaje, utilizando varios tipos de extensiones, circunlocuciones y neologismos. Así, por ejemplo, para referirse al “caballo”, elemento completamente ajeno al mundo americano, se utilizó en un primer momento el término *mazatl*, “venado”, el único rumiante grande conocido por los nahuas (Lockhart, 1999:390). Mediante esta forma de nombrar, los indígenas lograban expresar simultáneamente su percepción de las características de los nuevos elementos y su relación con el universo conocido (Lockhart, 1990:103). En la medida en que los elementos alógenos se volvían cada vez más cotidianos, en la segunda etapa se comienzan a utilizar palabras del español en forma extensiva, en algunos casos adoptando significados distintos al original, de tal manera que, de acuerdo con nuestro ejemplo, se fueron acuñando gran número de compuestos de “venado” para los fenómenos relacionados con los caballos, como la forma nahuatlizada *cauallo*. En la medida en que se estrecharon los contactos entre españoles y nahuas, y la presencia de dicho animal resultó inminente, el término español terminó por desplazar al indígena, denotando una clara diferencia conceptual entre “caballos” y “venados”. Es decir, en esta última etapa –que se extiende hasta nuestros días- el lenguaje se mantiene prácticamente estable, pero marcado por elementos de origen español que afectan la gramática y la pronunciación, así como el léxico.

En términos de Lockhart, se trata de un proceso en el cual operó una tregua inconsciente, en la cual cada una de las partes del intercambio cultural formula su propia interpretación satisfactoria de un fenómeno cultural dado. Gracias a este mecanismo, los indígenas “aceptaron” o integraron el nuevo orden para mantener sus propias estructuras, mientras los españoles estuvieron abiertos a aceptar un nuevo papel como evidencia de una nueva definición de roles. Bajo la cubierta de esta “tregua” o mutua “incomprensión”, los patrones nahuas lograron sobrevivir al

mismo tiempo que las adaptaciones se llevaban a cabo de manera efectiva a lo largo de las generaciones.

A manera de reflexión

Como hemos visto, algunos autores han representado el sincretismo como una máscara destinada a ocultar supervivencias del pasado; otros como una asimilación del cristianismo y la cultura ibérica por el pensamiento indígena, y algunos más como la fusión de culturas a partir de “puntos de encuentro” o elementos comunes que permiten su mutua asimilación para producir nuevas formas de expresión cultural. Todas estas lecturas revelan que el término *sincretismo* posee sentidos múltiples e incluso contradictorios, y que se puede aplicar a situaciones extremadamente dispares: confluencia de las prácticas y las creencias, paralelismo, mezcla, fusión, etcétera. Sin embargo, si cada uno de estos conceptos se toma como realidad única, la tendencia sería a reducir la complejidad de las situaciones y de su variabilidad. Por lo tanto, creemos necesario tomar en cuenta que la situación de contacto entre culturas diversas -que produce el intercambio de elementos simbólicos y estructurales- crea a su vez espacios de mediación en los que se desarrollan nuevos modos de pensamiento, cuya vitalidad reside precisamente en su capacidad de transformar y de criticar lo que las dos herencias, la occidental y la amerindia, tienen de supuestamente auténtico.

Asimismo, consideramos que resulta fundamental rescatar en el análisis el carácter dinámico y creativo de las sociedades que pone en marcha mecanismos de interpretación y conjugación de contrarios (Aguirre Beltrán, 1992), ya que sólo así podremos entender que los procesos de cambio son continuos, adquieren formas diversas y transforman las relaciones originales (Nutini, 1976). Por lo tanto, un mismo fenómeno, como el que pretendemos abordar en este trabajo, presenta una multiplicidad de respuestas que no se restringen a las fórmulas cerradas del sincretismo. En este sentido, los planteamientos de Lockhart (1990 y 1999) nos ofrecen algunas herramientas para abordar el problema como una multiplicidad de

procesos a través de los cuales los elementos culturales se transforman de acuerdo con la propia necesidad de la sociedad de generar sentido, a través de los distintos niveles comunitarios. Por ello, consideramos estéril la búsqueda de “orígenes puros”, “identidades acabadas” o “núcleos duros” que resuelvan, a la manera de Foster (1985) o de López Austin (1995), el problema aparente de la oposición entre los pensamientos indígena y occidental.

En efecto, no se trata de establecer una taxonomía para clasificar los elementos partiendo de la idea de que provienen de naturalezas distintas, sino de analizar los principios lógicos que permiten establecer relaciones coherentes que conforman un sistema integral. Por lo tanto, lejos de unirnos a la búsqueda de rasgos de “normalidad”, nos ubicamos en un ámbito en el que los sistemas se expresan mediante comportamientos que fluctúan entre distintos estados de equilibrio, en busca de nuevas configuraciones. De esta forma, el sincretismo pierde el aspecto de un desorden pasajero para convertirse en una dinámica fundamental.

El papel destacado que principalmente Aguirre Beltrán (1992), Nutini (1976) y Lockhart (1990) atribuyen a la interpretación, nos parece fundamental para entender la asignación de significados culturales a elementos externos. En el contexto de la conquista, el contacto entre hábitos, ideas y costumbres distintas exigió esfuerzos constantes de adaptación e interpretación. De esta forma, muchos elementos de los universos tradicionales o de la Europa occidental perdieron el sentido que se les atribuía originalmente, para adoptar, a través de la experiencia, nuevos significados.

La “descontextualización” de prácticas y creencias, es decir, la disolución de los lazos que las unían a una concepción global, promovió la formulación de nuevas respuestas. De esta manera, podemos pensar que la importación de un ritual católico que no lograba expresarse de una manera íntegra en tierras americanas, así como la fragmentación del sistema de creencias de las sociedades prehispánicas, al amenazar con la pérdida de referencias y de sentido, modificaron las condiciones y el contenido de la comunicación entre individuos y grupos súbitamente enfrentados. Esta situación impuesta por la conquista, estimuló las

capacidades de invención y las aptitudes para combinar los fragmentos culturales más dispersos y mantener una unidad articulada por una lógica propia.

Dado que la reproducción indígena de las prácticas católicas incorpora siempre una interpretación, desencadena necesariamente una serie de combinaciones, yuxtaposiciones, amalgamas y encuentros. En este sentido, los mecanismos y las innovaciones que resultan de una situación de contacto entre elementos culturales que provienen de naturalezas distintas –vigente y constante aún en nuestros días-, puede considerarse como la expresión de una lógica propia que permite adecuar las nuevas experiencias.

De esta forma, si bien nuestra aproximación al campo de las representaciones de los santos católicos dentro del pensamiento huave, nos lleva a sostener un diálogo con la historia, éste deberá guiarse no por datos “formales”, sino por las representaciones que los actores sociales elaboran de acuerdo con sus propios esquemas significativos, y que permiten integrar los elementos externos a partir de los conocimientos existentes sobre el orden cultural. Asimismo, dentro de este proceso buscamos reconocer la manera en la que los propios elementos culturales se revalorizan en la práctica, es decir, la forma en la que la cultura es trastocada y “repensada” por sus miembros a través de hechos históricos que proporcionan nuevos significados y relaciones entre los elementos.

Al pensar en un proceso con múltiples aristas, como el de la conformación del pensamiento religioso, podemos aventurarnos a postular que el diálogo cultural entre elementos vernáculos y externos permite no sólo “traducirlos” a una lógica cultural propia, sino, al mismo tiempo, dotar de nuevos significados a viejos conceptos. En este análisis es necesario explorar las distintas posibilidades de significación admitidas por la cultura estudiada, puesto que la inteligibilidad y la comunicación de las revaloraciones funcionales dependen de ellas. Estas estructuras o posibilidades de significación se expresan en forma de metáforas, analogías y abstracciones, creando relaciones adecuadas entre los elementos. De esta forma, así como en ciertas comunidades se puede *llegar a ser* “nativo” a través de la participación en ciertos rituales, el desempeño de funciones públicas o

la alimentación, elementos ajenos a la cultura original, como los santos católicos, pueden “adoptarse” trastocando su naturaleza mediante la acción adecuada.

Las *posibilidades lógicas* inherentes a todo orden cultural se expresan en formas de combinación y recombinación de elementos, produciendo en este proceso términos originales y sintéticos, que recrean continuamente las categorías y sus relaciones. Si atribuimos a los santos un papel relevante dentro de la estructura social indígena es sólo en la medida en que adquieren un valor sistémico o posicional dentro del proyecto cultural, es decir, que su inserción dentro de las categorías culturales permite representarlos como “individuos lógicos”, como símbolos de relaciones sociales.

Siguiendo los postulados de Todorov (1991), partimos de la idea de que los elementos provenientes de la cultura ibérica son integrados por los indígenas dentro de una red de *relaciones naturales, sociales y sobrenaturales*, en la que aquello que pudiera aparecer en un primer momento como ajeno, pierde su distancia al ser absorbido dentro de un orden de creencias ya existente (Todorov, 1991:82). En este sentido, cada cultura formula sus propios códigos de comunicación, a través de los cuales los signos externos se vuelven inteligibles y logran integrarse a una realidad particular. Por lo tanto, no se trata solamente de la *recepción* de información externa, sino de la *producción* de discursos y de símbolos.

IV. NARRACIONES DE HISTORIA

Introducción

En la comunidad huave de San Mateo del Mar, los santos juegan un papel fundamental dentro de los diferentes ámbitos de la estructura social, como el parentesco, la jerarquía cívico-religiosa y el ritual. Introducidas por los dominicos mediante la conquista espiritual, las imágenes de los santos han sido “socializadas” a través del discurso mítico y ritual, para integrarse al modelo de organización social. Desde la iglesia hasta el altar doméstico, los santos ocupan posiciones y desarrollan funciones que nos hablan sobre la forma en la que se estructura la cosmovisión huave.

Para entender la manera en que estas divinidades han sido integradas al pensamiento y la estructura social indígena, consideramos necesario hacer una aproximación histórica a este proceso, partiendo de la evangelización de la zona con la introducción del culto a los santos. Sin embargo, la escasez de fuentes documentales sobre el área huave dificulta la reconstrucción histórica del grupo y nos obliga a recurrir a paralelismos con otras zonas de la región y del estado de Oaxaca que han sido mejor documentadas (Signorini, 1979:20; Hernández Díaz y Lizama, 1996:28-29; Bailón, 2001:5-6).

Esta carencia de fuentes de primera mano se ha reflejado directamente en la escasez de análisis históricos sobre el área, los cuales generalmente se han presentado como referencia a trabajos etnológicos, en pequeñas introducciones que se basan en las mismas citas de las mismas fuentes manejadas en todos los estudios, a saber: la *Descripción de Tehuantepec* de Juan Torres de Laguna (1973 [1580]), la *Geográfica Descripción* de Francisco de Burgoa (1997 [1674]) y el *Cuestionario* de don Antonio de Bergoza y Jordán, obispo de Antequera (Huesca, *et.al.*, 1984 [1802]).

Son contados los trabajos que han logrado aportar datos e hipótesis para la reconstrucción histórica de la zona, tales como el de Enrique Méndez (1975) y el

de Zeitlin y Zeitlin (1990), quienes llevaron a cabo estudios arqueológicos complementados con recorridos de campo, gracias a los cuales se tiene un registro más o menos detallado de los asentamientos prehispánicos de la zona. Por su parte, la tesis de Alejandro Castaneira (1995) analiza la forma de gobierno huave de San Mateo del Mar a partir de documentos históricos sobre tierras, mientras Laura Machuca (1995, 1999) aporta referencias indispensables para la reconstrucción del proceso de conformación colonial del territorio istmeño, y Fabiola Bailón (2001) desarrolla un análisis de gran alcance en dicho tema para el caso huave.

Sin embargo, aunque fundamentales y de referencia obligada, estos estudios se han concentrado en la conformación política, económica y territorial de la zona, tocando muy por encima aspectos sociales y religiosos. Esta situación es comprensible si se toma en cuenta que las mismas fuentes se refieren fundamentalmente a la ubicación de los pueblos huaves, a litigios de tierras y al establecimiento de pesquerías y estancias de ganado.

Entre las fuentes existentes se encuentra la siempre citada *Geográfica Descripción* de Francisco de Burgoa (1674), en la que describe de manera general –y carente de rigor- el probable origen de los huaves y su llegada a las costas del Istmo de Tehuantepec, aportando cierta información sobre los pueblos coloniales y las estancias de ganado pertenecientes a su orden religiosa. Por su parte, Juan Torres de Laguna (1580), alcalde mayor de Tehuantepec, ofrece datos importantes en cuanto a la ubicación de los pueblos huaves. Diversos documentos del Archivo General de la Nación, principalmente de los siglos XVII y XVIII,²² dan cuenta de la presencia de los dominicos en la zona, mediante el registro de mercedes por pesquerías y estancias de ganado; asimismo, aportan valiosa información sobre litigios de tierras entre los pueblos huaves, los caciques y las haciendas, así como sobre algunas de las disputas generadas por el control de la sal, uno de los principales productos de la zona.

Para principios del siglo XIX únicamente se cuenta con el *Cuestionario* de don Antonio de Bergoza y Jordán, obispo de Antequera, quien en 1802 ordenó que se

²² Castaneira, *op. cit.*; Machuca, *op. cit.*; Bailón, *op. cit.*

expusiera en una relación detallada la condición de los curatos que componían su diócesis. Gracias a este informe, contamos con cierta información sobre las cofradías y bienes de parroquia de los pueblos huaves; sin embargo, se trata de información cuantitativa, que sólo permite esbozar un panorama muy general. Finalmente, para finales del siglo XIX existen algunas relaciones que se limitan a registrar datos generales sobre la geografía del Istmo de Tehuantepec.

Como vemos, la poca documentación que hasta el momento han utilizado los investigadores, demuestra que el problema de los estudios históricos para el área huave radica en sus fuentes, siendo ésta una de las principales razones por las que resulta difícil acercarse a temas vinculados directamente con los ámbitos indígenas novohispanos.

Asimismo, es importante señalar que el caso huave debe ser entendido en un contexto regional en el que la marginalidad es el telón de fondo. Nos enfrentamos a una región con una gran diversidad cultural, en la que los huaves, desde la época prehispánica hasta la actualidad, han ocupado el lugar de los dominados, principalmente por parte de los pueblos zapotecos. La primacía económica, política y territorial de éstos sin duda atrajo el interés de los españoles, quienes prestaron mayor atención en documentarlos y registrarlos, dejando al margen a otras culturas minoritarias de la región, como la huave.

En efecto, la escasa documentación de la zona huave contrasta con el registro más o menos minucioso de los pueblos dominantes, como los zapotecos y los mixtecos, por lo que consideramos que sólo en referencia a éstos podremos acercarnos de manera más o menos certera al panorama histórico de la región y, por lo tanto, de los huaves, en el ámbito social y religioso. Además, creemos necesario tomar en cuenta las estrategias y los mecanismos de adoctrinamiento utilizados por los frailes dominicos, como una clave para entender las posibles formas de comunicación e interpretación de las premisas de la nueva religión y de los santos, en un principio ajenos a la cosmovisión indígena.

La Orden de Predicadores en Oaxaca

El primer contingente de dominicos arribó a tierras novohispanas en 1526, precedido por fray Domingo de Betanzos, estableciéndose en las regiones centrales que estaban a cargo de los franciscanos. De acuerdo con su formación, Betanzos se dedica los primeros años a promover la vida monacal y a impartir entre sus religiosos los principios de obediencia y pobreza que se reflejaban en el comer, el vestir y en no poseer rentas ni haciendas. Sin embargo, la llegada de otros grupos de frailes en 1528 y la presencia del nuevo vicario fray Vicente de Santa María, representó un cambio en el modelo evangelizador original, puesto que fomenta el contacto directo con los naturales, el aprendizaje de las lenguas locales y la expansión de la orden hacia las remotas provincias sureñas del territorio, quedando bajo su jurisdicción el valle de Oaxaca, Yanhuitlán, Tehuantepec y el Soconusco.²³

Los primeros años de presencia dominica se caracterizaron por su rápida expansión, inicialmente hacia las regiones centrales, ocupadas por zapotecos y mixtecos, y más tarde se establecieron las misiones de enlace con el territorio de Chiapas y Guatemala, en la línea continua hasta Tehuantepec, convirtiéndose ésta en una de las casas más importantes. Mediante dicha expansión, la presencia dominica se hacía patente en las remotas tierras de los cuicatecos, chinantecos, mixes, huaves y chontales, de tal forma que a finales del siglo XVI contaban ya con 110 parroquias en diez “naciones” indígenas.²⁴

Durante la primera etapa del siglo XVII, en vista de que la Provincia de Oaxaca estaba constituida únicamente por dos conventos (Santo Domingo y San Pablo de Oaxaca), se decide elevar cinco casas-vicarías a la categoría de conventos -Etlá,

²³ Fray Bernardino Minaya funda la Provincia de Oaxaca, donde hizo “monasterio primero, y en la provincia de Anguitlán otro, y en la provincia de Tecuantepec otro, en las cuales (casas) hice congregaciones de los hijos de los indios principales de a trescientos y quinientos”. Véase “Relación biográfica de Minaya a Felipe II”, citado en Medina, Miguel Ángel, *Los dominicos en América*, Madrid, MAPFRE (Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo, V1-1), 1992, p. 71.

²⁴ Mullen, Robert J., *La arquitectura y escultura de Oaxaca. 1530-1980*, vol. II, México, CODEX editores, 1994, p. 6.

Cuilapam, Tehuantepec, Yanhuitlán y Tlaxiaco-, desde los cuales se seguiría atendiendo un amplio número de vicarías y curatos en sus zonas aledañas.

El crecimiento de la orden fue más lento durante este siglo, debido a la dificultad de formar nuevos evangelizadores para las diversas lenguas, a la necesidad de un gran número de religiosos para atender debidamente a todas las casas fundadas hasta entonces y a las constantes pugnas con el clero secular. Sin embargo, la doctrina continuó extendiéndose territorialmente y comenzó a fortalecer su presencia en la región de la costa, principalmente entre los chatinos, que contaban ahora con dos parroquias, y los huaves con una, ubicada en el pueblo de San Francisco del Mar, dependientes del convento de Tehuantepec.²⁵ Esta última parroquia estaba a cargo de la administración de cuatro pueblos huaves: San Francisco, San Dionisio, San Mateo y Santa María del Mar.

Aunque los primeros tiempos habían permitido la expansión y consolidación de la orden, el siglo XVIII representó un progresivo declive de la provincia, con una ininterrumpida pérdida de asentamientos que pasaron a manos del clero secular a la vez que se registraba un lento descenso en el número de religiosos. La Provincia de Tehuantepec pasa a manos de los seculares en 1779, y en 1793 regresa al dominio de la Orden de Predicadores, pero ya en estado ruinoso. Para estas fechas se habían fundado nuevos conventos y vicarías mediante los cuales se pretendía dar una atención más cercana a los pueblos de las distintas “naciones” indígenas. Aunque habían desaparecido las disensiones entre el clero secular y los dominicos, la provincia se dirigía a su ocaso: en 1847 quedan únicamente 34 religiosos, y pocos años más tarde el convento de Santo Domingo de Oaxaca será desamortizado para convertirse en cuartel. La presencia dominicana en la diócesis de Oaxaca desaparecerá totalmente en 1906.

²⁵ Medina, Miguel Ángel, *op.cit.*, p. 84.

La conformación de la religiosidad indígena virreinal: evangelización del Istmo de Tehuantepec

Las primeras doctrinas del istmo oaxaqueño surgen a mediados del siglo XVI, cuando se encomienda a fray Bernardino de Minaya la evangelización de las tierras del sur. El Istmo de Tehuantepec representaba un punto estratégico para la conquista territorial y de almas, dada su ubicación a medio camino entre los dominios centrales y las ricas tierras meridionales. Es por ello que los dominicos prestaron especial atención en la fundación de las doctrinas.

Con la fundación de la primera iglesia de la región, entre 1545 y 1550, Tehuantepec se erige como cabecera doctrinal, desde donde los frailes debían atender a la población circundante de la sierra y de la costa. Sin embargo, pronto se dieron cuenta de que tanto las condiciones geográficas como étnicas volvían insuficiente este convento, situación que describiera el virrey Luis de Velasco en 1554 en los siguientes términos: “[...] no es posible cumplir con la tercia parte de la tierra y gente, por estar muy derramados y ser asperísima la tierra y haber en cada provincia su lengua tan diferente de la otra que no se entienden más que alemanes y vizcaínos y hay pocos frailes y clérigos que los entiendan, y así no les administran otro sacramento más del bautismo y matrimonio”.²⁶ Para hacer frente a esta situación, los dominicos establecen una serie de cabeceras doctrinales, distribuyéndolas de acuerdo con un criterio étnico, asignando Tehuantepec a los pueblos zapotecos, Zanatepec a los zoques, Guichicovi a los mixes, Tequisistlán a los chontales, Jalapa al Marquesado y los pueblos de la sierra mixe-zapoteca, y San Francisco del Mar a los huaves.²⁷

La ubicación de la cabecera huave resultaba favorable no sólo en términos geográficos, al resolver los problemas de desplazamiento hacia una zona que se caracterizaba por su lejanía y difícil acceso, sino también en términos políticos y

²⁶ “Carta de don Luis de Velasco el primero, a Felipe II”, México, 7 de febrero de 1554, citado en Cuevas, Mauricio, *Documentos inéditos del siglo XVI*, p. 196.

²⁷ Machuca, Laura, *Los pueblos indios de Tehuantepec y el repartimiento de mercancías durante el siglo XVI*, tesis de maestría en historia, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1999, pp. 31-32.

económicos, ya que este territorio formaba parte del cacicazgo de San Francisco de Mar, el cual poseía las salinas y pesquerías más productivas de la región y mantenía fuertes relaciones de alianza con la nobleza zapoteca del Istmo.²⁸

El potencial económico del sistema lagunar y de las planicies de la costa constituía uno de los principales atractivos de la zona, por lo que desde principios del periodo colonial el Marquesado del Valle fundó las haciendas de Guazantlán y Las Salinas, situadas en los confines del actual municipio de San Mateo del Mar. En efecto, las grandes extensiones de tierra y las numerosas salinas a lo largo del litoral proporcionaban las condiciones ideales para el desarrollo de la industria ganadera,²⁹ características que no fueron ignoradas por los intereses eclesiásticos, ya que los dominicos además de impartir la instrucción religiosa, también fueron dueños de varias estancias de ganado –yeguas, borregos y vacas- que comprendían por lo menos cuatro de las más grandes haciendas, una de las cuales se extendía desde Tehuantepec hasta la frontera con Guatemala,³⁰ colindando con las inmediaciones del territorio huave de San Francisco del Mar.³¹ Asimismo, la motivación económica de los dominicos se hace evidente mediante la merced que solicita el convento de Santo Domingo en 1580 al virrey de la Nueva España de “una pesquería de media legua en una laguna salada que procede del

²⁸ Esta alianza precedente se formalizó mediante el matrimonio –entre 1554 y 1556- de doña Magdalena de Zúñiga, nacida en San Mateo del Mar, con Cosijopi, hijo menor de Cosijueza y último soberano del señorío de Tehuantepec. Doña Magdalena heredó las salinas más productivas del Istmo, concedidas a Cosijopi en beneficio de su cacicazgo, y ella a su vez las cedió a su cuñado huave como parte del cacicazgo de San Francisco del Mar. Es por ello que a principios del siglo XVIII “los caciques huaves de San Francisco del Mar se encontraban ya entre las personas más ricas e importantes de la provincia, tanto españoles como indios. Su riqueza se fundaba en las tierras, pesquerías y salinas del cacicazgo de San Francisco, incluidas ocho salinas ubicadas delante de Juchitán y una cerca de Tehuantepec” (Zeitlin, Judith, “Historia política del sur del istmo de Tehuantepec durante la época colonial”, *Cuadernos del Sur*, agosto, Oaxaca, 1994, pp. 35-36).

²⁹ De hecho, para finales del siglo XVI la hacienda de Guazantlán era una de las estancias más productivas de la región, al grado que sus exportaciones de ganado, mulas y caballos se canalizaban a las ciudades de México y Cuernavaca. Véase Gutiérrez Brockington, Lolita, *The leverage of labor: managing the Cortes haciendas in Tehuantepec, 1588-1688*, Duke University Press, 1989, pp. 40-47.

³⁰ Gutiérrez Brockington, Lolita, *op. cit.*, p. 11.

³¹ Machuca, Laura, *Tehuantepec en el siglo XVI*, tesis de licenciatura en historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1995, p. 35.

Mar del Sur, entrando por la barra de Bernal en términos de Iztactepec o San Francisco del Mar”.³²

Con el establecimiento de la cabecera doctrinal en San Francisco del Mar se pretendía atender a una zona que había quedado prácticamente desatendida en términos eclesiásticos, a pesar de que desde principios del siglo XVI se habían establecido las haciendas del Marqués. En efecto, si bien las haciendas tenían entre sus funciones la prestación de servicios religiosos a sus trabajadores,³³ las del Marquesado carecían de una estructura eclesiástica, y aunque contaban con el apoyo del monasterio dominico de Jalapa del Marqués, la instrucción religiosa y la administración de sacramentos se llevaba a cabo de manera eventual y poco sistemática, generando constantes reclamos de los corregidores a los mayordomos.

Sin embargo, a pesar de la fundación de dicha cabecera, la distancia, la rudeza del camino y la falta de ministros hacían insuficientes las labores de la doctrina de San Francisco en referencia a las poblaciones huaves de San Mateo y Santa María del Mar. En vista de que la administración de misas y sacramentos seguía siendo una tarea esporádica hacia finales del siglo, en 1594 se dictan las instrucciones dirigidas a las haciendas de Guazantlán, La Ventosa y Almoloya en las que se prescribe la instalación de cruces en las casas y capillas en las haciendas para que, por lo menos, la gente a su servicio “viva como cristianos” (Gutiérrez Brockington, 1989:44). Sin embargo, estas medidas no tendrían un impacto real en los pueblos, pues la participación de los huaves en las haciendas no rebasaba los doscientos trabajadores anuales, provenientes exclusivamente de San Dionisio y San Francisco del Mar.

La situación no se mostró más alentadora durante los siglos siguientes, puesto que los constantes conflictos entre las órdenes religiosas y el clero secular

³² Expediente 26, vol. 2719, ramo Tierras, AGN.

³³ La participación de los huaves en las haciendas se dio a través del repartimiento como medio de contratación laboral que sustituyó a los servicios de la encomienda, abolida en la provincia de Tehuantepec durante la primera mitad del siglo XVI. Sin embargo, sus labores se limitaban a la construcción de casas, cercas y corrales, actividades que exigían mayores niveles de especialización.

(característicos de los siglos XVII y XVIII) propiciaban que el panorama religioso de la región se mantuviera en un estado de permanente inestabilidad. Hasta 1627 la orden de Santo Domingo había gozado de una completa independencia de la jurisdicción episcopal, no sólo en lo que se refiere a su gobierno interior, sino también en lo relativo a la administración de los pueblos de indios, sin necesitar de la aprobación de los obispos y sin estar sujetos a su examen y visita. Sin embargo, el obispo de Oaxaca encontró en estos privilegios una amenaza a la instrucción religiosa de las comunidades (y seguramente también a su poder), por lo que promovió la ejecución de las cédulas reales relativas a la sujeción de los párrocos regulares a los obispos. Uno de los argumentos principales era la carencia de ministros que predicasen con la necesaria frecuencia, lo que provocaba, en la mayoría de los casos, la continuidad de prácticas idolátricas. Es por ello que a principios del siglo XVII, tras la visita a los curatos de su diócesis, el obispo dictamina que los pueblos indígenas no están suficientemente atendidos y decide dividirlos para crear nuevas parroquias que permitieran mantener, en ciertos casos, a un sacerdote residente continuo.³⁴ Es entonces cuando la doctrina de San Francisco del Mar se seculariza y es transferida al Obispado de Oaxaca, donde permanece hasta 1794, cuando los dominicos pelean por su interés en la región huave y permutan la parroquia de Tlacolula por la de San Francisco, reteniéndola hasta 1864, fecha en que pasa una vez más al Obispado.

Los mismos registros documentales de la época dan cuenta de la ausencia de religiosos durante ese periodo, pues para 1707 había un solo ministro en la doctrina de San Francisco del Mar, el cual únicamente residía diez o doce días en la población. En el mismo año, son los propios alcaldes de San Mateo del Mar quienes solicitan que se asigne un ministro tanto a su pueblo como al de Santa María, “respecto de estar padeciendo muchos desconsuelos y trabajos”, ya que para que llegue el cura de San Francisco debe pasar una barra cuyo tránsito es imposible la mayor parte del año “de lo qual se les seguía estar careciendo del pasto espiritual de no oyr misa de no poder ser promptamente socorridos en las

³⁴ Véanse Alcina Franch, José, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, UNAM, 1993, p. 18-19; Archivo de Indias, México, 879, fojas 224-225.

confesiones porque se habían muerto muchos hijos sin confesión y santo oleo y muchas criaturas sin recibir agua de bautismo y que suelen pasar tres o cuatro meses sin que el padre venga a dichos pueblos”.³⁵ De acuerdo con este documento, parece ser que para principios del siglo XVIII era ya una preocupación de los propios pueblos indígenas el recibir no una instrucción religiosa, sino la administración de los sacramentos, los cuales formaban parte del proceso ritual de las festividades.

En efecto, ya que en general las visitas de los curas se habían restringido a lo largo de los años a las fiestas mayores, principalmente la Cuaresma y la Semana Santa, en las cuales se aprovechaba su presencia para administrar bautizos, casamientos y confesiones, es muy probable que las comunidades, que para entonces habían integrado dichas celebraciones al ciclo ritual indígena, hayan interpretado a los sacramentos como elementos esenciales del proceso ritual. De ahí que en un documento de la época se mencione que, como era costumbre confesarse en tiempo de Cuaresma,³⁶ “[...] en muchas ocasiones han ido los hijos del pueblo a otras vicarías y muchos hasta Oaxaca a traer ministros que los confiese y les celebre la Semana Santa.”³⁷

Por otra parte, testimonios como este revelan que, poco a poco, la religiosidad popular fue reclamando espacios. El crecimiento de la devoción local y la importancia de los espacios que propiciaban una organización comunitaria, se expresó en buena medida a través del nacimiento de cofradías y asociaciones pías, las cuales cumplieron una función primordial al interior de las poblaciones. Introducidas por los frailes durante la segunda mitad del periodo colonial, eran corporaciones religiosas organizadas en torno a una de las imágenes del santoral, que se sostenían por las contribuciones de sus miembros y, sobre todo, por el beneficio de las tierras y el ganado que éstos legaban al santo titular. Dichos bienes estaban destinados al financiamiento de misas, sermones, rosarios,

³⁵ Archivo de Indias, México, 879, foja 92 recto-verso, 93 recto-verso.

³⁶ De hecho, Robert Ricard señala que Cuaresma era la época principal de las confesiones, cuando los indios solían agregar a las penitencias leves algunas más duras como la disciplina y el ayuno, el cual solían practicar cada viernes de Cuaresma y durante el tiempo de sequía o de epidemia (1986:209).

³⁷ *Ibidem*.

procesiones y fiestas. Las cofradías eran instituciones privilegiadas para la convivencia de los miembros de las comunidades indígenas, jugaban un papel importante en la economía local y representaban un espacio dentro del cual la identidad étnica se desarrollaba con relativa libertad. En efecto, en su organización interna, dichas instituciones permitían a sus asociados elegir sus propias autoridades y contar con sus propios recursos materiales: tierras, ganado, bienes diversos, dinero. Esto favoreció que el modelo colonial fuera adoptado únicamente en la forma, mientras que en el fondo persistió una interpretación indígena adecuada a las nuevas circunstancias.

Las cofradías permitían a los indígenas realizar actividades comunitarias, celebrar asambleas, juntar dinero y bienes, elegir autoridades, organizar ceremonias y fiestas de culto público, manifestar su devoción y religiosidad al amparo de la institucionalidad. Por lo tanto, este tipo de asociación constituyó un espacio para la expresión de la religiosidad indígena; un espacio creado, aceptado y fomentado por la iglesia católica, pero que logró adquirir una identidad propia.

Asimismo, las cofradías, hermandades y mayordomías sirvieron para entablar y fortalecer los lazos de familiaridad y cercanía con las deidades, vistas ahora como santos e incorporadas de nueva cuenta a los templos y los hogares. Estas corporaciones religiosas permitieron organizar el culto a los santos en una esfera relativamente ajena a la administración eclesiástica. De ahí que fueran comunes las quejas de los frailes de la región huave, porque los indígenas no les permitían tener incidencia en las cofradías: “[...] por vivir persuadidos estos naturales de que las rentas de las haciendas, de las cofradías, y hermandades les pertenecen a ellos por ser fundaciones piadosas y bienes que dejaron (como ellos dicen) sus antepasados [...]”.³⁸ De acuerdo con este testimonio, las cofradías, y más específicamente los santos y sus bienes, habían sido adoptados por las comunidades como parte de su patrimonio cultural, convirtiéndolos en elementos de identidad en la medida en que se les empieza a ubicar dentro de la categoría de los principios fundadores, legitimados porque “vienen de los antepasados”. De esta

³⁸ Cfr. Machuca, Laura, *op. cit.*, p. 89.

forma, los bienes de la comunidad se convertían en bienes ceremoniales y el culto a los santos adquiría un lugar importante dentro de la organización social.

El capital de las cofradías estaba integrado por dinero, cera y, principalmente, tierras y ganado, a tal grado que se ha postulado que la base de la existencia de dichas asociaciones era la tierra, siendo su dueño el santo patrono del barrio o de la cofradía.³⁹ En efecto, durante el siglo XVIII el patrimonio de los santos estaba conformado por enormes extensiones de tierra y miles de cabezas de ganado, puesto que los pueblos transferían estos bienes comunitarios a las cofradías, garantizando su libre uso y administración.⁴⁰

Llama la atención la rápida proliferación de estas congregaciones y la abundancia de sus bienes, ya que en comunidades aparentemente pobres como San Mateo o San Francisco del Mar, el principal de una de sus cofradías alcanzaba cifras similares a las mixes de San Juan Guichicovi, consideradas las más ricas de la Provincia de Tehuantepec. Asimismo, de acuerdo con Machuca (1999), en 1776 se registran 81 cofradías en la región, de las cuales 16 eran huaves y contaban con un capital de ganado, dinero y cera considerablemente superior al de los pueblos dedicados a la grana, los cuales deberían tener congregaciones más ricas.⁴¹ Cuatro décadas más tarde, las cofradías huaves representaban ya cerca del cuarenta por ciento del total de las corporaciones religiosas que subsistían a lo largo de la provincia. En efecto, los registros señalan que para 1802 las asociaciones religiosas de San Mateo del Mar habían aumentado de 5 a 10, mientras que las de San Dionisio del Mar de 3 a 14 (Machuca, 1999:85-86).

³⁹ Pérez-Rocha, Emma, *La tierra y el hombre en la villa de Tacuba en la época colonial*, tesis de licenciatura en historia, México, ENAH, 1975, p. 121.

⁴⁰ De hecho, para esas fechas la cofradía había adquirido un poder económico tan fuerte que en muchos casos desempeñaba funciones de verdadera institución de crédito, pues hacía préstamos de dinero hipotecando casas, fincas y tierras, además de ser dueña de grandes extensiones de tierra y estancias de ganado. Véase Martínez Domínguez, Héctor, "Las cofradías en la Nueva España", *Primer Anuario del Centro de Estudios Históricos*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1977, p. 47. Asimismo, Pastor (1987:247) señala que a principios del siglo XVIII los santos eran ya propietarios de casi todo el ganado de los indios.

⁴¹ La del Santísimo Sacramento de San Francisco del Mar tenía 600 pesos y la de la Candelaria de San Mateo del Mar 400. En cambio, pueblos "ricos" como se les consideraba a Guichicovi, Lanchiguiri y Guienagatí, contaban con un principal muy corto y con poco ganado.

Las cofradías huaves y su capital en 1802

Pueblo	Cofradía	Principal	Ganado
San Francisco del Mar	Nuestra Señora del Rosario		276 cabezas
	Santísimo Sacramento	216 pesos	
	Las Ánimas	55 pesos	
	Santo Entierro	53 pesos	
San Mateo del Mar	Nuestra Señora de Dolores	99 pesos	
	Santo Entierro	90 pesos	
	Nuestra Señora del Rosario	60 pesos	
	Dulce Nombre de María	120 pesos	
	Las Ánimas	61 pesos	
	Ntra. Señora de la Candelaria	72 pesos	235 cabezas
	Sangre de Cristo	86 pesos	
	Santísimo Sacramento	124 pesos	132 cabezas
	Santo Patrón San Mateo	157 pesos	104 cabezas
	Virgen de Guadalupe	53 pesos	
San Dionisio del Mar	Santa Teresa	27 pesos	
	Dulce Nombre de Jesús	27 pesos	
	Sangre de Cristo	50 pesos	
	Santa Cruz	27 pesos	
	San Antonio	27 pesos	
	Santísima Trinidad	26 pesos	
	Santísimo Sacramento	85 pesos	
	Arcángel San Miguel	27 pesos	
	Benditas Ánimas	27 pesos	
	San Juan Bautista	29 pesos	72 cabezas
	Transfiguración del Señor	31 pesos	
	Nuestra Señora del Rosario	49 pesos	309 cabezas
	Santo Patrón San Dionisio	80 pesos	982 cabezas
	Nuestra Señora de la Soledad	37 pesos	
Santa María del Mar	La Asunción de Ntra. Señora	216 pesos	663 cabezas

Fuente: Irene Huesca, *et. al.*, 1984: 212-222.

De acuerdo con el capital que registran, se podría pensar que las cofradías más importantes en San Mateo del Mar eran la de la Virgen de la Candelaria, la de Corpus Christi y la del santo patronal. Este dato resulta especialmente importante si se toma en cuenta que en la actualidad siguen siendo éstas las mayordomías que se celebran, y las divinidades que juegan el papel más relevante dentro de las representaciones huaves, como veremos en el desarrollo de este trabajo.

La proliferación de estas corporaciones religiosas parece indicar que no se trataba de cofradías oficiales, puesto que la oficialización era sumamente costosa, sino de hermandades que se mantenían como cofradías no oficiales relacionadas solamente con los sistemas religioso y político locales, situación común en la mayoría de los pueblos indígenas (Pastor, 1987:249; Orellana, 1984:848). De hecho, el mismo Diez Canseco (Huesca, *et. al.*, 1984:211), al referirse en 1802 a las cofradías de la región huave, indica que

[...] aunque gozan entre los indios de tal título, propio y realmente no son otra cosa que unas meras hermandades o devociones pías (toleradas por los Illmos. Señores Diocesanos para el bien de las iglesias de este curato) por carecer de legítimas fundaciones, y demás circunstancias que podrían constituir las en la clase de verdaderas cofradías [...].⁴²

Las cofradías se incorporaron como una forma de expresión de la organización y la segmentación interna de la comunidad, pues en general éstas correspondían, más que al pueblo, a barrios o parcialidades, a segmentos en los que predominaba una o un par de familias. En este sentido, Rodolfo Pastor (1987) indica que en la Nueva España dichas agrupaciones fueron desde su origen un producto híbrido, resultado del sincretismo cultural, pues aunque la idea de corporación de personas agrupadas bajo la protección de un santo era de origen europeo, coincidía en la mayoría de los casos con conceptos o instituciones indígenas, como en el caso del *siqui mixteco*, grupo parental fundado por un ancestro divinizado, ubicado en una

⁴² Huesca, Irene, *et. al.*, *op.cit.*, p. 211.

unidad territorial y protegido por un dios (1987:34-35,247). En efecto, de acuerdo con algunos análisis históricos (Romero Frizzi, 1996:41), la base de la organización de la sociedad indígena precolonial la conformaban los linajes o grupos de parientes, que podían integrar barrios al interior de un poblado o bien unir a varios poblados que hablaban un mismo idioma y se consideraban descendientes de un antepasado común. Estos linajes se diferenciaban entre sí por grados de prestigio y posesión de bienes, dando forma a sociedades más o menos jerarquizadas, de acuerdo con cada caso.⁴³ Los linajes superiores o “nobles”, solían integrar una serie de funciones religiosas, que posiblemente permitieron su posterior equiparación con las nuevas corporaciones religiosas introducidas por el clero secular. En el caso de la mixteca, por ejemplo, las familias que conformaban el linaje de los *yyas*, eran consideradas seres casi divinos, que justificaban su posición privilegiada a través de la manipulación del conocimiento, el calendario y el ritual. El término que los designaba –*yya*– era el mismo que se utilizaba para referirse a seres divinos y sagrados, con el cual posteriormente se nombró a los santos católicos (Romero Frizzi, 1996:48). Esta cercanía con el ámbito de lo sagrado, delegaba en los linajes *yyas* funciones tales como el cuidado de los templos y las imágenes de los dioses y la ejecución de ciertos rituales y sacrificios. La antigua organización fundamentada en el parentesco y la segmentación territorial seguramente facilitaron la incorporación de nuevas corporaciones religiosas, cuya organización y distribución respondía a la propia configuración de la comunidad. Como observa Carmagnani (1993a:133), por lo general las cofradías y hermandades asumían la forma interna de organización de los pueblos indígenas, integrando a las unidades domésticas de los barrios, evidencia que encuentra en diversos documentos del siglo XVIII.⁴⁴ Como señala Chance

⁴³ Entre las dos sociedades indígenas más documentadas de Oaxaca, por ejemplo, se registran diferencias significativas en cuanto a la organización social. Aunque en ambas el parentesco era cardinal, la sociedad mixteca conformaba uno de los sistemas más estratificados, debido a la forma en que distinguían entre los linajes “nobles” y el pueblo común; en cambio, entre los zapotecos del valle, de la sierra y de la costa, parece ser que las diferencias entre los grupos de alto estatus y el resto del pueblo eran menores. Véase Romero Frizzi, María de los Ángeles, *El sol y la cruz: los pueblos indios de Oaxaca colonial*, México, CIESAS (Colección Historia de los Indígenas de México), 1996, pp. 48-61.

⁴⁴ El pueblo de Santo Domingo de Etla tiene “dos barrios y cada barrio su imagen y hermandad”, y lo mismo sucede en San Juan Yalaalag, donde las hermandades son cuatro, el mismo número de

(1989:273),⁴⁵ esta asimilación podía adquirir correspondencias exactas entre barrios y cofradías, o bien asumir estrategias diversas como en el caso de la región zapoteca de El Rincón, donde Nader (1964:236) registra la existencia de barrios no territoriales congregados en torno a un santo titular, integrados por grupos familiares.

La preeminencia del parentesco en las unidades territoriales y la organización ceremonial indica que la segmentación de la comunidad por medio de barrios y su correspondencia con las cofradías, no fueron un simple producto de las disposiciones de los dominicos y el clero secular, sino la continuidad de una lógica indígena en la que el parentesco operaba como principio de organización. Fray Juan de Córdova, por ejemplo, registra en su *Vocabulario* (1578) que uno de los términos que los zapotecos utilizaban para referirse a sus unidades territoriales o “barrios” –*cozaana*- aludía directamente al parentesco como el elemento que definía su composición.⁴⁶ Asimismo, Pastor (1986:225) indica que el carácter de parentela real que tenían algunas cofradías de la mixteca reforzaba esta tendencia en los barrios, siendo el pariente mayor quien funcionaba como mayordomo, el cual muchas veces era reelecto hasta por diez años; mientras que en los Altos de Guatemala, Orellana (1975) señala que, hasta hace poco tiempo, el sistema de cofradías constituía una prolongación de las formas parentales de organización local, ya que “los antiguos *calpules* o jefes de linaje mantuvieron la autoridad por medio de su liderazgo dentro del sistema de cofradía” (1975:852).

los barrios y en Tlaxiaco (Mixteca Alta), donde las seis hermandades tienen como patrono el santo del barrio. Cuando el número de cofradías o hermandades es inferior al número de barrios, éstos son representados en el nivel de los mayordomos, como sucede con la cofradía de San Antonio de Padua en Zaachila, donde los dos mayordomos provienen uno del barrio grande y otro del de San Sebastián, mientras los nuevos mayordomos provienen de los otros dos barrios (véase Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1993, p. 133). Asimismo, Chance encuentra equivalencias entre barrios y cofradías (véase Chance, John, *Conquest of the sierra. Spaniards and Indians in colonial Oaxaca*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1989, p. 273).

⁴⁵ En la sierra norte de Oaxaca, “cada barrio tenía su mayordomo, el cual organizaba la fiesta anual del santo patrono. Al igual que las cofradías, los barrios también tenían propiedades y prestaban dinero. A fines del siglo XVIII y principios del XIX, los barrios y las cofradías al parecer eran sinónimos” (Chance, 1989:273).

⁴⁶ Córdova, Juan de, *Vocabulario en lengua zapoteca*, 1578, *cfr.* Zetilin, Judith, *op.cit.*, p. 32.

La continuidad de la antigua relación entre grupos parentales y unidades ceremoniales, favorecida por las cofradías y mayordomías, en las que el santo titular representaba el eje de unión entre los congregados, probablemente derivó en una identificación entre éste y los antepasados divinizados. Si bien podemos pensar que el *siqui* mixteco tenía correspondencias en el resto de los pueblos indígenas oaxaqueños, es decir, que existían unidades parentales territoriales de carácter endogámico que eran concebidas como linajes fundados por un antepasado divinizado, resultaría factible proponer que los santos, a través de las cofradías y mayordomías, fueron representados bajo los mismos principios.

Con la fundación de las cabeceras doctrinales, se erige la iglesia –residencia de los santos- como centro del poblado y eje a partir del cual se organizan las familias, los barrios y las corporaciones. De esta forma, las imágenes que pueblan la iglesia se convierten en marcadores toponímicos, puntos de referencia espacio-temporales, protectores y patronos. A finales del siglo XVI, los santos católicos y las vírgenes adquirirían un lugar central en la identificación de los indígenas, de tal forma que a principios del siguiente siglo, la iglesia se había convertido ya en el centro sagrado de los pueblos (Romero Frizzi, 1996:116). En esta medida, las nuevas divinidades comienzan a identificarse como los padres del pueblo y propietarios de las tierras comunitarias, estableciendo una línea de descendencia con la comunidad que se expresa en fórmulas como “Nuestra Madre Preciosa”, que designa a la Virgen María. Como advierte Lockhart (1999:365), dicha expresión tiene el sentido aparente de asignar una diosa madre para la comunidad, paralela a Dios Padre, al que se llamaba también “Nuestro Padre Precioso”. Esta expresión se mantiene vigente entre los huaves contemporáneos, quienes designan a las imágenes del santoral mediante los términos *teat* y *müm*, utilizados para nombrar a los parientes masculinos y femeninos en línea ascendente.

Un documento de 1659 reproducido por Fabiola Bailón (2001:167) da cuenta de la relación entre la comunidad y los santos, en su papel de ancestros comunes. En este caso, aunque la relación entre las haciendas y las comunidades indígenas solía ser de tensión debido a las constantes invasiones de ganado a las

sementeras de los indios, existía también un vínculo de reconocimiento que se daba en el nivel ceremonial, y que de cierta forma reforzaba el papel simbólico de la comunidad como portadora del santo patronal y, por lo tanto, del territorio original:

[...] estos hijos de San Mateo del Mar, de esta mi doctrina, han estado viviendo en paz y quietud con la vecindad de la hazienda llamada Guazontlan, que tuvo el señor Marqués del Valle, y en todo este tiempo, que se mantuvo en dichas tierras su ganado, estuvieron los corregidores [...] contribuyendo, dando tres libras de cera y dos reces para la fiesta del señor San Mateo, y dicen estos hijos y otros que me lo han contado que lo daban en reconocimiento de que son sus tierras [...]

Por otra parte, los santos se insertaron desde un principio en el sistema de jerarquías que establecía diferencias al interior de la sociedad. Si bien las mismas enseñanzas de los ministros debían marcar distinciones entre las divinidades, colocando a Cristo en el lugar primordial, seguido de la Virgen María y el santo patronal asignado a cada comunidad, éstas adjudicaron categorías internas que, a través de las cofradías y mayordomías, permitían formalizar un sistema de diferenciación social basado en el prestigio que detentaba el santo titular. Esta jerarquía se puede inferir, en cierta forma, a partir de los bienes con que contaba cada cofradía. De acuerdo con el registro de 1802 de la región huave (Huesca, *et. al.*, 1984:214-217), las cofradías más importantes en San Mateo del Mar eran la de Nuestra Señora de la Candelaria, del Santísimo Sacramento y del Santo Patrón San Mateo, puesto que su capital en principal y ganado resultaba significativamente superior al del resto de las imágenes. Por estos datos se podría suponer que eran estas mismas cofradías las que otorgaban el más elevado renombre, generaban un mayor costo y representaban mayor suntuosidad; sin embargo, la preeminencia de estas divinidades significa también que desempeñaban un papel primordial dentro del pensamiento religioso y la estructura social.

La primacía de ciertas imágenes se reflejaba asimismo en los mecanismos de acceso a sus mayordomías, pues como registra Rudolf Frey (1982) para el caso

del pueblo huave de San Dionisio del Mar, de acuerdo con las listas de cofradías de 1809 a 1883, para acceder a la mayordomía de la Preciosísima Sangre era necesario desempeñar previamente la de San Miguel (Frey, 1982:20).⁴⁷ En muchos casos, y aún en la actualidad, la persona que accedía a una de estas mayordomías debía haber cumplido con ciertos cargos comunitarios estimados como civiles o religiosos, o bien haber realizado otras mayordomías consideradas menores, de acuerdo con el rango de su santo titular. Asimismo, para ser candidato al cargo de mayor prestigio, casi siempre era requisito haber servido a la comunidad mediante cierto número de mayordomías menores.

Como se ha indicado, el producto de los bienes, como posesión que eran del santo, servía para solventar los gastos de su celebración, así como los de otras festividades; sin embargo, el mayordomo debía sufragar parte del gasto con sus propios medios, de lo cual hacía “gracia y donación al santo del barrio”,⁴⁸ obteniendo al mismo tiempo un grado de prestigio que lo distinguía. Aunque las disposiciones oficiales establecían que el mayordomo debía solventar los gastos que los propios bienes de la cofradía no pudieran,⁴⁹ era una práctica común que las propias cofradías hicieran un “préstamo” de bienes al mayordomo, el cual debía restituir posteriormente. Aún en congregaciones tan solventes como la huave del santo patrono de San Dionisio del Mar, la cofradía contaba con una caja que recibía el mayordomo antes de la celebración de la fiesta como una especie de préstamo para hacer sus gastos, y que tenía que devolver al siguiente año bajo supervisión del cura o de los funcionarios de la propia comunidad (Frey, 1982:20). El ejercicio de los recursos de la cofradía no sólo formaba parte de un sistema de prestigio, sino que, principalmente, a través de la circulación y el consumo de sus bienes, permitía desarrollar relaciones más estrechas entre un cierto número de unidades familiares, las cuales lograban hacer más flexibles sus recursos. De esta

⁴⁷ En efecto, un alto porcentaje de los mayordomos de San Miguel desempeñaron entre dos y quince años más tarde la mayordomía de la Preciosísima Sangre, mientras que sólo existen dos o tres casos contrarios (véase Frey, Rudolf, *La jerarquía político-eclesiástica y la mayordomía en San Dionisio del Mar, Oaxaca*, Oaxaca, UABJO, 1982, p. 20).

⁴⁸ Pérez-Rocha, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁹ En efecto, el obispo de Oaxaca hizo dictó esta disposición en 1778. Véase B. Taylor, William y John K. Chance, “Cofradías and Cargos: an Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-religious Hierarchy”, *American Ethnologist*, 12 (1):9.

forma, las cofradías aparecen como una institución capaz de garantizar las unidades familiares y solidificar las relaciones sociales existentes, mediante el flujo de bienes, dinero, trabajo y consumo ritual (Carmagnani, 1993b:927).

V. LAS RUTAS DE LA INTERPRETACIÓN

Estrategias de evangelización

Desde su primer establecimiento, los dominicos mostraron una profunda preocupación por la evangelización de los naturales, planteando para esto dos estrategias: los conventos urbanos y las “vicarías de indios”. Los conventos cumplían con la doble función de atender a la población española y de evangelizar a la indígena que residía en las villas españolas; por su parte, las vicarías permitían establecer redes de atención hacia regiones bien delimitadas.

Además, manifestaron un constante interés por aprender las lenguas indígenas de los pueblos a su cargo, de tal forma que ya para 1534 contaban con dos cartillas para el aprendizaje del mixteco y el zapoteco, y en 1548 habían elaborado un sermulario en lengua mexicana, en el que se hablaba del infierno, el purgatorio, la importancia de la Virgen María y de los santos como intercesores de los hombres ante Dios (Morera y González, 1999:93). Las enseñanzas de estos catecismos se reducían a los temas esenciales de los artículos de la fe, los sacramentos de la iglesia y las oraciones fundamentales, dejando de lado “los Misterios y cosas arduas de nuestra Sancta Fee, que ellos no podrían entender ni alcanzar, ni de ello tienen necesidad por agora” (Gonzalbo, 1990:94). Sin embargo, aunque los alcances del empleo de las lenguas indígenas en la enseñanza eran significativos, la situación entre pueblos minoritarios como los huaves era muy distinta, pues como lo revela el propio cura de la zona, Diez Canseco (1802), en fechas tan tardías como principios del siglo XIX, se sigue registrando la carencia de “clérigo ni estudiante alguno que se halle instruyéndose en este idioma” (Huesca, *et. al.*, 1984:210). Por lo tanto, se puede suponer que los catecismos y sermonarios que circulaban en la región serían en lengua zapoteca, la cual debían conocer los huaves debido al intenso intercambio comercial entre ambas culturas, o bien en castellano, desafiando siempre las fronteras de la lengua. Asimismo, se exigía la

memorización de las oraciones latinas de la liturgia de la misa (Gonzalbo, 1990:94), mientras las confesiones y la administración de sacramentos se realizaban, igualmente, sin los puentes lingüísticos que pudieran permitir una cierta comprensión de los conceptos. Aún en los casos en que los religiosos buscaron traducir la doctrina utilizando términos autóctonos para transmitir nociones como Dios, la Santísima Trinidad y la Eucaristía, las equivalencias no lograban ser exactas, dejando abierto el vasto campo de la interpretación. Los dominicos, por ejemplo, considerados tradicionalmente como los más intolerantes en cuanto al uso de préstamos indígenas, nombraban al Espíritu Santo como *Dios Tepiltcin*, se referían a la Virgen María como (*Tla*) *Conantzin Santa María* o *Ynitlaconantzin* – “Nuestra Reverenciada Madre”- y, a diferencia de los franciscanos, quienes sólo recurrían al término *Dios* tratándose del Padre Eterno, usaban el término maya *Cabahuil* o *Chi*, que designaba a un dios en algunas de sus doctrinas de Chiapas y Guatemala (Alberro, 1999:54). Mediante el uso de sus propios términos, los indígenas lejos de identificarse con los conceptos cristianos, mantenían los referentes de su propia cosmovisión.

Ante la dificultad de expresión encontrada por los misioneros frente a las barreras lingüísticas, diversas fueron las estrategias que tuvieron que adoptar para llevar a cabo su labor evangelizadora. La exaltación de lo sensible, principalmente a través del ámbito visual, se convirtió en la herramienta privilegiada para la enseñanza de la doctrina. Ejemplo de estos mecanismos fueron las prácticas de fray Gonzalo de Luzero, predicador en Mixtepec y Tlajico a principios del siglo XVII, quien al ver que los indígenas adoraban al Sol, a la Luna y a las estrellas, “para enseñar la verdad [traía] una esfera, cuya novedad causaba mucho contento a los indios [...] dávalos a entender como el Sol y los demás planetas no hazian mas que lo que Dios les mandava, dando vueltas al mundo, y sirviéndole con su luz”.⁵⁰ Asimismo, para acompañar sus enseñanzas en los pueblos de la mixteca, utilizaba grandes

⁵⁰ Dávila, fray Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la orden de predicadores. Por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España, Por el maestro fray Agustín Dávila Padilla al Príncipe de España Don Felipe nuestro señor*, edición segunda, Brusselas, Casa de Ivan de Meerbeque, 1625, p. 256.

cuadros o lienzos pintados con escenas alusivas a la gloria de Dios, a las penas del infierno, las bondades de los santos y los ángeles, así como ejemplos aleccionadores de la utilidad de los sacramentos. De acuerdo con sus propias declaraciones, el uso de estas imágenes propiciaba un acercamiento más directo y efectivo con los indígenas, pues “estaban tan sujetos a los sentidos, por estar hechos a su obediencia, que las verdades del Santo Evangelio se les avian significado con estas pinturas”.⁵¹ Este modo de enseñar se veía favorecido por el Evangelio, que “esta lleno [...] de semejanzas y parábolas de cosas materiales, con que a los amigos de los sentidos y exercitados en figuras queria llevar a lo figurado”.⁵²

La familiaridad que tenían los indígenas con la imagen, principalmente a través de los códices, facilitó la difusión de estampas con representaciones de santos, así como su aplicación a otro tipo de libros “donde por estampas y figurillas se enseña a los naturales el aborrecimiento del pecado y desseo que deben tener al bien soberano del cielo” (Gonzalbo, 1990:32-33). Otra tradición local que se aprovechó con fines didácticos fue la afición a las representaciones dramáticas, en cierto modo parecidas a las obras de teatro español y europeo en general. Basándose en el modelo ancestral de los indígenas de expresión estética de regocijo y adoración a sus dioses, los religiosos europeos trataron de insertar la nueva doctrina utilizando de alguna manera las raíces profundas de estas “manifestaciones idolátricas”.

Tal como se celebraban los misterios medievales, en las ciudades y pueblos novohispanos se realizaron funciones con la participación de los miembros de la comunidad, ya fuese como actores, acompañantes corales o artífices de los escenarios. La influencia prehispánica predominaba en la escenografía con árboles, plantas y animales vivos que se trasladaban a las plazas y calles en que se celebraban las representaciones (Gonzalbo, 1990:33). Fray Pedro de Gante manifiesta: “También les di libreas para pintar en sus mantas, para bailar con ellas, porque así se usaba entre ellos”, mientras Sahagún menciona que en sus intentos

⁵¹ Dávila, fray Agustín, *op. cit.*, p. 256.

⁵² *Ibidem.*

por crear una fusión entre el mitote prehispánico y el auto o misterio medieval, había compuesto una *psalmodia* “para que los indios cantasen en sus bailes cosas de edificación de la vida de Nuestro Salvador, y de sus santos, con celo de que se olvidasen sus dañosas antiguallas” (Arróniz, 1979:32).

Si bien fueron los franciscanos los pioneros del llamado “teatro de evangelización”, los dominicos también incursionaron en este ámbito. El padre fray Martín Jiménez, prior del convento de Cuilapa hacia mediados del siglo XVI, nacido en Oaxaca y encargado de enseñar la doctrina a chochos y mixtecos, componía

a modo de comedias algunas representaciones de misterios, o milagros del Ssmo. rosario con los ejemplos más eficaces que sabía, mezclaba algunos versos en romance [...] como del gracejo de la mala pronunciación de los indios, y sirviese de diversión; todos los misterios de la fe redujo a las figuras y personajes que refiere el Evangelio, y a los mismos indios los daba a representar en las iglesias en su lengua con tanta eminencia de razones y discursos que se divulgó la voz [...] y no solos los indios, sino los españoles y frailes al eco de la novedad venían con deseo (Arróniz, 1979:131).

Pero el teatro no fue el único medio. Durante el siglo XVI llegaron de la Península Ibérica las primeras esculturas de vírgenes y santos, crucifijos y moldes para fundir y vaciar imágenes de metal, que se comenzaron a repartir entre los indios junto con las cuentas, medallas, indulgencias y rosarios benditos, de donde nació la costumbre de traerlos colgados al cuello. En sus distintas formas, estas imágenes servían tanto para la devoción como para inspirar obras de mayor tamaño, muchas veces elaboradas por los propios indígenas,⁵³ que poblarían las iglesias y conventos de la Nueva España. Es durante esta época cuando comienza a reflejarse la mano indígena en la creación de relieves, fachadas y tallas, generando el estilo artístico, fundamentalmente religioso, denominado por algunos autores como *tequitqui* (Moreno Villa, 1942:16) o indocristiano (Reyes-Valerio, 1978:127). Este estilo, que fusiona elementos vernáculos, góticos y renacentistas, es característico de los primeros tiempos del contacto, cuando las tradiciones

⁵³ En efecto, los indígenas fueron introducidos en el arte de la talla en madera y piedra. Los primeros misioneros instituyeron este oficio, ya que mediante la labor se lograba cubrir no sólo la catequesis de quien la aprendía, sino que al mismo tiempo colaboraban con la población que requería imágenes para sus prácticas religiosas (véase Maquívar, María del Consuelo, *El imaginero novohispano y su obra. Las esculturas de Tepotzotlán*, México, INAH, 1995, p. 33).

ancestrales indígenas se mantenían muy vivas y la acción evangelizadora buscaba los medios para establecerse. De ahí que se le identifique como un periodo de intercambio activo de formas de expresión prehispánicas y cristianas, muy distinto del arte barroco de los siglos XVII y XVIII. Un ejemplo de esta fusión es un relieve de la iglesia de Coixtlahuaca, en la mixteca oaxaqueña, el cual representa una cabeza de hombre con el signo náhuatl de la palabra (Moreno Villa, 1942:19).

Las imágenes pintadas y esculpidas en los templos y conventos a lo largo del siglo XVI, se escogían cuidadosamente de acuerdo con un interés educativo y conforme a la tradición iconográfica desarrollada a lo largo de la Edad Media, basada principalmente en la llamada iconografía tipológica, es decir, aquella que veía en una forma o figura del Nuevo Testamento su correspondencia con otra del Antiguo (Sebastián, 1992:19). Como refiere fray Diego Valadés:

Por medio de las imágenes que se nos imprimen (de la Sagrada Escritura) podemos venir en conocimiento de lo que en ellas se encuentra. Por lo cual los religiosos, teniendo que predicar a los indios, usan en sus sermones las figuras admirables y hasta desconocidas para inculcarles con mayor perfección y objetividad la divina doctrina (y) se descubrió que este método era sumamente apto, porque el éxito alcanzado en la conversión de las almas, por medio de él, fue muy consolador (*Cfr.* Reyes-Valerio, 1978:114).

Siguiendo dicha tradición, las imágenes que se propagaron por la Nueva España durante esta época exponían programas de carácter esencialmente dogmático, que tenían como objetivo enseñar a los fieles el misterio de la Iglesia como doctrina e institución. De ahí que las iglesias, claustros, conventos, colegios y hospitales mostraran series sobre la vida de Cristo y de ciertos santos (Sebastián, 1992:19). Uno de los temas dominantes del siglo XVI fue la devoción a la Virgen, por lo que las imágenes marianas se expandieron por toda la geografía americana. Una de las variaciones más importantes fue la Virgen del Rosario, cuya difusión corrió a cargo de los dominicos principalmente, quienes exaltaron su cualidad de protectora ante las herejías y epidemias, es decir, los males espirituales y temporales. Fue tal su propagación, que la primera cofradía que surge en la Nueva España, en 1538, estaba dedicada precisamente a la Virgen del Rosario (Sebastián, *et. al.*, 1995:61).

El siguiente siglo abre paso a la diversificación de las imágenes sagradas (el Ecce Homo, el trío de Santa Ana, el Niño Jesús, la Dolorosa, etc.) y a la manifestación de los aires naturalistas, propios del carácter popular y pasional que caracterizaba a la España de finales del XVII. A pesar de que al finalizar el siglo XVI el sínodo mexicano sancionara la producción de “imágenes de vestir o adornar”, para evitar que se desvirtuara el objetivo de cada representación con una excesiva o falsa ornamentación,⁵⁴ el naturalismo que se manifestó durante el siguiente siglo buscaba representar a las imágenes lo más apegado a la realidad, de tal forma que se elaboraron santos, Cristos y vírgenes con pestañas naturales, cabelleras y dientes auténticos, ojos y lágrimas de vidrio, ornamentos de plata, joyería, textiles y encajes.

En un rápido proceso de transformación, las imágenes adquirían signos de vida, provocando un efecto más “personificante” entre los fieles y haciendo concreta la existencia de lo sobrenatural. Mediante los nuevos signos y ornamentos, se dotaba a los cuerpos y los rostros de un realismo exaltado por el movimiento de las túnicas y mantos que los cubrían. A través del culto popular, respaldado por la tradición de la España rural, la imagen adquiría personalidad e independencia, lo que le permitía actuar, desplazarse, aparecer y desaparecer, hablar y comunicarse. Los santos pronto desempeñaron el papel de propiciadores de lluvias y buenas cosechas, protectores ante las enfermedades y catástrofes.

La imagen barroca, que dio inicio a una empresa evangelizadora más sólida, acentuó y desarrolló las escenificaciones del “ver”, fundando una retórica de lo visible centrada en los efectos sensibles, el artificio y la teatralización de la imagen. Los propios escultores indígenas fueron partícipes de este “efectismo”, que se refleja en imágenes como la del Ecce Homo de Tlalmanalco, Estado de México, especialmente lesionado, maltrecho, sangrante y espectral (Moreno Villa, 1942:58-59). La arquitectura y la pintura se abrían a la sensibilidad indígena, utilizando ornamentos y figuras tomados de los modelos locales. En las fachadas de las

⁵⁴ De acuerdo con los documentos registrados por Maquívar, el sínodo determinó que “Las imágenes que en lo sucesivo se construyan, si fuere posible, o sean pintadas o si se hacen de escultura, sea de tal manera, que de ninguna suerte se necesite adornarse con vestidos y los que ya existieren actualmente tengan designadas sus vestiduras propias” (Maquívar, *op. cit.*, p. 50).

iglesias coloniales surgieron divinidades zoomorfas en medio de los motivos de inspiración grecorromana. Pájaros, simios y felinos aparecieron al lado de sirenas, astros y representaciones de la Trinidad. El barroco arquitectónico proporcionó un espacio a lo híbrido y a la multiplicación de los motivos. En la pintura y la escultura, las representaciones de los santos adquieren un carácter más local mediante la participación de los artistas indígenas, quienes los adornaron con nuevos atributos como plumas, jade e indumentaria autóctona.⁵⁵ Transferidos a una iconografía nueva, los santos, las vírgenes y los ángeles de la tradición cristiana pasaron a formar parte de un universo mitológico y religioso altamente sincrético.

Los usos de la imagen

Como hemos visto, dentro del marco de la cristianización de los pueblos, la imagen desempeñó un papel fundamental en tanto herramienta de comunicación entre las culturas en contacto y de enseñanza de la doctrina. En sus distintas representaciones, los santos y las vírgenes poblaron desde épocas muy tempranas el paisaje de la Nueva España, ya fuera en forma de lienzos que representaban pasajes del Evangelio, grabados que reproducían obras de arte religioso europeo, fachadas de iglesias que desplegaban a los santos patronales o bien los retablos y las primeras imágenes de bulto que adornaban el interior de los templos. Ciertamente, el recurso iconográfico resultaba altamente propicio en un ámbito como el mesoamericano, donde ya la imagen se utilizaba como un medio privilegiado de expresión del pensamiento. Las características iconográficas utilizadas en los códices, por ejemplo, formaban parte integral del código: las combinaciones de colores, la organización del espacio, las relaciones entre la figura y el entorno, las tonalidades y los contrastes de luz formaban parte de una

⁵⁵ Una forma muy extendida de apropiación y personificación de los santos fue la práctica de ataviarlos y vestirlos. Hacia la primera mitad del siglo XVII, en el área mesoamericana y andina era común la creencia de que la imagen, mientras más vestida, engalanada y embellecida estuviera, más milagrosa, poderosa y espiritual resultaba. Por consiguiente, el vestido y el adorno constituían un aspecto importante del culto a las imágenes, que se conectaba de manera lógica con la antigua práctica indígena de vestir a sus divinidades.

lectura de la imagen que rebasaba la representación para convertirse en una forma de “apropiación” de la realidad. La introducción de nuevos elementos iconográficos provenientes del contexto español, derivó en ricas interpretaciones de los nuevos signos y en la posterior adaptación del repertorio glífico.

En su empeño por sustituir las antiguas creencias, los responsables del culto cristiano retomaron dentro de las iglesias las formas medievales del drama litúrgico, mientras que por fuera recurrieron a los medios de representación religiosa del medioevo, que de cierta forma se acercaban a las formas rituales de la población local. La profusión de aderezos y la decoración escenográfica dentro de la iglesia, dispuesta especialmente para las misas y los días de fiesta, encontraba eco en la majestuosidad de las ceremonias aderezadas con los elementos musical y vocal, a los que eran muy aficionados los indígenas. De ahí que un complemento esencial de los oficios fueran las procesiones, en las que se exaltaba la música, el canto y todo el aparato teatral: flores y ramas olorosas, el paso de las cruces y la alternancia de las ropas (Partida, 1992:35-36). Estos espacios rituales permitían a los indígenas apropiarse del escenario, exaltando sus propias formas de expresión, hecho que los propios evangelizadores interpretaban en algunos casos como “aciertos” de su enseñanza doctrinal. En su testimonio, fray Agustín Dávila se refiere a las celebraciones de los zapotecos a principios del siglo XVII en los siguientes términos:

Es cosa maravillosa ver el cuidado con que ahora los indios acuden a festejar las solemnidades de la iglesia. Los indios cantores [...] ensayan y enseñan la música que han de cantar en público. Son diestros en tocar las chirimías, trompetas, [...] y todo género de instrumentos en que las más ricas y cuidadosas iglesias de toda España se señalan. Adornan las iglesias con variedad de arcos que hacen de rosas y con unos fluecos de juncia verde y blanca que llaman Tule, con que ciñen el contorno de las iglesias y sus patios para las procesiones de que son muy amigos, y que por su devoción se hacen en sus pueblos casi cada día de fiesta. De las hojas de las flores hacen imágenes que colocan en las puertas de la iglesia y en las principales columnas de ella (Dávila, 1625:79-80).

Sin embargo, aunque estas expresiones eran vistas por algunos como resultado de la efectividad de la labor evangelizadora, también provocaron en otros la desconfianza de ocultar tras ellas manifestaciones de las antiguas creencias. En

este sentido, a finales del siglo XVII el obispo de Oaxaca, don Isidro de Sariñana, advertía en la “profunda” devoción de sus feligreses posibles reminiscencias de idolatrías, pues resultaba difícil saber “hasta qué punto entendían el catecismo que recitaban en su lengua” (Cfr. Gonzalbo, 1990:87). De ahí que, en el extremo de la desconfianza, gran número de clérigos escribieran sendos tratados sobre las supersticiones e idolatrías prehispánicas y la forma de detectar sus supervivencias. Más allá de su función valorativa sobre la eficacia de la adoctrinación, lo que estos testimonios nos revelan es que, mediante diversos mecanismos, los indígenas lograron conciliar las tradiciones antiguas con las innovaciones introducidas por los religiosos, los nobles indígenas y todos los que, de lejos o de cerca, colaboraban con los españoles.⁵⁶ Cada quien, en armonía con su entorno, se adaptaba a la realidad colonial sin romper con el pasado.

El espacio de la iglesia y el tiempo de la misa exigían una elemental piedad cristiana que se complementaba o adquiría otras formas en los cultos celebrados en mitad de las milpas o en lo alto de las montañas, al amanecer o al crepúsculo. Esa separación de los espacios, de las creencias y de los ritos distaba mucho, sin embargo, de ser impenetrable y sistemática. Lockhart ha señalado que los patrones políticos y religiosos ya existentes en el mundo indígena fueron los que hicieron posible la rápida aceptación⁵⁷ –aunque en modo aparente- de las estructuras españolas (Lockhart 1999:291). En este sentido, la adopción de los santos católicos se debió en buena medida a que se encontraba en ellos atributos familiares que ya se conocían dentro del panteón local. No resulta extraño, por lo tanto, que las primeras imágenes cristianas aparecieran en los santuarios familiares en fechas tan tempranas como los últimos decenios del siglo XVI,

⁵⁶ Es importante señalar que, a la par de la doctrina cristiana difundida por la iglesia y sus religiosos, se manifestaba un cristianismo laico y mediterráneo que se había propagado a través de los conquistadores y los inmigrantes de orígenes diversos: vascos, andaluces, portugueses o italianos, dedicados a reproducir en la Nueva España sus prácticas ancestrales. El culto de las imágenes y la veneración de los santos, así como las grandes celebraciones de la Semana Santa y del Corpus Christi, constituían sus manifestaciones más usuales.

⁵⁷ No pretendemos omitir la presencia de diversas formas de resistencia que se manifestaron, desde el rechazo al bautismo hasta los levantamientos indígenas, con formas e intensidades distintas en las diferentes regiones indígenas. Sin embargo, lo que nos interesa destacar es la forma en la que, poco a poco, los elementos culturales vernáculos y exógenos adquirieron una nueva lógica.

ubicados en contigüidad con los objetos antiguos que los curas tildaban de ídolos y que los indígenas generalmente asociaban con sus antepasados.

Asimismo, la práctica española medieval que prescribía que toda comunidad –en el caso europeo, desde el reino hasta la provincia y la villa- debía contar con un santo patronal asociado a ella, resultó coherente con la antigua asociación mesoamericana entre unidades territoriales y deidades específicas. El *siqui* mixteco, por ejemplo, presidido por el señor étnico *yya*, contaba entre sus elementos distintivos con un dios –que con frecuencia era un antepasado divinizado-, el cual constituía una de las principales fuerzas unificadoras, de tal forma que la divinidad, la unidad territorial y la autoridad quedaban comprendidas dentro de una misma categoría (Carmagnani, 1993a:90). Esta estructura del *siqui* constituía un modelo que se reproducía, en una escala menor, al interior de las unidades domésticas.

Durante la época colonial, los santos adquirieron, a nivel corporativo, la posición de símbolo principal que identificaba y unificaba a cada unidad sociopolítica. De hecho, en una época muy temprana de la colonia, Lockhart observa que, en Tlaxcala, el término general para una subunidad designada del *altépetl* era *santopan*, que significa “donde hay un santo” (1999:340). En esta misma lógica, los antiguos templos principales, que eran vistos como expresiones de la identidad de las unidades sociopolíticas y como verdaderas “casas” de los dioses particulares, parecen haber encontrado en las iglesias una analogía directa. En este sentido, es frecuente encontrar, tanto en documentos coloniales como en la etnografía, expresiones que denominan a la iglesia como “la casa de dios” o la “casa” del santo particular al que están dedicadas.⁵⁸ Los santos se convirtieron en padres y fundadores de su pueblo,⁵⁹ en propietarios de la tierra y de gran parte de los bienes de la comunidad.⁶⁰ El papel primordial que adquirieron se expresaba a su vez en los servicios y las ofrendas que los altos funcionarios gubernamentales y

⁵⁸ Véanse Lockhart (1999) y Gruzinski (1991:122).

⁵⁹ Es interesante ver como se cruzan, en las narraciones míticas, versiones que atribuyen el origen del cosmos a las divinidades vernáculas, y la fundación del pueblo al santo patronal.

⁶⁰ El caso más ejemplar es el del ganado, cuya propiedad casi total estaba, en diversas regiones indígenas, en manos de los santos.

eclesiásticos debían ofrecer, así como en la importancia, a nivel comunitario, de las celebraciones patronales.

La adopción de los santos patronos por parte de los pueblos seguramente se vio favorecida por afinidades estructurales, funcionales y simbólicas entre las antiguas divinidades y los santos, a las que prestaron particular atención los religiosos en el momento de definir los patronímicos. Por ejemplo, en el pueblo de Tepetitlán, Hidalgo, donde se veneraba a Xipe Totec, representado generalmente vestido con la piel ensangrentada de una persona sacrificada, los franciscanos escogieron a San Bartolomé como protector, ya que la iconografía tradicional lo muestra asaetado y ensangrentado (Alberro, 1999:34). En muchos otros casos, la elección del santo se determinaba de acuerdo con la coincidencia entre las fechas de celebración de éste y la antigua deidad principal, como testimonia Torquemada en su *Monarquía Indiana*: “[...] nuestros primeros religiosos [...] determinaron de poner iglesia y templo en dicha falda de Tlaxcala, en el pueblo que se llama Chiautempa [...] y en ella constituyeron a la gloriosísima Santa Ana [...] porque viniese con la festividad antigua, en lo que toca a la gloriosa santa y celebración de su día [...]”.⁶¹ Aún cuando se trataba de pueblos que no contaban con una deidad local, en la mayoría de los casos⁶² los frailes trataban de asignar un santo patronal de acuerdo con algunas características sobresalientes de la comunidad –por ejemplo, la actividad económica que se practicaba-, de tal forma que éste reflejara el espíritu de la colectividad y la caracterizara.

Sin embargo, más allá de la estrategia misionera –de actitud más tolerante por parte de franciscanos y agustinos, y considerablemente más rígida entre los dominicos-, lo que salta a la vista es el papel activo que las comunidades desempeñaron en la adopción de las deidades católicas de acuerdo con la preservación de sus propios intereses.⁶³ En este sentido, el padre dominico Diego

⁶¹ Cfr. Alberro, Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, FCE/COLMEX, 1999, p. 33.

⁶² En ocasiones simplemente se recurría al sorteo de los patronímicos.

⁶³ Gruzinski plantea que, aunque las hipótesis coinciden generalmente en la idea de que los frailes buscaron las analogías que los indios establecían entre sus divinidades y sus atributos para asignar santos patronales a las comunidades indígenas, es más probable que fueran ellos mismos quienes crearon analogías ahí donde no las había. El propósito fundamental de los misioneros era

Durán, obsesionado por las correspondencias sospechosas que amenazaban continuamente con inficionar la ortodoxia, denunció en su *Historia de las Indias...* las “artimañas” utilizadas por los indígenas para hacer coincidir las fechas de sus antiguas fiestas con las de la nueva religión:

¡Cuántas veces habrá acontecido [...] haber tres y cuatro meses que pasó la fiesta [...] y si les preguntan la causa de tan larga esperada, responden que no había ramada, que no estaba encalado el altar [...] Traen tres mil achaques y mentiras, y mirando su calendario, hallarán que aquel día cae la fiesta del ídolo que aquel barrio festejaba y Santo y ídolo ba revuelto.⁶⁴

Más adelante da un ejemplo muy ilustrativo:

Un padre mandó [...] que en todos los barrios se pusiesen cruces, execto un barrio, que como gente más devota, se quiso aventajar y pidieron se les diese licencia para edificar una hermita, la cual fue concedida y mandado que el nombre del santo fuese san Pablo o san Agustín. [...] Ellos digeron que no querían a san Pablo ni a san Agustín; pues preguntados a qué santo querían, digeron que a san Lucas. Yo, notando la petición [...] noté que podía haber algún mal y fui al calendario de sus ídolos y miré qué fiesta y siglo era en el que caya san Lucas, y considerado, fui al mandoncillo de aquel barrio y pregúntele [...] del día en que había nacido, y díjome que en el signo de cally, que quiere decir casa, y ví clara y manifiestamente pedir el día de san Lucas pro razón de que cae en el día y signo de la casa y aun porque dos días antes en una de las grandes y solemnes fiestas que ellos tienen.⁶⁵

En efecto, las comunidades indígenas desempeñaron un papel activo en la consolidación de una nueva religiosidad que integraba los dos universos en contacto. Ejemplo de este proceso es el caso de San Miguel Sola, distrito zapoteco de Villa Alta, manifiesto en las declaraciones hechas en 1635 por el maestro de idolatrías Diego Luis, quien revela que a la pareja de dioses zapotecos conformada por *Nohuichana* y *Nosana*, creadores de los hombres y los animales, se les asociaba con la Virgen María y Cristo, mediante las ofrendas de velas que los fieles les depositaban en la iglesia. Asimismo, al dios de los muertos que están en el infierno, *Leraa Huila*, se le asociaba directamente con “el demonio” en los

el fomentar la aceptación de los santos, por parte de las comunidades indígenas y las regiones circunscritas, en lugar de las deidades adoradas localmente (Gruzinski y Bernand, 1999:303).

⁶⁴ Alberro, Solange, *op. cit.*, p. 37.

parlamentos rituales (Alcina Franch, 1993:102-104). Por otra parte, en la confesión de un indio llamado Matheo Luys en 1667 en Yasachi Alto, se asocia al dios zapoteco de las aguas (el rayo, las tormentas y los aguaceros) *Betao Gocio* con San Andrés, pues dicho indio confesó que al llegar al río dijo: “San Andrés, antiguo pescador, ayudadme aquí a pescar, y que llamó a *betaogucio* [...] preguntando quien sea betaogucio, dijo que abrá tiempo de quince a veinte años que preguntó a unos bixanas y chinantecos como pescase y que le dijeron llama al Ydolo del trueno *Betaogucio* [...]” (Alcina Franch, 1993:107).

El establecimiento de correspondencias entre divinidades indígenas y católicas, exaltadas ya fuera por atributos comunes o por asociaciones sensoriales, era la materia común para la creación de sentido. Entre los zapotecos del sur, Carrasco registra una ceremonia de bendición de las milpas en la que el oficiante entierra copal, enciende una vela, mata un guajolote y reza el Credo, el Salve, el Señor Mío Jesucristo y el Yo Pecador, invocando al *Rey de la tierra*, al *Creador de la tierra*, al *Creador de la lluvia* y a la Santísima Trinidad, asociada, en esta lógica de correspondencias, con la propiciación de la lluvia (Alcina Franch, 1993:109).

La importancia de los santos se veía asimismo exaltada a través de los rituales públicos, que llegaron incluso a preocupar a los curas y clérigos porque consideraban que se empleaban gastos excesivos y comportamientos desordenados que escapaban a las prescripciones del ritual católico. Para la segunda mitad del siglo XVIII, encontramos que en el área de Oaxaca el clero ya no se preocupaba por cómo cristianizar a los indígenas, sino por cómo controlar ciertos aspectos del culto católico sincretizado. Las celebraciones habían adquirido un grado mayor de significación, ya que proporcionaban identidad, poder y prestigio a una comunidad frente a las otras.

Sin embargo, este culto no era exclusivo de las manifestaciones colectivas, sino que también desempeñaba un papel importante en los núcleos domésticos. Para el siglo XVII, y probablemente desde fechas anteriores, toda vivienda poseía una o más imágenes de santos, que se integraban a la estructura de la unidad familiar. La unidad y la continuidad de la familia se expresaban a través del santo

⁶⁵ *Ibidem*, p. 37-38.

doméstico, el cual se heredaba de padres a hijos, procurando mantenerlo en su “casa” original. Tal como podemos constatar actualmente entre los huaves, el santo preside la unidad doméstica y funciona, al mismo tiempo, como deidad cuyos oficiantes son los miembros cabecillas de la misma. En este sentido, no es gratuito que las reverencias que se llevan a cabo al entrar en una casa se dirijan en primera instancia al santo, y los rituales del ciclo de vida que celebra el núcleo familiar estén asimismo precedidos por éste.

Además de haber constituido una herramienta fundamental en la conquista de las almas indígenas, la imagen de culto y el imaginario religioso también desempeñaron un papel predominante en las dinámicas sociales y religiosas, en los mestizajes y en la reconstrucción de las identidades. Mediante la circulación y la apropiación de las imágenes, la población indígena conformó una vía para expresar su relación con lo real, con su espacio simbólico y su universo conceptual. En este sentido, las “imágenes de culto” exceden el marco de la representación unívoca e iconográfica, para englobar dentro de un mismo sistema el orden social y cosmogónico, el mundo conceptual y el sensible, las representaciones del espacio y del tiempo. Mientras que en la cristiandad la imagen de culto se define ante todo por un dogma, en las sociedades mesoamericanas ésta pretende expresar la estructura del universo, a menudo con independencia de la reproducción de las apariencias.

VI. HACIA UNA NUEVA APROXIMACIÓN

La lectura del pensamiento religioso y de las prácticas indígenas desde una lógica de “presencias” y “ausencias” de elementos disímbolos en términos culturales, parece agotarse en la medida en que se profundiza en una realidad etnográfica. En el caso de los huaves y la relación que establecen con los santos católicos – relación que se extiende sobre los campos social, ritual, político y económico-, la explicación exige algo más que un simple recuento de rasgos propios y ajenos, de préstamos y sustituciones. Lo que resulta imperante es lograr reconocer la lógica sobre la cual el sistema de representaciones locales se reorganiza con restos del pasado y elementos residuales de una cultura externa que no logra imponerse enteramente.

La introducción de los santos a la religión indígena mediante el proceso de evangelización y los distintos procesos en los que ha derivado su inserción en la estructura social, sólo pueden entenderse si se piensa que los préstamos culturales no tienen nada de fortuito, sino por el contrario, se concentran en aquellos dominios que resultan familiares a la lógica preexistente. En este sentido resulta útil retomar los planteamientos de Lévi-Strauss (1992) a propósito de la difusión espacial y temporal del mito del lince.⁶⁶ Desde su perspectiva, los relatos que viajan por tiempos y lugares distantes, lejos de ser recibidos pasivamente, son modificados o transformados por los oyentes para adaptarlos a sus propias tradiciones; esto es posible sólo en la medida en que el espíritu local reconoce en la materia alógena “elementos que, bajo aspectos diferentes, estaban ya presentes allí donde podían estarlo; de suerte que el préstamo permitiría explicar datos latentes y perfeccionar esquemas incompletos” (Lévi-Strauss, 1992:250).

Si bien no coincidimos con la idea de que existan esquemas culturales incompletos, sí pensamos que cuando se introducen nuevos elementos a la cultura, provenientes de universos ajenos, la manera en que estos se apropian es mediante la analogía, la interpretación y la resignificación. De ahí que, por ejemplo,

⁶⁶ Lévi-Strauss, Claude, *Historia del Lince*, Barcelona, Anagrama, 1992.

las imágenes de los santos que poblaron la Nueva España adquirieran una multiplicidad de sentidos: cargadas de elementos iconográficos como los animales o los objetos que las acompañan, lejos de funcionar como “material didáctico” para el aprendizaje de la doctrina católica, fueron leídos en clave indígena y traducidos bajo una lógica propia. En este sentido, la posibilidad de relacionar elementos que provienen de contextos heteróclitos, de tiempos ajenos y de culturas extrañas, responde a una “lógica de lo sensible” –para emplear la expresión levistraussiana- que asocia objetos, instrumentos y personajes rituales de acuerdo con sus propiedades sensibles. De esta forma, las vestimentas, los adornos, los objetos y los animales asociados a los santos dejaron de ser signos de atributos morales propiamente católicos para convertirse en significantes propios de la cultura indígena.

En efecto, en este caso las propiedades sensibles rebasaron al polo ideológico. El marco iconográfico del catolicismo fue particularmente exaltado por el pensamiento indígena en su búsqueda de significados. Como señalara fray Francisco de Ximénez, arzobispo de Chiapas y Guatemala hacia 1740, los indios de la región se inclinaban más por la devoción de aquellos santos que “están a caballo como Santiago y San Martín, los que tienen animales como son los evangelistas y San Eustaquio” (*cfr.* Félix Báez, 1998:165), en virtud de que tales representaciones podían asociarse de manera directa al nagualismo. En efecto, un santoral repleto de tigres, espadas, serpientes, aves -es decir, de imágenes sensibles-, se convertía en un espacio favorable para la expresión de las antiguas concepciones del nagualismo. Asimismo, la presencia de una iglesia poblada de santos y vírgenes con atributos específicos, permitió establecer relaciones entre ellos que en muchos casos tomaron la forma de genealogías, jerarquías o agrupaciones, como veremos más adelante con el caso huave.

La lógica cultural –que opera a través de clasificaciones que le permiten ordenar el mundo y volverlo aprensible-,⁶⁷ tiende por lo tanto a insertar los nuevos elementos dentro del código propio, y a establecer relaciones que, dentro de la lógica local, aparecen como necesarias. La lectura de las imágenes católicas en forma de

⁶⁷ Haciendo referencia a los planteamientos de Lévi-Strauss en “La ciencia de lo concreto” (1964).

signos se lleva a cabo por la vía de la semejanza y la analogía. La cosmogonía y la vida social operan, en este sentido, a la manera de un diccionario que permite traducir e identificar como propios los elementos ajenos.

La articulación de elementos, piezas y trozos que provienen de universos dispares generan “una reorganización significativa del conjunto que ya no corresponde a las matrices originales” (Millán, 2001:44). Estas construcciones sincréticas que caracterizan a la nueva religiosidad formulada en el siglo XVI, se articulan a partir de la asociación de elementos provenientes de universos heteróclitos, para renovar o enriquecer su propio universo o bien conservarlo con los residuos de construcciones y de destrucciones anteriores (Lévi-Strauss, 1964:36-37). La articulación de elementos cristianos e indígenas se realiza en forma sistemática, de forma tal que permite reorganizar el mundo sensible en un nuevo campo de significación. Con elementos que proceden de universos distintos, se confecciona un nuevo elemento que es al mismo tiempo objeto de conocimiento. Asimismo, al formularse en el ámbito de la lógica de lo sensible, el tipo de relaciones que se establecen son a la vez concretas y virtuales, en el sentido de que son operadores pero al mismo tiempo abren el campo de las posibilidades a nuevas relaciones (Lévi-Strauss, 1964:37).

Al referirse al análisis del totemismo, Lévi-Strauss (1964) señala que la tendencia al *bricolage*, en el que elementos de universos disímbolos se conjugan, lleva a transformar fines en medios y viceversa, pues fines existentes se vuelven medios de clasificación social (1964:41). En el caso que aquí nos ocupa, los santos, personajes emblemáticos de la religión católica, se convierten en medios de clasificación social en la medida en que constituyen modelos de persona, de jerarquía y de relaciones; de esta manera, se convierten en signos en donde lo que denotan no es ya sencillamente ellos mismos sino otra cosa, es decir, el significante cambia de sentido –su significado- y pasa a representar algo muy diferente, en un sistema de ordenación distinto. En forma de imágenes, sujetos a las propiedades sensibles, los santos tienden a desempeñar el papel de signo y a mantener relaciones sucesivas con otros elementos, aunque en un número limitado

y a condición de formar siempre un sistema lógico en el que una modificación que afecta a un elemento actúa automáticamente sobre todos los demás.

Si bien la teoría del sincretismo “plantea la existencia de significados que se ajustan a nuevos significantes en situaciones de contacto cultural” (Millán, 2001:46), lo que nos interesa destacar es que los nuevos significados que adquieren los elementos simbólicos son en sí mismos extensiones innovadoras de sistemas simbólicos más amplios, que no pueden constreñirse a un marco temporal y espacial. De esta forma, el pensamiento religioso deja de ser una suma de elementos dispares para conformar, en su lugar, una lógica indígena que nos permite entender el sentido y la coherencia reales del sistema.

Los huaves y los santos. Análisis simbólico de la estructura social

La iglesia de San Mateo del Mar está poblada por un conjunto de personajes sagrados que en la literatura se conocen como “santos”. Sin embargo, a pesar de las aparentes correspondencias que mantienen con el universo religioso católico, las referencias discursivas, míticas y rituales nos remiten a un sistema de representaciones acotado por la lógica cultural. Diversos en atributos, formas y esencias, los santos no son concebidos por los huaves como representaciones icónicas de personajes históricos o míticos ni como epifanías de una deidad única. Por el contrario, son caracterizados como personajes por derecho propio, con propiedades divinas que los convierten en protectores de la comunidad, pero también con ciertos rasgos humanos que permiten establecer una relación de identidad con sus devotos. Protectores, proveedores, padres y madres, los santos acompañan el devenir de la comunidad tal y como planearon los evangelizadores, pero de una manera que éstos nunca imaginaron, pues es sólo a través de su incorporación en el universo huave como lograron permanecer en el escenario cultural.

Los diversos campos de representación en los que se insertan dan cuenta de una multiplicidad de procesos de interpretación, que se caracterizan por distintos

grados de apropiación y transformación. En efecto, la cultura opera mediante mecanismos simbólicos que establecen homologías entre ciertos elementos, conformando conjuntos o categorías donde descansan tipos particulares de conocimiento. De esta forma, es posible hacer un análisis de las representaciones indígenas de los santos leídos a la manera de un “texto iconográfico” en la medida en que conjugan distintos discursos, como el mitológico, el de la representación directa y el de la simbolización de los elementos icónicos.

Las relaciones simbólicas que se establecen entre los santos y las distintas áreas del pensamiento indígena les confieren la calidad de sistemas significantes, de forma tal que lo que “dicen” las imágenes –más allá de su referencia a una clase de objetos naturales o artificiales- lo dicen realmente por obra de la interpretación cultural de sus contenidos simbólicos o más bien, los contenidos semántico-ideológicos que atribuimos a las imágenes son el resultado de la construcción de modelos culturales de los signos icónicos, por medio de la cual se otorga a la relación de semejanza efectiva entre el icono y su referente un carácter suplementario de contigüidad asignada con respecto a otros contenidos de naturaleza no perceptible sino cognoscible.

Al relacionar las treinta y seis imágenes que se distribuyen en los altares de la iglesia de la comunidad huave con las exégesis locales y los discursos ritual y mítico, logramos reconocer que los santos no son concebidos como un conjunto unificado, sino que entre ellos operan diferencias de significación que se traducen en distintas formas de integración a la estructura social. De acuerdo con esta información, podemos plantear que existen dos categorías generales de santos: una conformada por aquellas imágenes sobre las cuales se tiene un conocimiento difuso de sus propiedades y atributos (por ejemplo, a las imágenes de San Pedro y San Pablo se les refiere indistintamente con uno u otro nombre y no se les confieren propiedades o poderes que los caractericen) y otra compuesta por un grupo de imágenes que, a pesar de que se diferencian claramente entre sí a través de la nomenclatura y la representación iconográfica, comparten una misma naturaleza a nivel simbólico.

Los santos y vírgenes que se agrupan dentro de esta última categoría operan a la manera de “símbolos dominantes” –retomando el término de Víctor Turner (1997)-, en la medida en que condensan valores fundamentales para la sociedad, unifican sentidos dispares, ordenan el sentido en un polo sensorial y otro ideológico, y tienden a convertirse en focos de interacción en torno a los cuales los grupos se movilizan, celebran sus rituales y realizan otras actividades simbólicas (Turner, 1997:25). Este grupo está compuesto por la Virgen de la Candelaria; el retablo de María Santísima, María Jacoba y María Salomé; la Virgen del Rosario y su primer devoto;⁶⁸ la Virgen de Natividad; el patrón San Mateo y su primer y segundo devotos; San Juan de Dios y la Santísima Trinidad.

La característica que distingue a este conjunto de divinidades es que son portadores de un nagual, que los asocia directamente con las fuerzas naturales divinizadas: a los santos les corresponde el rayo y se les denomina *Teat monteoc* (“padre rayo”), mientras a las vírgenes se les asigna el viento del sur y se les llama *Müm ncherrec* (“madre viento del sur”). Su relación o identidad con estos fenómenos naturales tiene connotaciones muy significativas, pues en primer lugar permite asociarlos con las divinidades vernáculas,⁶⁹ que son al mismo tiempo los antepasados huaves, y en segundo lugar los convierte en propiciadores de lluvia, elemento sobre el que giran los rituales del ciclo anual.

Las narraciones míticas apuntan que en el pasado todos los huaves eran *monbasoic*, es decir, personas con “cuerpo-nube”, como se denomina a aquellos que tienen poderes sobrenaturales gracias al conocimiento y el dominio de su *alter ego* o nagual.⁷⁰ En ese entonces, la población se dividía entre hombres *monteoc* o rayo y mujeres *ncherrec* o viento del sur; se desplazaban por los aires hasta Cerro Bernal,⁷¹ desde donde producían las lluvias, manteniendo en un estado de permanente abundancia a la población.

⁶⁸ Los “devotos” primeros y segundos de los santos y las vírgenes operan como sus “suplentes” o representantes. Son quienes salen a las procesiones y ceremonias, mientras las imágenes principales nunca salen de la iglesia.

⁶⁹ De hecho, se dice que estos son los santos “más antiguos” y que son “como la gente antigua”.

⁷⁰ En efecto, entre los huaves el conocimiento del nagual está reservado a gente que tiene poder, como las autoridades que se ubican en la cúpula de la jerarquía.

⁷¹ Cerro mítico al cual se ubica en el interior de una de las lagunas.

La relación entre estos fenómenos no es fortuita, pues los huaves aseguran que es sólo mediante la unión de ambos elementos que se genera la lluvia, de ahí que se les asocie como la pareja primordial o el matrimonio fundador. En la mitología local, el lugar privilegiado de encuentro del rayo y el viento del sur son las nubes que se forman después de la Cuaresma, cuando *Teat monteoc* relampaguea en el horizonte marítimo y *Müm ncherrec* sopla con fuerza desde el océano, formando torbellinos de viento y agua que conectan el mar con el cielo. Los santos patronales se convierten, mediante las analogías, en verdaderos *neombasoic*, seres de “cuerpo-nube”, que, emparentados por esta vía con los antepasados huaves, se manifiestan como el núcleo primigenio de la creación.

La ruptura de los huaves con los antepasados se explica mediante otro mito, en donde se explica que los *monbasoic* debían su poder a una divinidad denominada *Mijmeor Cang* (“la virgen de piedra”),⁷² quien habitaba en la orilla del mar y revelaba a las personas su *alter ego* a cambio de que cada familia le entregara a su primogénito. Mediante este sacrificio, el resto de los hijos aseguraba la asignación de un nombre y el conocimiento de su nagual. Por lo tanto, este sacrificio consistía en convertir a cada hijo en un *neombasoic*,⁷³ perteneciente a la categoría *monteoc* o *ncherrec* de acuerdo con las distinciones de su sexo. De esta manera, se refrendaba no sólo el vínculo entre los hombres y su nagual, sino también entre la población real de San Mateo del Mar y la mítica de Cerro Bernal, que, al ser el lugar de trabajo de los *monbasoic*, se conformaba a su vez como el propio *alter ego* de la comunidad, es decir, como su reproducción mítica. Sin embargo, con la llegada del primer párroco al pueblo, *Mijmeor Cang* huyó hacia el interior del océano, solicitando a los huaves que anotaran su nombre en un papel a fin de recordarlo y poder invocar su retorno; al no hacer caso, el nombre de la virgen se perdió para siempre, y con él se perdieron el conocimiento y el poder de los nagueles. La población quedó entonces dividida entre los *monbasoic* que se replegaron a vivir a Cerro Bernal –punto mítico ubicado en el centro de una de las

⁷² Si bien esta es la manera en la que se le designa, siempre se aclara que no es su verdadero nombre, ya que nadie lo conoce.

⁷³ Singular de *monbasoic*.

lagunas de la zona- y el resto de los habitantes que se concentraron en el nuevo poblado.

Esta división significó no sólo una separación geográfica, sino, principalmente, una diferenciación entre hombres y divinidades. En efecto, los *monbasoic* se convirtieron en antepasados divinizados pues, a diferencia de la nueva generación de huaves, conservaban el conocimiento de sus naguales, y con éste, el poder de generar la lluvia y los bienes. El bienestar comunitario, por lo tanto, depende de su intervención, propiciada a través de las ofrendas y los rituales.

Al reconocer a un grupo de santos como *monbasoic* en virtud de la identidad de sus naguales, se les confiere una identidad análoga a la de los antepasados divinizados, pues comparten una misma naturaleza. De hecho, los huaves reconocen en el santo patronal y en la Virgen de la Candelaria a una pareja primordial: el matrimonio fundador de la actual población de San Mateo del Mar y la relación lógica y necesaria entre el rayo y el viento del sur. Sin embargo, mientras el tiempo de los *monbasoic* constituye una época de creación, en la que no se habla todavía de la fundación del pueblo ni de una estructura social específica, sino del establecimiento de los principios fundamentales: la regularidad climática – es decir, la sucesión de las lluvias-, la producción de bienes y la conformación geográfica, el ámbito de los santos inicia con la diferenciación de los espacios (el pueblo, la iglesia, Cerro Bernal como el lugar de los antepasados) y de la temporalidad (periodo ceremonial y tiempo ordinario).

En este sentido, los mitos describen dos movimientos inversos: mientras los antepasados divinizados se retraían en las aguas (*Mijmeor Cang* huyó al interior del océano y los *monbasoic* a la laguna), por tierra arribaban los santos. Aunque existen algunas variantes, la versión general narra:

El patrón llegó a un lugar donde no había nada, en el tiempo primero, en el tiempo de *monteocs*. Cuatro santos, que eran hermanos, aparecieron en la montaña: Santo Domingo, San Dionisio, San Francisco y San Mateo. Cada uno eligió un lugar para quedarse. San Mateo, que era el más poderoso, eligió quedarse cerca del mar vivo, para hacer un pueblo, para hacer una iglesia.

La llegada de los cuatro santos hermanos a la zona significa la fundación de los pueblos: Tehuantepec, cabecera administrativa y religiosa (zapoteca); San Dionisio, San Francisco y San Mateo del Mar, los tres municipios huaves. Los santos patronales se establecen para construir su casa, la iglesia, hecho que se representa como la fundación misma del pueblo.⁷⁴ La representación de la iglesia como la primera “casa”, en el sentido de unidad doméstica, implica la presencia de una pareja fundadora, constituida en este caso por San Mateo Apóstol y la Virgen de la Candelaria. La imagen familiar se refuerza a través de la representación icónica de los santos en dos sentidos. Por un lado, a la virgen le han colocado una vela en la mano, elemento que representa la unión matrimonial.⁷⁵ Por otro lado, los santos patronales aparecen cada uno acompañado por un niño (en el caso de la virgen se dice que es una niña), a quienes se reconoce como su progenie. Es importante señalar que el reconocimiento social de los miembros de la comunidad se da principalmente a través del matrimonio y la procreación; por lo tanto, el hecho de representar a la virgen y al apóstol como un núcleo familiar implica su consideración como personas sociales.

El carácter fundacional de esta “casa” de los santos conlleva a la conformación de una jerarquía, inexistente hasta entonces. En efecto, mientras que el tiempo de los *monbasoic* se caracterizaba por la igualdad entre los miembros de la comunidad, dado que todos compartían una misma naturaleza, el tiempo de los santos se caracteriza por una diferenciación interna de la población. El sentido de esta nueva estructura se explica a través del discurso de los naguales. Si bien anteriormente todos los huaves eran rayos o viento del sur, la nueva organización se caracteriza por una diversificación de los naguales, de forma tal que lagartos, tigres, aves y una variedad de animales se integran al repertorio de seres compañeros, cuyo poder se considera inferior al de los primeros.

⁷⁴ Es interesante señalar que ya en el siglo XVI las iglesias se utilizaban en un gran número de mapas indígenas como demarcadores de la orientación espacial, pero sobretodo como representación del pueblo en sí mismo (Gruzinski, Serge, “Colonial indian maps in sixteenth-century Mexico. An essay in mixed cartography”, *RES, Anthropology and aesthetics*, num. 13, spring 1987, p. 53).

⁷⁵ En efecto, cuando se lleva a cabo un matrimonio, los contrayentes encienden una vela cada uno, misma que tras la muerte se convierte en una estrella en el firmamento, según las narraciones locales.

Como resultado de esta diversificación, los naguales poderosos se convirtieron en atributo de unos cuantos: las divinidades, algunos santos y vírgenes, y un grupo reducido de la población, denominado *montanombas* “los que tienen el cuerpo”. Los *montanombas* constituyen una categoría similar a la de los “consejos de ancianos” o “tatamandonos”, presente en diversas culturas mesoamericanas. Constituyen un cuerpo de consejeros comunitarios que cumplen con tres características: tienen la propiedad de conocer su *alter ego* y el de los demás, han ejercido todos los cargos de la jerarquía cívico-religiosa, y son portadores de un nagual rayo.

La cercanía entre los *montanombas* y las divinidades radica precisamente en el hecho de que son portadores de un *alter ego* rayo, y que tienen conocimiento de su identidad, lo que les permite el dominio de sus atributos.⁷⁶ Si bien anteriormente este conocimiento estaba asegurado por un principio de intercambio con la antigua “virgen de piedra” –el sacrificio del primogénito de cada familia- actualmente se propicia por la vía de los cargos cívico-religiosos. Utilizando un argumento circular, los huaves indican que los cargos más altos de la jerarquía –los alcaldes- sólo pueden ser ocupados por personas que tienen como nagual al rayo, y, al mismo tiempo, dichas personas adquieren conciencia de su identidad mediante el cumplimiento de los diversos escalafones de la jerarquía, lo que les confiere experiencia y dominio de los procedimientos rituales.

La importancia de tener como nagual al rayo radica en que la función principal de los alcaldes es llevar a cabo las ceremonias anuales de petición de lluvia, que inician durante la Cuaresma y concluyen en las semanas posteriores a la Semana Santa. Este proceso ceremonial, orientado a solicitar a las divinidades que habitan en Cerro Bernal el bienestar comunitario -que se traduce en el inicio regular del periodo pluvial-, está compuesto por dos etapas. En la primera, que se lleva a cabo en tres ocasiones durante tres semanas sucesivas, las autoridades tradicionales se dirigen hacia el mar y las lagunas para formular sus primeras oraciones petitorias; la segunda etapa involucra a diversos sectores de la población en una

⁷⁶ Como habíamos visto, al perder la comunicación con la antigua “virgen de piedra”, los huaves pierden la posibilidad de conocer a su nagual.

procesión colectiva que llega hasta la orilla del mar, encabezada por las imágenes de cinco santos: el primer devoto de patrón San Mateo, San Juan de Dios, el segundo devoto de la Virgen de la Candelaria, la Virgen de la Natividad y el primer devoto de la Virgen del Rosario. Mientras los santos se introducen al mar y entregan sus ofrendas de velas y flores, las autoridades pronuncian una oración en lengua huave:

¡Ea! Señor y Señora mis creadores: he venido a la boca del Mar Bendito, he prendido mis velas y confío en que nos reciban como siempre. Estamos aquí para pedir lo que merecemos: les pedimos las aguas benditas que vienen de la morada de los relámpagos benditos, el viento que nos traerá los mares benditos, para producir el movimiento bendito [...] También pedimos que el mar bendito entre a las lagunas y traiga consigo los peces benditos, los camarones benditos y todos los hijos de la laguna bendita, para que los hijos de la tierra los coman, para que nos les falte nada.⁷⁷

Tanto por su sentido como por los actores que participan, este ritual permite relacionar tres niveles de la organización social, unidos por un elemento común: las fuerzas naturales divinizadas. Las autoridades, como representantes de los hombres, establecen un intercambio con los santos *monbasoic*, quienes a su vez interceden ante los *teat monteoc* y *müm nherrec* que habitan en el mítico Cerro Bernal, de tal forma que esta ceremonia se convierte en un diálogo entre rayos y vientos del sur.

Sin embargo, las clasificaciones no sólo se expresan mediante los naguales -que distinguen a las autoridades del resto de la población y a los santos *teat monteoc* y *müm nherrec* de las demás imágenes de la iglesia- sino que también operan a través de una jerarquía que permite distinguir rangos dentro de una misma categoría. De esta forma, así como los cargos cívico-religiosos se dividen en términos de “mayor y menor”, “primero y segundo”, “titular y suplente”, el santo patronal tiene bajo su cargo a un *primer* y *segundo devoto*, la Virgen de la Candelaria cuenta con la colaboración de su segunda imagen y de la Virgen de

⁷⁷ Este fragmento corresponde al registro de Miguel Covarrubias (*Mexico South. The Isthmus of Tehuantepec*, Londres, KPI (Pacific Basin Books), 1973, p. 95).

Ixhuatán, y la Virgen del Rosario es asistida por su *segundo devoto*, clasificados en un orden jerárquico.

Los “devotos” de cada imagen aparecen como los “suplentes” del santo titular, análogos a los que operan en la esfera de la jerarquía civil, por lo que se representan como una extensión adicional de la autoridad y desempeñan funciones que implican una mayor movilidad. De esta manera, los *primeros* y *segundos devotos* son las únicas imágenes autorizadas para abandonar el templo durante las temporadas prescritas, cuando el inicio de la Cuaresma y el final de la Pascua exigen su presencia en las procesiones que se realizan al interior y al exterior del poblado.

Asimismo, los principios de la jerarquía se expresan en el ámbito ceremonial mediante la diferenciación entre cofradías y mayordomías, siendo las primeras las más numerosas y las que requieren de un menor gasto monetario. Las mayordomías, por su parte, requieren de un desempeño ritual mucho más complejo, quedan reservadas para aquellos que hayan solventado previamente una cofradía, y se reducen cinco celebraciones, cuatro de las cuales corresponden a santos que se ubican dentro de la categoría de los que tienen nagual: la Virgen de la Candelaria, San Mateo Apóstol, San Juan (aunque en algunas versiones se dice que es el bautista, en otras se habla de San Juan de Dios) y la Virgen de Natividad. La quinta mayordomía es la de Corpus Christi, la más compleja no sólo del ciclo ritual sino también del ámbito de las representaciones, como veremos más adelante. Hasta hace algunos años, la distinción entre mayordomías –y por lo tanto entre divinidades- era mucho más rigurosa debido a que la custodia de los santos era un requisito para acceder a los cargos principales de la jerarquía civil. En efecto, la costumbre estipulaba que la carrera ideal de un hombre debía abarcar el financiamiento de tres celebraciones reglamentarias: mientras la primera se limitaba al rango de cofradía, las siguientes estaban reservadas a mayordomías, siendo la primera “masculina” y la última “femenina”. En el sector masculino se

consideran las imágenes de San Mateo y Corpus Christi, mientras el femenino se compone por la Virgen de la Candelaria, la de Natividad y San Juan Bautista.⁷⁸

Los santos, a través de las mayordomías, no sólo refuerzan el principio jerárquico que opera al interior de la comunidad, sino que al mismo tiempo promueven el intercambio a distintos niveles sociales. En efecto, en su empresa anual, el mayordomo requiere de dos tipos de colaboradores que los huaves designan con los términos *mombeöl* y *nacosoots*. Mientras los primeros están definidos por lazos de parentesco, los segundos son necesariamente personas externas al grupo familiar e implican tipos distintos de prestación ritual.

El grupo de los *nacosoots* desempeña funciones específicas directamente relacionadas con la organización de cada una de las actividades ceremoniales; dentro de esta categoría se ubica, por ejemplo, el especialista ritual que orienta al mayordomo sobre la cantidad de alimento que se debe preparar, el número de velas y flores que necesitará para la ofrenda, los distintas fases que debe seguir, etcétera. Ya que el tipo de relación que se establece con este grupo es meramente ritual, la forma en que se retribuye su servicio tiene el mismo carácter: se le denomina *minangah*, “su sagrado”, término con el que se designa la porción de atole que el mayordomo envía un día específico de la celebración a casa de sus *nacosoots*. Dado que la distribución de atole es siempre un indicador de compromiso ceremonial, la retribución se inscribe en este caso en una relación jerárquica.

Por otra parte, las contribuciones de los *mömbeol* -los parientes colaterales y afines- al mayordomo establecen un tipo de préstamo que debe retribuirse en los mismos términos en que se recibió. De esta manera, cada mayordomo lleva una lista con un registro minucioso de las cantidades de maíz, cacao o dinero que sus parientes aportaron, mismas que tendrá que regresar cuando alguno de los miembros del grupo parental celebre a su vez una mayordomía, bautizo o matrimonio. Estas prestaciones que se llevan a cabo con fines ceremoniales permiten articular, de manera extensiva, numerosas unidades domésticas que se

⁷⁸ De hecho, en los libros de registro de los alcaldes que ejercieron en San Mateo del Mar de 1920 a 1997, se puede apreciar que la mayoría se había desempeñado como mayordomo principal

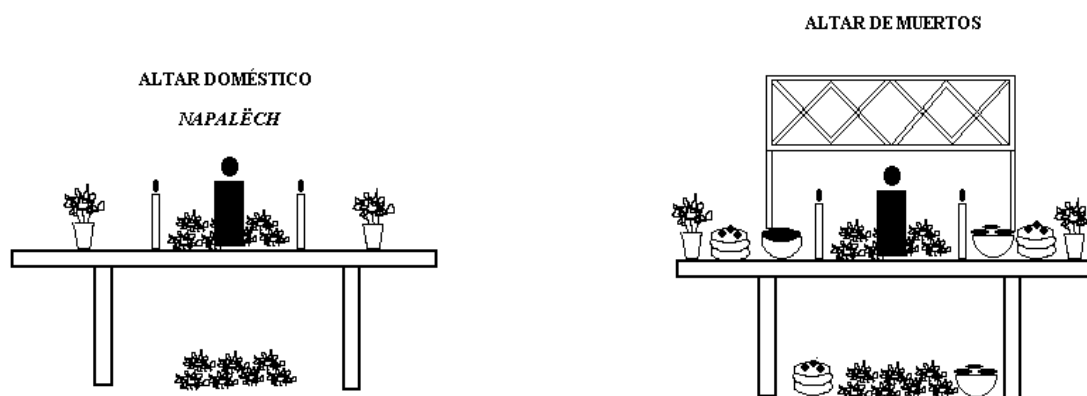
encuentran emparentadas entre sí por relaciones de filiación, alianza o compadrazgo.

Los endeudamientos ceremoniales, que conectan una extensa gama de grupos domésticos, hacen que la mayordomía sea el centro de una red donde las relaciones de parentesco adquieren un sentido que casi nunca se expresa fuera de la esfera ritual. Este intercambio entre unidades parentales se expresa al mismo tiempo en el nivel territorial, puesto que la tendencia aún vigente a la endogamia de sección y a la residencia patrilocal ponen en funcionamiento a grandes sectores de una misma sección. Como revela una muestra efectuada en 1999 en la mayordomía de la Virgen de la Candelaria, el 80% de los parientes que colaboraron con los mayordomos provenía de la misma sección territorial.

Dentro de las unidades domésticas, los santos también funcionan como un eje de articulación y de definición de relaciones. Cada solar, denominado con el término *nden*, “la sombra”, constituye la unidad social y territorial más pequeña que el grupo pueda concebir. Estas unidades residenciales están compuestas por una serie de casas que incorporan a los hijos casados, de acuerdo con la regla de residencia patrilocal. El centro virtual de cada *nden* lo constituye la casa del padre, el más anciano de la familia, a quien se designa *mi teateran*, “jefe del *nden*”, y a partir del cual se define el resto de los miembros de la unidad doméstica, articulados de acuerdo con un principio jerárquico determinado por la edad de sus miembros y la antigüedad de sus matrimonios.

Sin embargo, la posición central del *mi teateran* se sustenta también en sus funciones rituales, expresadas en el cuidado del altar doméstico, lugar de encuentro del santo y de los antepasados familiares. Como podemos observar en estos diagramas, los altares familiares están compuestos por dos niveles: uno superior ocupado por el santo, y uno inferior donde se localizan los antepasados; de esta forma, las ofrendas de flores y velas que mantiene el *mi teateran* confirman los límites del grupo parental, que parte de las divinidades y se extiende hasta los nuevos matrimonios.

(*mardom nangah*) de Corpus Christi, de San Mateo o de la Virgen de la Candelaria.



Los rituales del ciclo de vida constituyen a su vez mecanismos de afirmación de la estructura interna del grupo doméstico, que se definen en torno a un altar y a una ofrenda. Al inicio del ciclo de vida, el nuevo miembro de la familia debe ser presentado en primera instancia al santo doméstico, como un medio para integrarse a la colectividad que representa el *nden*; mientras que, al final del ciclo, el difunto es colocado a los pies del altar, para ofrendarlo y velarlo, en tránsito a integrarse como parte del conjunto de antepasados.⁷⁹

Ya que el núcleo doméstico constituye la unidad mínima y fundamental de la organización social, no resulta extraño que sobre la iglesia –vista como una unidad familiar y territorial más- se extienda una clasificación análoga que permita establecer relaciones de parentesco entre sus habitantes. En efecto, algunas de las imágenes son “socializadas” mediante la tendencia de los huaves a construir genealogías que agrupan a estos santos en unidades domésticas, clasificándolas en relaciones de alianza o consanguinidad.

Es interesante señalar que, reforzando la idea de que San Mateo y la Virgen de la Candelaria constituyen la pareja primordial, es únicamente a la relación entre ambas imágenes a la que se le concede el carácter de alianza; mientras que al

⁷⁹ Esta integración se vuelve evidente durante la celebración de Todos Santos, pues se ofrenda con flores y velas a cada uno de los muertos de la familia.

resto de los santos que se consideran emparentados, se les asignan relaciones de consanguinidad, como podemos apreciar en el siguiente cuadro:

Santos	Parentesco
Virgen de la Candelaria y Virgen de Ixhuatán	Hermanas
Virgen de la Candelaria y 1° devota	Hermanas
Virgen de la Candelaria y Virgen de Natividad	Hermanas
Virgen Dolorosa y Virgen de la Soledad	Hermanas
Virgen Dolorosa y Jesús Nazareno	Madre e hijo
Patrón san Mateo y 1° devoto	Hermanos
San Isidro Labrador y Ángeles	Padre e hijo
Virgen del Rosario y 1° devota	Hermanas

La relación que notábamos anteriormente entre santos titulares, “primeros” y “segundos”, si bien corresponde a la nomenclatura de la jerarquía cívico-religiosa, también se traduce en el ámbito del parentesco como una diferenciación entre “mayores” y “menores” que obliga a los hijos y los hermanos a ceñirse a la autoridad de quien represente el matrimonio más antiguo del solar, sea éste el abuelo o el padre o bien, si éstos ya han muerto, el hermano mayor. En este caso, por ejemplo, los hermanos sustituirán el término *naxey* para designar a su hermano mayor, por el de *mi teateran*, “jefe del *nden*”, quedando bajo su custodia y autoridad. En el caso de los santos, estas relaciones de consanguinidad se traducen asimismo como expresiones de un principio jerárquico.

Santos y denominaciones

La fórmula general que se utiliza para denominar a los santos es, en su aplicación masculina, *teat Dios*, y en la femenina *múm Dios*. A pesar de que existe un término para nombrar lo sagrado (*nangaj*), al referirse a los santos los huaves recurren a

un vocablo castellano precedido por los apelativos locales que designan las relaciones de prestigio y jerarquía. En efecto, *teat* y *müm*, que se traducen literalmente como “padre” y “madre”, rebasan el ámbito del parentesco para extenderse hacia toda relación mediada por el respeto, utilizándose por ejemplo para referirse a las autoridades comunitarias, a una persona de edad o a un pariente mayor. Aplicar dichos apelativos a los santos significa, en primer lugar, reconocerlos como personas, es decir, como miembros de la comunidad, y asignarles una posición privilegiada dentro de la estructura jerárquica. Sin embargo, una lectura más detallada de las denominaciones nos permite distinguir entre los distintos “tipos” de personas que los santos representan.

Por un lado, encontramos un grupo de imágenes que mantienen su nombre en castellano, aunque en muchos casos su identidad no corresponde a la del santoral católico. En este sentido, encontramos que a San Salvador del Mundo, San Nicolás Tolentino, San Nicolás Penitencia y San José Resurrección, los cuales representan distintos momentos de la pasión de Cristo, se les considera entes individuales, con atributos y nombres propios, que derivan siempre de vocablos castellanos.

Por otra parte se ubican las imágenes que, además del nombre castellano, cuentan con una denominación huave, como es el caso de los santos patronales a quienes se conoce también como *Teat monteoc* y *Müm ncherrec*, propiedad que permite asociarlos con las divinidades vernáculas y los héroes míticos, cuyos nombres provienen siempre de la lengua local. Una tercera categoría es la que conforma *Minajats Dios*, una entidad considerada dentro de la cúpula de las divinidades, que se encuentra “en el interior” del pequeño crucifijo ubicado en el altar principal de la iglesia. Dicha entidad se asocia con el Santísimo Sacramento, que se celebra durante Corpus Christi, y es la única divinidad que no recibe los apelativos de *teat* y *müm* que separan el universo entre los polos masculino y femenino. El término *minajats* se traduce como “el animal más grande entre sus compañeros, el animal que manda a los demás”,⁸⁰ por lo que se trata de un

⁸⁰ Stairs, Glenn y Emily Sharfe, *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas núm. 24), 1981, p. 111.

liderazgo no adquirido sino atribuido como una condición natural. Esta condición no impide que *Minajats Dios* sea al mismo tiempo un líder natural y una divinidad cultural, ya que se le ubica como mediador entre distintas categorías: lo masculino y lo femenino, la sequía y la lluvia.

En términos temporales, la celebración del Santísimo Sacramento se ubica entre las dos fiestas patronales: la de la Virgen de la Candelaria y la de San Mateo apóstol, cuya ubicación en dos extremos opuestos del calendario anual⁸¹ coincide con la transición entre dos estaciones, de cuya regularidad depende el bienestar comunitario. Mientras la celebración de la virgen constituye el preámbulo del viento meridional y de las lluvias que llenan las lagunas desecadas durante los meses de estiaje, la fiesta del santo precede la llegada del viento del norte, que favorece el desempeño de las actividades pesqueras.

Esta distribución del año en dos segmentos diferenciados que corresponden a las oposiciones entre un fenómeno natural considerado femenino –el viento del sur- y uno masculino –el viento del norte- está a su vez mediada simbólica y temporalmente por un elemento intermedio: la festividad de Corpus Christi, dedicada al Santísimo Sacramento, la cual se caracteriza como representación de un orden natural, en la medida en que cierra la época de sequía e inaugura la temporada pluvial. En efecto, los huaves consideran que la primera lluvia del año se precipita a partir de momento en que dos entidades míticas, el rayo y la serpiente, se enfrentan durante la celebración de Corpus en un combate ritual del que sale victorioso el primero. A través de la danza que reproduce el combate, el rayo (*monteoc*) corta la cabeza de la serpiente (*ndiüc*) y da inicio a la temporada de lluvias, acto que culmina el largo proceso de peticiones que inicia durante la Cuaresma con las peregrinaciones de los alcaldes hacia el mar.

En efecto, así como vemos en el caso de *Minajats Dios*, el conjunto de las divinidades opera como marcadores temporales y espaciales a través de las fiestas y las procesiones. Al ciclo anual, dividido en un amplio número de mayordomías, se suman las procesiones que se concentran durante la Cuaresma y la Semana Santa, orientadas principalmente al advenimiento de la temporada

⁸¹ 2 de febrero y 21 de septiembre respectivamente.

pluvial. La aparición de las distintas imágenes que siguen rutas establecidas por los extremos del poblado, marcan la secuencia del proceso ritual y definen las acciones y funciones de amplios sectores de la comunidad.

En efecto, las comitivas que acompañan a los santos a lo largo de su camino, revelan una compleja organización social y un amplio campo de representaciones en las que se insertan estas divinidades. Las imágenes “viajeras” que salen en procesión están todas asociadas a la lluvia: mientras los primeros devotos de San Mateo, de la Virgen de la Candelaria y del Rosario, así como San Juan de Dios y la Virgen de Natividad tienen una clara asociación pluvial mediante la asignación de sus naguales rayo y viento del sur, el resto de las imágenes (Jesús Nazareno, Virgen Dolorosa, Cristo Entierro, Virgen de la Soledad y San Nicolás Tolentino) están relacionados con elementos acuáticos mediante los elementos que los acompañan. Las procesiones de este último grupo de imágenes, que se alternan durante entre el primer viernes de Cuaresma y el Domingo de Resurrección, están compuestas por un sector de mujeres jóvenes solteras llamadas *mi müm monüx* (“madre de las muchachas”), cuya función está destinada a transportar los cántaros de agua con los que regarán las calles en alegoría a las lluvias que han de arribar. De ahí que estas procesiones se conozcan con el nombre de *ateow iüt*, cuya traducción literal es “se riega la tierra”.

Aunque estos ejemplos nos presentan un panorama muy general de la estructura social huave y de la participación de los santos como personajes culturales, nos permiten hacer un primer acercamiento al problema que pretendemos analizar. Mediante esta aproximación podemos delinear los rumbos que deberá seguir la investigación durante su segunda etapa. Principalmente, pretendemos ahondar con mayor profundidad en los campos del parentesco, la política y el ritual, así como buscar los distintos ámbitos de significación que se abren mediante la nomenclatura. En efecto, el análisis de las clasificaciones que operan al interior de la comunidad de santos, que incluye nombres, atributos y propiedades

iconográficas, constituye sin duda un espacio privilegiado para entender el sistema de representaciones. El trabajo etnográfico que nos ha permitido formular las primeras hipótesis, deberá sustentarse con nuevos datos y nuevas indagaciones, así como con el análisis comparativo con otros grupos de la región.

VII. ANEXO

Parentesco



Patrón San Mateo

=



Virgen de la Candelaria



Virgen Candelaria
Segundo Devoto



Virgen de
Ixhuatán



Virgen de la
Natividad

Parentesco



Jesús Nazareno

=



Virgen Dolorosa



Virgen de la Soledad





San Isidro Labrador



Ángeles

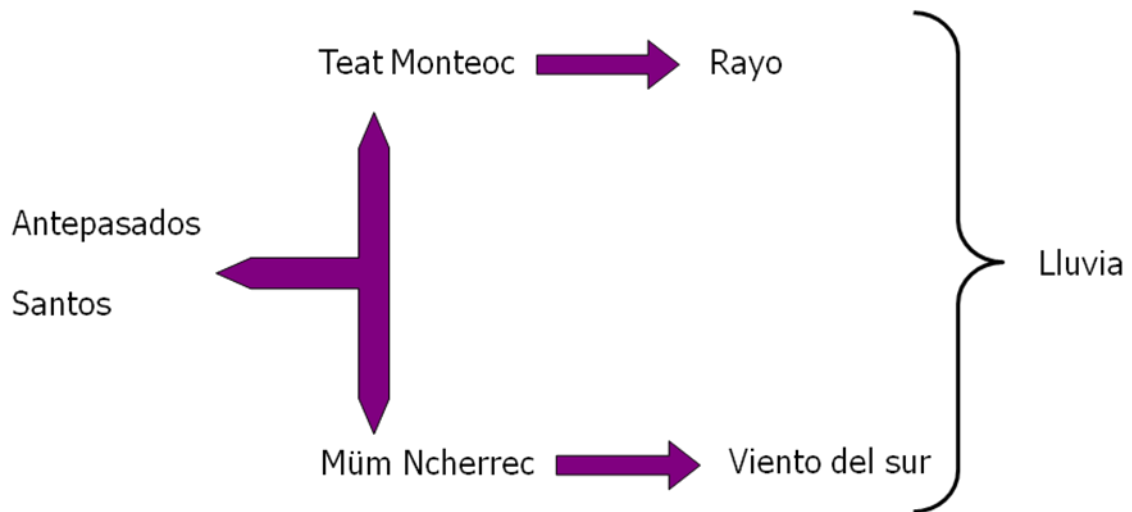
Parentesco



Virgen del Rosario
Primera



Virgen del Rosario
Segunda



Teat Montecoc



Patrón San Mateo



Primer Devoto Patrón
San Mateo



Segundo Devoto Patrón
San Mateo **M**

Teat Montecoc



Santísima Trinidad



San Juan Bautista

Müm Ncherrec



Virgen de la Candelaria



Virgen de la Candelaria
Segundo Devoto



Virgen de Natividad

Müm Ncherrec



Virgen del Rosario
Primera M

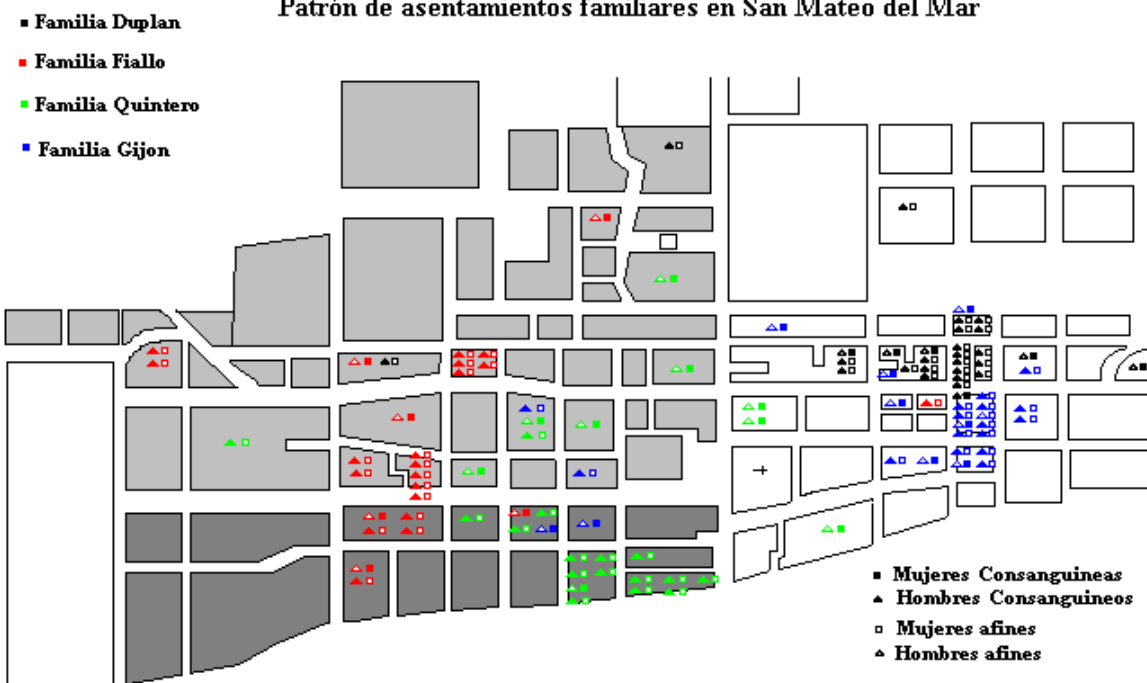


Virgen del Rosario
Segunda



María Santísima, María Jacoba y
María Salomé M

Patrón de asentamientos familiares en San Mateo del Mar



RELACION DE CRUCES Y MON LEY WIS TEAT CRUS



VIII. BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra antropológica VI. El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, INI/FCE, 1992.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra antropológica IV. Formas de gobierno indígena*, México, INI/FCE, 1991 [Primera edición UNAM, 1953].

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1980.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social no. 17), 1973.

Alberro, Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, FCE/COLMEX, 1999.

Alcina Franch, José, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, UNAM, 1993.

Archivo de Indias, México, 879, foja 92 recto-verso, 93 recto-verso.

Archivo de Indias, México, 879, fojas 224-225.

Arróniz, Otón, *Teatro de evangelización en Nueva España*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Literarios, 1979.

Badcock, C.R., *Lévi-Strauss, el estructuralismo y la teoría sociológica*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios no. 286), 1983.

Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, México, Universidad Veracruzana, 1998.

Bailón, Fabiola, *La conformación del territorio huave en el istmo de Tehuantepec, siglos XVI y XVII*, tesis de licenciatura en etnohistoria, México, ENAH, 2001.

Berlin, Heinrich, *Historia de la imaginería colonial en Guatemala*, Guatemala, Publicaciones del Instituto de Antropología e Historia de Guatemala/Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1952.

Bradomín, José María, *Toponimia de Oaxaca (crítica etimológica)*, Oaxaca, 1992.

Brandes, Stanley, *Power and Persuasion: Fiestas and Social Control in Rural Mexico*, Filadelfia, 1988.

Burgoa, Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional, del Polo Ártico de la América*, vol. II, Edición facsimilar, México, Gobierno del Estado de Oaxaca/CNCA/UNAM/UABJO/Porrúa, 1997 [1674].

Burkhart, Louise, "The Flowery Heaven. The Aesthetic of Paradise in Nahuatl Devotional Literature", *Res, Anthropology and Aesthetics*, num. 21, spring, 1992.

Burkhart, Louise, *The Slippery Earth: Nahua Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, 1989.

Butterworth, D., *Tilantongo: comunidad mixteca en transición*, México, SEP/INI, 1975.

Cancian, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias), 1990 [1976].

Cancian, Frank, "Political and Religious Organizations", *Handbook of Middle American Indians*, 6, Austin, University of Texas Press, 1967.

Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993a.

Carmagnani, Marcello, "Demografía y organización social y política de las comunidades indias del Valle de Oaxaca en el siglo XVIII", en Elsa Malvido y Miguel Ángel Cuenya (comps.), *Demografía histórica de México. Siglos XVI-XIX*, México, Instituto Mora/UAM, 1993b.

Carrasco, Pedro, "La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. XII, México, UNAM, 1976.

Carrasco, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SepSetentas 298, 1976.

Carrasco, Pedro, "Un mito y una ceremonia entre los chatinos de Oaxaca", en *A. William Cameron Townsend en XXV aniversario del I.L.V.*, Los Ángeles, California, 1961.

Castaneira, Alejandro, *Dios, eternidad y costumbre. La forma de gobierno ikoods (huave) de San Mateo del Mar, Oaxaca*, tesis de licenciatura, México, UAM, 1995.

Chance, John K., *La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes/CIESAS (Colección Etnohistoria, Serie DISHÁ), 1998.

Chance, John, *Conquest of the sierra. Spaniards and Indians in colonial Oaxaca*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1989.

Clendinnen, Inga, "Ways to the Sacred: Reconstructing 'religion' in sixteenth century México", *History and Anthropology*, num. 5, 1990.

Cook, Carmen y Don Leonard, "Costumbres mortuorias de los huaves", en *México Antiguo*, vol. VII: 439-513, 1949.

Covarrubias, Miguel, *Mexico South. The Isthmus of Tehuantepec*, Londres, KPI (Pacific Basin Books), 1973.

Cuevas, Mauricio, *Documentos inéditos del siglo XVI*

Dávila, fray Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la orden de predicadores. Por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España, Por el maestro fray Agustín Dávila Padilla al Príncipe de España Don Felipe nuestro señor*, edición segunda, Brusselas, Casa de Ivan de Meerbeque, 1625.

Diebold, Richard, "The huave", en Wanchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, VII, 1969, pp. 478-488.

Diebold, Richard, "The reflection of Coresidence in Mareño Kinship Terminology", *Ethnology*, num. V, 1966, pp. 37-79.

Dow, James, "Religion in the Organization of a Mexican Peasant Economy", en Rhoda Halperin y James Dow (eds.), *Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*, New York, St. Martin's Press, 1977, pp. 215-226.

Dow, James, *Santos y supervivencias*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias), 1990 (1974).

Earle, Duncan M., "Appropriating the Enemy: Highland Maya Religious Organization and Community Survival", en Lynn Stephen y James Dow (eds.), *Class, Politics and Popular Religion in Mexico and Central America*, vol. 10, 1990.

Esparza, Manuel (ed.), *Relaciones geográficas de Oaxaca, 1777-1778*, México, CIESAS/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1994.

Fábregas, Andrés, "La transformación del poder entre los zoques", *Memorias*, II Coloquio Internacional de Mayistas, UNAM, Campeche, 1987.

Falla, Ricardo, "Análisis horizontal del sistema de cargos", *América Indígena*, vol. XXIX, no. 4, octubre 1969.

Farris, Nancy M., *Maya Society under Colonial Rule*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1984.

Foster, George M., *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1985.

Foster, George M., *Tzintzuntzán, Mexican Peasants in a Changing World*, Boston, Little Brown, 1967.

Foster, George M., "Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica", *Guatemala Indígena*, Instituto Indigenista Nacional, vol. 1, núm. 1, 1961.

Foster, George M., Nagualism in Mexico and Guatemala, en *Acta Americana*, II: 85-103, 1944.

Frey, Rudolf, *La jerarquía político-eclesiástica y la mayordomía en San Dionisio del Mar, Oaxaca*, Oaxaca, UABJO, 1982.

Galinier, Jacques, "De Montezuma a San Francisco: El ritual wi:gita en la religión de los pápagos (Tohono O'odham)", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin, *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1997, pp. 255-325.

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

García Souza, Paola, "Concepciones del tiempo entre los huaves de San Mateo del Mar", *Dimensión Antropológica*, año 8, vol. 22, mayo/agosto, 2001.

García Souza, Paola, "Ofrenda e intercambio en la tradición religiosa mesoamericana. El papel de las velas entre los huaves del Istmo de Tehuantepec", *Antropología. Nueva Época*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 60, octubre-diciembre de 2000, México, pp. 45-50.

García Souza, Paola, "Cuerpo e identidad. Reflexiones sobre simbolismo huave", en Silvia Carrizosa Hernández (comp.), *Cuerpo: Significaciones e Imaginarios*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Área Subjetividad y Procesos Sociales), 1999, pp. 79-93.

García Souza, Paola, "Entre la lluvia y la sequía: procesos simbólicos y ciclos naturales entre los huaves de San Mateo del Mar", *Primer Encuentro sobre Religión México-Cuba*, La Habana, 1997.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, México, COLMEX, 1990.

Greenberg, James, *Religión y economía de los chatinos*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social núm. 77), 1987.

Gruzinski, Serge y Carmen Bernand, *Historia del Nuevo Mundo. Los mestizajes, 1550-1640*, México, Fondo de Cultura Económica, Tomo II, 1999.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

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

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

Gruzinski, Serge, "Colonial indian maps in sixteenth-century Mexico. An essay in mixed cartography", *RES, Anthropology and aesthetics*, num. 13, spring, 1987.

Gruzinski, Serge, "La red agujerada: identidades étnicas y occidentalización en el México colonial", *América Indígena*, No. 3, vol. XLVI, México, 1986.

Gutiérrez Brockington, Lolita, *The leverage of labor: managing the Cortes haciendas in Tehuantepec, 1588-1688*, Duke University Press, 1989.

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

Hernández Díaz, Jorge y Jesús Lizama Quijano, *Cultura e identidad étnica en la región huave*, Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1996.

Herskovits, Melville, *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología), 1995.

Huesca, Irene, et. al., *Cuestionario de don Antonio Bergoza y Jordán, obispo de Antequera, a los señores curas de la diócesis*, Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1984.

Köhler, Ulrich, *Chonbilal Ch'ulelal-Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995.

Köhler, Ulrich, "Formas y procesos de sincretismo entre los tzotziles", en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (eds.), *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*, México, UNAM/Università degli Studi di Roma "La Sapienza", 1998, pp. 171-187.

Lara Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, INAH/AGN, 2002.

Lartigue, Francois, "Circulation des charges et organisation sociale a San Andres Sajcabajá, Quiché", *Journal de la Société des Americanistes*, LXII, Paris, 1973.

Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios no. 173), 1964.

Lévi-Strauss, Claude, *Historia del Lince*, Barcelona, Anagrama, 1992.

Lichtenberg, Georg Christoph, *Aforismos*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios 474), 1995.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Lockhart, James, "Postconquest nahua society and concepts viewed through nahuatl writings", *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 20, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1990.

Lockhart, James, "Some Nahua Concepts in Postconquest Guise", *History of European Ideas*, num. 6, 1985.

López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías:15), 1998.

López Austin, Alfredo, "Cuando Cristo andaba de milagros: La innovación del mito colonial", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin, *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1997, pp. 229-254.

López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Lupo, Alessandro, "The womb that nourishes and devours. Representations of the Earth in the cosmology of the huave of the Isthmus of Tehuantepec (Mexico)", ponencia presentada en el 13th *International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, México, 1993.

Machuca, Laura, *Los pueblos indios de Tehuantepec y el repartimiento de mercancías durante el siglo XVI*, tesis de maestría en historia, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.

Machuca, Laura, *Tehuantepec en el siglo XVI*, tesis de licenciatura en historia, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1995.

Maquívar, María del Consuelo, *El imaginero novohispano y su obra. Las esculturas de Tepetzotlán*, México, INAH, 1995.

Martínez Domínguez, Héctor, "Las cofradías en la Nueva España", *Primer Anuario del Centro de Estudios Históricos*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1977.

Mckeever Furst, Jill L., "The Nahualli of Christ. The Trinity and the Nature of the Soul en Ancient Mexico", *Res*, num. 33, Spring, 1998.

Medina, Miguel Ángel, *Los dominicos en América*, Madrid, MAPFRE (Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo, V1-1), 1992.

Méndez Martínez, Enrique, *Arqueología del área huave*, tesis de licenciatura y maestría, México, ENAH/UNAM, 1975.

Millán, Saúl y Paola García Souza, *Lagunas del tiempo. Representaciones del agua entre los huaves de San Mateo del Mar*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos), 2003.

Millán, Saúl, *El cuerpo de la nube. Etnografía de las representaciones huaves sobre las jerarquías civiles y religiosas*, tesis de doctorado en ciencias antropológicas, México, UAM-I, 2003.

Millán, Saúl, "El sincretismo a prueba. La matriz religiosa de los grupos indígenas en Mesoamérica", en *Dimensión Antropológica*, año 8, vol. 23, Septiembre/Diciembre, 2001.

Millán, Saúl, *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, Instituto Nacional Indigenista (Colección Fiestas de los Pueblos Indígenas), México, 1993.

Moreno Villa, José, *La escultura colonial mexicana*, México, COLMEX/FCE, 1942.

Morera y González, Jaime Ángel, *Las pinturas coloniales de ánimas del Purgatorio. Iconografía de una creencia*, tesis de maestría en historia del arte, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.

Mullen, Robert J., *La arquitectura y escultura de Oaxaca. 1530-1980*, vol. II, México, CODEX editores, 1994.

Nader, Laura, *Talea and Juquila. A comparison of zapotec social organization*, Berkeley, University of California Press, 1964.

Nash, Manning, *Los mayas en la era de la máquina*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1970.

Nash, Manning, "Political Relations in Guatemala", en *Social and Economic Studies* 7:65-75, 1958.

Nutini, Hugo G., "La transformación del teztlac o tiempero en el medio poblano tlaxcalteca", en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (eds.), *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*, México, UNAM/Università degli Studi di Roma "La Sapienza", 1998, pp. 159-170.

Nutini, Hugo G., *Todos santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, New Jersey, Princeton University Press, 1988.

Nutini, Hugo G., "Syncretism and Acculturation : The Historical Development of the Cult of the Patron Saint in Tlaxcala, Mexico (1519-1670)", *Ethnology*, vol. XV, num. 3: 301-321, 1976.

Orellana, Sandra L., "La introducción del sistema de cofradía en la región del Lago de Atitlán en los altos de Guatemala", *América Indígena*, vol. XXXV, núm. 4, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1975, pp. 845-887.

Partida, Armando, *Teatro de evangelización en náhuatl*, México, CNCA, 1992.

Pastor, Rodolfo, *Campesinos y reformas: la Mixteca entre 1700-1856*, México, COLMEX-Centro de Estudios Históricos, 1987.

Pérez-Rocha, Emma, *La tierra y el hombre en la villa de Tacuba en la época colonial*, tesis de licenciatura en historia, México, ENAH, 1975.

Pitarch, Pedro R., "Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales", *Journal de la Société des Américanistes*, num. 86, 2000, pp. 129-148.

Pitarch, Pedro R., *Ch'ulel. Etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección Obras de Antropología), 1996.

Ramírez, Elisa, *El fin de los montiocs. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Divulgación, Serie Testimonios), 1987.

Redfield, Robert, Robert Linton y Melville Herskovits, "Memorandum on the Study of Acculturation", *American Anthropologist*, vol. 38, 1936, pp. 147-152.

Redfield, Robert, *Tepoztlán. A Mexican Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1931.

Reina, Rubin E., *The law of the saints. A Pokomam Pueblo and its community culture*, New York, Bobbs-Merril Company, Inc., 1966.

Reyes-Valerio, Constantino, *Arte indocristiano. Escultura del siglo XVI en México*, México, SEP/INAH, 1978.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Rojas Lima, Flavio, *La cofradía: reducto cultural indígena*, Guatemala, Seminario de Integración Social, 1988.

Romero Frizzi, María de los Ángeles, *El sol y la cruz: los pueblos indios de Oaxaca colonial*, México, CIESAS (Colección Historia de los Pueblos Indígenas de México), 1996.

Rubeo, Veneranda, "Cuando muere Cristo. Desorden cósmico y ruptura social durante la Semana Santa entre los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca", en *Anales de Antropología*, vol. 34, UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2000.

Sahlins, Marshall, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa editorial, 1997.

Sebastián, Santiago, *Iconografía e iconología del arte novohispano*, México, Grupo Azabache, 1992.

Sebastián, Santiago, Martiano Monterrosa y José Antonio Terán, *Iconografía del arte del siglo XVI en México*, México, Gobierno del Estado de Zacatecas/Universidad Autónoma de Zacatecas, 1995.

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

Signorini, Italo, *Los huaves de San Mateo del Mar*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979.

Stairs, Glenn y Emily Sharfe, *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas núm. 24), 1981.

Tax, Sol, "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", *American Anthropologist*, 39, 1937, pp. 423-444.

Taylor, William B. y John K. Chance, "Cofradías and Cargos: an Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-religious Hierarchy", *American Ethnologist*, 12 (1), 1985.

Thomas, Norman D., *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, México, Sep Setentas, núm. 166, 1974.

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1991.

Torres de Laguna, Juan, "Relación geográfica de Tehuantepec", en René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo II, México, UNAM, 1984 [1580].

Torres de Laguna, Juan, *Descripción de Tehuantepec, 1580*, Oaxaca, Ediciones del Patronato de la Casa de Cultura del Istmo, 1973.

Turner, Víctor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1997.

Van de Guchte, Maarten, "Sculpture and the Concept of the Double Among the Inca Kings", *Res, The Pre-Columbian*, num. 29/30, spring/autumn, 1996.

Van Zantwijk, R.A.M., *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias 46), 1974.

Vences Vidal, Magdalena, *Evangelización y arquitectura dominicana en Coixtlahuaca*, Salamanca, Editorial San Esteban (Colección Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores vol. XVIII), 2000.

Vences Vidal, Magdalena, *La obra de los dominicos en el conjunto urbano y conventual de Coixtlahuaca, Oaxaca, siglo XVI*, tesis de maestría en historia del arte, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1993.

Véricourt, Virginie de, "De la imagen cristiana al culto andino por las imágenes: algunos ejemplos a partir del caso boliviano", *TRACE, Imágenes y sacralidad*, núm. 34, Centre Français d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, México, 1998.

Viqueira, Juan Pedro, "Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón (1677-1720)", en *Anuario*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, México, 1995.

Vogt, Evon, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1979].

Vogt, Evon, *Zinacantán. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.

Watanabe, John, *Maya Saints and Souls in a Changing World*, Austin, University of Texas Press, 1992.

Watanabe, John, "From Saints to Shibboleths: Image, Structure and Identity en Maya Religious Syncretism", *American Ethnologist*, num. 17, 1990.

Wolf, Eric, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java", *Southwestern Journal of Anthropology* 13:1-18, 1957.

Wood, Stephanie, "Adopted Saints: Christian Images in Nahua Testaments of Late Colonial Toluca", *The Americas*, num. 47, 1991.

Wood, Stephanie, "The Cosmic Conquest: Late Colonial Views of the Sword and Cross in Central Mexican Titulos", *Ethnohistory*, num. 38, 1991.

Zeitlin y Zeitlin, "Istmo y costa. Arqueología y época prehispánica", en Marcus Winter (comp.), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*, México, INAH, 1990.

Zeitlin, Judith, "Historia política del sur del istmo de Tehuantepec durante la época colonial", *Cuadernos del Sur*, agosto, Oaxaca, 1994.



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00002

SANTOS Y TRANSFORMACIONES.
LAS IMAGENES Y SU
REPRESENTACION SIMBOLICA
ENTRE LOS HUAVES DE SAN
MATEO DEL MAR.

En México, D.F., se presentaron a las 11:00 horas del día 1 del mes de septiembre del año 2004 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA EUGENIA OLAVARRIA PATIÑO
DR. CARLO BONFIGLIOLI UGOLINI
DR. MARIO HUMBERTO RUZ SOSA

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS
DE: PAOLA PALOMA GARCIA SOUZA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
DIRECCION DE SISTEMAS ESCOLARES




Casa abierta al tiempo

Paola Paloma Garcia Souza

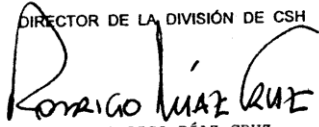
PAOLA PALOMA GARCIA SOUZA
FIRMA DE LA ALUMNA

REVISÓ



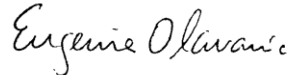
CARLOS FLORENS FABREGAT
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISION DE CSH



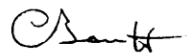
DR. RODRIGO DÍAZ CRUZ

PRESIDENTA




DRA. MARIA EUGENIA OLAVARRIA PATIÑO

VOCAL



DR. CARLO BONFIGLIOLI UGOLINI

SECRETARIO



DR. MARIO HUMBERTO RUZ SOSA