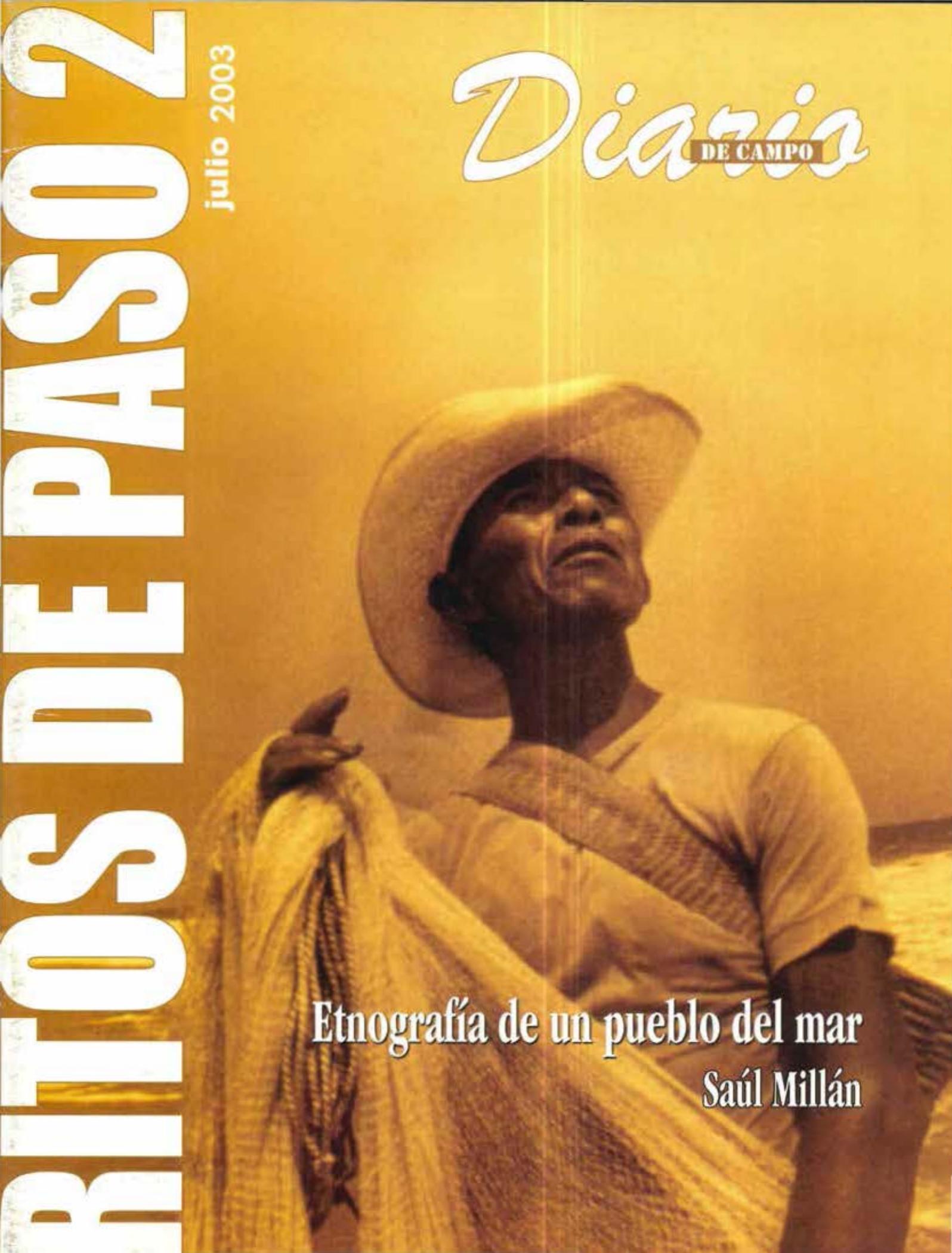


BITOS DE PASO 2

julio 2003

Diaria
DE CAMPO

A photograph of a man wearing a wide-brimmed hat and a light-colored shirt, looking upwards. He is holding a large, light-colored net or cloth. The background is a warm, golden-yellow color, suggesting a sunset or sunrise. The overall mood is contemplative and serene.

Etnografía de un pueblo del mar
Saúl Millán

Etnografía de un pueblo del mar



D.R. © Instituto Nacional Indigenista

Disertación doctoral*

Saúl Millán

* Esta disertación se presentó el día 9 de abril ante el Comité del Doctorado del programa de posgrado en Ciencias Antropológicas de la UAM Iztapalapa. El jurado, presidido por la doctora Mariana Portal, evaluó los resultados de la tesis intitulada El cuerpo de la nube: etnografía de las representaciones huaves sobre las jerarquías civiles y religiosas, que concluyó mis estudios de doctorado en dicha institución. (S.M.)



Frederick Starr, ca. 1895

En su *Introducción a la etnografía*, que publicó pocos años antes de morir, Marcel Mauss advirtió que los trabajos etnográficos ofrecen a menudo el aspecto de una caricatura, de tal manera que los especialistas en religiones ven únicamente cultos y santuarios, mientras los que se ciñen a observar la organización social no hablan más que de clanes y linajes (Mauss, 1947 [1971]). En buena medida, en efecto, las monografías funcionalistas reforzaron la idea de que los grupos y las comunidades estudiadas podían reflejarse con cierta claridad en aquellas obras que comenzaban por describir la estructura social y culminaban por examinar la cosmogonía, sin que entre ambas esferas mediara una relación semejante a la que solía establecerse entre las técnicas productivas y el ambiente natural. Los efectos de esta tendencia no sólo motivaron que culturas radicalmente distintas se inscribieran en libros asombrosamente similares, como hace unos años observaba Boon (1990:31), sino también que los criterios étnicos y lingüísticos perdieran un terreno considerable frente aquellas esferas de la vida social que se caracterizaban menos por sus diferencias que por sus semejanzas.



Frederick Starr, ca. 1885



D.R. © Instituto Nacional Indigenista

De igual manera, 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 tenido particular relevancia 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



D.R. © Instituto Nacional Indigenista

regiones indígenas del país con 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 por lo general hacia las clásicas distinciones entre política, economía y sociedad.

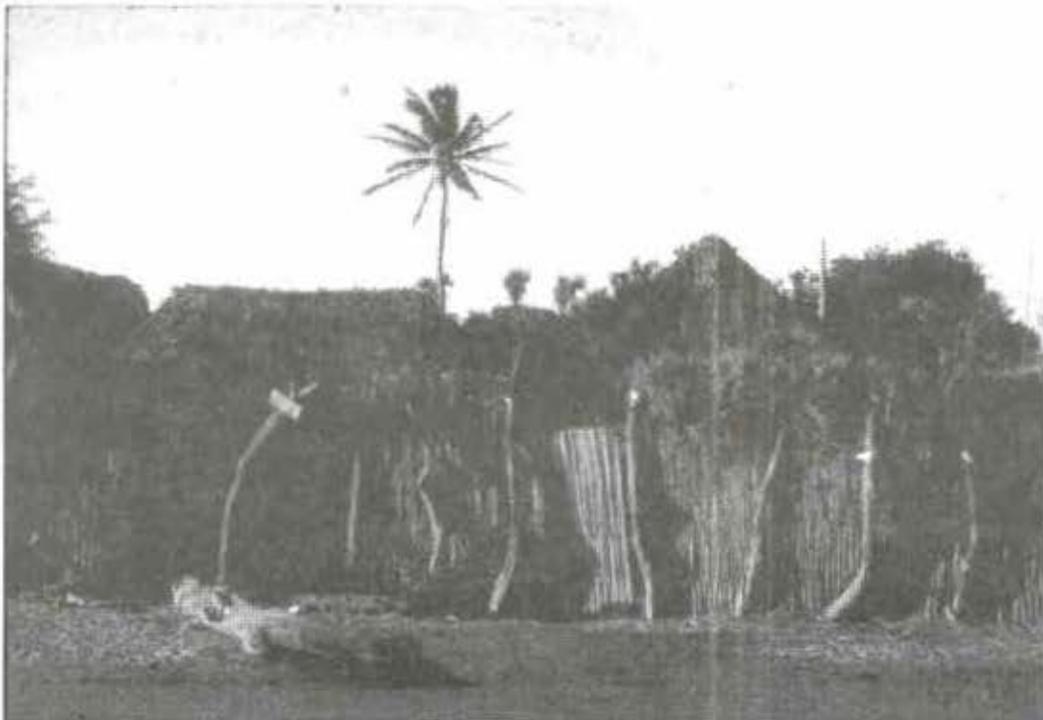
Las consecuencias que subyacen a esta aproximación han sido múltiples, pero no precisamente diversas. Por un lado, durante varias décadas promovieron una representación hasta cierto punto uniforme de la población indígena de México, avalada desde entonces por la existencia de un "área cultural" que Kirchoff (1943) había unificado con el nombre de Mesomérica; por otro, reafirmaron en gran medida la certeza de que las culturas indígenas contemporáneas no presentaban diferencias sustanciales que fueran dignas de registrarse a través de estudios etnográficos detallados. El problema general, tal como lo formulara Foster durante la década de los cincuenta, consistía en advertir que si bien las comunidades indígenas mostraban variaciones en los aspectos culturales y lingüísticos, en un sentido más amplio constituían un "tipo genérico", ya que compartían "características estructurales y culturas comunes" (Foster, 1975:11). Estas características no sólo pasaban por el conjunto de rasgos históricos y arqueológicos que Kirchoff había consignado para Mesoamérica, sino también por un orden social que era posible identificar por la escasez de las interacciones colectivas y la similitud de

los lazos sociales. En este modelo, que Erick Wolf habría de sintetizar cincuenta años más tarde, la calidad y la cantidad de las relaciones sociales fueron las variables para medir lo que entonces se conoció como *aculturación* o *cambio cultural*. Así, mientras el aislamiento de determinadas comunidades era equivalente a una homogeneidad en las interacciones sociales, el contacto cultural iba "junto a la heterogeneidad de los lazos sociales y era entendido como sinónimo de secularización y desorganización" (Wolf, 1987: 25).

No es gratuito, en efecto, que los estudios etnográficos que se desarrollan durante la década de los sesenta estuvieran particularmente interesados en las formas tradicionales del gobierno indígena, uno de los temas que suscitó mayores reflexiones y controversias durante esta época. En la medida en que constituían un producto colonial, las jerarquías civiles y religiosas aparecieron como un objeto de estudio privilegiado para el nuevo discurso antropológico, que pasó a medir los niveles de transformación

a través de la permanencia o el desequilibrio de los sistemas de cargos. Si un sistema de cargos articulado presuponía la existencia de una comunidad corporativa y cerrada, una jerarquía desarticulada connotaba la presencia de una comunidad abierta, con mayores grados de aculturación y mayores niveles de integración a la sociedad nacional y moderna. Sin embargo, mientras estas últimas se encontraban asociadas con los sistemas de producción del capital intensivo, aquellas eran, como las llamaba Wolf, "hijas de la conquista" (1957:8) y representaban por lo tanto un fenómeno paradigmático del cambio cultural.

En un contexto donde el cambio cultural y los procesos de aculturación se vuelven asuntos teóricamente relevantes, la etnografía tiende a privilegiar aquellas zonas de estudio que son susceptibles de medir las transformaciones culturales y que responden a una lógica dependiente con el exterior. No sólo se vuelve factible examinar las transformaciones del ayuntamiento hispánico en el cabildo indígena del siglo XVI, como lo hacen Foster y



D.R. © Instituto Nacional Indigenista

Aguirre Beltrán, sino también examinar el papel que los sistemas de cargos desempeñaban en el mantenimiento de la comunidad como una unidad corporativa y cerrada. El énfasis que los estudios etnográficos mostraron hacia la estructura y las funciones sociales de los sistemas de cargos consolidó la creencia en una institución uniforme, que variaba menos en razón de sus características que en virtud de sus interpretaciones. De hecho, aunque la mayoría de las investigaciones estuvieron de



D.R. © Instituto Nacional Indigenista

acuerdo en concebir el problema como una "economía de prestigio", basada en el gasto individual de los servicios comunitarios, no todas coincidieron al interpretar la función que los sistemas de cargos desempeñaban en el marco de la vida comunitaria. Mientras algunas investigaciones enfatizaron la idea de un dispositivo destinado a nivelar la riqueza o a legitimar las diferencias sociales, como proponían Wolf (1959) y Cancian (1979), otras procedieron a examinar el fenómeno como una variable del capitalismo dependiente, argumentando que los gastos ceremoniales involucrados en el sistema de cargos respondían al carácter rural de las economías indígenas. Por esta vía, en efecto, las obligaciones ceremoniales de los funcionarios indígenas se

convirtieron en una economía de prestigio, mientras las formas locales de autoridad pasaron a ser expresiones homogéneas del proceso dominical.

Al evaluar las repercusiones del determinismo económico en la antropología, Marshal Sahlins ha advertido la metamorfosis que se produce cuando fenómenos específicos se traducen en fórmulas genéricas. Desde cierta óptica, en efecto, el matrimonio puede ser concebido como un intercambio de materiales genéticos, el maíz y las habas como una dieta poco balanceada y el canibalismo como una actividad para la subsistencia (Sahlins, 1988:92). Esta traducción, sin embargo, corre el riesgo de crear falsos modelos de la realidad al interponer entre el observador y el objeto cristales que han sido graduados a la medida del proyecto. Las limitaciones del paradigma funcionalista no residen, de hecho, en la veracidad o en la falsedad de sus hipótesis, sino en la incapacidad de distinguir diferencias en aquellos aspectos culturales y lingüísticos que Foster consideraba como variaciones menores. De ahí que el problema no consista tan sólo en afirmar que las jerarquías civiles y religiosas pueden desempeñar funciones similares en la preservación o la dependencia de las comunidades indígenas, sino en advertir que las nociones de jerarquía y autoridad son susceptibles de tener significados diferentes en contextos culturales divergentes.

Al ser expresiones de un principio general, cuyos mecanismos regulan distintas formaciones jerárquicas, los sistemas de cargos suelen contener un campo de representaciones que es parte de su contenido y que constituye además una de las condiciones de su formación. Los diferentes significados que los grupos indígenas conceden a las nociones de autoridad no constituyen tan sólo un dato agregado que es posible advertir en las variaciones culturales y lingüísticas, sino también una parte constitutiva que permite ordenar las relaciones sociales al interior de cada comunidad.

Las representaciones que se organizan en torno a la jerarquía forman parte de un discurso local que tiene la característica de distinguir funciones sociales mediante la identificación de distintos planos que, en el pensamiento indígena, se presentan estrechamente conectados. Este hecho explica que, al igual que los miembros de la comunidad, el universo sobrenatural se encuentre dividido por una clasificación jerárquica que no es en esencia distinta a la que rige al orden social. De ahí que el ejercicio de la autoridad no sea para las comunidades indígenas ajeno a su representación, y sería difícil desligarlo de una concepción general del mundo. Lo que sugieren numerosos ejemplos mesoamericanos es la existencia de una estructura interna que está relacionada con las categorías definidas en la visión local del universo y con el concepto local de poder. Se trata, por lo tanto, de un "sistema amplio en el que se conjuga parentesco y poder, territorialidad y visión del mundo, y en



D.R. © Instituto Nacional Indigenista

el que los llamados ayuntamientos tienen un papel mucho más restringido y claramente subordinado a tal sistema mayor", como advertía Andrés Medina hace varios años (Medina, 1987:168).

En efecto, los límites del sistema no se reducen a una institución social que tiene por objeto preservar la estructura del ayuntamiento municipal, la organización comunitaria o la economía del prestigio, sino que integran también a aquellas representaciones que traducen el orden jerárquico en términos de un orden significativo. Las creencias, narraciones y prácticas que se desprenden de estas representaciones pueden de hecho concebirse como expresiones particulares de un sistema más amplio que involucra las prácticas religiosas y ceremoniales que acompañan el desempeño de los cargos. Si estas prácticas son ante todo representaciones, en el sentido que se otorga a una danza o a un ritual como medios que expresan algo distinto de sus propias ejecuciones, conforman a su vez elementos significativos que revelan las nociones locales de autoridad y los principios jerárquicos que la hacen posible. En el momento en que nos desembarazamos de la ilusión instrumental que concibe a los sistemas de cargos como un medio para preservar la reproducción



D.R. © Instituto Nacional Indigenista



D.R. © Instituto Nacional Indigenista

comunitaria, podemos empezar a interpretarlos como formas que expresan las representaciones indígenas sobre la responsabilidad, la obligación y el control, para descubrir finalmente que dichas representaciones no son ajenas a una visión general del mundo. Aun cuando es difícil determinar si estas representaciones se ajustan a una visión del mundo en el sentido kantiano del término, como se ha preguntado Jacques Galinier (1990:28), es posible advertir que se encuentran vinculadas por relaciones sistemáticas que nunca involucran prácticas o representaciones aisladas. Las correspondencias que el pensamiento indígena formula entre distintos planos, conectando jerarquías comunitarias con entidades anímicas y autoridades civiles con procesos rituales, revelan la preocupación de una cultura por establecer relaciones coherentes entre esferas de la vida social que de otra forma serían incompatibles entre sí.

* * *

Es en este contexto que quisiera ubicar la tesis doctoral que hoy presento ante ustedes, en un intento de circunscribir sus resultados en el marco de la etnografía mexicana. Hacia 1996, cuando inicié la investigación, me guiaba la idea de prologar sobre el terreno algunas hipótesis que había formulado en una tesis anterior. En *La ceremonia perpetua* (Millán, 1993), en efecto, había propuesto un modelo de análisis que conjugaba los mecanismos de intercambio que rigen a las mayordomías indígenas con el principio de rotación territorial que puede observarse en gran parte de los sistemas de cargos mesoamericanos. Siguiendo a Falla, quien en 1969 había advertido que "la rotación es el elemento más sobresaliente de la jerarquía en el sistema", argumenté que los cargos ceremoniales y las unidades territoriales aparecen generalmente como los elementos de un sistema más amplio que combina los principios de la jerarquía con las reglas del intercambio. De ahí que los criterios



D.R. © Instituto Nacional Indigenista

de segmentación interna, observables en los sistemas de cargos y en la organización ceremonial, suelen a menudo expresarse en la fragmentación territorial que priva al interior de las comunidades indígenas. A un tiempo simétrica y horizontal, la fragmentación del territorio encuentra por lo general un eje de integración en el sistema de rotación de cargos civiles y religiosos que circula a través de los barrios. La alternancia de los cargos superiores suele guiarse en estos casos por un circuito espacial que distribuye periódicamente el poder entre los distintos barrios del poblado, de tal manera que los cargos viajan entre las distintas unidades territoriales mediante un principio temporal que obliga a recibir el cargo al iniciar el año y a entregarlo al finalizar. Mediante este circuito de intercambios, las unidades territoriales quedan representadas en una jerarquía central que evita la desarticulación del territorio en unidades aisladas y dispersas.

Dado que en San Mateo del Mar prevalecían aún ambas características, en virtud de los mecanismos que obligan a los cargos civiles

a circular entre las distintas secciones del poblado, la comunidad huave se presentó como un espacio privilegiado para medir el alcance de mis hipótesis iniciales. 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 su costumbre.

A lo largo de varias estancias de trabajo de campo, que en conjunto pueden contabilizarse en años, las indagaciones sobre el terreno me llevaron a advertir que esos principios eran generadores de prácticas distintas y distintas, pero también esquemas



D.R. © Instituto Nacional Indigenista

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 a 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 a la jerarquía civil como al sistema ceremonial.

Asociada a las representaciones del cuerpo, pero también a las concepciones locales del universo, la noción de *ombas* se emplea en general 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 la categoría de *montang ombas*, cuya traducción literal es "aquellos que tienen el cuerpo" y que, hasta



D.R. © Instituto Nacional Indigenista

la fecha, conforma un selecto grupo de ancianos que juega un papel importante en las decisiones públicas.

La noción de *ombas*, en efecto, resulta de particular relevancia 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 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 a las que clausuran 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.

Desde esta perspectiva, se comprende con mayor claridad que los términos esenciales de la estructura social sean conceptos que aluden a las representaciones corporales. De hecho, para pueblos que no poseen grupos corporados de parentesco, como se ha señalado con frecuencia (Diebold, 1966; Signorini, 1979), las representaciones del cuerpo parecen lo suficientemente sólidas para definir aquellas relaciones que dan forma y sentido a



D.R. © Instituto Nacional Indigenista

un grupo social y que sirven para expresar tanto su origen como su ciclo de desarrollo. La noción de *ombas* sirve en este caso para representar la culminación de un proceso social que parte del matrimonio para culminar en la vejez, cuando los hombres que han desempeñado los cargos comunitarios adquieren la condición de *montang ombas* y son por lo tanto concebidos como "los que tienen el cuerpo".

Al concentrarme en las categorías locales terminé por advertir que cuando los huaves hablaban de autoridad se referían a un campo semántico sumamente amplio. Si este campo englobaba por igual a los miembros de la jerarquía civil y a las imágenes del santoral, incluía a su vez a las antiguas figuras de la mitología local que se conocen con el nombre de *neombasoic* o "cuerpo de la nube". El concepto no sólo resultaba apropiado para titular la tesis doctoral, como de hecho lo hice, sino también para dar cuenta de ese desplazamiento semántico al que estaba sujeta la noción de autoridad. En el otro extremo de la cadena semántica, en efecto, la noción de

autoridad engarzaba con 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



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio/Instituto Nacional Indigenista

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.

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 de temporal 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 al fin acceder a la condición de *montang ombas* (es decir, a “aquellos que tienen el cuerpo”), es porque entre los huaves el crecimiento del cuerpo está asociado al



D.R. © Instituto Nacional Indigenista



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio/Instituto Nacional Indigenista

número de ofrendas que un hombre puede cubrir a través de los años que dedica al sistema escalafonario de los cargos y las 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 cuerpo de los difuntos. Las flores 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. Por estos motivos, los huaves sostienen que las estrellas inmóviles conforman las "velas de los muertos", de tal manera que a "cada difunto le corresponde una estrella en el cielo" (Lupo, 1991: 221). En consecuencia, los viudos buscarán entre los miembros de la comunidad



D.R. © Cesar Ramirez / Instituto Nacional Indigenista

a una mujer de misma condición, a fin de que las estrellas formen parejas en la bóveda celeste.

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



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio / Instituto Nacional Indigenista

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" (lit.) 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 a las representaciones corporales contenidas en la noción de *ombas*. De hecho, al designar al 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 a otros elementos se expresa siempre como una metáfora del cuerpo, al grado que los huaves emplean con frecuencia la imagen corporal como un modelo privilegiado para la percepción del espacio. A pesar de estar dividido en distintas secciones territoriales, el pueblo es en general comparado a un cuerpo humano visto desde lo alto, de tal manera que el plano del pueblo corresponde al plano de un hombre y tiene por lo tanto una cabeza, una boca e incluso una nuca. 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 la unidades domésticas. En consecuencia, la casa comparte una identidad sumamente estrecha con el cuerpo, de tal manera que sus partes constitutivas se designan a partir del vocabulario extraído de la anatomía corporal.

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". Sin





D.R. © Pablo Ortiz Monasterio / Instituto Nacional Indigenista

embargo, el origen de este proceso 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 en 1979, se conforma "a semejanza del cuerpo humano, que debe su forma y consistencia a la arquitectura del esqueleto" (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. 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



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio / Instituto Nacional Indigenista

“los que tienen el cuerpo”; por otro, el modelo cosmológico presenta a las ofrendas como una escala acumulativa que inicia 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 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*.

El cuerpo y el *alter ego* aparecen en efecto como los dos polos de sentido de una categoría que recorre a distintas formaciones jerárquicas, pero que se emplea por igual para nombrar a las entidades anímicas, los

personajes mitológicos y la bóveda celeste. Los mitos locales proponen que la noción de *ombas* era una categoría originalmente integrada, en un tiempo remoto en que los huaves eran aún “hombres de cuerpo-nube” y en que cada habitante del poblado conocía la naturaleza de su *alter ego*, de acuerdo con una división que identificaba el rayo con los hombres y el viento del sur con las mujeres. En la lógica del mito, el advenimiento del cristianismo produjo una ruptura entre las personas y su *alter ego* que era hasta entonces inexistente, promoviendo que la integración original se perdiera para siempre y la noción de *ombas* se dividiera en dos significados divergentes. En un extremo, la palabra pasó a designar las entidades anímicas que habitan en Cerro Bernal; en el otro, se empleó para identificar la cúspide de un conjunto social que desde entonces se organizó jerárquicamente, mediante una serie de cargos escalafonarios que permitían a algunos hombres acceder a la condición de *montang ombas*.

A fin de concluir el desempeño de sus cargos, las autoridades locales tienen hasta la fecha la obligación de efectuar tres ofrendas



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio / Instituto Nacional Indigenista

adicionales, esta vez dirigidas hacia Cerro Bernal, que se presentan como medios para suscitar el advenimiento de la lluvia. Dado que ésta es el resultado de una alianza matrimonial, según hemos indicado con anterioridad, la acción de las autoridades consiste más que nada 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 "padre rayo". Si en el plano social las autoridades adquieren con estas acciones la condición de "cuerpo grande" y pasan a formar parte de un selecto grupo de principales, en el plano cosmológico aparecen como los "hombres de cuerpo-nube" que habitaban el poblado en la antigüedad, 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 un proceso semejante al que han realizado entre las distintas jerarquías y corporaciones.

En el amplio abanico de las representaciones locales, la trayectoria de los cargos comunitarios 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 al primero e ilusorio al 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 crear, sentir y comportarse al 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



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio / Instituto Nacional Indigenista



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio / Instituto Nacional Indigenista



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio / Instituto Nacional Indigenista

porque esa réplica asegura que los principios jerárquicos tienen un carácter axiomático, vienen de los dioses y son por lo tanto universalmente válidos.

En la medida en que cada una de las instancias se sostiene con una autoridad tomada de la otra, el orden social y el orden simbólico se presentan como expresiones particulares de un sistema general, hecho de prácticas y acontecimientos, pero también de significados y representaciones. Considerar a estos últimos en el análisis de los sistemas de

cargos no sólo supone un viraje en la óptica "tradicional" con la que se han examinado las estructuras sociales de los pueblos indígenas de México, sino también advertir que los sistemas de cargos suelen contener un campo de representaciones que es parte de su contenido y que constituye además una de las condiciones de su formación. Los diferentes significados que los grupos indígenas conceden a las nociones de autoridad no constituyen tan sólo un dato agregado que es posible advertir en las variaciones culturales y lingüísticas, sino también una parte constitutiva que permite ordenar las relaciones sociales al interior de cada comunidad.

Si 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. Estas relaciones, a menudo inconscientes, encuentran



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio / Instituto Nacional Indigenista

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 ceremonial, 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



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio / Instituto Nacional Indigenista

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 a 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 por enfrentarse con la evidencia de que es imposible comprenderlas sin recurrir a las categorías que se desprenden de los 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.



D.R. © Instituto Nacional Indigenista

No obstante, la red de las correspondencias no siempre se ofrece como un dato empírico a la observación, y debe a menudo buscarse en ese universo del discurso donde las representaciones toman la forma de un pensamiento articulado. En la medida en que estas representaciones tienden a expresarse en las categorías que se desprenden de la lengua vernácula, a lo largo de la investigación pusimos una especial atención a los términos que los huaves emplean para designar los principios que rigen a la jerarquía comunitaria. Estos términos no sólo constituyen denominaciones lingüísticas a las que los huaves recurren para marcar diferencias que les son significativas. En la mayoría de los casos, conforman categorías conceptuales que abren nuevas vías de acceso hacia datos y elementos en apariencia inconexos, donde la concordancia de los significados permite distinguir la trama de las relaciones.

Un ejemplo puede ilustrar mejor este punto. Como hemos mencionado antes, los huaves designan con el nombre de *nichech* a ese elemento del sistema ceremonial que

nosotros denominaríamos "ofrenda". Se llama por lo tanto *nichech* a la ofrenda que el mayordomo deposita sobre el altar durante el transcurso de una festividad, así como a las velas y a las flores que el alcalde municipal deposita a la orilla del mar en el momento de solicitar la lluvia. Hasta aquí nos encontramos en los márgenes de significación que la literatura antropológica atribuye a la noción de "ofrenda", en el sentido de un don que se confiere a la divinidad. Pero, como hemos visto, la palabra aparece también asociada a la última de las ceremonias mortuorias que cierra el ciclo de los ritos fúnebres, llamada *ajtep nichech*, así como a las estrellas que aparecen en el poniente durante el ocaso, conocidas también como *nichech*. En estas situaciones, la palabra adquiere connotaciones que ya no se ajustan a la noción antropológica de ofrenda, y que se encuentran a su vez relacionadas con las representaciones sobre la muerte y sobre el firmamento.

Acceder a este campo de significados es una tarea compleja que implica considerar tanto las exégesis de los huaves como las categorías lingüísticas que se ponen en juego para representar las ofrendas, la muerte o las estrellas. La lengua vernácula ofrece en este caso una vía de acceso a un conjunto de diferencias significativas que difícilmente podrían ser identificadas en un lenguaje ajeno al de la cultura que se pretende examinar. Empero la traducción de la lengua vernácula no es suficiente, porque es sólo en el universo del discurso donde estas construcciones culturales adquieren una dimensión simbólica. Ya se trate de las ofrendas como figuras del cielo o de la muerte, esos símbolos no se inscriben en el lenguaje como fisonomías perceptibles, sino como significados culturalmente construidos. La tarea etnográfica no consiste por lo tanto en afirmar que la palabra *nichech* significa ofrenda, sino en reconstruir el conjunto de asociaciones que la expresión evoca cuando es empleada en una mayordomía o en un rito fúnebre. El etnógrafo sabe que la expresión



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio / Instituto Nacional Indigenista



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio / Instituto Nacional Indigenista

tiene una función simbólica porque quiere decir otra cosa de lo que realmente dice, y es este doble sentido el que se convierte en el objeto de la interpretación etnográfica. Interpretar las representaciones de una cultura no equivale por lo tanto a descifrar el significado de un significante que puede observarse en el diccionario, sino a comprender el sentido latente que se oculta dentro del sentido manifiesto.

Las reservas que diferentes antropólogos contemporáneos mantienen hacia los datos etnográficos provienen de una tendencia a reducir el universo particular de los significados a fórmulas generales y ambivalentes. Los huaves, por ejemplo, emplean distintos términos para designar el acto de matar un animal y varias frases y palabras para nombrar las ceremonias que culminan la matanza. Al traducir todos estos actos con el término de "sacrificio", el etnógrafo se exime con demasiada facilidad del significado que los actores atribuyen a sus propios actos, al tiempo que engloba en un término distintos fenómenos que sólo tienen un parecido familiar. Abusando de un vocabulario técnico que sólo existe en el diccionario de nuestra propia disciplina, los etnólogos llamamos "sacrificio" a algo que se parece a otros actos descritos por la literatura etnográfica (Sperber, 1981). Es

posible que mediante este procedimiento la antropología acceda a explicaciones generales, pero también lo es que pierda una valiosa comprensión de los fenómenos culturales que trata de volver inteligibles.

Las nuevas aproximaciones parecen en efecto minar las antiguas certezas que albergaban los proyectos funcionalistas de la antropología, cuyo método se ha enfrentado con la dificultad de que es imposible describir un fenómeno cultural sin tomar en consideración las ideas de los participantes.

El problema inicia, como advierte Sperber, cuando se considera que las ideas no pueden ser ni descritas ni observadas, sino tan sólo comprendidas e interpretadas (Sperber, 1981). De ahí que la simple observación se torne una herramienta insuficiente para comprender las ideas y representaciones que dan sentido a un fenómeno cultural. ¿Cuáles son, en este caso, los métodos que permiten identificar una representación que no existe en el repertorio



Frederick Starr, ca. 1885



Frederick Starr, ca. 1885

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 ese nombre conlleva 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 la palabra se conectan entre sí" (Schneider, 1968:4).

En estas circunstancias, conviene preguntarse cuál es el significado de un término. Desde un punto de vista semiótico, como sugiere Schneider, no puede ser más que una "unidad cultural". En toda cultura, en efecto,

una unidad cultural es tan sólo algo que está culturalmente definido y distinguido como entidad. Puede ser una persona, un lugar, un sentimiento, un estado de cosas, una fantasía, una esperanza o una idea. La noción de *ombas* que nos ha servido de guía a lo largo de la investigación es una unidad cultural que sólo adquiere sentido en el seno de la sociedad que la ha hecho posible. De ahí que sus significados sólo puedan comprenderse en los desplazamientos semánticos que la palabra evoca en determinadas circunstancias, así como en la forma en que estos significados se relacionan entre sí. Al evocar ámbitos tan lejanos como la jerarquía civil y los fenómenos meteorológicos que pueblan la mitología huave, el término sirve como un elemento de articulación entre el orden simbólico y el orden social, pero sólo en la medida en que sus connotaciones jerárquicas están directamente conectadas con sus significados mitológicos.



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio / Instituto Nacional Indigenista

hay significación posible sin la existencia de una gramática, otras opiniones lamentan que el análisis etnológico privilegie la sintaxis en detrimento de la semántica. En su opinión, el problema no sólo estriba en saber que el sur y el norte pueden ser oposiciones pertinentes para expresar lo femenino y lo masculino, sino en advertir que las nociones de feminidad y masculinidad pueden tener significados diferentes en contextos culturales divergentes. El sentido que una cultura atribuye a sus palabras y a sus actos no se obtiene en este caso mediante un sistema de oposiciones que omiten el punto de vista del nativo, sino mediante lo que Clifford Geertz ha llamado una "descripción densa" para referirse a esa descripción etnográfica en la cual, gracias a una cuidadosa atención al detalle y al contexto, se produce una integración entre la descripción y la interpretación (Geertz, 1987). El ejercicio interpretativo se presenta en este caso como algo que media entre lo percibido y un bagaje de

la memoria, donde el sujeto que interpreta es tan importante como el objeto de la interpretación:

A lo largo de la investigación etnográfica, he intentado interpretar las categorías huaves en los diferentes contextos que afectan su significación, proponiendo que sus sentidos se encuentran vinculados en ámbitos tan distintos como el parentesco y el ritual, la economía y la cosmogonía, la mitología y la jerarquía social. Cuando instituciones generales se examinan a través de este método, suelen revelar una complejidad y una variación que no siempre ha estado presente en el horizonte de la antropología mexicana, la cual ha estado con frecuencia dispuesta a aplicar fórmulas uniformes a realidades que la etnografía descubre cada vez más diversas y complejas. La visión homogénea que la antropología mexicana ha proyectado sobre las culturas indígenas durante tantas décadas, no sólo ha terminado por confundirlas con sociedades tradicionales

y campesinas, sino también ha terminado por definir las coordenadas de un debate que es necesario ubicar en otra parte. Este desplazamiento me parece particularmente relevante en lo que se insiste en llamar el "sistema de cargos", cuando en realidad es importante pensar a los cargos en el seno de un sistema más amplio. En un momento en que la idea de una autoridad tradicional vuelve a formar parte del horizonte político de los pueblos indígenas, resulta de hecho conveniente tratar de interpretar a las jerarquías civiles y religiosas por sus caracteres globales, en vez de fragmentarlas en piezas y trozos.

No quisiera cerrar esta disertación sin hacer un breve comentario sobre el conocimiento que la etnografía ha generado en torno a los grupos indígenas del país. En fechas recientes, Alicia Barbas y Miguel Bartolomé han señalado que las configuraciones étnicas en México "son realidades tan vastas como mal conocidas" (1999: 14). La observación se formula a casi un siglo de distancia de las primeras investigaciones antropológicas en nuestro país, cuando Manuel Gamio se

esforzaba en elaborar cuadros etnográficos para presentar una visión panorámica de la población indígena de México y ofrecer el mayor número de datos. Las visiones panorámicas fueron en efecto uno de los métodos privilegiados de la antropología indigenista, que encontró en la etnografía extensiva un medio rápido y seguro para proporcionar un conocimiento sobre la población del país. Esta "antropología de la urgencia", como la llama Raymundo Mier (1996:275), no sólo ha hecho de la etnografía un instrumento de la intervención bajo las distintas modalidades de la antropología aplicada, sino también ha terminado por suprimir la vocación interpretativa que Boas atribuía a la disciplina. Al optar por una antropología explicativa, que es a un tiempo instrumento del análisis y mecanismo de la intervención, la etnografía en México ha abandonado con demasiada facilidad la posibilidad de comprender fenómenos culturales que hubieran hecho más visible la complejidad étnica del país. Sabemos que explicar e interpretar representaciones culturales son dos tareas distintas que contribuyen a nuestro



D.R. © Cesar Ramirez / Instituto Nacional Indigenista

conocimiento de la realidad indígena del país. Ambas tareas pueden tener relevancia, pero de una forma completamente divergente: una explicación, cuanto más general sea, resultará siempre mucho más relevante; lo que hace relevante una interpretación etnográfica no es su generalidad, sino su profundidad (Sperber, 1991:127). A diferencia de la antropología que se ha practicado en México, la etnografía singulariza la manera de conocer y al hacerlo revela lo que es distintivo de los otomíes, de los zapotecos o de los huaves. Lo que algunos llaman *profundidad* y otros *densidad* etnográfica no depende de hecho de un ejercicio explicativo y general, sino de una descripción que hace posible captar las particularidades ahí donde otras disciplinas identifican planos uniformes y semejantes.

Esta perspectiva obliga a replantear el viejo y contencioso dilema entre estudios de comunidad y estudios regionales. Si la profundidad de una interpretación etnográfica no depende de su amplitud y de su generalidad, la extensión geográfica del análisis deja de ser un factor relevante para el tipo de conocimiento que la etnografía genera. Uno aprende más de la cultura zapoteca leyendo *Yalalag*, de Julio de la Fuente, que recorriendo todos los pueblos de la sierra. La extensión no es en este caso una garantía de la comprensión, sino un marco que el analista elige para hacer explícitas sus interpretaciones. De hecho, a cien años de distancia, uno tiene la impresión que las interpretaciones más profundas de las culturas indígenas del país provienen de un conjunto de etnografías intensas, casi siempre locales, que no se vieron en la necesidad de ampliar sus horizontes geográficos para volver comprensible la realidad que trataban de describir. Su carácter paradigmático no estriba en la



D.R. © Ramón Jeménez / Instituto Nacional Indigenista

extensión geográfica que unos y otros eligen como unidad de análisis, sino en el hecho de habernos revelado una dimensión cultural que hasta entonces permanecía oculta.

La etnografía mexicana se ha construido hasta hoy sobre estas piezas aisladas a las cuales regresamos una y otra vez para cotejar un dato, verificar una idea o aprender una forma de interpretación. Todas ellas nos demuestran que con las culturas indígenas pasa lo mismo que con el tiempo: nadie sabe lo que son, pero cada vez las describimos con



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio / Instituto Nacional Indigenista

mayor precisión. Si bien es cierto que estas etnografías han dado a la fecha grandes frutos, también lo es que las numerosas zonas de sombra que la antropología mexicana ha dejado a lo largo de un siglo sólo pueden ser iluminadas a partir de una lectura renovada que se aleje de los caminos tradicionalmente recorridos. La tarea por realizar descansa, al parecer, sobre una contradicción fundamental: es difícil en la actualidad describir con seriedad los mecanismos que gobiernan a las culturas indígenas de México y, no obstante, es indispensable hacerlo. Se está, por lo tanto, ante un círculo vicioso: sólo etnografías previas, numerosas y profundas, permitirán un día construir la nueva etnografía de los pueblos indígenas, pero estas etnografías no podrán calar hondo mientras no exista una nueva forma de aproximación etnográfica a la diversidad cultural de nuestro país.



Frederick Starr, ca. 1885



D.R. © Pablo Ortiz Monasterio / Instituto Nacional Indigenista

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1953, *Formas de Gobierno Indígena*. Imprenta Universitaria, México.

BARABAS, Alicia y Miguel Bartolomé, 1999, *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, 3 Vols., INAH, México.

BOON, James, 1993, *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, Fondo de Cultura Económica, México.

CANCIAN, Frank, 1965, *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social No. 25, México.

CUTURI, Flavia, 1981, "Osservazioni sulle concezioni anatomiche e fisiologiche dei huave di San Mateo del Mar", en *L Uomo*, Vol. V, No. 1., Roma.

DIEBOLD, Richard, 1966, "The Reflection of Coresidence in Mareño Kinship Terminology", *Ethnology* V, 1, pp. 37-79.

FOSTER, George, 1975, *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, Fondo de Cultura Económica, México.

GALINIER, Jacques, 1990, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomies*, UNAM, CIESAS, INI, México.

GEERTZ, Clifford, 1987, *La interpretación de la culturas*, Editorial Gedisa, México.

KIRCHOFF, Paul, 1943, *Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y características culturales*, CPAENAH, Aguirre y Beltrán editores, México.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1964, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1995, *Tamoanchan y Tlaloacán*, Fondo de Cultura Económica, México.

LUPO, Alessandro, 1991, "La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszawski y Lucrecia Maupomé (Ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MAUSS, Marcel, 1947 [1971], *Introducción a la etnografía*, Ediciones Istmo, Madrid.

MEDINA, Andrés, 1987, "Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los Altos de Chiapas", en Barbro Dahlgren (Ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, Primer Coloquio, UNAM, México.

MIER, Raymundo, "Las taxonomías del desprecio: vicisitudes en la historia de la antropología en México", en Mechthild Rutsh, *La historia de la antropología en México: fuentes y transmisión*, Plaza y Valdez, México, 1996.

MILLÁN, Saúl, 1993, *La ceremonia perpetua: ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, Instituto Nacional Indigenista, México.

NASH, Manning, 1958, "Political Relations in Guatemala", *Social and Economic Studies*, Vol. 7, Kingston.

SAHLINS, Marshall, 1988, *Cultura y razón práctica: contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Editorial Gedisa, México.

SCHNEIDER, David, *American Kinship*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1968.

SIGNORINI, Italo, 1979, *Los Huaves de San Mateo del Mar*, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social No. 59, México.

SPERBER, Dan, 1981, "L'Interprétation en anthropologie", *L Homme*, No. XXI, Paris.

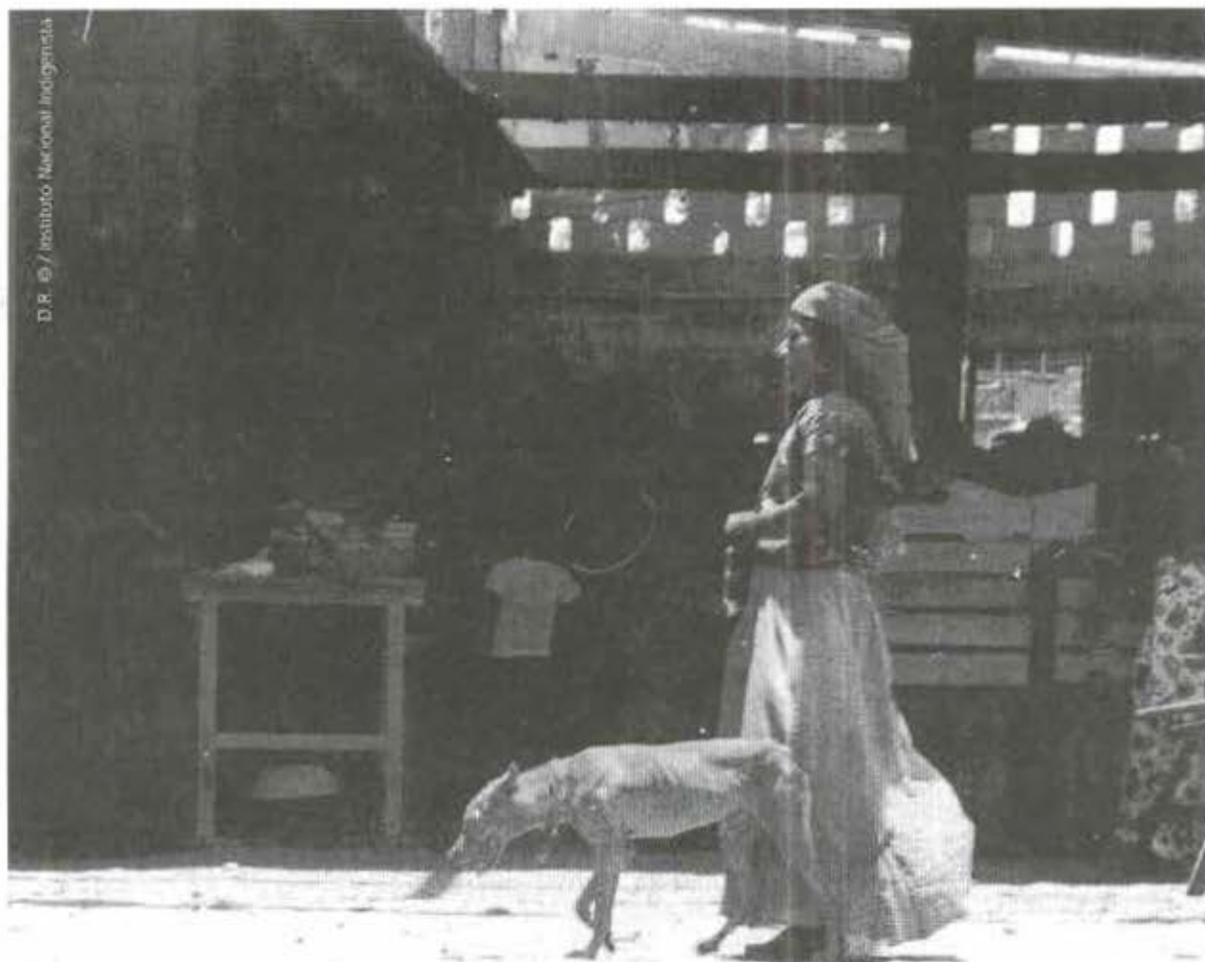
———1988, *El simbolismo en general*, Ed. Anthropos, Barcelona.

VOGT, Evon Z VOGT, Evon Z., 1966, "Réplica estructural y réplica conceptual en la cultura zinacanteca", en Evon Vogt (ed.), *Los Zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.

WOLF, Eric, 1957, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, Num. 13.

———1959, *Sons of the Shaking Earth*, University of Chicago Press, Chicago.

———1987, *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México.



INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

DIRECTOR GENERAL *Etnlgo. Sergio Raúl Arroyo García*

SECRETARIO TÉCNICO *Dr. Moisés Rosas Silva*

COORDINADORA NACIONAL
DE ANTOPOLOGÍA *Mtra. Gloria Artís Mercadet*

RITOS DE PASO

DIRECCIÓN *Gloria Artís*

SUBDIRECCIÓN EDITORIAL *Roberto Mejía*

ACOPIO INFORMATIVO *Vicente Camacho*

CORRECCIÓN DE ESTILO *María Gayart*

DISEÑO Y FORMACIÓN *Amadeus/Ana Ma. Benavides
Liliana Argueta/Jorge Vilchis*



Etnografía de un pueblo del mar
Saúl Millán

Se terminó de imprimir el mes de julio de 2003,
en los talleres de HEMI corp.
El tiraje fue de 1700 ejemplares más sobrantes para reposición.

