

REPRESENTACIÓN CORPORAL EN UN PUEBLO INDÍGENA DE MÉXICO

SAÚL MILLÁN

En cierta medida, los estudios etnográficos que se han desarrollado en México han terminado por trazar una línea divisoria entre los aspectos organizativos de las comunidades indígenas y las manifestaciones vagamente expresivas de su cultura. Si esta división ha sido particularmente relevante para distinguir objetos de estudio tan divergentes como la economía y la mitología, ha resultado sin embargo insuficiente para definir una de las instituciones más complejas y recurrentes entre los pueblos indígenas de Mesoamérica. Conocida con el nombre de *sistema de cargos*, esta institución se presenta a lo largo de las regiones indígenas del país bajo la forma de dos jerarquías simultáneas que operan en distintos ámbitos, uno de los cuales se extiende sobre las formas de gobierno tradicional y otro, sobre los espacios de reproducción simbólica que hacen posible la actividad ceremonial. Aunque la idea de una institución que es a un tiempo civil y religiosa expresa en gran medida su indefinición, sus efectos han promovido que diversas investigaciones terminaran por identificarla como un sistema político (Aguirre Beltrán 1953), una forma de organización social (Nash 1958) y una economía de prestigio (Cancian 1965), en un ejercicio de interpretación que ha confundido las nociones locales de autoridad con las funciones explícitas de los cargos, proyectándolas generalmente hacia las clásicas distinciones entre política, economía y sociedad.

Por razones que son a un tiempo históricas y culturales, la estructura de los cargos se había convertido para los huaves de San Mateo del Mar en un modelo de interacción social que a lo largo de varios siglos había terminado por regular las actividades

productivas, la organización territorial y las mayordomías dedicadas a los santos. A pesar de que la vigencia de este modelo se había perdido con los años y se reducía para entonces a la esfera de las jerarquías civiles y religiosas, sus principios conservaban aún un valor operativo en numerosas prácticas y representaciones que los huaves definen como partes sustanciales de sus costumbres.

A lo largo de varias estancias de trabajo de campo, las indagaciones sobre el terreno me llevaron a advertir que esos principios eran generadores de prácticas distintas y distintivas, pero también de esquemas clasificatorios, es decir, principios de visión y de división que tendían a identificar elementos heterogéneos y a separar elementos comunes. Mediante estos principios, los huaves establecían correspondencias entre un conjunto de nociones jerarquizadas que tomaban los cargos como un modelo de referencia, proyectando las categorías que se desprenden del sistema de cargos hacia diversas jerarquías que eran comunes en el pasado. En el proceso de investigación, no sólo me pareció evidente que las primeras sólo eran comprensibles en virtud de la existencia de las segundas, sino también que las relaciones entre ambas se inscribían en las múltiples connotaciones que los huaves conceden a la palabra *ombas*, una de las categorías que sostienen tanto la jerarquía civil como el sistema ceremonial.

Asociada a las representaciones del cuerpo, pero también a las concepciones locales del universo, la noción de *ombas* se emplea generalmente para designar la cúspide de diversas formaciones jerárquicas cuyos elementos están asociados a la organización territorial, las relaciones de parentesco y los vínculos sociales que se desprenden de la actividad ceremonial. De ahí que la palabra se emplee para designar a los hombres que han concluido sus obligaciones con un grupo ceremonial, pero también para describir la trayectoria de un hombre a lo largo de los nombramientos civiles que le confiere la comunidad. En este último caso, la trayectoria de un hombre a través de los cargos civiles permite acceder a la categoría de *montang ombas*, cuya traducción literal es “aquellos que tienen el cuerpo” y que, hasta la fecha, conforma un selecto grupo de ancianos que juega un papel importante en las decisiones públicas.

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

municipal culminan con ofrendas similares que son clausuradas por el ciclo de las mayordomías, como si cada trayectoria estuviera destinada a ese fin. En ambos casos, las ofrendas jugaban un papel relevante como elementos rituales de transición, ya que en las representaciones locales, el crecimiento del cuerpo estaba asociado al número de ofrendas que un hombre puede cubrir a través de los años que dedica al sistema escalafonario de los cargos y las mayordomías.

Cuando los huaves hablaban de autoridad, se referían, en efecto, a un campo semántico sumamente amplio. Si este campo englobaba por igual a los miembros de la jerarquía civil y las imágenes del santoral, incluía a su vez las antiguas figuras de la mitología local, que se conocen con el nombre de *neombasoic* o “cuerpo de la nube”. En el otro extremo de la cadena semántica, en efecto, la noción de autoridad engarzaba en numerosas narraciones mitológicas que se referían al origen de los tiempos, cuando los huaves eran aún “hombres de cuerpo nube” y compartían, por lo tanto, los atributos que definen a los cargos superiores de la jerarquía civil. Un mito de origen en particular formulaba el surgimiento de la jerarquía civil como un resultado de la ruptura entre los antiguos habitantes de San Mateo del Mar y las divinidades vernáculas que habitan Cerro Bernal, encargadas de producir la lluvia. A partir de esta fractura se origina una escisión en el cuerpo social que promueve una diferenciación hasta entonces inexistente, según la cual algunos hombres, cuyo *alter ego* es el rayo, pueden desarrollar el conocimiento de su *ombas* y convertirse, por lo tanto, en los “hombres de cuerpo nube” que son capaces de suscitar la lluvia. Dado que la vía de los cargos se presenta para los huaves como la forma privilegiada de ese proceso, su trayectoria representa a la vez un retorno al origen, en la medida en que este movimiento restablece una concordia inicial que era común en el pasado mitológico, cuando los huaves eran aún gente de ‘costumbre’; es decir no habían entrado en contacto con el catolicismo.

En la memoria colectiva, autoridad y “cuerpo de la nube” son términos que corren paralelos. La red de correspondencias que ha hecho posible esta identificación supone sin embargo una larga cadena de asociaciones, creencias y representaciones que se manifiestan en distintos momentos del ciclo ceremonial, destinado principalmente a regular las lluvias que se precipitan durante la segunda mitad del año. De la Cuaresma a las celebraciones de Corpus Christi, este ciclo incluye un conjunto de momentos decisivos que se distribuyen entre distintas ofrendas, cada una de las cuales supone la intervención de los mayordomos, los santos y las autoridades locales. Las ofrendas que se entregan a lo largo de tres mayordomías anuales son, por lo tanto, equivalentes a las tres ofrendas que los alcaldes depositan a la orilla del mar con el objeto de solicitar la lluvia. Si ambas trayectorias permiten finalmente acceder a la condición de *montang ombas* –es decir, “aquellos que tienen el cuerpo”–, es porque entre los huaves, como ya se mencionó, el crecimiento corporal se asocia con la participación ritual en el sistema de cargos y mayordomías.

Conformada esencialmente por velas y flores, la ofrenda exhibe entre los huaves una dualidad que se manifiesta en el carácter etéreo de las primeras y la naturaleza terrestre de las segundas, utilizadas en los ritos mortuorios para representar el cuer-

po de los difuntos. Las flores, en efecto, no sólo se emplean para cubrir el cadáver de los difuntos durante el sepelio, sino también para sustituir su presencia en la serie de rituales que se efectúan a los nueve y a los cuarenta días mediante cruces florales ubicadas debajo de los altares domésticos. Las velas, en cambio, se colocan en la parte superior de los altares domésticos y se identifican con las constelaciones celestes que se emplean para medir las horas nocturnas. Esta identificación es posible en virtud de una creencia local que asocia las estrellas con las velas que reciben los contrayentes en el momento del matrimonio, las cuales se convierten en estrellas después de su muerte; de ahí que la ceremonia del matrimonio esté en buena medida destinada a encender las velas que los padrinos otorgan a los contrayentes como signo de su alianza. Las velas que una pareja adquiere mediante este procedimiento son consideradas las “velas de Dios” –*micandéal Dios*– y, de acuerdo con una creencia generalizada, pasan a formar parte de la bóveda celeste en el momento de su muerte.

La conjunción entre un plano celeste y otro terrestre se conserva durante el transcurso del año mediante las flores y las velas que se depositan los miércoles, sábados y domingos en los altares domésticos, pero se manifiesta con mayor claridad durante los arreglos que se disponen para una mayordomía. Entre los huaves, cada mayordomía asume la forma de un proceso ritual que parte de la fabricación de las velas y culmina con la donación de una ofrenda. Conocida con el nombre de *nichech*, la ofrenda se coloca en estos casos en el interior de una jícara cóncava que se denomina *nangaj pang* o “corteza sagrada”, y constituye por lo tanto el receptáculo de las flores terrestres y las velas celestes. La posición inferior que ocupan las primeras con respecto a las segundas no sólo es análoga a la simetría que ambos elementos guardan en los altares, sino también a la posición de la tierra con respecto a los astros. Si se considera que la bóveda celeste se concibe como una semiesfera sólida e inmóvil en cuyo interior giran el sol, la luna y los astros, se entiende que su representación sea una imagen invertida del *nangaj pang*, la “corteza sagrada” que constituye el receptáculo de las flores terrestres y las velas celestes empleadas como ofrenda para una mayordomía.

Aunque es el objeto central de una mayordomía, la palabra *nichech* no sólo se utiliza para identificar las ofrendas que los mayordomos depositan en el altar de la iglesia, sino también para nombrar la última de las ceremonias mortuorias que cierran el ciclo de los ritos fúnebres. En este caso, la ceremonia mortuoria remite literalmente al “ascenso de la ofrenda”, y se llama por lo tanto *ajtep nichech* –“sube la ofrenda”–, en una alusión que se aproxima tanto a las velas que conforman la ofrenda como a las que ascienden al cielo para convertirse en estrellas.

El juego de correspondencias que se establece entre el matrimonio, las estrellas y la muerte es sin embargo más complejo, en la medida en que involucra las representaciones corporales contenidas en la noción de *ombas*. De hecho, al designar el cielo como el “cuerpo de las estrellas”, los huaves establecen una correspondencia entre la bóveda celeste y el cuerpo humano, concebido también como una especie de corteza

que cubre la parte vital del hombre. La idea de una estructura que engloba y contiene otros elementos se expresa siempre como una metáfora del cuerpo, al grado de que los huaves emplean con frecuencia la imagen corporal como un modelo privilegiado para la percepción del espacio. En el sistema de denominaciones toponímicas, que combina las direcciones cardinales con las metáforas corporales, se emplea generalmente la palabra *omal* –“cabeza”– para referirse a un sitio ubicado al norte del punto de referencia, que casi siempre se sitúa en la zona meridional. De esta forma, el paraje conocido como *omal iüt ombeay*, “a la cabeza de la boca”, utiliza las partes corporales para designar dos puntos que se encuentran al norte y al sur del litoral, uno de los cuales se identifica con el lugar de referencia.

Este procedimiento toma la forma de una operación cognoscitiva en aquellos espacios donde el cuerpo no sólo proporciona los elementos de referencia sino también el modelo de su articulación. En San Mateo del Mar, el pueblo se identifica con la imagen de un cuerpo visto desde lo alto: “Hay un delante –*ombas*–, un atrás –*opech*– y hasta una nuca, ya que el estanque del noroeste de San Mateo se llama *wabiow* –agua en la nuca. La boca es, como en la red, el perímetro del pueblo, y se llama *omal* –“cabeza”– a los dos extremos del eje este-oeste” (Cardona 1979:344).

La noción de un espacio social que se articula a la manera del cuerpo humano se proyecta a su vez en aquellos ámbitos que competen a las familias extensas y a las unidades domésticas, donde el *espíritu de cuerpo* es aún más acentuado. La casa, en consecuencia, comparte una identidad sumamente estrecha con el cuerpo, que podemos registrar a través de la terminología. Las partes de la casa se designan a partir del repertorio que corresponde a aquellas partes del cuerpo humano que ocupan un interés central dentro del pensamiento huave. De la amplia gama de términos que aplican los huaves para nombrar los elementos corporales, destacan la cabeza –*omal*–, el vientre –*otieng*–, el culo –*owil*–, la boca –*ombeay*– y las piernas –*oleaj*–, cuya articulación ofrece a los huaves un modelo conceptual para ilustrar la unidad de los espacios familiares. La identificación entre el cuerpo y las unidades domésticas convierte a estas últimas en los receptáculos de los desechos corporales, al grado de que los cabellos se guardan entre los carrizos de las paredes de la choza, mientras que los dientes se depositan bajo los altares domésticos.

En estas circunstancias, no es sorprendente que la alianza matrimonial reciba entre los huaves el nombre de *angoch owixeran*, cuya traducción literal es “encontrar el brazo”. El término revela la idea de un proceso inicial que parte del matrimonio para culminar en la vejez, cuando los hombres que han desempeñado los cargos y las mayordomías adquieren la condición de *montang ombas* y forman ese venerable grupo de ancianos que se representan como los que “tienen el cuerpo”. El origen de este proceso, sin embargo, está implícito en las connotaciones semánticas de la palabra *acualaats*, empleada para definir las agrupaciones de parientes y afines. El término, como había señalado ya Signorini (1979:129), se conforma “a semejanza del cuerpo humano, que debe su forma y consistencia a la arquitectura del esqueleto”. 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. De ahí que los huaves recurran a la metáfora contenida en el término *acualaats* para “solucionar el asunto conceptual expresado en el esqueleto”, así como “para definir el todo y la parte del todo, el grupo social básico de parientes y afines, por una parte, y cada individuo que le pertenece, por la otra” (Cuturi 1981: 27).

A partir de la actividad ceremonial y de las representaciones a las que da lugar, el orden social y el modelo cosmológico se postulan como procesos convergentes. Por un lado, en efecto, el modelo social postula en sus términos la idea de un proceso gradual que parte de la noción de *acualaats* – “esqueleto” o parientes– y culmina en la de *montang ombas* o “los que tienen el cuerpo”; por otro, el modelo cosmológico presenta las ofrendas como una escala acumulativa que comienza en el matrimonio, se prolonga hacia las mayordomías y culmina en la bóveda celeste. El cuerpo y las ofrendas son, por lo tanto, representaciones análogas que permiten volver compatibles el orden social y el orden cósmico, creando entre ambos una matriz de inteligibilidad que legitima a uno y da sentido al otro.

Si los huaves recurren al modelo cosmológico para dar sentido a la alianza matrimonial, también utilizan el matrimonio para indicar la relación entre las entidades anímicas que gobiernan el ciclo de las precipitaciones pluviales. Estas entidades están representadas en una categoría masculina y otra femenina, que corresponden a las figuras del “padre rayo” y la “madre viento del sur”, las cuales constituyen además el *tono* o *alter ego* de determinados hombres y mujeres. Dado que ambas entidades conforman los habitantes míticos de Cerro Bernal, una elevación topográfica que se ubica hacia el sureste del litoral, éste se concibe como un sitio poblado por innumerables matrimonios que no difieren de los matrimonios reales que pueden observarse en San Mateo del Mar. La comunidad imaginada es, por lo tanto, esencialmente análoga a la comunidad real, con la única salvedad de que la primera está asociada al otro polo de sentido de la palabra *ombas*. Si en aquella representa al “cuerpo”, y se emplea para designar la cúspide de las formaciones jerárquicas que integran el sistema de cargos, en esta última aparece vinculada a la noción de *alter ego* que sustenta las creencias sobre los tonos y los naguales. De ahí que la convergencia entre el modelo social y el modelo cosmológico plantee un enigma conceptual, que consiste en conjugar los dos polos de sentido contenidos en la categoría de *ombas*.

¿Cómo se conjugan los dos polos semánticos contenidos en la palabra *ombas*? Ante todo, es necesario aclarar que, a fin de concluir el desempeño de sus cargos, las autoridades huaves tienen hasta la fecha la obligación de efectuar tres ofrendas hacia Cerro Bernal, que se presentan como medios para suscitar el advenimiento de la lluvia. Dado que la lluvia es el resultado de una alianza matrimonial entre el rayo y el viento del sur, la acción de las autoridades consiste principalmente en promover esa alianza, que para los huaves se produce en las nubes del temporal, es decir, en esos elementos meteorológicos que transporta el viento del sur y que sirven de vehículos para *teat monteoc*, el “pa-

dre rayo”. Si en el plano social las autoridades adquieren con estas acciones la condición de “hombres que tienen el cuerpo grande” y pasan a formar parte de un selecto grupo de principales, en el plano cosmológico aparecen como los “hombres de cuerponube” que habitaban antiguamente el poblado, cuando no se había originado aún la ruptura esencial y cuando la noción de *ombas* representaba un sentido integrado. Mediante las ofrendas que dirigen a Cerro Bernal, los alcaldes ingresan en efecto a la condición de *montang ombas* y serán, en consecuencia, percibidos como aquellos hombres que han logrado integrar los dos polos de sentido que supone la palabra *ombas*.

En el amplio abanico de las representaciones locales, la trayectoria por la jerarquía comunitaria es la forma privilegiada de este proceso. Su inserción en la trama ritual no es por lo tanto un movimiento aislado que exprese los vínculos tradicionales entre una jerarquía civil y otra religiosa, concebidas a menudo como una forma de organización social que tuvo su origen durante el periodo colonial. La actividad ceremonial resulta en este caso inevitable para un modelo social que intenta equipararse con el modelo cosmológico, creando entre ambos una matriz de inteligibilidad que de otra manera volvería incongruente el primero e ilusorio el segundo. A nuestro juicio, y tal como hemos tratado de mostrarlo en la tesis que presentamos, esa matriz no consiste solamente en promover la equivalencia entre las categorías del modelo social con las del modelo cosmológico, sino en articular el sentido que se desprende de uno con las significaciones que se derivan del otro. La convergencia no se produce en este caso como un puente entre el acto y su representación, sino más bien como una equivalencia de sentidos que se van generando en los desplazamientos semánticos de las palabras y las categorías, donde ambos modelos sirven como marcos de referencia para los procesos uniformados de creer, sentir y comportarse en el interior de una comunidad que confiere a la jerarquía un valor simbólico y normativo. Simbólico porque es a través del sentido otorgado a la jerarquía que el orden social encuentra su réplica en el orden cosmológico, y normativo porque esa réplica asegura que los principios jerárquicos tienen un carácter axiomático, vienen de los dioses y son, por lo tanto, universalmente válidos.

Si bien las correspondencias que el pensamiento indígena formula entre distintos planos de su vida social no siempre responden a una visión del mundo en el sentido literal del término, revelan en cambio la preocupación de una cultura por establecer relaciones entre esferas que de otra forma serían incompatibles entre sí. Estas relaciones, a menudo inconscientes, encuentran un ámbito privilegiado para manifestarse en aquellas nociones o categorías que se emplean para expresar contrastes y similitudes entre la estructura social y la organización del cosmos, estableciendo entre unas y otras principios de equivalencia. De esta forma, las categorías que se desprenden de uno de estos dominios aparecen como réplicas en el otro, pero sólo en la medida en que estas réplicas se presentan como una “matriz de inteligibilidad”, para emplear el término que Lévi-Strauss ha consignado cuando intenta ilustrar la forma en que un sistema mítico y las representaciones a las que da lugar “sirven para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales” (Lévi-Strauss 1964:139).

En un sentido similar, Evon Vogt ha propuesto llamar “réplica” a ese principio organizativo, común a los pueblos indígenas de Mesoamérica, que se manifiesta como la relación entre la conducta ritual y los conceptos expresados en diversos dominios de la cultura. Los vínculos más comunes de esta relación serían los que se establecen entre un lugar mítico y su realización en lugares terrenales, entre un poblado y la montaña sagrada, entre un ser humano y su *alter ego* animal, o bien entre la configuración del cosmos y la de un poblado o una casa (López Austin 1996). De manera sistemática, como advierte Vogt, ciertas conductas rituales encuentran su réplica en varios niveles estructurales de la sociedad, de tal manera que las categorías formuladas en la lengua vernácula sirven como medios de expresión de algunos contrastes y oposiciones fundamentales en la vida comunitaria. Dado que estos contrastes y oposiciones se presentan como un modelo para la conducta ritual, los conceptos que los expresan “imprimen las reglas de conducta adecuada para cada nivel organizativo de la sociedad” (Vogt 1966:129), promoviendo que las normas que rigen un dominio sean axiomáticas para los demás.

Entre los huaves, estas correspondencias impiden que las jerarquías, el parentesco, la mitología o el ritual puedan concebirse como dominios independientes o como ámbitos exclusivos de estudio. El etnógrafo que inicia el examen de las categorías contenidas en uno de estos niveles terminará enfrentándose con la evidencia de que es imposible comprenderlas sin recurrir a las categorías que se desprenden de las demás. La dificultad de aislar un dominio autónomo radica, precisamente, en que el campo de las representaciones se presenta entre los huaves como una extensa red de correspondencias. La imagen de la red no sólo resulta adecuada para indicar la dependencia que cada hilo mantiene con otro hilo, sino también para ilustrar la forma en que estas relaciones se bifurcan a lo largo de un mapa social que si bien existe principalmente en las representaciones de los actores, se expresa a su vez en numerosas prácticas que los huaves siguen considerando como partes sustanciales de su costumbre.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE, G. (1953) *Formas de gobierno indígena*. México: Imprenta Universitaria.
- CANCIAN, F. (1965) *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- CARDONA, G. (1979) “Categorías cognoscitivas y categorías lingüísticas en huave” en *Los huaves de San Mateo del Mar* de I. Signorini (ed.). México: Instituto Nacional Indigenista.
- CUTURI, F. (1981) “Osservazioni sulle concezioni anatomiche e fisiologiche dei huave di San Mateo del Mar” en *L’Uomo*, Vol. V, No. 1. Roma.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964) *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (1996) *Los mitos del Tlacuache*, México: UNAM.
- NASH, M. (1958) “Political Relations in Guatemala” en *Social and Economic Studies*, Vol. 7, 65-75. Kingston.
- VOGT, E. (1966) *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista.