

MILLÁN, Saúl, *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, INAH/Conaculta, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Estudios monográficos, México, 2007, 272 pp.

Reseña de Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez

En 2003, Saúl Millán presentó una tesis que, galardonada dos años más tarde con el premio Bernardino de Sahagún otorgada por el INAH a la mejor tesis de doctorado en antropología, es ahora publicada en la colección Etnografía de los pueblos indígenas de México. Análisis etnográfico de la cosmovisión huave, es así porque el grueso de la información de que da cuenta fue obtenida directamente sobre el terreno (sin por ello haber obviado una exhaustiva revisión de la producción etnográfica sobre los huaves, Oaxaca y Mesoamérica en general) y porque —aquí reside, desde nuestra perspectiva, su mayor virtud— da cuenta de la especificidad cultural de su objeto de estudio, puesto que, en palabras del autor, “la cultura sólo se cristaliza cuando se distingue de otra” [p. 21]. A contracorriente de aquellas investigaciones que tienden a confirmar interpretaciones generalizables a Mesoamérica en detrimento de los datos etnográficos locales, el ahora libro del profesor e investigador de la ENAH se concentra en las prácticas y representaciones de un pueblo huave para, sólo entonces, entablar diálogo con etnografías de otras regiones indígenas del país. Este texto sobre jerarquía y simbolismo ritual es doblemente valioso en la medida en que ofrece una lectura de un pueblo que resulta a todas luces distinto en el panorama mesoamericano, pues se trata no de un pueblo de agricultores sino, sobre todo, de pescadores, hablantes de una lengua no cercanamente emparentada con el resto de las lenguas indígenas de México. Esta especificidad cultural, propia de toda sociedad pero particularmente relevante en el caso huave inscrito en el ámbito mesoamericano, es evidente para el autor, quien escribe:

Mientras otros pueblos indígenas de Mesoamérica han convertido el maíz en un centro de referencia, sobre el que giran gran parte de las creencias y las representaciones (López Austin, 1994), los huaves han hecho del agua el punto de articulación que conecta a los santos, los vientos y las entidades anímicas [p. 141].

Y si el pivote de la cultura huave es el agua, el lenguaje con que opera este mecanismo cultural es la mitología y las nociones sobre el cuerpo, mientras que la máquina no es otra que la estructura social, fundamentalmente aquélla que se manifiesta en el sistema de cargos y en las actividades rituales que organiza.

El cuerpo de la nube es, como anuncia el subtítulo, un estudio de comunidad, San Mateo del Mar, pero no limitado a ésta, pues el autor no duda en convocar información de las comunidades vecinas cuando ello le resulta conveniente, particularmente en el capítulo histórico en el que da cuenta de las circunstancias regionales oaxaqueña e istmeña, centrándose en la entonces cabecera huave: San Francisco del Mar. Sin apologizar los mimbres que definen las diversas disciplinas sociales, Saúl Millán tiende puentes entre la historia y el presente etnográfico con recurrentes lecturas antropológicas del pasado y una rigurosa reconstrucción diacrónica que da contexto a su lectura sincrónica de un pueblo huave. Aunque ciertamente ofrece un panorama general de la historia colonial de la región, su recuento se centra en algunos aspectos de la organización social. Este recuento histórico permite a Millán convocar a diversos historiadores para ofrecer un panorama de la Oaxaca colonial con especial énfasis en el Istmo de Tehuantepec y el litoral huave: de la explotación de la sal, la industria ganadera y la pesca a la nobleza indígena y la macehualización; de las haciendas marquesanas, las órdenes religiosas y el clero secular a las comunidades huaves, sus mayordomías, cofradías y hermandades, para mostrar la gradual integración de la economía comunitaria con la de la cofradía; de la jerarquía civil a la religiosa, para exponer la transformación de los cargos que derivó en una noción de prestigio del carguero cifrado en la articulación de las corporaciones jerárquicas inscritas en las ideas, creencias y representaciones huaves del territorio y la autoridad que fueron plenamente vigentes hasta hace unas décadas.

Es aquí que conviene llamar la atención sobre la metodología a la que recurrió Millán para producir buena parte del *cuerpo de la nube*. En contraste con un texto como “El depredador celeste” en que, frente a una comunidad erosionada por la occidentalización, Galinier (1990 [1984]) recurre a una —digamos— arqueología de los estratos culturales profundos de la sociedad mazahua guiado por su conocimiento previo de una sociedad lingüísticamente emparentada (la otomí oriental), Millán, frente a una sociedad como la huave en que “se había derrumbado el mundo religioso tradicional” [Signorini, 1979:94], opta por la reconstrucción a partir de lo que es posible verificar hoy pero también, y sobre todo, respecto al sistema

de cargos, con base en lo que sus informantes señalan como las prácticas que eran vigentes hacia mediados del siglo xx. El resultado: un modelo cultural enteramente sistemático en la conexión de dominios que van de las jerarquías civil y religiosa a la mitología, evidenciando que, en realidad, la definición de tales campos no es otra que la de la mirada occidental cuando, en cambio, las culturas ofrecen sus propios recortes de la realidad. Respecto del parentesco escribe:

Hace ya varias décadas que David Schneider (1984) puso en duda la existencia de un dominio autónomo denominado parentesco. Siguiendo su ejemplo, algunos antropólogos han insistido en la premisa de que el parentesco es una construcción cultural, no sólo en el sentido de que es una representación más o menos transparente de una serie de hechos que existen en la naturaleza, sino en el sentido de que el parentesco se va construyendo significativamente en cada cultura, antes de ser algo parecido a un objeto empírico observable. Desde una perspectiva cultural, los hechos de la procreación no definen necesariamente la “sustancia compartida” que da sentido a las relaciones de parentesco. Esta sustancia no tiene que ser necesariamente el producto de la relación sexual; puede ser el alimento que se comparte, la leche que alimenta a los niños, la tierra que se trabaja, la casa que se habita o la tumba de los muertos. Como ha recordado Bloch (1993), no hay ninguna necesidad de que, en un sistema de parentesco, el nacimiento deba definir a la persona. Puede definirla la muerte, el proceso de matrimonio o la construcción de una casa. Cada una de las concepciones de persona da lugar a un sistema de parentesco distinto, que puede basarse en el nacimiento, en la tumba, en la casa o en la comida [p. 136].

En este sentido, *El cuerpo de la nube* devela la forma en que los huaves construyen un campo de representación y ejercicio de la autoridad que resulta indisoluble de la tradición oral y las prácticas rituales o, dicho de otra forma, no hay tal cosa como el sistema de cargos, sino que lo pudiéramos denominar como tal, extiende sus dominios a la esfera de la mitología y la noción de persona, ofreciendo elementos precisos que apuntan al estudio de esa cultura a través de su noción de cuerpo. En el marco de las unidades domésticas y las unidades sociales intermedias (barrios, que en San Mateo son denominados secciones), el libro ofrece una reconstrucción del sistema de cargos sanmateño abocado a la ritualidad comunitaria que, como hemos referido, encuentra en el agua su “punto de articulación”. Si bien no pretende ser una monografía que dé cuenta sumariamente de todos los aspectos de la comunidad, sin duda ofrece un panorama extenso del ciclo ritual anual y de algunos aspectos relevantes de esta ritualidad, particularmente de aquéllos que constituyen ese campo en que ocurren desplazamientos de sentido que van del cuerpo a la sociedad, del mito a las autoridades, del ritual al parentesco, inscritos siempre en precisos sistemas clasificatorios que distinguen lo femenino de lo masculino, el norte del sur, lo alto de lo bajo, las autoridades y los santos principales de las y los secundarios.

Particularmente atento a los términos de la construcción social de la realidad, Millán devela las conexiones que las palabras huaves establecen entre esos campos que resultan discretos para una mirada extranjera, haciendo propias aquellas perspectivas que, en detrimento del vocabulario técnico de la antropología y las descripciones funcionalistas de los estudios sobre el sistema de cargos en Mesoamérica, buscan dotar de su propio sentido a las prácticas culturales. Sin suscribir algún argumento sapir-whorfiano, en la perspectiva de Millán, la labor etnográfica consiste precisamente en conectar las prácticas sociales con las nociones culturales que las nombran, esto es, encontrar en las palabras de los actores (los términos para nombrar la autoridad y las autoridades, y de ahí al cuerpo) el medio privilegiado para dar cuenta del sentido de las prácticas (el sistema de cargos y de ahí a la cosmovisión).

¿Cuáles son [...] los métodos que permiten identificar una representación que no existe en el repertorio de nuestra propia cultura? David Schneider sugiere que las palabras son la principal vía de acceso para identificar las “construcciones culturales” (sabemos, por ejemplo, que la noción de *espíritu* es una construcción cultural porque tiene un nombre y a ese nombre corresponde un significado). Pero las palabras, advierte, tienen una característica fundamental que es necesario considerar: nunca encierran un significado singular, excepto en un número limitado de circunstancias. De ahí que la labor de la etnografía consista en determinar qué significados sobrevienen en determinadas circunstancias y en qué forma “los diferentes significados de las palabras se conectan entre sí” (Schneider, [...1984]:4) [p. 36].

Instalada en dos de los temas clásicos de la etnología mesoamericanista (el sistema de cargos y el complejo constituido por las entidades anímicas), la apuesta de Millán está cifrada en el cuestionamiento tanto de los estudios etnográficos abocados a la estructura social que resultan ciegos a las representaciones locales, como de aquéllos que, a la inversa, pretendiendo dar cuenta de la cosmovisión nativa obvian la organización comunitaria. Así, su principal crítica está dirigida a aquellas investigaciones de los sistemas de cargos que “promovieron una representación hasta cierto punto uniforme de la población indígena de México”:

[...] en un ejercicio de interpretación que ha confundido las nociones locales de autoridad con las funciones explícitas de los cargos, proyectándolas generalmente hacia las clásicas distinciones entre política, economía y sociedad [p. 28].

En pocas palabras, el modelo que ofrece la reconstrucción de Millán y las palabras de sus interlocutores es uno en que la participación de los hombres en la sociedad —vía las comidas colectivas (*angoch ombas*, “encontrar el cuerpo”) ofrecidas en ocasión del matrimonio y el bautizo, y la alianza matrimonial (*angoch owixeran*, “encontrar el brazo”), así como en el paso por los cargos jerarquizados cuyo proceso culmina en la condición de *montag ombas*, “los que tienen el

cuerpo grande”—redunda en su equiparación con los habitantes ancestrales de San Mateo, los *monbasoic* (hombres de “cuerpo-nube”), aquéllos que, a diferencia de los huaves contemporáneos, conocían la identidad de su *alter ego* (*ombas*), aquéllos que eran los responsables del arribo de las lluvias, responsabilidad que, con la llegada del cristianismo, quedó en el cuerpo de las autoridades civiles. Así, el paso de los hombres por los cargos escalafonados de las jerarquías civil y religiosa, cuyo ingreso implica estar casado y cuya culminación redunda en la constitución de su cuerpo, no es otro que el de la restitución de un cuerpo perdido en el tiempo primigenio, “cuando los huaves eran aún gente de costumbre” (contraportada).

No es gratuito [...] que el término empleado para designar a los “parientes” (*acualaats*) sea un concepto que remite a las representaciones corporales, “a semejanza del cuerpo humano que debe su forma y consistencia a la arquitectura del esqueleto”, como indicaba Signorini [1979:129]. Formado por el verbo *acual* (“concebir”) y el sustantivo *olaac* (“huesos”), el término tiene el sentido de un organismo constituido por diversos elementos vinculados entre sí, en una relación que resulta del proceso de crecimiento puesto en marcha por el acto de la concepción. La idea subyacente es por lo tanto la de un proceso inicial que parte del concepto de *acualaats* (“esqueleto”) para culminar en formaciones sociales más extensas, donde la noción de *ombas* (“cuerpo”) sirve para representar la culminación de un proceso gradual. De ahí que la trayectoria emprendida a través de un grupo ceremonial, de los cargos civiles y de ciertas mayordomías tenga por resultado la constitución de un grupo designado con ese término [p. 135].

Pero revisemos con detenimiento los datos etnográficos que Millán conecta para llegar a estas conclusiones. La complejidad del sistema de cargos aparece construida en torno a dos categorías opuestas: *napaliich* (“designación, nombramiento”), que refiere a un criterio territorial, y *jervis* (del castellano “servicio”), de carácter vitalicio. El primero está sujeto a un límite temporal, mientras que el segundo, que no atiende a la unidad territorial del cargo, aparecía ligado a uno de los cuatro grupos ceremoniales que existían hace algunas décadas: los danzantes de Malinche, los danzantes de Serpiente, “los que tocan el tambor” y “los que corren a caballo”, grupos entre los que, con excepción de los encargados de la iglesia, los hombres de San Mateo debían elegir para formar parte por el resto de su vida. El sistema escalafonario de estos grupos ceremoniales definía los cargos mayores como *ombas* o “cuerpo” del grupo, del que los cargueros formarían parte incluso después de cumplir sus compromisos ceremoniales: el ofrecimiento de alimentos.

A diferencia de los miembros de los cuatro grupos ceremoniales, quienes participaban de la jerarquía eclesiástica no arribaban al final de su carrera a la condición de *ombas* y estaban exentos de los nombramientos civiles, al tiempo que eran equiparados a ellos en atención al carácter anual de sus tareas y al “hecho de portar los bastones de mando que identifican a la autoridad comunitaria”

[p. 88]. Esta distinción entre los cargos civiles y los eclesiásticos, sin embargo, no hace sino subrayar que:

[...] la jerarquía civil y la jerarquía religiosa se separan en la base pero se integran en la cúspide, de tal manera que el maestro de capilla, máxima autoridad de la iglesia, puede concluir su trayectoria con un cargo en el ayuntamiento municipal [p. 89].

Y nuevamente en este juego de semejanzas y diferencias que Millán evidencia con precisión, la jerarquía civil aparece contrastante con la eclesiástica en la medida en que la primera posibilita “trayectorias divergentes que no están sujetas a un orden preciso” y “abre las posibilidades a dos líneas que convergen en los puestos de regidor, síndico o tesorero” [p. 90]. En esta imbricación de las responsabilidades civiles y las religiosas, ocupar un cargo civil menor con obligaciones eclesiásticas permitía acceder a un cargo civil de mayor jerarquía “en la órbita territorial del municipio”, y a la inversa, “a fin de asegurar un destino opuesto al de su grupo de origen” [p. 91]. Paralela al caso de los grupos ceremoniales, la trayectoria en la jerarquía civil culmina en la condición de *montag ombas*, aquellos a “quienes les ha crecido el cuerpo”, “un restringido grupo de ancianos que, aun cuando carecen de una organización interna o de un carácter corporativo, desempeñan un papel importante en las decisiones públicas” [p. 94] tomadas en asamblea.

Millán da cuenta que en el siglo XIX se multiplicó el número de cofradías y mayordomías, así como el de “altares” dedicados a imágenes del santoral católico, lo que derivó en la jerarquización de los santos con un sentido paralelo al de la jerarquización de los cargos del sistema de autoridades civiles y religiosas. En esta representación de “una comunidad reducida de santos” [p. 100], la virgen de la Candelaria y san Mateo Apóstol constituyen las figuras preeminentes, situadas una “en el inicio del periodo estival” [p. 101] y otro hacia el final de la temporada de lluvias; en el mismo sentido, la primera es llamada Madre del Viento del Sureste, mientras que el santo patrono es llamado Padre Rayo. Resulta relevante que en el nombre con que se llama a la primera (*müim ncherrec* = Madre Viento del Sureste) se reconoce el término *ncherrec* con que los huaves también se refieren a los *tonos* o *naguales*, lo que no hace sino confirmar el empate de las nociones sobre los santos y el “cuerpo” (*ombas*), término al que, como hemos visto, aluden las posiciones más altas del sistema de cargos. Como muestra Saúl Millán, en sus acepciones mitológicas el concepto de *ombas* aparece asociado a la noción de *alter ego*, “algo que está en lugar de alguien”, mientras que “en sus acepciones gremiales es el factor que permite el concierto de funciones heterogéneas” [p. 86].

Mientras el primer caso constituye un punto de partida, en la medida en que cada hombre nace con una *tono* o *alter ego*, el segundo es el resultado de un proceso gradual que implica el paso por una escala jerárquica [*ibid.*].

La noción de *ombas* (“cuerpo”) que aparece ya en las representaciones sobre los santos, ya en la terminología de los cargos, remite a la noción de *monbasoic*, “hombres de ‘cuerpo-nube’”:

Una antigua creencia, que Lupo y Ramírez han registrado en distintas versiones, asegura que los habitantes originales de San Mateo del Mar eran *monbasoic*, es decir, hombres de “cuerpo-nube” que se trasladaban a la velocidad del rayo hacia Cerro Bernal, una elevación topográfica cercana a la costa que constituía entonces su “lugar de trabajo”. Las versiones que registran Elisa Ramírez y Alessandro Lupo son a un tiempo opuestas y complementarias. Mientras la primera afirma que “antes las autoridades eran *monteoc* (personas con tono rayo) honestos y correctos” [1987:18], el segundo ofrece una explicación más amplia cuyas variaciones son significativas: “Un tiempo, cuando vivían los *montaweal* (los antiguos), todos eran *monbasoic* y, según la división hasta ahora válida, los hombres eran *monteoc* (rayo) y las mujeres *ncherrec* (viento del sureste)” [Lupo, 1991:296]. Las diferencias entre ambas versiones son en efecto recurrentes en las exégesis huaves, al grado de que algunos informantes atribuyen el rango de *neombasoic* (o *monbasoic*, en plural) a la totalidad de la población antigua y otros, por el contrario, al pequeño círculo que define a las autoridades locales. Una posición intermedia consiste en pensar que algunos huaves identifican a los ancestros como autoridades por las mismas razones que otros los identifican como *neombasüic*. Esta posibilidad no sólo equipara los términos en cuestión, sino además permite suponer que uno es la condición teórica del otro [p. 102].

En las narraciones mitológicas, los pobladores ancestrales de San Mateo conocían su *alter ego* en virtud de que cada matrimonio ofrecía a su hijo primogénito a *Mijmeor Cang*, la virgen de Piedra —considerada la divinidad más antigua de San Mateo—, a cambio de que ella bautizara a sus hijos posteriores, otorgándoles el nombre y revelándoles la identidad de su *ombas*. La introducción del cristianismo [...]

[...] suprimió el conocimiento que los antiguos huaves tenían de su *alter ego* y promovió una diferenciación social hasta entonces inexistente, que consiste en la posibilidad de que ciertos hombres desarrollen el conocimiento de sus entidades anímicas y se conviertan por lo tanto en *monbasüic*, los hombres de ‘cuerpo-nube’ que ostentaban la noción primigenia de autoridad. Si esta ruptura representaba el origen de la jerarquía sobre el plano social, también posibilitaba el diálogo con las entidades anímicas que habitan Cerro Bernal, a las que las autoridades huaves dirigen actualmente sus plegarias para solicitar la lluvia. [...]

Si el mito postulaba la ruptura entre cada hombre y el conocimiento de su *ombas*, propiciada por el advenimiento del cristianismo, la trayectoria a través de los cargos y las ofrendas volvía a reconstruir la concordia original, convirtiendo a las autoridades en verdadero *monbasoic* [pp. 103, 107-108].

En fin que, como otros casos etnográficos, los huaves muestran que el cuerpo no es, como cree Occidente, una invariante universal sino un punto de llegada

que se construye por caminos variados. Paralela a esta interpretación desarrollada en *El cuerpo de la nube*, que conecta las representaciones del cuerpo con el ejercicio de la autoridad comunal, una propuesta teórica parece ser la más relevante, a decir por las discusiones suscitadas tras la presentación del libro y, algunos años antes, la publicación de un artículo en que trata esta cuestión. Frente a los dos caminos que tienden a reconocer los especialistas del sincretismo: “o bien los elementos ajenos se han integrado a una estructura antigua, que corresponde a la religión indígena, o bien las religiones indígenas son esencialmente una estructura cristiana con elementos vernáculos que funcionan como apéndices adicionales” [Millán, 1999:35], el autor de este libro sobre jerarquía y simbolismo de un pueblo huave propone discutir el concepto de *bricolage* [Lévi-Strauss, 1969 (1962)]. Con “restos y sobras” de la evangelización y una historia regional que tiende sus lazos desde el Tláloc de Cerro Bernal y las serpientes en las estelas de Izapa de la época precolombina hasta los protagonistas de la mitología huave, y ceñidos a una “lógica de lo sensible”, se asocian “objetos, instrumentos y personajes” “que provienen de contextos heteróclitos, de tiempos ajenos y culturas extrañas” [p. 192]. En contra de los postulados del sincretismo, según los cuales los “significados originales [...] se ajustan a nuevos significantes en situaciones de contacto cultural” [Millán, 1999:46], el *bricoleur* mesoamericano, según propone Millán, escoge sus imágenes “más en razón de sus significantes que en virtud de sus significados” [p. 193], revelando al concepto de sincretismo “como la variante de un principio más general que alude a la conexión de los signos” [*ibid.*:47].

Concluyendo, parece justo decir que el doctor Millán lleva a la práctica aquella propuesta de Marcel Mauss de reconocer en los fenómenos sociales “hechos sociales totales”, complejos que desbordan su encasillamiento en etiquetas como política o religión, organización social o economía, en el entendido de que los hechos culturales son de carácter pluridimensional y sin perder de vista el imprescindible diálogo interdisciplinario entre la antropología, la historia y hasta la arqueología. A la vez, ofrece una mirada renovada sobre los temas clásicos en Mesoamérica de la definición de persona, y con éste los de tonalismo y nahualismo, así como el del sistema de cargos. Esta mirada novedosa, por supuesto, no es otra que la de una cultura (en este caso la de un pueblo huave) que, con la pasión necesaria y un análisis atento a las palabras de los actores, siempre ofrecerá una perspectiva enriquecedora del patrimonio de la humanidad de que el etnógrafo está obligado a dejar testimonio.

BIBLIOGRAFÍA

Bloch, Maurice

1993 "Zafimaniry Birth and Kinship Theory", en *Social Anthropology*, vol. 1, pp. 119-132.

Galinier, Jacques

1990 "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas" [1984], Ochoa, Ángela (trad.), *Anales de antropología*, vol. xxvii, México, IIA-UNAM, pp. 251-267.

Lévi-Strauss, Claude

1969 *El pensamiento salvaje*, México, FCE [1962].

López Austin, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

Lupo, Alessandro

1991 "La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (Eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM.

Millán, Saúl

1999 "El sincretismo a prueba. La matriz religiosa de los grupos indígenas en Mesoamérica", en *Dimensión antropológica*, año 8, vol. 23, México, INAH-Conaculta, pp. 33-49.

Ramírez Castañeda, Elisa

1987 *El fin de los montíocs*, México, INAH, colección Divulgación.

Schneider, David

1984 *A Critique of the Study of Kinship*, Michigan, Ann Arbor/ The University of Michigan Press.

Signorini, Italo

1979 *Los huaves de San Mateo del Mar*, México, INI, serie Antropología social, núm. 59.