

EL VIENTRE QUE NUTRE Y DEVORA**REPRESENTACIONES DE LA TIERRA EN LA COSMOLOGÍA DE LOS HUAVES DEL
ISTMO DE TEHUANTEPEC¹****Alessandro Lupo****UNIVERSIDAD DE ROMA «LA SAPIENZA»**

El estudio del relato mítico es una parte del estudio del mito, y la búsqueda del valor de sus elementos significativos no debe reducirse a los enunciados del relato. Para encontrar los códigos adecuados es imprescindible penetrar en la tradición religiosa estudiada, y no partir de una supuesta transparencia simbólica que está al alcance de cualquier analista dedicado sólo a la identificación de oposiciones o de coincidencias universales. López Austin (1990, p. 464)

Si para los hawaianos todo, o casi todo, evoca la sexualidad ¿no es acaso porque, al menos en potencia, el universo de las personas y de los objetos está de por sí grávido de inmensas fuerzas de atracción semántica? El universo es genealogía, lo que equivale a decir que es un proyecto cosmológico total de reproducción sexual. (Sahlins 1986, p. 10).

Este estudio es un intento de analizar el complejo conjunto de representaciones simbólicas de la Tierra elaborado por los huaves de San Mateo del Mar, un pueblo de pescadores del Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca.² Esta etnia,

¹ Una primera versión de este artículo fue presentada en el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México D.F. 29/7-5/8 1993, dentro de la sesión "Cosmología", coordinada por Yólotl González Torres y Baydianath Saraswati.

² La sociedad huave ha sido objeto de estudio constante por parte de la Misión Etnológica Italiana en México, bajo la dirección primero de Italo Signorini (1973-1994) y después de Alberto M. Cirese (1994-1996), Maria Minicuci (1996-1998) y mía (1998-), por lo que remito a las publicaciones de la Misión para profundizar ulteriormente sobre ella (Signorini 1979, 1981, 1990, 1994, 1996; Lupo 1981, 1992, 1997, 1999; Cuturi 1981, 1990; Rubeo 2000). La investigación de la Misión han sido posibles gracias al puntual financiamiento anual del Ministero degli Affari Esteri y a las contribuciones del Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca y del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

que habla una lengua aislada del *phylum* oto-mangue (Kaufman, 1974), ocupa una estrecha faja de territorio costero alrededor de las lagunas salobres al oriente del río Tehuantepec, región inhóspita y hasta época reciente aislada, caracterizada por un terreno en gran parte árido y arenoso, totalmente inadecuado para el cultivo. El clima es cálido-seco, sujeto a variaciones estacionales extremas, con lluvias a menudo torrenciales en el verano (junio-septiembre), cuando todo el territorio huave se inunda y los grandes esteros salobres se pueblan nuevamente de camarones y peces, seguidas por varios meses en que sopla violentísimo el viento del norte (noviembre-febrero) y finalmente por un periodo de calma y tórrida seca (marzo-mayo) durante el cual los espejos de agua se secan casi por completo.

Antes del fuerte incremento demográfico de las últimas décadas, que alteró profundamente la relación de explotación del ambiente por parte de los huaves (cf. Cuturi 1990), éstos lograban extraer de las lagunas —muy abundantes en peces— todo lo necesario para vivir, vendiendo los excedentes de la pesca y adquiriendo con lo obtenido los bienes, alimentarios y otros, que no estaban en condiciones de producir.³ La agricultura, aunque practicada con empeño, sobre todo en la parte occidental del territorio, más fértil, es totalmente insuficiente para satisfacer las necesidades de la población, especialmente en lo que se refiere al maíz, elemento fundamental de la dieta indígena. También la ganadería, en las pobres pasturas del oriente, tiene un rendimiento muy escaso, de manera que la economía huave se basa esencialmente en la pesca, y en particular en el preciado producto comercial que es el camarón.

Esa pesca, sin embargo, no se practica en el mar abierto sino sólo en las aguas internas: lagunas poco profundas conectadas con el océano por una sola desembocadura y estanques de agua de lluvia que las mareas periódicamente llenan de agua de mar. Por lo tanto el delicado ecosistema del que dependen los huaves está enteramente sujeto al régimen de lluvias, que determina el volumen y la salinidad de las lagunas y en consecuencia el producto que se puede obtener

³ El aumento de la presión demográfica sobre el territorio, unido a contingencias climáticas desfavorables, ha conducido últimamente a un sensible empobrecimiento de los recursos piscícolas, reduciendo mucho los productos de la pesca e impulsando a numerosos individuos a replegarse sobre las actividades agrícolas, pese a su escaso rendimiento; el mejoramiento de los transportes, además, ha favorecido el empleo asalariado de muchos huaves en la refinería de petróleo de Salina Cruz. Sin embargo, como las elaboraciones cosmológicas que aquí se analizan no reflejan todavía esas recientes transformaciones socioeconómicas, nos referiremos al sistema de subsistencia huave tal como se presentaba antes del último cuarto de nuestro siglo.

de ellas. Por eso todo el sistema cosmológico, incluyendo la actividad ritual pública y la narrativa sagrada, se organiza en torno a la temática meteorológica.⁴

Pero para los pueblos de Mesoamérica —sin exceptuar a los huaves— es imposible separar las concepciones relacionadas con el régimen de las aguas, celestes o subterráneas, de las ideas acerca de la Tierra, sobre cuya superficie reposan los lagos y los mares y de cuyas entrañas surgen tanto los ríos y los manantiales como las nubes dadoras de lluvia. No nos parece necesario enumerar todos los incontables lugares —de la iconografía, la mitología y el rito— en donde se asocia a las divinidades terrestres con el elemento acuático vivificador. Bastará recordar que la Tierra es concebida con frecuencia como un gran ser (en general un saurio) que flota sobre las aguas cósmicas y está asociado con los aspectos fríos, oscuros, fecundos y *húmedos* del universo, contrapuestos a los aspectos cálidos, luminosos y secos propios de los opuestos y complementarios componentes celestes y diurnos (v. López Austin, 1984, I, p. 58-68); a los seres pertenecientes a esta segunda categoría se les atribuía generalmente una connotación masculina, mientras que a la Tierra correspondía el sexo femenino.

Sin embargo, entre las características del pensamiento cosmológico mesoamericano se cuenta la de concebir los componentes del cosmos en clave dual y representarlos como incluyendo en sí ambos elementos, aunque en proporciones desiguales. La Tierra, por lo tanto, ha sido y en ocasiones todavía es representada como una divinidad que, además del aspecto femenino principal, contiene también un aspecto masculino, si bien la mayoría de las veces este último es totalmente secundario (cfr. Caso, 1973, p. 72; Graulich, 1991; Nicholson, 1971, p. 406, 420-422; Signorini y Lupo, 1989, p. 226-228). La connotación predominantemente femenina de la Tierra indica la energía creadora que encierra, en cuanto generadora y sustentadora de plantas y animales y por lo tanto, más o menos indirectamente, también de los humanos. Esa energía, sin embargo, no es en absoluto ilimitada (como lo demuestra el empobrecimiento de los suelos agrícolas) y no se considera creada de la nada; su incesante erogación requiere una sustitución constante. La Tierra, en efecto, además de procreadora es también el destino último de todo lo que es caduco: en sus vísceras las cosas muertas son descompuestas y transformadas en nueva vida. Por eso es concebida también como un ser voraz, pronto a apresar y devorar cualquier fuente de energía (material o espiritual) que acierte a ponerse a su alcance, tanto aprovechando lo que le llega por casualidad

⁴ Justamente de este tema se ha ocupado Italo Signorini en una de sus últimas publicaciones (v. Signorini, 1994).

como creando él mismo las ocasiones para “nutrirse”. De ahí la representación prehispánica del monstruo terrestre como un ser de enormes fauces abiertas y con otras bocas provistas de colmillos en los codos y las rodillas, pero también la idea, aún viva en gran parte de Mesoamérica, de que la Tierra está presta a devorar no sólo los cuerpos de los difuntos sino también los componentes espirituales caducos de los vivientes expuestos a emociones violentas (nos referimos a la muy difundida creencia de que un susto provoca la “pérdida del alma”, y para recuperarla es necesario dirigir ofrendas y oraciones a la Tierra).

Para los huaves la Tierra (*nangah iüt* /sagrada tierra/) ⁵ tiene la forma de un disco inmenso ⁶ contenido en el interior de la sólida bóveda celeste y en el que se apoyan, delimitándola en toda su circunferencia, las aguas del océano (v. Lupo, 1981, 1991). Ella es el sostén de todas las cosas, el teatro de todos los acontecimientos y —tratándose de una entidad divina animada y sensible— el omnipresente testigo de las vicisitudes del cosmos: nada de lo que ocurre sobre su superficie se le escapa y no olvida nada (es «como un grabador», Signorini y Tranfo, 1979, p. 225), a tal punto que sobre ella se pronuncian los juramentos más solemnes y a ella se dirige la “confesión” referente a las presuntas causas de las enfermedades durante los rituales terapéuticos (*ibidem*). ⁷

Es siempre sobre la tierra que las mujeres huaves dan a luz, por lo que es ella la que recibe al recién nacido, y es también en el piso de tierra de la casa que se entierran la placenta y el cordón umbilical (Rita, 1979: 288-292). Durante el rito que sigue inmediatamente al parto, que prevé la presentación del infante al altar doméstico, la partera exclama: «*Nganiiy landoh, latahkiay* presentar *wiix* mundo; *ahmiük tiül nangah iüt monopoots... lahliiy, lamataag* recibir / Ahora ya se terminó (el parto), ya (el niño) se presentó frente al mundo; (naciendo) se cayó en la sagrada tierra bendita... ya está, ya

⁵ Para simplificar la transcripción de la lengua huave a nivel de impresión hemos modificado ligeramente los criterios adoptados en otros escritos de la Misión (v. Signorini 1979, p. 15): “ü” representa un sonido similar al de “eu” en el francés *feu*; “ch” se pronuncia como en español y en inglés; “x” equivale a “sh” en el inglés *shoe*. Además utilizamos las comillas francesas « » para introducir las citas, las comillas inglesas “ ” para destacar palabras o conceptos, las diagonales / / para las traducciones literales y las comillas sencillas ‘ ’ para las traducciones libres.

⁶ Concepción no muy diferente de la representación miniaturizada que hacen los nahuas y los totonacas de la Sierra de Puebla, que la asimilan al comal sobre el cual se cuecen muchos alimentos (Ichon, 1969, p. 36, 131; Lok, 1987, p. 218-219).

⁷ Esta costumbre recuerda el papel purificador antiguamente atribuido por los aztecas a la diosa terrestre Tlazolteotl, que «como es la comedora de inmundicias, come los pecados de los hombres, dejándolos limpios. De aquí el rito de la confesión que se practica[ba] ante [sus] sacerdotes» (Caso, 1973, p. 75).

lo recibió/».⁸ Y en la acción de la “recepción” del niño por la Tierra ya está incluida la idea de que ésta en cierta medida se apropia de la criatura, extendiendo sobre ella su dominio; así comenta este paso J. O.: «cuando bajó el niño a la tierra, la tierra lo recibió, *para su utilidad*; y por eso la tierra todo sabe de la vida de un hombre».

Palabras como éstas, además de expresar conceptos genéricamente acordes con las creencias católicas, como la fragilidad del hombre y su total dependencia del poder divino, revelan otros de clara matriz autóctona: en primer lugar aquél según el cual el hombre viene al mundo para “servir” a los dioses. Idea presente en los principales mitos cosmogónicos mesoamericanos (v. “Leyenda de los soles” 1975, p. 120-121; “Historia de los Mexicanos...” 1985; Tedlock, 1985, p. 79) y con base en la cual las iniciativas rituales (plegarias, ofrendas, sacrificios) tendrían el objeto de “sustentar” a los dioses devolviéndoles la energía que se recibe de ellos. Para los huaves la Tierra es indudablemente una emanación del Dios cristiano, pero posee un papel, funciones y atributos propios; está subordinada a él, pero con un margen de independencia que se irá delineando poco a poco en el curso de este trabajo. En cuanto a la relación entre Dios y la Tierra, así la expresa en lenguaje figurado el especialista ritual A. M. durante una súplica terapéutica: «Dios Padre, Cristo Redentor, *ik indeaand, ilihkimb intere meawan, intere mundo, intere ningüy tiül ileah tiül iwix, ike indeaand, ike ihaw...* /Dios Padre, Cristo redentor, tú lo llevas en la mano, lo tienes en tus brazos todo, todo el mundo, todo está aquí en tus manos, en tus pies,⁹ tú lo llevas en la mano, tú lo ves.../»; y más adelante: «*Teat Dios Padre Eterno que nahliiy tiül santa Gloria omeaats mbasakats nelihkimb nangah iüt monopoots* querida tierra /Señor Dios Padre Eterno que está en la santa Gloria en el corazón del cielo (y) tiene en sus brazos la sagrada tierra bendita, querida tierra/». La Tierra está pues “en los brazos” o “en las manos” de Dios, igual que los hombres —«*mikwal nangah iüt monopoots* /hijos de la sagrada tierra bendita/»— a su vez están “en los brazos” o “en las manos” de ella. La

⁸ La expresión ritual *nangah iüt monopoots*, traducida por nosotros como ‘sagrada tierra bendita’, expresa el máximo respeto por la entidad mencionada, asociando al término *nangah* /sagrado/ el de *monpoots*, que habitualmente designa a los cargos más altos de la jerarquía religiosa; un informante sugiere: «esta ‘tierra como iglesia’, es muy sagrada»; *teampoots* en efecto quiere decir /en la iglesia/ (v. Stairs y Stairs, 1981).

⁹ Es interesante señalar que esta expresión metafórica del lenguaje ritual huave (‘en tus manos, en tus pies’) es utilizada también por los actuales especialistas rituales de otros grupos, como los nahuas de la Sierra de Puebla (Lupo, 1993, p. 89) y los quichés de Guatemala, y puede encontrarse incluso en el *Popol Vuh* (Tedlock, 1985, p. 259). Sobre las implicaciones cosmológicas de las combinaciones manos-pies, cf. López Austin (1994: 200).

subordinación de la Tierra a Dios se expresa también en la clara separación en espacios contrapuestos: abajo el disco terrestre, arriba Dios, en el «corazón del cielo» que está por encima de él.

La inmediata contigüidad espacial de la Tierra —testigo de las vicisitudes del hombre y depositaria de sus secretos— hace de ella el interlocutor extrahumano privilegiado: ella no sólo lo “ve” todo sino que su sustancia misma está al alcance de la mano para las intervenciones rituales necesarias, como veremos más adelante. En efecto, en el caso de emociones violentas como el susto, la vergüenza o la ira, los huaves creen que el *omeaats* /interior/ ‘corazón’, en este caso la “fuerza espiritual” del individuo, cae al suelo, y que esa pérdida debilita gravemente al organismo, provocando el estado de enfermedad. Para obtener la curación es preciso ante todo establecer cuál fue el acontecimiento que provocó la separación (hay que tener presente que entre el episodio traumático y la manifestación del mal pueden transcurrir incluso años), después recoger tierra del lugar donde se produjo esa emoción y por fin emprender las acciones rituales tendientes a reintroducir el *omeaats* en el enfermo. Para el éxito de la intervención es esencial que la Tierra está dispuesta a restituir lo que guarda: en efecto, aun cuando los huaves no manifiestan explícitamente, como otros pueblos mexicanos, la convicción de que la Tierra “se nutre” de las almas que captura, sí creen que con el paso del tiempo el alma penetra cada vez más profundamente en el terreno —casi como si fuera siendo “digerida”—, de manera que para una emoción antigua es necesario excavar más profundo (Signorini y Tranfo 1979).

El rito terapéutico —variamente denominado *delehes* (del español “diligencia”) o *apah omeaats* ‘llamar al alma’— está totalmente centrado en la participación de la Tierra: a ella dedica el terapeuta dos de las tres velas que enciende ante el altar doméstico (una directamente metida en el suelo arenoso de la casa, otra en la vasija que contiene la tierra recogida en el lugar donde se presume que ocurrió la pérdida del *omeaats* y la tercera ante las imágenes sagradas del altar); directamente sobre ella (y más directamente sobre parte de la tierra de la vasija, cuidadosamente regada sobre un rebozo extendido en el suelo, del cual se recuperará al final del rito) hace tender al enfermo; con ella (tomando en un puño la que ha quedado en la vasija, “calentándola” al humo del copal y volviendo a colocarla en la vasija) toca la frente, el pecho y las extremidades del paciente, con el fin evidente de reintegrar al cuerpo la entidad anímica de la que se supone que está impregnada. Además, mientras realiza todos estos actos el ritualista invoca una y otra vez a la Tierra, ofreciéndole plegarias y ofrendas, declarando entre otras cosas que «*nahmiük tiül oleah tiül owix nangah iüt monopoots nataag* confesar

nüüch cuenta... niüng akweat omal niüng akweat omeaats /me hincó en los pies y en las manos de la sagrada tierra bendita (y) confieso (y) doy cuenta... de dónde (el enfermo) dejó su cabeza, dónde dejó su corazón/» y pidiéndole que se alie («*metaag anaag* responder /que se respondan mutuamente/») con el agua (que él vaporiza soplándola sobre el cuerpo del paciente) para que juntas las dos fuerzas—elementos «*maxaingiw tiüt* hijo de Dios /levanten del suelo al hijo de Dios (el enfermo)/». Y él emprende la misma acción llamando por su nombre al *omeaats*: «¡Fulano de tal! ¡*witiür* hijo de Dios! ¡*tawar!* *naxaing ik tiül nangab iüt monopoots* /¡Fulano de tal! ¡levántate hijo de Dios! ¡vamos! te levanto en la sagrada tierra bendita/».

La imagen de la Tierra que hemos visto hasta ahora es la que se desprende de las respuestas obtenidas en el curso de entrevistas etnográficas, de las plegarias y de las acciones que componen algunos importantes rituales domésticos (nacimiento y curación). Lo que se desprende es una concepción de la Tierra como una entidad sobrehumana ubicua y omnisciente que en relación con el hombre tiende a la neutralidad, ya que si bien a veces retiene uno de sus componentes espirituales, cuando se la invoca y halaga correctamente se muestra muy bien dispuesta para socorrerlo. Es preciso tener presente sin embargo que la constante preocupación por no atraerse la enemistad del mundo sobrenatural a menudo lleva a expresarse en términos eufemísticos también en relación con seres considerados malvados u hostiles; y esto vale tanto más para las verbalizaciones del pensamiento cosmológico contenidas en la plegaria, instrumento principal en la obra de *captatio benevolentiae*, además de sujeta a rígidas prescripciones formales. Por lo demás la sociedad huave proscribe incluso del lenguaje cotidiano cualquier expresión de lamentación, por justificada que sea, que pueda parecer irrespetuosa respecto a las divinidades más poderosas.¹⁰

Sin embargo la extrema prudencia de los huaves no les impide atribuir también a la Tierra —y más concretamente a ciertas emanaciones suyas— una connotación fuertemente negativa. Sólo que eso no ocurre en la forma explícita del discurso coloquial o de la súplica, sino a través de la forma alegórica de la narrativa, del mito. A continuación resumo brevemente, integrando varias versiones, las historias referentes a la *sapcheeb* (llamada también “malamujer”), temido ser que según se dice brota de la tierra en forma de exhalaciones cuando,

¹⁰ La única excepción es el viento del norte (*iünd*) que, aunque violento y muy molesto, no es considerado capaz de infligir castigos severos, como ocurre en cambio con los rayos (*monteok*) y el viento del sureste (*ncharrek*) (v. Lupo, 1981, p. 303).

en la estación seca, las pocas gotas de lluvia caídas de ocasionales ‘nubes pasajeras’ (*tiiüd oik* /nubes del camino/) entran en contacto con la tierra reseca: el nombre de ese “vapor” antropomórfico puede traducirse aproximadamente como ‘tiburón que atrapa’ y sintetiza perfectamente su voracidad perversa.¹¹

1) Una noche, durante la época de calor, un joven llamado *Anchay* (‘holgazán’) caminaba junto a la orilla del océano buscando huevos de tortuga¹² cuando se encontró con una atractiva mujer que le hizo proposiciones amorosas; el joven las aceptó y se tendió junto a ella sobre la arena, pero en el momento de penetrarla la mujer desapareció y él quedó con el pene clavado en la tierra, de donde no logró extraerlo. A la mañana siguiente algunos pescadores lo vieron y avisaron a sus parientes, quienes intentaron liberarlo por todos los medios, cavando y por último cortándole el pene, a consecuencia de lo cual el joven murió.

2) Posteriormente dos pescadores, uno joven y el otro anciano, no hallaron peces y decidieron dormir en la playa; usando un bastón clavado en el suelo como sostén, dispusieron su atarraya como una tienda y se acostaron debajo. Poco después una ráfaga de viento agitó la red y entonces aparecieron dos figuras femeninas; la más joven, sin cabeza, quiso acercarse para tocar al joven durmiente, diciendo que sentía curiosidad por su fama de mujeriego; la mayor intentó en vano disuadirla y la *sapcheeb* sin cabeza alargó una mano y quedó apresada por los dedos en las mallas de la red. Sus esfuerzos por liberarse resultaron inútiles y después de un rato su compañera la abandonó; al salir el sol los aterrados pescadores vieron que el ser que los había amenazado durante la noche era un pájaro (un pelícano en una

¹¹ La imagen de los dientes afilados del “tiburón que atrapa” apunta a expresar un concepto probablemente análogo al que inspiró (ahora en clave “metálica”) el nombre de otra figura telúrica de la mitología mesoamericana, conocida por el nombre náhuatl de Tepusilam /vieja de cobre (o de hierro)/; entre los nahuas de Durango es una mujer-monstruo terrestre que atrae a los hombres y los devora (Preuss, 1982, p. 81-85, 91). Como justamente observa Ziehm en su comentario introductorio (1982, p. 14), la palabra “cobre” «tiene evidentemente la intención de caracterizar lo duro, lo que muerde y corta, y corresponde al componente ‘obsidiana’ en el nombre de Itzpapálotl (mariposa de obsidiana)», una de las antiguas diosas terrestres de los nahuas del altiplano central. Sobre el culto de una divinidad terrestre llamada *Jantepusi ilama* en regiones más próximas al área huave, v. el estudio histórico de Aramoni (1992) sobre los zoques de Chiapas, quienes hasta hoy relatan historias sobre una divinidad terrestre provista de una vagina dentada (v. Báez-Jorge, 1988, p. 291-321; 1992, p. 134).

¹² Quizá no sea irrelevante para los fines del análisis observar que los que en la noche buscan huevos de tortuga marina (de las especies *Chelonia mydas* y *Eretmochelys imbricata*), cuando creen haber descubierto un “nido” sondean el terreno clavando en él un bastón delgado, para después excavar con las manos y apoderarse del botín.

versión, un *ech* en otra)¹³ con el pico aprisionado en la red; tomaron un bastón con el cual mataron al ave, y después la quemaron.¹⁴

3) Un amigo del desdichado *Anchay*, llamado *Kangeen* ('pene de piedra'),¹⁵ se dirigía una noche hacia Tehuantepec cuando lo alcanzó una mujer con las facciones de su novia, que le propuso acompañarlo; después de vacilar un momento el joven aceptó, así como también acostarse con ella para descansar un instante; sintiendo deseo sexual, quiso satisfacerlo, pero justamente en el momento de poseer a la mujer se dio cuenta de que ya no tenía su miembro, sino una enorme vagina de la que escurría un líquido maloliente que le provocaba una comezón tremenda (*latsamb* /lo muerde/ 'le da comezón'); en el mismo momento la mujer desapareció. Aterrado, el joven fue a pedir consejo a un anciano, quien lo regañó por su ingenuidad y le sugirió la manera de recuperar su miembro: debía conseguir una piel de oveja negra y clavarle en cruz cuatro alfileres (o espinas de *oké* 'coyol', *Acrocomia mexicana*); después de eso, con un collar sagrado (*nangah xiiitl*) al cuello y llevando la piel y un látigo de crin de caballo, debía recorrer de noche la orilla del mar en busca de la *sapcheeb*. *Kangeen* siguió el consejo del anciano y después de varias tentativas fracasadas finalmente se encontró con la mujer, que le hizo proposiciones amorosas; él fingió aceptarlas y la convenció de acostarse sobre la piel de oveja, en lugar de directamente sobre la tierra como ella deseaba. Entonces

¹³ El *ech* es un pájaro fantástico que según se cree mata a las personas que duermen al aire libre — especialmente a la orilla del mar— picándoles el ano o el ombligo y devorándoles los intestinos, de manera que las víctimas mueren poco después por desnutrición; según un informante el *ech* actúa en cambio acercándose al durmiente y clavando el pico en el suelo, después de lo cual el hombre al poco tiempo muere entre atroces espasmos abdominales.

¹⁴ Algunos elementos de ésta y las demás narraciones registradas recuerdan el pasaje de la "Leyenda de los soles" (1975, p. 123-124; Bierhorst, 1992, p. 151-152; cf. también Graulich, 1988: 92-93, Carr y Gingerich, 1983) en que dos hermanos cazadores ven aparecer dos venados bicéfalos que pronto se transforman en mujeres; el mayor se acuesta con una de ellas, que lo mata ("mordiéndolo" y "perforándolo": *quicua quelcoyonia*, de *cua* /comer/ y *coyonia* /perforar/ [Karttunen 1983, p. 56, 43]); el menor huye de la otra mujer y, después de sustraerse a sus peligrosas proposiciones, la hace caer sobre espinas y luego la quema con ayuda de las deidades del fuego; esa mujer-monstruo (*tzitzimitl*) no es otra cosa que la diosa terrestre Itzpapalotl (v. nota 10). Carr y Gingerich (1983) comparan el antiguo mito náhuatl con otros mitos semejantes de los pueblos indios, en los que aparecen varios elementos presentes también en las narraciones huaves acerca de la *sapcheeb*.

¹⁵ Aun cuando los informantes no muestran duda alguna sobre el sentido que debemos dar a este nombre, es preciso señalar que el término *kang* /piedra/ se utiliza también eufemísticamente para designar la vagina (llamada *chit*); en consecuencia, *Kangeen* podría significar también "vagina-pene", oximorón no del todo injustificado, como se verá al proseguir el cuento. Debemos indicar además que *Kangeen* figura también en otro cuento, de tono burlesco, en el que es hermano de *Anchay*; soltero y ansioso por tener relaciones sexuales con el mayor número posible de mujeres, *Kangeen* se provee del pene de un zorrillo, que le asegura mágicamente un gran éxito; para asegurarse una erección aún mayor lame el talismán, pero eso le provoca un tremendo furor erótico que lo hace correr por las calles agarrando a todo el que encuentra hasta que, consumido, muere de agotamiento.

sacó el látigo y empezó a azotarla enérgicamente; la mujer, aprisionada por la piel mágica, no podía levantarse ni huir, y entonces *Kangeen* la intimó a que le devolviera su pene. La *sapcheeb* se resistió por algún tiempo, transformándose en vaca, mula y otros animales, pero por último, vencida por los azotes, tuvo que ceder y *Kangeen* sintió que volvía a tener todos sus atributos viriles, por lo que agarró la piel y la quitó de debajo de la *sapcheeb*, quien desapareció inmediatamente con un extraño ruido.¹⁶

4) La noche de un jueves santo un hombre estaba vigilando la imagen de Cristo encadenado cerca de la iglesia¹⁷ cuando vio pasar a una mujer conocida que le hizo una seña; atraído por la perspectiva de una aventura amorosa la siguió corriendo hasta el extremo sur del pueblo, sin lograr alcanzarla a pesar de que ella apenas caminaba. La mujer continuó hacia la orilla del mar y él detrás, hasta que un violento golpe en la cabeza lo arrojó al suelo: había chocado con una de las cruces que se colocan durante la Semana Santa para defender al pueblo. Entonces comprendió el hombre el riesgo que había corrido y volvió sobre sus pasos a la carrera, incólume (el comentario del narrador fue: «Malamujer, ese. Pero no es cierto que es mujer, es hombre, hombre»).

5) Una mujer que acababa de dar a luz se durmió; cuando despertó el recién nacido había desaparecido y sus afanosas búsquedas fueron inútiles; desesperada volvió a dormirse, y cuando despertó nuevamente el niño había reaparecido; pero como había sido raptado por la malamujer, que aprovechó la falla de la vigilancia de los padres «para jugar con él», tres días después murió.¹⁸

Intentemos ahora comprender qué significan estos relatos para los huaves y cómo expresan sus ideas acerca de la Tierra, más allá de los valores éticos y normativos que vinculan al personaje de la *sapcheeb* con las numerosas figuras femeninas que según las creencias mesoamericanas acechan a los hombres en busca de aventuras amorosas (la Llorona, la *Matlalcíhuatl*, etcétera).¹⁹ Es preciso decir ante todo que la *sapcheeb* es explícitamente reconocida como una

¹⁶ Gossen (1979, p. 349) ha recogido un cuento muy similar entre los tzotziles de Chamula. Sólo que allí el hombre cuyo pene es sustituido por una vagina por obra de la aparición debe acoplarse con una vaca para volver a la normalidad; al término de la operación la vaca se convierte en una mujer.

¹⁷ En la iglesia de San Mateo del Mar se conserva una imagen de Jesús sangrante por los golpes (que lleva el extraño nombre de «San Nicolás penitencia») que durante la Semana Santa se utiliza para representar la prisión de Cristo antes del suplicio.

¹⁸ La costumbre de apoderarse de recién nacidos es otra característica que la *sapcheeb* comparte con el personaje que es su equivalente entre los nahuas de Durango, *Tepusilam* (v. nota 10), que «también comía a los niños que se quedaban solos cuando la gente se iba. Cuando los padres volvían, el niño ya no estaba» (Preuss, 1982: 97).

¹⁹ Hay una literatura vastísima sobre estos personajes femeninos, que muestran conexiones evidentes con antiguas divinidades terrestres prehispánicas como *Cihuacoatl*, *Xochiquetzal*, *Itzpapalotl*, las *cihuateteo* (v. Caso, 1973, Correa, 1960, Nicholson, 1971; Báez-Jorge, 1988; Graulich, 1991, p. 407). Respecto a

manifestación de la Tierra; es «*omeaats nangab iüt* /interior, corazón de la santa tierra/», una proyección etérea de ella, igual que se cree que la aparición de animales misteriosos en las inmediaciones de ciertos árboles grandes y añosos depende de las virtudes particulares de éstos, que «*abiür omeaats* / tienen corazón/».

Las apariciones de la *sapcheeb* están circunscritas en el tiempo y en el espacio: se producen de noche y exclusivamente en los meses de más calor, provocadas por las escasas gotas que caen de las nubes pasajeras («no es lluvia normal», y ellas «son la misma lluvia»), y casi siempre a la orilla del mar; además los únicos testigos son hombres.

En relación con éstos la *sapcheeb* revela un fuerte apetito sexual, que en el momento de satisfacerse se traduce en la “captura” del miembro de las víctimas; los comentarios de los informantes revelan la convicción de que la *sapcheeb* no se propone necesariamente hacer daño, sino que es el carácter no natural del acto lo que produce el resultado dramático: «no lo quiere matar, lo quiere como amigo, para que la coja. Pero la cosa es que no se puede, porque el hombre es de carne y ella es espíritu, es como la Sirena», es decir como el otro ser extrahumano femenino del imaginario huave al que se atribuye un constante deseo de unirse al hombre (el único que puede darle descendencia).²⁰ Igualmente trágicos y aparentemente involuntarios son los efectos del contacto entre la *sapcheeb* y los recién nacidos; el móvil que la impulsa a apoderarse de ellos reside en la misma insatisfacción que la hace buscar la imposible relación con el hombre: su naturaleza femenina incompleta la induce a capturar —aunque sea provisionalmente y sin fines declaradamente malvados, «para jugar con ellos»— la prole que le está negada; pero también en este caso el contacto no natural del ser humano, especialmente un ser todavía tan frágil como un recién nacido, con una entidad de otro orden ontológico provoca daños irreparables.

Hay además otras ocasiones, que no se refieren directamente a la *sapcheeb*, en que se cree que la unión carnal entre seres pertenecientes a distintas dimensiones de la realidad provoca mutilaciones sexuales: comentando un cuento burlesco en que un viejo sucio convence a un marido ingenuo de “romper” los imaginarios

la *Matlalcihuatl*, Hunt (1977, p. 103) refiere la creencia según la cual los hombres seducidos por ella presentan síntomas de gravidez, pero en el momento del parto expulsan heces; idea que evoca, incluso por el infausto desenlace olfativo, la inversión sexual sufrida por *Kangeen*.

²⁰ Por un amplio análisis de la figura de la sirena en las culturas de los pueblos amerindios, véase Báez-Jorge (1992).

dientes de la vagina de su mujer, Rita (1979, p. 265—267) registra otro relato en que un hombre es castrado en el curso de una relación sexual con un cocodrilo hembra, a la que había sido inducido por la semejanza de los órganos sexuales del animal con los humanos.²¹ Tanto en este ejemplo de “perversión zoofílica” en que el principal sujeto de la pulsión sexual es el hombre, como en los casos referentes a la *sapcheeb*, donde ocurre lo contrario, la mutilación es resultado de una cópula fuertemente deseada pero irrealizable, o más bien fuertemente deseada *en cuanto* irrealizable («porque no puede»): «[la *sapcheeb*] quiere. Pero no es gente. ¿Cómo va a hacer sexo si no es gente? No puede».

Pero hay otro aspecto de la *sapcheeb* que es preciso tener en cuenta, y es la variabilidad de su aspecto y su identidad ambigua (incluyendo la sexual): para atraer a los hombres debe asumir las facciones de mujeres de carne y hueso, ya que de por sí “no tiene cara” (o cabeza, en el segundo relato).²² Pero su verdadera forma no es la humana, como lo revelan tanto su metamorfosis en pájaro cuando queda atrapada en la red como las transformaciones de las que es capaz cuando es mágicamente apresada por *Kangeen*. Pero mirando bien, también su identidad sexual es ambigua, menos inequívocamente femenina de lo que parece a primera vista:²³ lo revelarían —además del explícito comentario final del narrador del cuarto relato— la apropiación—sustitución del pene de las víctimas y el simbolismo fálico subyacente al segundo relato, donde queda apresada por el dedo—pico en la red —el mismo pico que el pájaro *ech* (su “avatar”) clava en las partes bajas (ombligo, ano) de sus

²¹ No es superfluo recordar aquí que para los huaves el cocodrilo es uno de los más recurrentes *alter ego* animales de las mujeres (Tranfo 1979, p. 198-199). Pero tampoco debemos pasar por alto un posible nexo —aunque lejano— entre ese cuento y las vicisitudes de la *sapcheeb*: en efecto, en la época prehispánica el cocodrilo aparece con frecuencia como una representación de la Tierra: piénsese en el *cipactli* azteca y en el *Zipacná* del *Popol Vuh* (Nicholson, 1971, p. 406; Tedlock, 1985, p. 94-98, 372).

²² Muy a menudo también la Llorona es concebida como una mujer que vista de lejos es bellísima, pero de cerca revela un rostro esquelético o monstruoso (v. Correa 1960, p. 71-75; Ingham, 1986, p. 110-111; Signorini y Lupo, 1989, p. 85). El hecho de que la *sapcheeb* aparece a veces sin cabeza (en esos casos se llama también *tokots nik* /cuello cortado/) recuerda la estatua colosal de la diosa terrestre Coatlicue, de cuyo tronco acéfalo surgen dos cabezas de serpiente, así como el ciervo bicéfalo, metamorfosis de Itzpapalotl en la “Leyenda de los soles” (1975, p. 123; Bierhorst, 1992, p. 51; v. nota 13). Aun cuando se refiere al mundo prehispánico, es sugestiva la indicación de Graulich (1991: 391), según la cual «un cuello cortado y el sexo femenino eran considerados similares en cuanto fuentes de vida... dos aberturas sangrantes y fecundas del cuerpo».

²³ Es preciso tener presente que en Mesoamérica la Tierra es tanto hombre como mujer, aunque este segundo aspecto es a menudo mucho más visible que el primero (cf. Signorini y Lupo, 1989, p. 228; Lupo, 1995).

presas o en el suelo, en una acción totalmente análoga a la de los incautos que intentan copular con la Tierra—*sapcheeb* y pierden el miembro en el intento.

La *sapcheeb* por lo tanto parecería personificar un peligroso desbordamiento de la Tierra del orden natural (es decir de la identidad y los papeles prestablecidos), que se traduce entre otras cosas en el intento de apropiarse de espacios (la orilla del mar) y prerrogativas (la masculinidad) propios de los hombres; lo cual ocurre precisamente en la época del año caracterizada por la ausencia de rayos, los fenómenos celestes a los que los huaves atribuyen el control del desarrollo ordenado de las cosas. El rayo es en efecto la máxima manifestación de poder de los seres divinos (*monteok*, literalmente /los que hacen milagros/, en sentido amplio ‘rayos’), que no sólo producen y regulan las lluvias sino que castigan a todos los seres (hombres, animales y plantas) que «no respetan», pecan de *hybris*, exceden los límites impuestos.²⁴ Los meses de calor en que los *monteok* están ausentes son también aquellos en que las fuerzas nefastas logran llegar más lejos fuera de los límites que les han sido impuestos: precisamente en ese periodo caen la Cuaresma y la Semana Santa, cíclica recurrencia de la mayor victoria de las fuerzas del desorden cósmico. Todos los años los huaves representan el acontecimiento poniendo en escena la pasión de Cristo y la llegada al poder de los partidarios del caos.²⁵ Por lo tanto no es casual que la única aparición de la *sapcheeb* en el pueblo ocurra justamente un jueves santo.

Por lo que toca a los instrumentos aptos para contrastar y anular la acción de la *sapcheeb*, tienen fuertes connotaciones masculinas y están estrechamente relacionados con el agua, del mar en un caso, de lluvia en el otro (nunca con aguas subterráneas). La red que protege a los pescadores en el segundo cuento es el instrumento de trabajo masculino por excelencia, con un fuerte tabú contra su contacto con cualquier mujer (una mujer que toque o pase por encima de la red

²⁴ Toda la narrativa huave está dominada por el motivo del rayo que interviene para restablecer el orden cósmico, decapitando a la serpiente que está por liberar las aguas subterráneas y sumergir a los hombres o, más sencillamente, reduciendo a cenizas a los que le faltan el respeto con palabras o acciones (v. Tranfo, 1979, p. 200-201; Lupo, 1981, p. 295-302). A los *monteok* se dirigen todos los años las autoridades municipales para pedir las lluvias de las que depende el bienestar de la comunidad; eso ocurre precisamente en el mes de abril y a la orilla del mar (Signorini, 1979, p. 102-103).

²⁵ En los tres días que van del jueves al sábado de la Semana Santa, el pueblo cae en la subversión ritual: todas las actividades laborales se suspenden y las autoridades municipales en ejercicio son “sustituidas” por los *repotada* /diputados/, que andan por el pueblo realizando actos de violencia, encarcelando a los que se ríen o trabajan, golpeando a los que sorprenden dormidos en la iglesia, etcétera; actúan en esa forma «porque son de *nimeech* /el diablo/» (cf. Rubeo 2000).

de su marido determina su fracaso en la pesca);²⁶ además la red, por su constante contacto con el agua de mar, está impregnada de sal, elemento de muy marcados valores sagrados (en efecto, es llamado *nangah kiniik* /sagrada sal/) y de muy difundido uso apotropaico;²⁷ pero sobre todo está formada por «miles de cruces», cada una de las cuales evoca el poder ordenador de Dios.²⁸

El segundo instrumento utilizado para derrotar a la *sapcheeb* es la piel de oveja negra («todo lo que es negro es medicina»), que además de tener también una cruz (hecha de alfileres o espinas)²⁹ constituye el indumento con que los pescadores se protegían antaño de la lluvia, «cuando no había nylon»; su empleo en el tercer relato remite a los mitos en que los rayos se sirven de una piel de oveja negra como de una alfombra voladora para desplazarse prodigiosamente por el cielo: la piel de oveja negra, en efecto, representa las nubes cargadas de lluvia que los rayos cabalgan en su tarea de regar la creación. Al hacer que la

²⁶ Esto es un corolario casi universal de la división sexual de los papeles; basta pensar en las normas idénticas vigentes entre los Guayakí de la Amazonia, donde las mujeres tienen severamente prohibido tocar el arco del marido, so pena del fracaso de éste en la caza, e inversamente el marido tiene prohibido tocar la cesta con que la mujer se dedica a la recolección; en este caso además los respectivos instrumentos de producción tienen una evidente simbolismo sexual, fálico el arco y uterino la cesta (Clastres 1977, p. 79-99). Entre los huaves la asociación simbólica es menos inmediata: la red parecería encerrar valores femeninos (piénsese en la “captura” del dedo de la *sapcheeb*), mientras que la connotación fálica correspondería en todo caso al bastón con que los mismos pescadores sondan la arena en busca de huevos de tortuga (o el palo plantador con que los pocos agricultores aflojan la tierra para su cultivo [cf. López Austin 1990, p. 224]).

²⁷ Probablemente debido a su empleo en el rito bautismal, la sal es generalmente considerada como una sustancia que “matiene alejados” a los espíritus: en un cuento popoluca de la Sierra un hombre es atraído por una seductora extrahumana, que antes de unirse con él lo lava cuidadosamente para limpiarlo de la sal que ha absorbido con los alimentos (Foster, 1945, p. 202).

²⁸ La atarraya también es utilizada con fines protectores en el rito terapéutico dirigido a rescatar al *alter ego* de un enfermo (v. Signorini y Tranfo, 1979, p. 254); además el mango del machete que los *monteok* esgrimen para lanzar los rayos está hecho con un pedazo de red enrollado.

²⁹ No es necesario señalar aquí el significado fálico (de evidente derivación europea) de los objetos metálicos puntiagudos, universalmente utilizados para combatir las acechanzas de la femineidad “penetrándola”. Sobre el empleo alternativo de las espinas de *oké* (cierto tipo de palma de frutos muy dulces), vale la pena observar que para los huaves esa planta tiene fuertes implicaciones sexuales: el jugo de sus frutos tiernos deja en efecto una aureola que recuerda los fluidos masculinos y femeninos segregados durante el coito, al punto de que el verbo *ooké* significa justamente “copular”; además, en un cuento burlesco de la serie que tiene como protagonistas al conejo y el coyote, el primero ofrece al segundo semillas de *oké* haciéndole creer que las obtuvo aplastando sus propios testículos con una piedra; de ese modo induce al goloso coyote a hacer lo mismo, con lo que pierde su virilidad y por último su vida.

sapcheeb se coloque sobre ella, *Kangeen* interrumpe el contacto entre ella y la Tierra de la que emana, logrando dominarla exactamente como lo hizo Hércules con Anteo; y lo hace por medio de un objeto perteneciente a la dimensión celestial.³⁰

Por último, en cuanto al látigo con que *Kangeen* doblega la resistencia de la *sapcheeb*, su poder deriva de las crines de caballo de que está hecho, en cuanto para los huaves (como para muchos otros pueblos mesoamericanos del pasado y del presente) los cabellos están impregnados de fuerza (motivo por el cual se conservan o se esconden una vez cortados y deben tenerse cubiertos para evitar que les pegue un rayo, que reduce a cenizas todo lo que, ostentando su propia “fuerza”, rivaliza con él). En consecuencia se cree que las crines del caballo contienen una energía muy grande, ya que éste es considerado como «el animal más fuerte».

No queríamos que el amplio espacio dedicado en esta última parte a la *sapcheeb* terminara por ocultar el valor general positivo que se atribuye a la Tierra en el pensamiento huave. A partir del conjunto de los elementos considerados nos parece posible concluir que, al lado de la inagotable generosidad con que nutre a sus hijos, se intuye en ella un aspecto oscuro y rapaz, que la mayor parte del tiempo permanece en estado latente pero que en particulares circunstancias espacio—temporales puede despertar y volverse muy peligroso. No debe sorprender que eso ocurra en los momentos en que los huaves se sienten más desprovistos de la protección de los guardianes del orden cósmico (en primer lugar los rayos). Especialmente porque en el Istmo de Tehuantepec la estación caliente y seca coincide con la Cuaresma, periodo en que en la iglesia se cubren las estatuas de los santos y momentáneamente prevalece «el diablo, es su tiempo de él, él va a reinar todo ese tiempo, Dios no puede nada. Por eso dicen que en ese tiempo anda el diablo».

No es que la Tierra deba confundirse con las fuerzas del mal, al contrario. Sin embargo se cree que en ciertas condiciones críticas aprovecha la ausencia de los agentes del orden para extralimitarse, desplegando sus potencialidades negativas. Después de largos meses de abstinencia de contacto con el líquido vivificante celestial, bastan las pocas gotas de una lluvia estéril, anómala, no

³⁰ Es interesante observar que este episodio presenta no pocas analogías con un mito huichol en que el héroe, protegiéndose el pene con un mágico cuerno de ciervo, rompe los dientes de la vagina de las mujeres y al extraerlo después del coito debe evitar que toque el suelo (Zingg 1982, II, p. 233-234; cf. también Báez-Jorge, 2002: 121-123); para los huaves la dureza del pene del héroe no deriva de una coraza córnea sino que está en su nombre mismo (*Kangeen* / pene de piedra:/), y su victoria sobre la vagina castradora de la *sapcheeb* pasa por evitar el contacto con la tierra.

traída por los rayos, para desencadenar sus voraces apetitos.³¹ Y como en su femineidad ambigua e incompleta la Tierra no está en condiciones de satisfacer por sí misma esos apetitos —hecho que supondría contravenir la separación y la complementariedad entre el plano al que pertenece y el de los fenómenos celestes—, dirige su deseo hacia el hombre, el ser más próximo a ella que está dotado (aunque en medida imperfecta) de las cualidades que podrían poner fin a su penosa situación de carencia, sustituyendo el acto fecundante de las fuerzas celestiales. Por eso trata de atraerlo en todas las formas posibles, recorriendo los espacios de su competencia (como la orilla del océano) y tratando de apropiarse de su virilidad. Semejante unión, que subvierte el orden natural al mezclar planos ontológicos diferentes, no puede sino tener un desenlace trágico para el elemento más débil, constituido por el hombre.

En particular porque para los huaves ciertamente es válido el simbolismo señalado más en general por Báez—Jorge (1988, p. 226) acerca de «los contactos con la Tierra (como mujer o como serpiente) [que serían] las equivalencias de la muerte. Morir es volver a la Tierra, a la madre, para volver a nacer; el hombre muere al ser devorado (deglutido, mordido) por la Tierra, por la Tierra—Serpiente—Mujer, imagen numinosa que recuerda a Cihuacoatl».³² El apetito desmesurado y antinatural de la Tierra, en clara equivalencia alimenticia = sexual, adopta así la forma castradora de la *sapcheeb*, ser que pertenece de derecho a la «familia numinosa de mujeres con vagina dentada [...] seres monstruosos, semihumanos, que pueden incorporar un *alter ego* animal o tener atributos de animalidad» (Báez—Jorge 1988, p. 319), y que sólo es posible derrotar con instrumentos mágicos que pertenezcan a las divinidades mayores o las evoquen, precisamente como la red y la piel—nube negra.

³¹ Quizá no sea del todo irracional interpretar como una ulterior “provocación sexual” —especialmente si ocurre en concomitancia con el estado de “sobrexcitación” inducido en la Tierra por la particular coyuntura meteorológica— la acción de los que penetran la tierra con un bastón en busca de los huevos de tortuga que encierra, para ser a continuación víctimas de la *sapcheeb* (v. cuentos 1 y 2). Acerca de la creencia de que una lluvia insuficiente suscita una reacción negativa en la tierra reseca, se inspira en principios generalmente válidos también en otros lugares: en Italia, en la región de Benevento, por ejemplo, si después de una larga estación seca las primeras lluvias son escasas y no penetran a fondo el terreno, se dice que «la tierra se vuelve mala» y produce una hierba espinosa (comunicación personal de Patrizia Burdi).

³² Acerca de la equivalencia morir = copular con la tierra, v. la antigua expresión náhuatl *itech nahci in Tlaltecuhlli* / llegar junto al señor de la tierra / “morirse el enfermo” (Molina 1977, II, 42r), formada por un verbo (*itech nahci*) que el propio Molina (*ibidem*) traduce como “tener parte con alguna muger” y el nombre de la divinidad terrestre (cf. Graulich, 1988, p. 96).

* * *

El sistema de creencias que los huaves han elaborado alrededor de la Tierra es un buen ejemplo de la manera como una sociedad expresa a través de representaciones simbólicas la percepción que sus miembros tienen de la realidad que los rodea. Tales representaciones varían según las formas expresivas que la cultura prevé, de la iconografía a la cosmología y el mito, y hallan aplicación en el comportamiento, ritual o no. Hemos visto que el modo de representar a la divinidad terrestre cambia sensiblemente según las circunstancias y los registros expresivos más aptos para ellas: en los ritos que acompañan el nacimiento y la terapia de las enfermedades, donde está en juego la existencia misma de los individuos, las cualidades y los poderes de la Tierra se describen en forma bastante explícita, enfatizando interesadamente sus aspectos positivos. En cambio en la narrativa, mucho más alejada de las instancias de la vida cotidiana, y por eso también mucho más libre, se proyectan los lados oscuros, utilizando imágenes mucho más complejas y de sentido metafórico.

Los ritos y las plegarias que los acompañan tienden a privilegiar el tema de la enorme potencia de la Tierra y la total dependencia de los hombres respecto a ella. Los cuentos, en cambio, evidencian una característica que las divinidades terrestres aún conservan en Mesoamérica, a pesar de las transformaciones radicales introducidas por el cristianismo: la de ser incompletas, incapaces de autosuficiencia, y el hecho de que el hombre, aun siendo infinitamente más frágil, posee algo de lo que ellas —aunque sólo sea ocasionalmente— sienten la carencia y el deseo. De ahí su rapacidad en relación con los humanos, el hambre alimenticia—sexual de cuerpos y almas y la consiguiente recurrencia del motivo del monstruo devorador: no siempre ni en todas partes ese motivo ha tenido una personificación de connotaciones sexuales tan fuertes como la *sapcheeb* huave, pero no por eso es menos evidente la equivalencia simbólica entre los seres castradores provistos de una vagina dentada, uno de los cuales es la *sapcheeb*, y las demás representaciones asexuadas o zoomorfas de la Tierra, que muy raramente carecen de la característica de la voracidad mutiladora.³³

³³ Piénsese en el monstruo terrestre de los antiguos nahuas, responsable de haber devorado un pie a Tezcatlipoca. En cuanto a la posibilidad de leer la privación de una pierna en términos de castración, v. los escritos de Galinier basados en la etnografía otomí (1984, 1990: 627-633).

Pero lo que nos interesa destacar, más allá de la vasta difusión mesoamericana de los elementos hallados en San Mateo del Mar, es la fecundidad de un enfoque analítico que se enfrenta a un sistema simbólico como el examinado más arriba con la intención de comprenderlo ante todo desde su interior, valorando todos sus componentes en sincronía. Las aportaciones que puede ofrecer la comparación con complejos simbólicos análogos de áreas limítrofes o de épocas pasadas, si bien son indispensables para proporcionar indicios interpretativos y para colmar los vacíos que los rápidos procesos de aculturación y secularización inevitablemente producen, no pueden ser suficientes para explicar una construcción cultural semejante. Los significados de esas complejas representaciones —que tratándose de símbolos son necesariamente múltiples, pero no infinitos— deben buscarse esencialmente (diría incluso exclusivamente) en la cultura que los produce y emplea; se trata simplemente de excavar lo suficiente, tanto en extensión como en profundidad. Sólo así es posible apreciar la original coherencia del modo como cada grupo utiliza, manipula y reelabora, adaptándolos a su propia específica situación ambiental y cultural, los elementos que comparte con los otros miembros de su propia *koiné*.

BIBLIOGRAFÍA

Aramoni Calderón, D., 1992. *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

Báez-Jorge, F., 1988. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Universidad Veracruzana. Xalapa.

—, 1992. *Las voces del agua. El simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas*. Universidad Veracruzana. Xalapa.

—, 2002 “*Kauymalí* y las vaginas dentadas (Aproximación a la mitología huichol desde la perspectiva de un héroe civilizatorio”, en *Id. Dioses, héroes y demonios (Avatares en la mitología mesoamericana)*, pp. 113-137. Xalapa: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz-Llave.

Bierhorst, J., 1992. *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*. Tucson: The University of Arizona Press.

Carr, P. & W. Gingerich, 1983. “The *vagina dentata* motif in Nahuatl and Pueblo mythic narratives. A comparative study”, in B. Swann (ed.) *Smoothing the ground: essays on narrative American oral literature*, pp. 187-203. Berkeley: University of California Press.

Caso, A. 1973 (1953). *El pueblo del sol*. Fondo de Cultura Económica. México.

Clastres, P., 1977 (1974). *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*. Milano: Feltrinelli.

Correa, G. 1960. “El espíritu del mal en Guatemala. Ensayo de semántica cultural”, en **M.A.L. Harrison y R. Wauchope** (eds.) *Nativism and Syncretism*, pp. 37-103. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.

Cuturi, F. 1981. “Osservazioni sulle concezioni anatomiche e fisiologiche dei Huave di San Mateo del Mar, Oaxaca, Messico”. *L’Uomo* 5, 1: 99-133.

—, 1990. “Dalla laguna delle sirene al mercato dei gamberi”. *La Ricerca Folklorica* 21: 61-68.

Foster, G.M., 1945. *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*. Berkeley: University of California Press.

Galinier, J., 1984. “L’homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique”. *L’Homme* 24, 2: 41-58.

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

Gossen, G.H., 1979 (1974). *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Graulich, M., 1988. *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*. Antwerpen: Instituut voor Amerikanistiek.

—, 1991. “Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yollocticue”, en **R. Thiercelin** (ed.) *Cultures et sociétés. Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage a Pierre Duviols*, pp. 375-419. Aix-en-Provence: Publications de l’Université de Provence.

“Historia de los Mexicanos por sus pinturas” 1985 (1547?). En **A.M. Garibay** (ed.) *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, pp. 22-79. Porrúa. México.

Hunt, E., 1977. *The Transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*. Ithaca: Cornell University Press.

Ichon, A. 1969. *La religion des Totonagues de la Sierra*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.

Ingham, J.M. 1986. *Mary, Michael, and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico*. Austin: University of Texas Press.

Karttunen, F., 1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Austin: University of Texas Press.

Kaufman, T.S., 1974. "Meso—American Indian Languages", en *Encyclopaedia Britannica* (xv ed.), vol. 11, pp. 956-963. London: Encyclopaedia Britannica Ltd.

"Leyenda de los soles" 1975 (1558). En **P.F. Velásquez** (ed. y trad.) *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, pp. 119-128. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Lok, R., 1987. "The House as a Microcosm. Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village", en **R. de Ridder y J.A.J. Karremans** (eds.) *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P.E. de Josselin de Jong*, pp. 211-233. Leiden: E.J. Brill.

López Austin, A., 1984 (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2 vols.

—, 1990. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. Alianza Editorial. México.

—, 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México.

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

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

—, 1993. "The Importance of Prayers in the Study of the Cosmologies and Religious Systems of Native Oral Cultures", en **J. Davies y I. Wollaston** (eds.) *The sociology of sacred texts*, pp. 83-93. Sheffield: Sheffield Academic Press.

—, 1995. *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

—, 1997. “El Monte de Vientre Blando. La concepción de la montaña en un pueblo de pescadores: los huaves del Istmo de Tehuantepec”. *Cuadernos del Sur* 11: 67-78.

—, 1999 “Palabras rígidas, conceptos elásticos, uso e interpretaciones de unos textos sagrados cristianos por los indígenas mexicanos”, *Anales de Antropología* 32 (1995): 241-255.

Molina, A. de 1977 (1571). *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. Porrúa. México.

Nicholson, H.B., 1971. “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, en R. **Wauchope** (ed.) *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, pp. 395-446. Austin: University of Texas Press.

Preuss, K.T., 1982 (1968). *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Rita, C.M., 1979. “concepción y nacimiento”, en I. Signorini *Los Huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, pp.263-314. Instituto Nacional Indigenista. México.

Rubeo, V., 2000. “Cuando muere Cristo. Desorden cósmico y ruptura social durante la Semana Santa entre los huaves de San Mateo del Mar. Oaxaca”. *Anales de Antropología* 34: 161-200.

Sahlins, M., 1986 (1985). *Isole di storia*. Torino: Einaudi.

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

—, 1981. *Padrini e compadri. Un’analisi antropologica della parentela spirituale*. Torino: Loescher.

—, 1990. “Al Messico con Cardona: riflessioni sulle tassonomie animali degli Huave”. *L’Uomo* 3 n.s., 2: 323-338.

—, 1994. “Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los Huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca, México)”. *La Palabra y el Hombre* 90: 103-114.

—, 1996. “Influenze cognitive sulla scelta terapeutica. Il caso dei Huave dell’Istmo di Tehuantepec (Oaxaca, Messico)”. *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica* 1/2: 141-154.

—, **Lupo, A.**, 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nabuas de la Sierra de Puebla*. Universidad Veracruzana. Xalapa.

—, **Tranfo, L.**, 1979. “Enfermedades. Clasificación y terapias”, en **I. Signorini** *Los Huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, p. 215-261. Instituto Nacional Indigenista. México.

Stairs, G.A. y Stairs, E.F., 1981. *Diccionario huave de San Mateo del Mar*. Instituto Lingüístico de Verano. México.

Tedlock D., 1985. *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*. New York: Touchstone.

Tranfo, L., 1979. “Tono y nagual”, en **I. Signorini** *Los Huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, p. 177-213. Instituto Nacional Indigenista. México.

Ziehm, E. 1982 (1968). “«El Héroe» Introducción”, en **K.T. Preuss** *Mitos y cuentos nabuas de la Sierra Madre Occidental*, pp. 9-72. Instituto Nacional Indigenista. México.

Zingg, R.M., 1982. *Los Huicholes. Una tribu de artistas*. Instituto Nacional Indigenista. México. 2 vols.