

## La serpiente sobre la mesa. Autoridad y control de la lluvia en una narración oral huave (México)

**Alessandro LUPO**

Università di Roma “La Sapienza”

---

### The snake on the table. Authority and control of the rain in a Huave oral narrative (Mexico)

**ABSTRACT:** In this article I analyze some versions of a mythical Huave narrative, telling the tragic fate of a boy with extraordinary powers who, due to his indiscrete father, is forced by the municipal authorities to repeatedly face a giant snake that causes heavy rains and threatens to flood the village, and is finally killed by it. This tale not only stages the opposite cosmic forces which regulate the delicate climatic balance of the Huave region, but it shows how, since immemorial times, the ability to control rainfall constitutes a major symbolic attribute of the holders of political authority, which inspires important ritual practices and condenses tensions concerning the struggle for power between competing generations and individuals. The conduct of the various protagonists of this narrative also highlights the principles on which authority is based, the axiological and behavioral patterns to which those who aspire to attain and preserve it must adhere, as well as the dangerous consequences that await those who contravene these rules.

**KEYWORDS:** HUAVE NARRATIVE, METEOROLOGY, AUTHORITY, SOCIAL VALUES, MEXICO.

---

---

This work is licensed under the Creative Commons © Alessandro Lupo

*La serpiente sobre la mesa. Autoridad y control de la lluvia en una narración oral huave (México)*

2015 | ANUAC. VOL. 4, N° 1, GIUGNO 2015: 88-123.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/ANUAC2239-625X-1875



### Introducción

En este artículo<sup>1</sup> examino varias versiones de una importante narración tomada del repertorio de la tradición oral de un grupo indígena de la costa pacífica del estado mexicano de Oaxaca, los huaves de San Mateo del Mar<sup>2</sup>. Como intentaré demostrar, el tema del relato no es únicamente el control de las lluvias, fundamental para el delicado equilibrio ecológico y la consiguiente posibilidad de subsistencia de ese pueblo de pescadores, sino también y sobre todo la naturaleza del poder de los que ocupan los principales cargos políticos, los valores y las normas que deben inspirar su conducta, el conflicto entre las generaciones por el acceso a esos cargos, los peligros vinculados a la posesión y la conservación de la autoridad.

Partamos ante todo del núcleo central del cuento del que deseamos ocuparnos, que se refiere a los saberes ligados a la meteorología; de hecho, la existencia de este pueblo de pescadores depende por entero del régimen de lluvias, que cada año transforma radicalmente la región de lagunas en que viven, de una landa arenosa árida y semidesértica en un ambiente de vegetación exuberante con rica fauna acuática que incluye especies valiosas, capaz de sostener a la numerosa población que la habita, aunque de manera cada vez más precaria. Las lluvias fecundantes, que en el resto de México sirven esencialmente para posibilitar la agricultura de temporal y que en la costa del Istmo llenan las lagunas de esa agua salobre en la que pueden prosperar el camarón y las muchas variedades de peces que forman parte de la producción huave, son por lo tanto indispensables, pero igualmente indispensable es que no sean excesivas, para evitar los riesgos de posibles inundaciones, de huracanes devastadores (*ndiük oik* /serpiente nube/)<sup>3</sup> e incluso de maremotos (*apaxip a ndek* /va a hincharse

---

1. He presentado una primera versión de este trabajo en ocasión de la “I Jornada de Estudios Huaves”, realizada el 9-10 de septiembre de 2010 en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco los útiles comentarios de dos lectores anónimos de *Anuac*.

2. Los huaves o mareños (quienes se atribuyen el etnónimo de *ikoots* /nosotros/) son un pueblo indígena compuesto por unos 16.000 individuos, hablantes una lengua aislada (Kaufman, 1974; Suárez, 1983; INALI, 2009) y distribuidos en cuatro pueblos (San Mateo del Mar, Santa María del Mar, San Dionisio del Mar y San Francisco del Mar) alrededor de las grandes lagunas costeras al sur de Juchitán. Por un cuadro general del contexto de la investigación v. la ya clásica monografía de Signorini (1979); por una eficaz descripción del marco ecológico y climático de la región huave, v. la reciente tesis doctoral de Castaneira (2008).

3. Para la transcripción de la lengua huave, sigo la grafía adoptada en las últimas décadas por los ma-

el mar/). Igual y quizá más aún que en el resto del México indígena, nos hallamos frente a la condición de quienes deben desear la llegada de lluvias abundantes y puntuales, que sin embargo se mantengan dentro de los límites ordenados, útiles para las actividades humanas, evitando los excesos, por defecto o por sobreabundancia, que desde épocas antiquísimas constituyen la pesadilla de los pueblos mesoamericanos.

Si bien las civilizaciones más complejas del pasado desarrollaron sistemas de cultivo (como las *chinampas*) y de irrigación que les permitían compensar en parte las inevitables oscilaciones del régimen de lluvias, la necesidad de asegurar la máxima regularidad posible ha sido durante milenios uno de los aspectos cruciales de las prácticas rituales y con mucha frecuencia la gestión de esa parte de la actividad de mediación con las fuerzas extrahumanas que se creía que administraban las precipitaciones ha estado entre las tareas privilegiadas de los que tenían el control político de la sociedad. A tal punto que la incapacidad de asegurar la regularidad de las lluvias podría haber sido – a veces todavía hoy lo es – motivo de la remoción y sustitución de las figuras que ocupan los más altos cargos institucionales (cfr. Dehouve, 2006).

No sólo la apropiación de las formas de control ritual de los fenómenos meteóricos ha sido una de las claves de la legitimación ideológica de los poseedores del poder político, sino que con frecuencia la simbología ligada a esos fenómenos ha pasado a formar parte de los marcadores icónicos del status de los gobernantes, cuando no se ha llegado a una verdadera identificación ontológica entre éstos y los fenómenos de la naturaleza: es el caso de la concepción – todavía bastante difundida en el México indígena actual y probablemente presente ya en un pasado muy remoto – por la que, donde se cree que los seres humanos tienen un alter ego, o bien que su persona está constituida por varias entidades unidas por un vínculo de co-esencia, las figuras que ocupan la posición de vértice en la estructura social se consideran dotadas de “dobles” que corresponden a los fenómenos meteóricos más poderosos: rayos, vientos, nubes, etcétera (obviamente además de los animales de presa más temidos, como el jaguar, el puma, el águila, etcétera).

Del remoto pasado precolonial nos quedan testimonios en su mayoría iconográfi-

---

estros de las escuelas bilingües del municipio de San Mateo del Mar, los cuales se apegan con mínimas variaciones ('k' en vez de 'c') a la propuesta por los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (Stairs, Scharfe, 1981): el alfabeto huave por lo tanto corresponde casi enteramente al español usado en México, salvo por unas pocas excepciones: 'k' en vez de 'c' (frente a 'a', 'o', 'u') y 'qu' (frente a 'e' e 'i'), 'w' en vez de 'u' y 'hu'; 'x' se pronuncia como /j/ en el Alfabeto Fonético Internacional (y 'sh' en inglés, como en *shoe*), 'ü' representa un sonido similar al de "eu" en el francés *feu*. Utilizo las comillas francesas «...» para introducir las citas, las comillas inglesas "..." para destacar palabras o conceptos, las barras transversales /.../ para la traducción literal, y las comillas simples '...' para la traducción libre.

cos, no siempre fáciles de interpretar, que con frecuencia asocian las figuras de los soberanos o de los que ocupaban los puestos más elevados con las manifestaciones de las entidades consideradas responsables de la caída de lluvias, en primer lugar los rayos. Basta pensar en el “cetro maniquí” de los mayas del Clásico, uno de los más explícitos emblemas del poder y del rango dinástico, que representa al Dios K, cuya única pierna en forma de serpiente es una representación del rayo (Coggins, 1988; Miller, Taube, 1993, 110; Taube 1992, 73; Martin, Grube, 2002, 12). Hasta qué punto el control de la gestión ritual de las precipitaciones y del sistema productivo ligado a ellas era una cuestión de centralidad absoluta para los que tenían el poder lo ilustra en forma ejemplar el Templo Mayor de Tenochtitlan, centro espacial y representación monumental de la compleja visión del cosmos en que se basaba la ideología del imperio mexica, al estudio de cuyo simbolismo Alfredo López Austin y Leonardo López Luján han dedicado su más reciente esfuerzo (2009).

La responsabilidad de asegurar a través de la actividad ritual la sucesión propicia de los fenómenos meteorológicos, sin embargo, no es algo que pertenezca solamente al período prehispánico, ni desapareció con la afirmación del sistema político colonial y republicano, con el ocaso de las antiguas élites reinantes y la afirmación de formas de organización política igualitarias, como las imperantes desde hace tiempo en casi todas las comunidades indígenas de México y Guatemala. Aún hoy, los que son elegidos para ocupar las posiciones más altas de la estructura administrativa y política local están obligados a respetar normas de conducta, prescripciones, prohibiciones y actos rituales ligados todos en alguna medida con el hecho de garantizar el orden natural, concebido como estrechamente interconectado con el orden social, al punto de poder en alguna medida determinarlo y ser a su vez determinado por él (Augé, 2002). Para limitarnos al caso de los huaves, es sabido que cada año, en el apogeo de la estación seca, las autoridades deben ir tres sábados seguidos en procesión hasta la orilla del océano a suplicar la lluvia a las entidades que supuestamente la producen, y que según se dice residen en el lejano Cerro Bernal que desde el Período Clásico es un importante centro de culto de las divinidades pluviales (Navarrete, 1976; Signorini, 2008; Lupo, 1997). Al mismo tiempo, esas mismas autoridades, y en particular el alcalde, en quien están principalmente delegadas las funciones rituales y sacerdotales que otrora correspondían a los soberanos (Dehouve, 2006), deben respetar una serie de prohibiciones y de reglas de comportamiento tendientes a preservar lo más posible la parte del precario equilibrio cósmico que depende de la conducta y de la condición moral de la comunidad, metonímicamente representada por la figura de quien la encarna y la guía (Signorini, 1979: 102-103; Lupo, 1981).

Hoy entre los huaves no se llega a sostener explícitamente que – entre todos los que han accedido a los niveles más bajos del sistema de cargos – los que han llegado a ocupar los cargos más altos – los llamados *principales*, o *jostis* – tengan necesaria-

mente un alter ego poderoso; es decir que, como en el pasado legendario anterior a la llegada de los misioneros, sean todos *monbasiik* /los cuyo cuerpo es nube/ ‘hombres con alter ego meteoro [fenómeno atmosférico]’<sup>4</sup>, conscientes de serlo y capaces de controlar místicamente la parte de su ser dotada de poderes sobrehumanos, realizando esos actos prodigiosos (*ateokan*) que dan su nombre a los “rayos” (*monteok* /los que hacen prodigios/). Por otra parte, las concepciones sobre la coesencia del ser humano y su “doble” (ya sea éste un animal o un fenómeno meteórico, como justamente el rayo o el viento sur) no prevén que a medida que un individuo va recorriendo su *cursus honorum* hasta el vértice vaya cambiando de alter ego, adquiriendo otros más poderosos, o que aumente su número, como aparentemente sucede en otras regiones del México indígena (v. Pitt-Rivers, 1970: 190; Holland, 1978: 112-113). Sin embargo, es evidente que la idea de que el destino de las personas – y por consiguiente en primer lugar el prestigio, el status y los recursos que sabrán adquirir en el curso de su existencia – está determinado por el hecho de poseer (o mejor de “co-existir” con) un alter ego de cierto tipo implica que los que alcanzan los cargos más elevados están dotadas de formas de coesencia más potentes.

En todo caso, cualesquiera que sean las opiniones actuales, ésa era la situación en el pasado, antes de que la obra de evangelización – por lo menos en el imaginario huave –, a través del sacramento “despaganizante” del bautismo, privase a los sanmateanos de los poderes que según se dice permitían a todos conocer su propio “doble” o “compañero” (*nekiuib*) y en consecuencia ser *monbasiik*, personas capaces de actos prodigiosos, como por ejemplo robar las pesadas campanas de la iglesia a sus rivales históricos zapotecos (Warkentin, Olivares, 1947), o trasladarse en un solo día a vender los peces recién pescados en Oaxaca y regresar de inmediato a la aldea (Lupo, 1997). Si bien no todos los huaves tenían un “alter ego meteoro”, ni siquiera en aquella época, ciertamente lo tenían los que ocupaban los cargos más altos y – entonces como ahora – se sentaban en el ayuntamiento en torno a la mesa (*mes*) y empuñaban las insignias (los *nangoraad* ‘varas de mando’) que simbolizan su poder.

En estas páginas me propongo examinar algunas versiones de una narración que se refiere justamente al poder de las autoridades – y el saber relacionado con él –, su muy estrecha relación con el control de los fenómenos ligados al régimen de lluvias y los conflictos que – aun en una sociedad regida por un ordenamiento electivo sustancialmente igualitario como la huave – pueden surgir entre los poseedores de status ordenados jerárquicamente, o bien entre los pertenecientes a generaciones (y eventualmente a géneros) distintos<sup>5</sup>.

---

4. Acerca de las peculiares concepciones en torno a estas figuras, que los huaves suelen nombrar “naguales” en español, v. Tranfo (1979).

5. Los materiales etnográficos expuestos aquí fueron recogidos en numerosas temporadas de investigación (en 1979, 1980, 1981, 1985, 1986, 1991, 1992, 1995, 1999, 2007, 2010, 2011, por un total

Fiel a una antigua desconfianza mía hacia las interpretaciones que – inspirándose en modelos analíticos exógenos a las sociedades observadas – terminan por privilegiar las interpretaciones y modelizaciones idiosincráticas de los observadores, sustrayéndolas a cualquier forma de verificación de los actores sociales y posibilidad de confrontación con sus enunciados (v. Lupo, 2004), no voy a proponer análisis de tipo psicoanalítico o estructuralista, sino que trataré de atenerme a los abundantes comentarios obtenidos de los autores de las narraciones y de sus paisanos, esforzándome por reconstruir lo más profundamente posible el significado que la historia en cuestión posee para los propios huaves, entre los cuales ésta no sólo está ampliamente difundida y se relata con menos variaciones que otras, sino que por su evidente naturaleza ejemplar, además del hecho de que su protagonista es un niño, ha sido escogida para realizar un librito espléndidamente ilustrado por los maestros del *Centro Preescolar Vicente Guerrero* de San Mateo [figura 1]<sup>6</sup>. Considero este detalle especialmente significativo, puesto que atestigua no solamente la importancia que los docentes huaves atribuyen al corpus narrativo tradicional para el proceso formativo y educativo de las jóvenes generaciones, sino también la utilidad y pertinencia de este relato específico para perpetuar unos modelos éticos y de conducta que evidentemente perciben como aún válidos y actuales.

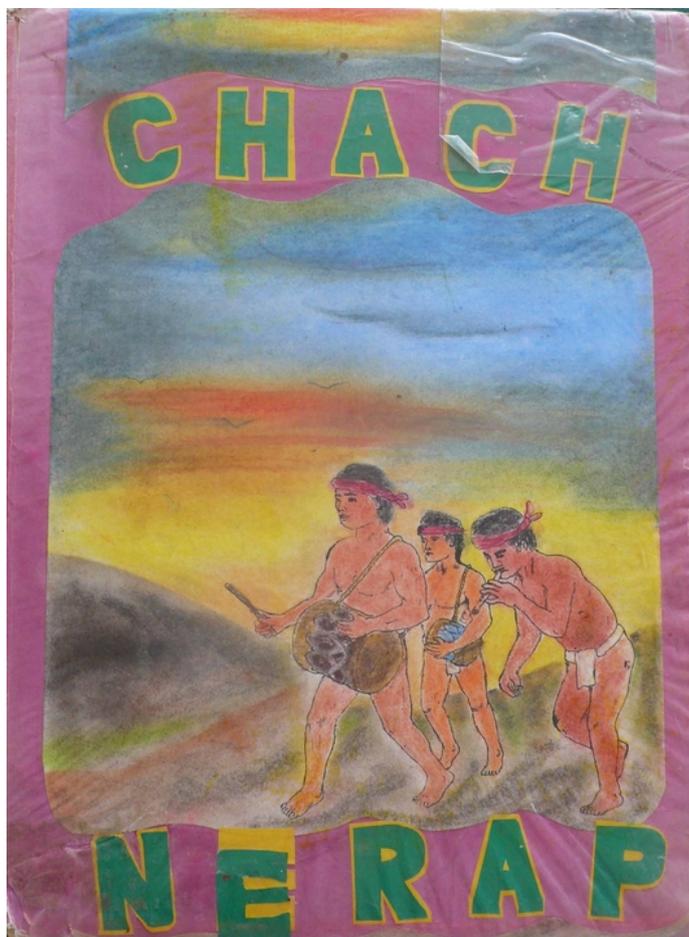
La narración sobre la que me propongo detenerme se llama en lengua indígena *Mikwenta mikwal chach nerap* /El cuento del hijo del pregonero tonto/ y constituye uno de los muchos relatos que componen el nutrido corpus de narraciones que tienen por tema la eterna lucha entre las entidades encargadas de controlar la caída ordenada de las lluvias – el rayo (*monteok*) y el viento del sur (*ncharrek*) – y su temible antagonista, la gigantesca serpiente (*ndiük*) con cuernos que desde el interior de las montañas periódicamente trata de abrirse camino hacia el océano, dando vía libre a las aguas que abundan en las vísceras de la tierra, para después lanzarse al mar y regresar a devastar todo lo que cubre la superficie de la tierra en forma de huracán, o “serpiente nube” (*ndiük oik*), la más terrible manifestación de las fuerzas de la naturaleza a que es dado asistir en estas regiones (v. Lupo, 1981).

Además de las muchas narraciones míticas referentes a esa lucha entre fuerzas ontológicamente análogas pero contrapuestas (ambas controlan el ciclo de las aguas,

---

de 23 meses) desarrolladas en el ámbito de las actividades de la Misión Etnológica Italiana en México, de la que formo parte desde 1979. Esas actividades son posibles gracias a las contribuciones del *Ministero degli Affari Esteri*, del *Ministero dell'Università e della Ricerca* y del *Consiglio Nazionale delle Ricerche*.

6. El librito fue realizado en 2003 por Pedro Villaseñor Jarauta, Guillermo Lobos Valle, Elsa Esarte Infante, Beatriz Gutiérrez Luis y Heriberto Lobo Valle, bajo la dirección de Reina Gutiérrez Luis, resumiendo la versión de la historia narrada por Efrén Gijón, anciano ex Presidente municipal (1969-1971) y alcalde (1983). La reproducción de las imágenes ha sido posible gracias a la cortesía de José Alfredo Burgoa Olavarri.



**FIG.1:** Imagen sacada del librito realizado en 2003 por Pedro Villaseñor Jarauta, Guillermo Lobos Valle, Elsa Esesarte Infante, Beatriz Gutiérrez Luis y Heriberto Lobo Valle, bajo la dirección de Reina Gutiérrez Luis, foto de A. Lupo.

aunque el rayo garantiza su caída ordenada y sobre todo su medida justa, mientras que la serpiente produce su exceso), existe también una conocida representación ritual, que constituye el punto alto de la celebración de la más importante de las tres principales fiestas religiosas huave: la de Corpus Christi, que cae justamente al inicio de la época de las lluvias y apunta a propiciar – a través de la compleja combinación de una cantidad de objetos, acciones y palabras rituales – el comienzo de las precipitaciones y al mismo tiempo asegurar – con la representación de la decapitación de la serpiente – su justa distribución cuantitativa y temporal (cfr. Signorini, 2008).

A diferencia de todos los demás relatos que tienen como protagonistas al rayo y

la serpiente, el del hijo del pregonero tonto es el único que no registra la victoria del rayo, aunque al final el cataclismo que se perfila desde el principio es conjurado y se restablece el orden. Sin embargo me parece que esta historia, más que constituir el enésimo cuento sobre la contraposición de las fuerzas cósmicas, habla de la naturaleza del poder de quienes ocupan los más altos cargos políticos<sup>7</sup> y de las insidias contra ese poder – basado en la autoridad y el respeto que derivan de la capacidad de conocer y controlar las causas recónditas de los fenómenos meteóricos – que pueden provenir de miembros de las nuevas generaciones que, en virtud de la caprichosa asignación que la suerte hace de los alter ego, pueden tener acceso precozmente a conocimientos esotéricos y poderes rituales análogos a los de los ancianos.

A continuación registro una de las versiones de esa narración recogidas en lengua indígena, para después resumir los principales detalles de las otras y examinar los diversos significados que ésta puede encerrar para los huaves de hoy; después me aventuraré a hacer algunas consideraciones en torno a la naturaleza de los símbolos ligados al poder contenidos en ella y a la posibilidad de identificar algunas huellas sugestivas – y espero que no demasiado fantasiosas – en el remoto pasado mesoamericano.

### *El cuento del hijo del pregonero tonto*

La versión del *mikwenta mikwal chach nerap* que sigue fue registrada en cinta magnética por Italo Signorini en 1975 de la viva voz de Bartolomé Cosijopi Quintanar (1909-1990), anciano especialista ritual y terapeuta (*neasomiüy* /el que sahúma/), que fue maestro de capilla y catequista de la comunidad, poseedor de un rico repertorio de narraciones, varias de las cuales registré yo mismo en años posteriores: entre los muchos cuentos de dicho repertorio, éste fue el primero y el único que el anciano narrador eligió grabar en lengua indígena con el etnólogo italiano, proporcionando también su versión castellana, lo cual da testimonio de cómo él lo consideraba un texto que merecía una consideración especial. Me parece particularmente importante incluir todo el relato en lengua indígena (*ombeaiüts* /nuestra boca/), porque fue precisamente confrontando dos versiones distintas de esta narración proporcionadas por un mismo narrador – la primera en español, la segunda en huave – que pude ob-

---

7. En una de las versiones – la que me relató Efrén Gijón en 1999 –, casi parecería que el cuento narre la fundación originaria de la organización política de San Mateo del Mar, puesto que los hechos acontecen en una época primordial, en la que los cargos todavía no habían asumido su forma actual: al principio del relato, el narrador hace hincapié en el hecho de que “Wüx tahlüy a kambah kam [...] ngomahlüy *autoridad: puro juez*, tahlüy *nombrado nop juez*, alanaíw monrap ayaj. *Entonces cada nüt ambüw kanchiüjow ombeay nagh iüm*. ‘Cuando empezó el pueblo, no hubo autoridades, sólo el juez [de mandato], fue nombrado un juez y seis pregoneros. Entonces cada día se van a reunir en la puerta de la iglesia’”.

servar en toda su evidencia la enorme pérdida de calidad estética, fuerza evocativa, detalles narrativos y sugerencias analíticas que siempre comporta la recolección en español de testimonios indígenas<sup>8</sup>.

*Pues tandeak kwenta xeteat vida*  
 Pues contó un cuento mi abuelito  
*sobre de nangaj oik,*  
 sobre las sagradas nubes,  
*nakants nangaj oik,*  
 las sagradas nubes rojas,  
*ajüik*  
 [que] se ven  
*noleat, ajüik nonüt.*  
 al poniente, [que] se ven al oriente.  
*Kiaj tapiüng*  
 Entonces dijo  
*tajaw a nangaj oik, nakants nangaj oik*  
 [que] vio a las santas nubes, las santas nubes rojas [que son]  
*a*  
 la  
*mikiej*  
 sangre  
*mikwal chach nerap.*  
 del hijo del pregonero tonto.  
*Andeak.*  
 [Nos] cuenta.  
*Kiaj tasajasan:*  
 Entonces [nosotros] le dijimos:  
 - “¿Kwane ayaj, teat vida?”  
 - “¿Qué es eso, abuelo?” [Y él contestó:]  
*Pues tajliiy nop naxey, nop nerap.*  
 Pues estuvo un hombre, un pregonero.  
*Entonces*  
 Entonces  
*almajiür nop mikwal nej, nop nine nench.*  
 ya tiene un hijo, un muchachito.  
*Es que neombasiik.*  
 Es que [el niño es] ‘nagual’ [su alter ego es rayo].  
*Kiaj tapiüng*  
 Entonces dijo [el abuelo, al contar el cuento,] que

8. La transcripción y traducción del contenido de la cinta magnética que hace muchos años me entregó mi maestro Italo Signorini fueron realizadas con la ayuda de Juan Olivares Sumano y sometidas a la revisión de la nieta (SD) del narrador, la maestra Beatriz Gutiérrez Luis, y de Arturo Navarrete Fajardo. Los términos castellanos se presentan en cursiva, mientras que inserto entre corchetes elementos ausentes del enunciado oral pero necesarios para la comprensión del texto, además de mis propios agregados y comentarios.

tengial ajoet,  
     está lloviendo,  
 arang *tiempo*,  
     llueve mucho [en temporada de lluvias],  
 napak a ncharrek,  
     está fuerte el viento del sur,  
 napak ncharrek.  
     está fuerte el viento del sur. [figura 2]



FIG. 2: Imagen sacada del librito realizado en 2003 por Pedro Villaseñor Jarauta, Guillermo Lobos Valle, Elsa Esesarte Infante, Beatriz Gutiérrez Luis y Heriberto Lobo Valle, bajo la dirección de Reina Gutiérrez Luis, foto de A. Lupo.

Kiaj tapiüng  
     Entonces dijo  
 a nine nench:  
     el muchachito:  
 - “Teat,  
     - “Papá,  
 xowüy lapak a ncharrek.  
     ya está muy fuerte el viento del sur.  
 Naliw mikwal a ndiük”.  
     Está tiernito [acaba de nacer] el hijo<sup>9</sup> de la serpiente”.  
 - “Ah, - tapiüng - aliw mikwal a ndiük, xikwal.  
     - “Ah, - dijo - acaba de nacer el hijo de la serpiente, hijo mío.

9. El texto huave no especifica el sexo del recién nacido; mi elección del masculino, por lo tanto, es totalmente convencional.

Aliw mikwal a ndiük”, aw chük a miteat nej.  
 Acaba de nacer el hijo de la serpiente”, dice su papá.  
*Pues tangiay*  
 Pues lo oyó  
 miteat.  
 su papá.  
*Noiken hores lamapiüing:*  
 A cada rato ya estuvo diciendo [el niño]:  
 - “Ngolombom a ncharrek, xowüy lapak, naliw mikwal a ndiük”.  
 - “No se para el viento del sur, ya está muy fuerte, acaba de nacer el hijo de la serpiente”.  
 - “Naleaing, *pero* ¿ngineay xakwal?”  
 - “Es cierto, pero ¿cómo, hijo mio?”  
 - “Naliw mikwal a ndiük”.  
 - “Acaba de nacer el hijo de la serpiente”  
 - “Najnej”.  
 - “Bueno”.  
*Entonces a nerap*  
 Entonces el pregonero  
 tamb niüng ajlüy jostis,  
 fue donde están las autoridades,  
 tiül...  
 en...  
 niüng ajlüy *alcalde*,  
 donde está el alcalde,  
 niüng ajlüy  
 donde está  
*presidente*,  
 el presidente [municipal],  
*ante*.  
 antes [en el viejo edificio del Ayuntamiento, que ya no existe].  
 Mapeay kiaj, majpaj  
 Llega ahí, es llamado  
*para mambüw marangüw mandado*.  
 para que vaya a hacer los mandados [de los pregoneros].  
 Kiaj chük tapiüing:  
 Entonces dijo:  
 - “Ah, xowüy lapak a ncharrek, teat”.  
 - “Ah, está muy fuerte el viento del sur, señor”.  
 - “Naleaing, xeteat”.  
 - “Es cierto, señor mío”.  
 - “¿Kwane agüy, teat?” chük apiüing a nej.  
 - “¿Qué [es] esto, señor?” le dice.  
 - “Naliw mikwal a ndiük”,  
 - “Acaba de nacer el hijo de la serpiente”,  
 aw chük.  
 Dice.

- “Naleaing, xeteat, naleaing”.  
 - “Es cierto, señor mío, es cierto”.
- “¿Naliw mikwal a ndiüka?”  
 - ¿Acaba de nacer el hijo de la serpiente?”
- Tearang atküy kiaj.  
 Está haciendo así.
- “¿Kwa chük apiünga?  
 “¿Qué dice?  
 ¿Kwa chük apiünga? - aw chük nipilan intere jostis -  
 ¿Qué dice? - dicen todas las autoridades -  
 ¿Kwa chük apiünga?”.  
 ¿Qué dice?”.
- “Apiüng  
 - “Dice [que]  
 naliw mikwal a ndiük”.  
 acaba de nacer el hijo de la serpiente”.
- “Ah *bueno*,  
 - “Ah bueno,  
 najneaj.  
 está bien.
- Pero* sitiül ngomataag *entregue*,  
 Pero si no lo entrega,  
*entonces*  
 entonces  
 apajawaats ngineay apmarangaats”.  
 vamos a ver cómo le vamos a hacer”.
- Kiaj tasoik nganüy  
 Entonces le dijeron, pues,  
 mataag *entregue*  
 que entregue  
 mikwal a ndiük mayak ningüy wüx a *mes*, ningüy niüing  
 el hijo de la serpiente y que lo coloque aquí sobre la mesa, aquí  
 wüx *mimes* *alcalde*.  
 sobre la mesa del alcalde.
- “Naleaing”.  
 - “Está bien”.
- Bueno*,  
 Bueno,  
 nine nench  
 el muchachito [que – gracias a su poder – se había percatado de lo que pasó en el  
 Ayuntamiento]  
 tapiüing, tasaj mimüm nej:  
 dijo, le dijo a su mamá:  
 - “Müm - chük apiüng -  
 - “Mamá - dice -  
 xeteat lamataag xik *entregue*,  
 mi papá ya me entregó,

lamapiüng ningiün,  
ya lo dijo allá,  
*siempre que apmataag entregue mikwal a ndiük*.  
siempre que yo vaya a entregar el hijo de la serpiente”.  
- “Naleaing”.  
- “Bueno”.  
- “¿Kwa sanarang? - chük apiüng.  
- “¿Qué voy a hacer? - dijo.  
¿Sanamb sanawün? - aw -  
¿Voy a sacarlo?  
¿Sanamb sanawün?”.  
¿Voy a sacarlo?”.  
Kon mapeay miteat nej tiül  
Cuando llega su papá a la casa  
aniüngüw nejiw, tapiüng *siempre que*  
donde ellos [viven], dijo siempre que  
lamapiüngüw netam  
ya le dijeron que es necesario  
namb.  
que vaya [el muchacho].  
Kiaj tamb a nine nench  
Entonces fue el muchachito  
niüng ajlüy jostis,  
donde están las autoridades,  
mal *mes*, niüng ajlüy *alcalde*.  
en la mesa, donde está el alcalde.  
Tasoik:  
Le dijeron:  
- “¿Naleaing lamejaw  
- “¿Es cierto que ya viste  
*que naliw mikwal a ndiüka?*”.  
que acaba de nacer el hijo de la serpiente?”.  
- “Aja”.  
- “Sí”.  
- “*Pues que nganüy*  
- “Pues que ahora  
apmetaag *entregue ningüy omal mes*,  
lo vengas a entregar aquí sobre la mesa,  
apmepiib ningüy nine ndiük”.  
la vayas a depositar aquí la serpentita”.  
- “Neam,  
- “Está bien,  
sanamb”.  
voy”.  
Mapeay tinden tasaj mimüm nej:  
Llega en la casa a decirle a su mamá:

- “Nganüy *mamá* - chük apiüng a nej -  
 - “Ahora *mamá* - le dijo -  
 lamapiüngüw *que* xike sanamb  
 ya me dijeron que yo vaya  
 najan a nine ndiük nataag *entregue*.  
 a traer a la serpentita y entregarla.  
*Pero* xeteat aag ayaj netaag xic *entregue*, aag ayaj nepiüng.  
 Pero mi papá me entregó allá, él les dijo.  
 Nej ngomajaw.  
 Él no sabe.  
 Nganüy - chük apiüng - sanamb, *mamá* - chük apiüng -  
 Ahora - dijo - me voy, *mamá* - dijo -  
 [Si]tiül tijaw - chük apiüng a nej -  
 Si ves - le dice -  
 witiüt a nangaj oik,  
 que se levanta la sagrada nube,  
 a raan nangaj oik,  
 la sagrada nube blanca,  
 witiüt anda kawüx, anda kawüx, anda kawüx, anda kawüx,  
 [que] se levanta para arriba, para arriba, para arriba, para arriba,  
 tamb anda kawüx,  
 se fue para arriba,  
 tanaaamb *blanco* ngomajüik nikwajind,  
 se fueee para arriba blanca y no se ve nada,  
*pues* ipiüng *que* xike lanataag *ganar*”.  
 pues vas a decir [pensar] que yo ya gané”.  
 - “Najnej xikwal,  
 - “Bueno hijo mio,  
 naleaing”.  
 está bien”.  
 Matüch a *hores* naleaing tajaw nangaj oik,  
 Al llegar la hora sí es cierto [que] vió la sagrada nube,  
 tajaw mimüm nej ngineay.  
 vio su mamá cómo [fue].  
 Wüx almawün a ndiük a nine nench,  
 Cuando el muchachito va a sacar la serpiente,  
 al chük mameay a ndiük.  
 estaba dormida la serpiente.  
 Kiaj tamb mawün a nop  
 Entonces fue a sacar una [de sus criaturas]  
 makiüüb mamb:  
 para llevársela:  
 takiiüb.  
 se la llevó.  
 Lamiün kiaj amb *cuando* tapak a  
 Ya va lejos cuando despertó la

mimüm a  
 mamá de la  
 nine ndiük.  
 serpienteita.  
 Kiaj mayamb mikwal nej wül laamb.  
 Entonces busca a su hijo dónde se fue [se lo llevó].  
 Kiaj müm tandüüb mamb,  
 Entonces la mamá [serpiente] lo fue siguiendo,  
 kiaj mayak a nangaj oik, raan nangaj oik.  
 entonces deja [que aparezca] una sagrada nube, una sagrada nube blanca.

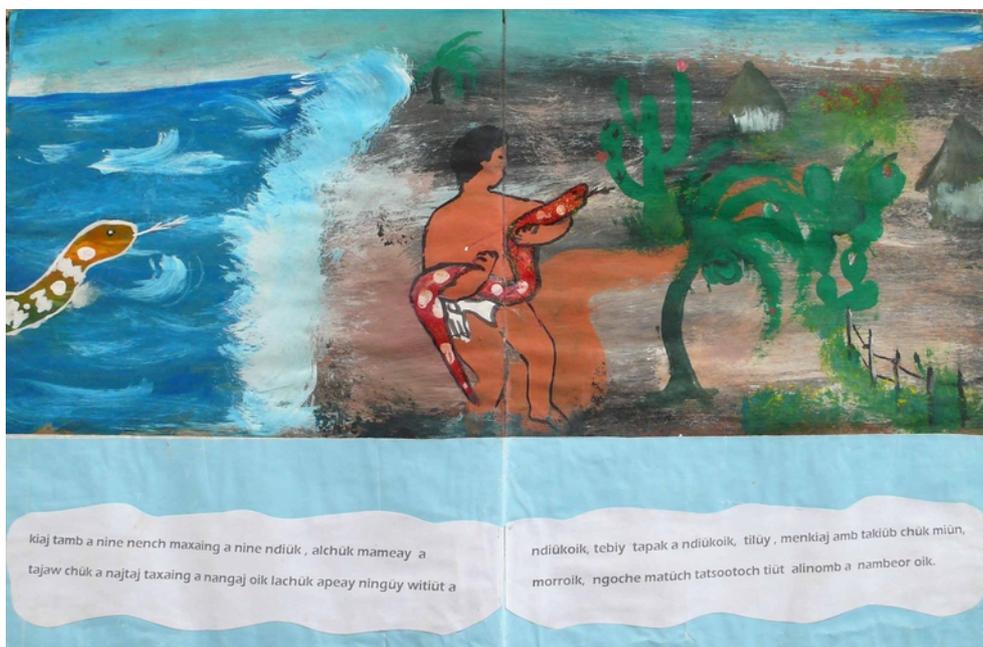


FIG. 3: Imagen sacada del librito realizado en 2003 por Pedro Villaseñor Jarauta, Guillermo Lobos Valle, Elsa Esesarte Infante, Beatriz Gutiérrez Luis y Heriberto Lobo Valle, bajo la dirección de Reina Gutiérrez Luis, foto de A. Lupo.

Tandüüb mamb,  
 Lo fue a seguir [la serpiente],  
 pero lamiün kiaj amb a nine nench.  
 pero ya va lejos el muchachito. [figura 3]  
 Ngomatüch.  
 No lo alcanza.  
 ‘Tonces, pues,  
 Entonces, pues,  
 ndiük  
 la serpiente  
 tandüüb,  
 lo siguió,

y nine nench  
     y el muchachito  
 mapeay tamb mataag *entregue* mal *mes*  
     llega y va a entregar en la mesa  
 nine ndiük.  
     la serpentita.  
 Merrey chük *color de oro* miweak nej  
     De verdad que es color de oro su cuerno  
 nine ndiük, nine *serpiente*.  
     de la serpentita, de la pequeña serpiente.  
 - “Joyaj, lanataag *entregue*, nganüy sanamb.  
     - “Allí está, ya lo entregué, ahora me voy.  
*Bueno*, joyaj lamataag *entregue*, lamejawan”. - “Lanajawan.  
     Bueno, allí está, ya la entregué, ya la vieron”. - “Ya la vimos. [figura 4]  
*Pero* nganüy apmandilil mayak.  
     Pero ahora [él] va a regresar a dejarla.  
 Nganüy apmendilil meyak”,  
     Ahora [tú] vas a regresar a dejarla”,  
 ajow chük a nine nench.  
     le dijeron al muchachito.  
 - “Neam teat”.  
     - “Está bien señor”.  
 Mapeay aniüng nej tasaj nganüy mimüm nej: - “*Que* nganüy, müm,  
     Llegando a su casa le dijo a su mamá: - “Que ahora, mamá,  
 - apiüng - sanamb sanayak.  
     - dice - voy a dejarla.  
 Atnej sasaj ik,  
     Así como te dije,  
 [si]tiül tijaw  
     cuando veas que  
 tawün nangaj oik,  
     sale una sagrada nube,  
 tatepich raan, tatepich raan,  
     que se elevó blanca, se elevó blanca,  
 tengialean matepich,  
     que sigue elevándose,  
 kiaj mawün nakants nangaj oik,  
     y ahí se ve una sagrada nube roja,  
*entonces* ipiüng *que* xike landoj,  
     entonces dices que yo ya [no estoy],  
 lamatsamb xik a ndiük”, aw.  
     ya me comió la serpiente”.  
 - “Naleaing xikwal.  
     - “Está bien, mi hijo.  
 Neam xikwal”.  
     Bueno, mi hijo”.

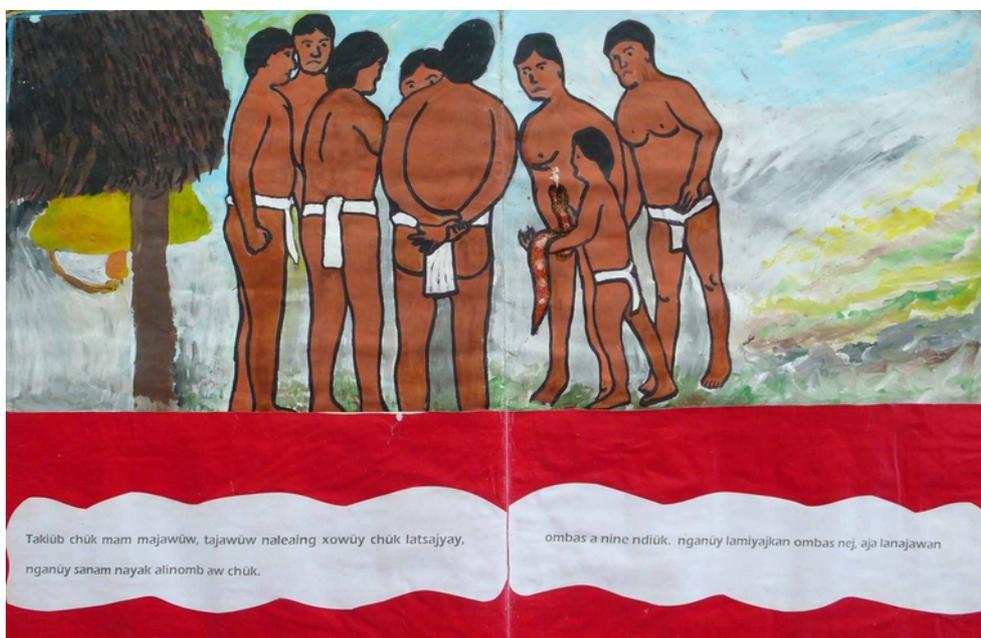


FIG. 4: Imagen sacada del librito realizado en 2003 por Pedro Villaseñor Jarauta, Guillermo Lobos Valle, Elsa Esesarte Infante, Beatriz Gutiérrez Luis y Heriberto Lobo Valle, bajo la dirección de Reina Gutiérrez Luis, foto de A. Lupo.

Pues tamb,  
     Pues se fue,  
 tamb a nine nench  
     se fue el muchachito  
 mayak.  
     a dejarla.  
 Almapeay kiaj almameay  
     Al llegar ahí ya estaba dormida  
 mimüm a ndiük,  
     la mamá de la serpiente,  
*serpiente.*  
     la serpiente.  
 Ndojan mayak, tandilil,  
     Después de dejarla, regresó,  
 tamb.  
     se fue.  
 Kamüm apak a  
     De repente despierta la  
 mimüm aaga nine ndiük kiaj,  
     mamá de esta serpiente,  
*serpiente.*  
     la serpiente.

Kiaj majaw lapeay mikwal nej,  
 Entonces ve que ya llegó su hijo,  
 kiaj majaw lapeay mikwal nej.  
 entonces ve que ya llegó su hijo.  
 Kiaj mandüüb mamb, tandüüb mamb ayak  
 Entonces lo va a seguir, lo fue a seguir y puso  
 raan nangaj oik,  
 la sagrada nube blanca,  
 tatepich anda kawüx, anda kawüx, anda kawüx, anda kawüx.  
 la elevó hacia arriba, hacia arriba, hacia arriba, hacia arriba.  
 Tengialean ajüik raan nangaj oik,  
 Se ve todavía la santa nube blanca,  
 kiaj tajüik nakants nangaj oik.  
 entonces se vio la sagrada nube roja.  
*Tonces* nine nench landoj, landeaaw.  
 Entonces el muchachito ya se acabó, lo atrapó [agarró].  
 Kiaj tatsamb nej *serpiente*,  
 Ahí lo comió la serpiente,  
 kiaj tawün tajüik nganüy nangaj oik, raan nangaj oik.  
 ahí se despejó [el cielo] y se vio la sagrada nube, la sagrada nube blanca.  
 Kiaj chük andeow a nine nench,  
 Ahí se muere el muchachito,  
 kiaj tawün nakants nangaj oik,  
 ahí sacó la sagrada nube roja,  
 aag chük ayaj mikiej a nine nench.  
 ésta es la sangre del muchachito. [figura 5]  
*Entonces*  
 Entonces  
 kiaj tapiüng mimüm nej, tajiünts:  
 ahí dijo su mamá, lloró:  
 - “Nganüy xikwal landoj, laamb, langome apmapeay,  
 - “Ahora mi hijo ya no está, ya se fue, ya no va a llegar,  
 lamatsamb nej a ndiük”.  
 ya lo comió la serpiente”.  
 Tasaj miteat nej: - “¿Neol terang? ¿Neol teamb metaag *entregue* xikwal?”.  
 Le dijo a su papá: - “¿Por qué lo hiciste? ¿Por qué fuiste a entregar a mi hijo?”.  
 Atkiaj tajlüy,  
 Así estuvo,  
*pues* nine nench tamb, atan kiaj ndroj ombas.  
 pues el muchachito se fue, así nomás se perdió [murió].



FIG. 5: Imagen sacada del librito realizado en 2003 por Pedro Villaseñor Jarauta, Guillermo Lobos Valle, Elsa Esesarte Infante, Beatriz Gutiérrez Luis y Heriberto Lobo Valle, bajo la dirección de Reina Gutiérrez Luis, foto de A. Lupo.

*Tonces,*

Entonces,

kiaj tawitich nakants nangaj oik.

ahí empezó [apareció] la sagrada nube roja.

*Cada vez* mawitich nangaj oik,

Cada vez que aparece la sagrada nube,

mawitich,

[cada vez] que aparece,

kiaj mapiüngüw nganüy nipilan, apiüngüw jostis:

ahí dice entonces la gente, dicen las autoridades:

“Mikiej mikwal chach nerap”.

“[Es] la sangre del hijo del pregonero tonto”.

Aag ayaj, ngwüy,

Esto, ¿no cierto?,

aag, a nakants nangaj oik ayaj mikiej mikwal

eso, la sagrada nube roja [es] la sangre del hijo

chach nerap.

del pregonero tonto.

Aaga najüik *seña que*

Esta que se ve [es la] seña de que

landoj, landeow a nine nench,

ya se acabó, ya se murió el muchachito,

lamatsamb nej a ndiük,  
     ya lo comió la serpiente,  
 lamatsamb nej *serpiente*.  
     ya lo comió la serpiente.  
 Nganiüy langomataag *ganar a segundo* laamb.  
     Ahora ya no ganó la segunda vez que fue.  
 Atan chüik kiaj ndroj ombas a nine nench,  
     Así nomás se perdió el muchachito,  
 atan kiaj.  
     así nomás.  
 Tamb,  
     Se fue,  
 tatsamb nej ndiük  
     lo comió la serpiente  
 wüx amb mayak.  
     cuando va a dejar [la serpentita].  
 Aag ayaj noik *cuenta* [t]andeak xeteat vida.  
     Este es un cuento que me contó mi abuelito.

Después de esta primera versión de 1975 pude recoger varias otras, de Hilarión Villanueva (el 11/11/1979 en español y el 8/12/1990 en huave), de Efrén Gijón (en huave, el 2/9/1999) y de Hipólito Esesarte (en huave, el 1/6/2007)<sup>10</sup>. Es importante subrayar como las diferentes versiones y los comentarios proporcionados por los narradores no dan ádito a interpretaciones contradictorias, sino más bien corroboran una misma perspectiva ampliamente compartida, coherente con las razones que indujeron a los docentes bilingües a elegir este relato para realizar la libreta de que se habló anteriormente. A continuación incluyo algunos pasajes o detalles contenidos en esas variantes, que me parecen particularmente relevantes para la comprensión del significado del cuento. Me interesa precisar que la decisión de incluir por entero solamente la versión de Bartolomé Cosijopi no se debe a que la considere más “bella”, completa o autorizada que las otras, sino sólo a los límites de espacio en esta publicación: era preciso escoger una y opté, en forma totalmente arbitraria, por la recogida primero.

Las distintas narraciones registradas no presentan diferencias sustanciales en la trama del relato, pero a veces contienen detalles o consideraciones que vale la pena destacar. También en la versión narrada por Hilarión Villanueva el joven hijo del

---

10. Hilarión Villanueva (n. 1934), sobrino (WBS) de Bartolomé Cosijopi, fue inicialmente pescador, trabajando luego muchos años como velador en el centro del Instituto Nacional Indigenista de San Mateo del Mar. Efrén Gijón (n. 1920, m. 2004), pescador; debido a su prestigio de ex presidente municipal y alcalde y a su reconocida sabiduría, los maestros que en 2003 emprendieron la confección del librito ilustrado sobre el hijo del pregonero tonto se inspiraron en la versión que él les relató de esta narración. Hipólito Esesarte (n. 1938), pescador en su juventud, fue varias veces fiscal y maestro de capilla y es uno de los más reconocidos expertos rituales del pueblo.

pregonero se da cuenta desde lejos – igual que del nacimiento del hijo de la serpiente – de que su padre está refiriendo a las autoridades en el ayuntamiento lo que él había revelado en secreto a sus progenitores en la intimidad de su casa. En este caso los *principales* interpretan explícitamente esa revelación del niño como una amenaza a su propia autoridad: ellos ya están enterados – como no podría ser de otro modo, ya que son *monbasüik* – del nacimiento del hijo de la serpiente, pero lo que no están dispuestos a tolerar es el desafío que constituye la presencia de un *neombasüik* más joven que se jacta de los conocimientos derivados de su condición. Además, en esta versión la cría de la serpiente que el protagonista va a buscar y coloca sobre la mesa de las autoridades no es una sola:

Ijpüw chük mikwal a ndiük taxaing.  
 Son dos los hijos de la serpiente que levantó.  
 Kas chük takiiüb miün ijpüw - ngwah -,  
 Entonces traje consigo los dos - ¿verdad? -,  
 takiiüb miün ijpüw nine ndiük.  
 traje consigo dos serpientitas.

Cuando la madre serpiente persigue al raptor de sus hijos, Hilarión dice que en las nubes se ve cómo alarga la lengua para alcanzarlo (*awitich a oik, kiaj maliip oniw nej a ndiük* /levanta la nube, ahí [se ve que] lo lame con su lengua la serpiente/). La ira del animal multiplica la furia del viento y de la lluvia, porque ha adivinado el lugar adonde han llevado a su prole:

Mandrooch ombas a ngantüy kambaj.  
 Quiere destruir ahora el pueblo.  
 Lamajaw nguiane almajlüy. [...]  
 Ya lo vio dónde está. [...]  
 Más chük tajküy.  
 Se enojó más, dice.

En relación con las indicaciones que el niño da a su madre, Hilarión agrega que ella no sólo debe observar lo que ocurre con las nubes en el cielo, sino también hacer otra cosa, y en un lugar muy preciso, fuera de la aldea:

- “Mamá, - chük asaj a nej - [...]  
 - “Mamá, - le dice - [...]  
 kier, kier lombor ombeay mal wiiüd - aw chük.  
 vete, vete a parar en la orilla de la mar - dice.  
 Indooig nots mipüüig tok - aw chük -,  
 Corta una rama de higuera - dice -,  
 ipiür kiaj.  
 plántala allí.

Kiaj lombor i jaw".  
Ahí párate a ver"<sup>11</sup>.

En la versión proporcionada en 1999 por Efrén Gijón, el niño confía su descubrimiento sobre el origen de la violentísima tormenta a su madre, y el padre indiscreto, tras oír esta revelación, la refiere enseguida al juez de mandato y a los demás pregoneros; también en otra versión más reciente, debida a Hipólito Esesarte (2007), el niño habla sólo con su madre, pero ésta no es capaz de guardar el secreto y lo revela a su marido, quien a su vez, irreflexivamente, se lo cuenta a las autoridades. Las indicaciones que el protagonista da a su madre – aun antes de partir en su primer viaje – son ricas en detalles nuevos:

[...] ita *seguro* aaga  
 “[...] asegúrate estas  
 op a ostok  
 hojas de ‘higuera de maíz’<sup>12</sup>  
 al lado de ajntsop teat nüt [...]  
 del lado del que sale el sol [...]  
 Aag ayaj ipol  
 De éste corta  
 arej tsongol, *pues*:  
 tres bolas [racimos, para hacer como una bolita], pues:  
 [ipiür] noik tiül ombeay salan,  
 [entierra] uno en la mera orilla del océano,

11. La orilla del Océano Pacífico, que los pescadores huaves recorren todos los días al desarrollar sus actividades de subsistencia y que las autoridades municipales tienen como meta de su peregrinación al término de la estación seca para pedir que lleguen las lluvias, constituye – además del más nítido confín espacial del territorio huave – una especie de umbral ontológico, que comunica dimensiones por lo demás separadas, como la de los seres humanos y la de las entidades extrahumanas: no sólo allí se invoca a las deidades pluviales, sino que allí desapareció para siempre, huyendo de los evangelizadores, la divinidad pagana (*Nijmior*) responsable de la asignación de los alter ego a las personas, y es allí que se puede entrar en contacto con figuras portentosas y amenazadoras como la Sirena y la *Sapcheeb* (v. Lupo, 2004; Ramírez, 1987: 81-86, 115-118; Cuturi, 2003: 110-120).

12. Los huaves usan el término *tok* para designar distintas especies del género *Ficus* (cfr. Stairs, Scharfe, 1981: 172, 406; Zizumbo, Colunga, 1982: 215): el *ostok* /*Ficus* del maíz/ recibe ese nombre por sus pequeños frutos, que recuerdan granos de maíz; otro tipo de *tok* de considerable importancia mitológica y ritual es el llamado *mitok monhüy* [ongwiiüts]/*Ficus* de los que andan [de noche]/ ‘*Ficus* de los nagueales’, *Ficus cotinifolia* (Zizumbo, Colunga, 1982: 215, 243), del que hasta 2007 había uno en el atrio de la iglesia. En el cuento del hijo del pregonero tonto la función mimética de las hojas de *ostok* evoca la que se les atribuye en el rito para curar la enfermedad del alter ego (llamada *niüng ajliüy* /dónde está/), cuando el terapeuta “esconde” al paciente bajo una red de pesca, sobre la cual dispone con fines apotropaicos cruces hechas con hojas de palma bendita y hojas de *ostok* que, como en este caso, son “arrancadas de la parte más oculta del lado que mira al este” (Signorini, Tranfo, 1979: 254).

alinoik pinawan mal wiiüd,  
 otro en el medio de la arena,  
 alinoik mbas moink<sup>13</sup>.  
 otro en la laguna junto a la orilla.  
 Ipüüch tiüt nop arich tek kiaj, chük. [...]  
 Extiende en el suelo un petate [de palma] allí, dice. [...]  
 Xike aag ayaj - chük apiüng -  
 Yo esto - dice -  
 niüng sajngot tiül *de* apndrom tiül a op a xiül”.  
 cuando entre ahí adentro me voy a esconder en las hojas de este árbol”.  
 Kiah among iün tiül, among iün  
 Ahí pasa adentro [de las hojas, el muchacho], pasa adentro  
*hasta* ningiün niüng ajlüy a rich tek.  
 hasta allá donde está el petate.  
 Apapiib tiüt a nine ndiük tiül a rich tek kiaj  
 Va a acostar la serpiente en el petate allí  
 kos nej laümb apak a nine nench.  
 porque ya se le acabó la fuerza al muchachito.

En esta versión, la madre serpiente desiste por primera vez de la persecución cuando ve que el raptor de su pequeño ha superado la mitad del cielo y ya ha emprendido el descenso hacia la tierra. Una vez que deja la presa ante las autoridades (*monajüüt* /los que tienen trabajo [cargo]/), él

Mejaw tawüniw aag omal a...  
 Ve que sacaron la punta de...  
*este*, omal miweak a ndiük.  
 este, la punta del cuerno de la serpiente.

Después, igual que en todas las demás versiones, al ir a devolver el hijo de la serpiente encuentra a esta última ya despierta, de manera que no logra distanciarse lo suficiente en la fuga y es alcanzado antes de llegar a la mitad del cielo, coloreando con su propia sangre las nubes en dirección al mar, hacia el suroeste.

### Comentario

Como se indicó al principio, este relato – además del tema habitual del control de las lluvias, o más bien justamente por medio de ese tema – habla de jerarquía, de poder y de relaciones de fuerza. Se refiere no sólo a la momentánea alteración del

---

13. Se trata de tres puntos bastante cercanos entre sí al borde del océano: *tiül ombeay salan* /en la boca de la orilla/ indica la pendiente arenosa donde rompen las olas; *mal wiiüd* /la cabeza de la arena/ es la parte más alta de la orilla arenosa del mar; *mbas moink* /detrás del terreno disparejo/ es el nombre de la primera laguna, baja y estrecha (de pocos metros de ancho y escasa profundidad) que aparece a varias decenas de metros de la orilla y se extiende paralelamente al océano, de este a oeste, por un buen trecho del territorio costero (v. Tallè, 2004).

equilibrio meteorológico que se desencadena con el nacimiento de la prole de la serpiente con cuerno, sino también a las relaciones que se dan dentro de la sociedad humana: por un lado entre individuos que ocupan los cargos del vértice (los *jostis*, que en el cuento son todos *monbasiik* ‘naguales’) y otros que ocupan los más bajos (el pregonero, *nerap*, que no sólo no tiene poderes particulares sino que además es tonto); por otro entre hombres (el padre, que falta a su deber de solidaridad y protección hacia sus hijos, llegando a “entregar” su muchacho a las autoridades) y mujeres (la madre, que en cambio desempeña su papel de manera ejemplar, aunque no puede atajar la acción de la otra madre de la historia, la serpiente, furiosa en busca de su propia progenie); y por último – sobre todo – entre generaciones, con los principales del pueblo que sienten su poder amenazado por el joven hijo del pregonero tonto y lo ponen a prueba, de hecho mandándolo a morir.

Como es evidente desde el comienzo, la contraposición de los poderes radica en la posesión del saber en torno al régimen de las lluvias, del cual deriva la autoridad de los *principales*. En el momento en que otra persona, además de ellos (y quizás incluso *antes* que ellos), entra en posesión de los conocimientos relativos a las causas de la lluvia torrencial y del viento incesante que azotan el pueblo, su status de ocupantes de los vértices de la jerarquía social se ve amenazado, y ellos se sienten desafiados. En una de las versiones del cuento eso se dice explícitamente: los *monbasiik* están enterados del nacimiento del hijo de la serpiente, pero no pueden tolerar que ese saber sea compartido y sobre todo revelado por quien, como el niño-nagual, todavía no ha alcanzado ni siquiera los primeros y más ínfimos grados del escalafón (precisamente los que está ocupando su indiscreto padre).

- “Entonces ¿neol ngineay ajawa? - chük -  
 - “Entonces ¿por qué, cómo lo sabe? - dice -  
 ¿Más neandüy para xikona, más ajaw, más ndoj ombasa?  
 ¿Acaso es más sabio que nosotros, sabe más, puede más?  
 Pues, ¿neol tapiünga?  
 Pues, ¿por qué lo dijo?  
 Sitel atkiaj apiüng, pues mata entrega ningüy mal mesa - aw chük -  
 Si así dice, pues que lo entregue aquí en la mesa - dice -  
 para natajkan creer,  
 para que lo creamos,  
 tengwüy ngwüy.  
 porque si no, no [lo vamos a creer].  
 Nej ngondom majngot mawaiich”, aw chük. [...]  
 Él no puede venir a engañar[nos]”, dice. [...]  
 Nejiw ngondom metsoj nejiw nejingind namixkich.  
 A ellos no los puede burlar ningún chamaquito. [Hilarión Villanueva, 8/12/1990]

Sin embargo, en el sistema de pensamiento huave es perfectamente aceptable – aunque ciertamente no frecuente – que de vez en cuando nazca una criatura dotada

desde el principio (de *wijkiaw* /desde el nacimiento/) de un alter ego poderoso, al punto de ser un *neombasiik*. La narrativa local no escatima ejemplos al respecto, a partir del de *Ndeaj*, el héroe cultural que habría dado forma a todo el territorio actualmente ocupado por los huaves y a sus principales recursos (sal y camarón) (Ramírez, 1987: 50). El pobre hijo del pregonero tonto no tiene ninguna culpa por haber nacido con un alter ego rayo, y ciertamente eso no bastaría para que mereciera el fatal castigo que lo conduce a una muerte precoz. Su infracción consiste en haber divulgado a sus padres, personas carentes de los poderes sobrehumanos propios de los *monbasüik*, los conocimientos que para él son accesibles por su naturaleza extraordinaria. Su culpa es no haberse guardado para sí sus descubrimientos y no haber sabido frenar la lengua, además confiando en personas – como la madre charlatana y el padre estúpidamente indiscreto y jactancioso – que difunden sin ninguna consideración conocimientos que claramente deben permanecer exclusivamente en posesión de los pocos elegidos que, después de un largo proceso que pone a prueba su disciplina y su capacidad de servir a la comunidad, alcanzan el status que permite gobernarla.

El gran poder de los *monbasüik*, por muy innato que sea, no se puede revelar apenas el sujeto lo percibe: éste debe esperar a que se cumpla el proceso de maduración y de construcción social de la persona por el que debe pasar cada individuo, aprendiendo a controlar sus propias pulsiones, venciendo su vanidad, apropiándose los modelos de comportamiento compartidos, aprendiendo las formas de hablar (y sus relativos contenidos) apropiadas para los distintos contextos, en una palabra a convertirse en una persona “completa” (*palan*), como lo son paradigmáticamente los *principales*<sup>14</sup>.

Paradójicamente, la confirmación de la dignidad y el derecho del niño *neombasiik* a aspirar a la plenitud del poder que su alter ego le confiere viene justamente de que actúa como una persona madura y responsable, y no como se esperaría de un niño. No se sustrae a la convocatoria de las autoridades, escondiéndose o huyendo, ni desmiente al padre frente a ellas, negando lo que él por torpeza había revelado; no se sustrae a la peligrosísima prueba a la que lo someten los *principales* (como lo hacen todos los héroes jóvenes de la mitología mesoamericana, empezando por los gemelos del Popol Vuh; v. Tedlock, 1996; Christenson, 2007); y tampoco se niega a

---

14. El motivo del joven héroe que provoca – con sus precoces y extraordinarias virtudes – la ira y el castigo de los dioses (con frecuencia ubicados en el inframundo) es un tema recurrente en la mitología mesoamericana: basta pensar en los gemelos del Popol Vuh que, jugando a la pelota, se “harían grandes” y faltarían el respeto a los dioses de Xibalbá, desencadenando su furor (Tedlock, 1996: 91); pero también los indígenas contemporáneos relatan historias análogas, en que el héroe niño desafía a las autoridades (y, a diferencia del niño huave, las derrota), incluso sobre cuestiones referentes a los fenómenos meteóricos: ver Ichon (1973: 77) para los totonacas, Williams García (1972: 87 y sigs.) para los tepehuas y Preuss (1982: 193) para los nahuas de Durango.

repetir la prueba, aunque el éxito de la primera tentativa hace aún más insidiosa la segunda. En cambio enfrenta con madura abnegación la muerte casi segura, sabiendo que su sacrificio es condición del fin de la tormenta y de la salvación de la comunidad: se inmola conscientemente por el bien colectivo.

Me parece que una consideración atenta de las acciones de los protagonistas del cuento revela además una equivalencia entre la “entrega” a las autoridades de su propio hijo precozmente poderoso por parte del pregonero tonto y la que el desventurado muchacho debe llevar a cabo a su vez depositando al hijo de la serpiente sobre la mesa de las autoridades municipales: en ambos casos esa entrega implica la posibilidad concreta de la inmólación del joven ser entregado. Pero mientras que en el segundo caso las autoridades renuncian a la vida que se les ofrece (dejando que la serpentita vuelva a su casa y evitando el riesgo de que la ira de la poderosísima madre aumente todavía más)<sup>15</sup>, en el primero de hecho aceptan el sacrificio, entregando conscientemente a la serpiente adulta el joven que potencialmente amenaza su primacía. En esa despiadada inmólación del muchacho que sabe (y puede) demasiado, aparece la expresión de una especie de complicidad generacional entre el padre “tonto” y las autoridades (por definición “sabias”, en el sentido de que saben lo que está oculto para los demás): por distintos motivos, ambos parecen sentirse superados y amenazados por los precoces conocimientos y los incipientes poderes del chico, que son neutralizados exponiéndolo reiteradamente al voraz apetito y la violenta venganza de la serpiente, personaje que en este relato se configura como una verdadera *longa manus* del poder de las autoridades-*monbasüik*. Es verdad que los *principales* son enemigos de la serpiente con cuernos cuando ésta excede sus límites al provocar las lluvias, pero en la gestión de la justa medida en que éstas deben tener lugar ejercen en cambio un poder sustancialmente análogo: su alter ego rayo se mueve en la misma dimensión a la que pertenece la serpiente. Ésta no sería sino la enésima ocasión en que emergen la sustancial ambivalencia de los poderes y de la actitud de las máximas figuras del mundo extrahumano, así como la consiguiente intercam-

---

15. Esa renuncia tiene otra consecuencia importante, si la equiparamos con lo que ocurre en la fase final de la danza ritual *mal ndiük* /cabeza de la serpiente/, que se ejecuta en ocasión del Corpus Christi: el que encarna el rayo, después de haber vencido y decapitado a la serpiente que era su antagonista, a través del acto metonímico de quitarle el sombrero, y después de exhibirlo por la plaza del pueblo como una cabeza trofeo clavada en la punta de su propia arma, le vuelve a colocar en la cabeza ese mismo sombrero, representando así la naturaleza no definitiva de la muerte del reptil, o más bien de su “doma” (aunque sea transitoria), de modo de no interrumpir definitivamente la erogación de las aguas pluviales, que se originan precisamente en el vientre de las montañas donde la serpiente ejerce su propio dominio. Me parece lícito atribuir un significado análogo a la restitución de la cría de la serpiente a la madre enfurecida, no sólo con el objeto de conjurar un ulterior aumento de las lluvias ya devastadoras que amenazan al pueblo, sino también para garantizar la posibilidad futura de que éstas vuelvan a llenar las lagunas y a fecundar las áridas tierras de cultivo en que los huaves basan su subsistencia.

biabilidad de los roles entre los personajes que en la mitología de los pueblos mesoamericanos aparecen como incansables antagonistas (cf. López Austin, 1973, así como Signorini, 1979; 2008).

Pero volvamos a las virtudes del muchacho protagonista de nuestro cuento y a las cualidades de las autoridades cuyo poder él amenaza: esa combinación de saberes y poderes rituales, de conocimientos ligados a la esfera del comportamiento y las relaciones y de disposición a *sacrificarse* (en el sentido más amplio) por la colectividad, es precisamente una característica propia de los que Danièle Dehouve (2006) considera como los personificadores actuales de lo que queda de la antigua institución de la “realeza sagrada” mesoamericana. No dispongo aquí del espacio para recapitular la interesante argumentación que la estudiosa francesa desarrolla para demostrar su hipótesis, según la cual en el actual sistema de cargos de las comunidades indígenas persisten – obviamente muy transformadas y en muchos casos repartidas entre varios individuos diferentes – casi todas las principales funciones de los soberanos de la época prehispánica. Tampoco me parece pertinente en este contexto la obvia observación de que los actuales ocupantes de las posiciones de vértice llegan a ellas por elección, partiendo todos de un status idéntico, y no por el privilegio de un rango elevado atribuido desde el nacimiento por vía dinástica. Lo que me interesa subrayar, porque es totalmente pertinente al discurso que venimos haciendo, es que – como la misma Dehouve no deja de señalar, siguiendo lo registrado en su momento por Italo Signorini (1979: 102-103) – las autoridades huaves, y en particular la figura del alcalde, reúnen en sí tanto la función “coercitiva” del ejercicio de la fuerza y de la administración de justicia, como la función ritual de asumir sobre sus hombros el peso de la responsabilidad moral por el bienestar de la comunidad, configurándose como verdaderos “chivos expiatorios”, sometidos a privaciones, prohibiciones, rígidas normas de conducta, y en ocasiones incluso a la privación de su cargo (ya que es imposible la eliminación física, como en la antigua realeza africana), si se llega a pensar que eventuales faltas suyas pueden poner en peligro el bienestar común. En la ponencia presentada en la *I Jornada de estudios huaves*, Veneranda Rubeo (2010) ha recordado los casos de tres presidentes municipales que fueron separados de sus cargos antes del fin de su mandato debido a faltas en el plano de la fidelidad conyugal, pero en su ya clásica monografía Signorini (1979: 124) relataba el caso de dos alcaldes que corrieron serio riesgo de ser destituidos debido a la desastrosa ausencia de precipitaciones durante su mandato, atribuida a sus desacuerdos con el Presidente municipal<sup>16</sup>.

---

16. Por su parte, Dehouve (2006: 109) registra otros ejemplos, entre ellos el de San Juan Chamula, donde se atribuyen a infracciones cometidas por los responsables del culto de los santos eventos meteorológicos adversos, como que llueva el día de la fiesta (Guiteras Holmes, 1965: 92), lo que en el pasado comportaba el castigo público de los responsables (Pozas, 1959: 123-124).

Basándose en ejemplos del Viejo Mundo, examinados por Hocart (1970), Dehouve (2006) observa que aún hoy – como en el pasado precolonial – hay en las comunidades indígenas figuras de autoridad (no importa si alcanzada por elección o por el nacimiento) que reúnen en sí funciones que llama “coercitivas” (de mantenimiento del orden y administración de justicia), “rituales” (de gestión de la intermediación con el mundo extrahumano, de las ceremonias anuales y de eventuales prácticas sacrificiales) y “penitenciales” (vinculadas a la observancia de comportamientos particulares, como baños lustrales, abstinencia, ayuno, vigilia), a pesar de la separación impuesta por los colonizadores europeos entre la esfera política civil y la dimensión religiosa. Peculiaridad que, como se ha dicho, corresponde a la figura del alcalde huave, que durante su mandato anual, además de las funciones previstas por el ordenamiento civil no sólo debe desarrollar importantes funciones rituales sino que está obligado a respetar rígidas prescripciones morales y de comportamiento que hacen el cargo bastante gravoso y cuya observancia se considera necesaria para el bienestar de la comunidad, la cual en cierto modo se encarna en su persona, según la característica peculiaridad que Dehouve (2006: 104 y sigs.) atribuye a los reyes divinos, de ser al mismo tiempo guía victorioso y “víctima” de su pueblo, como administrador de justicia, poseedor de la “vara de mando”, y “chivo expiatorio” garantía del bien público<sup>17</sup>.

Me parece que el relato en torno al cual estoy elaborando estas primeras reflexiones se ubica exactamente en el surco de un antiguo, rico y fascinante repertorio de narraciones que giran en torno a las lógicas que por mucho tiempo han regido el derecho a la sucesión en el poder, las disputas entre individuos de status y generaciones distintos, los saberes y poderes rituales que se asocian con los cargos de la cúpula de la estructura política y los símbolos que acompañan a esos cargos.

Obviamente no quiero decir que esos símbolos – cuando aparecen en narraciones como la del hijo del pregonero tonto – conserven el mismo significado y los mismos usos que en el pasado. Observo sin embargo que su persistencia en conjuntos correlacionados que se encuentran en forma bastante constante desde épocas remotas hasta hoy, es testimonio de lo compactos, vitales, semánticamente funcionales y al mismo tiempo plásticos y adaptables que eran esos modelos. No voy a aventurarme aquí a ilustrar y analizar los distintos elementos susceptibles de conexiones con la antigua tradición mesoamericana que es posible identificar en el relato que acabamos de examinar. Me limito a subrayar que en esta narración huave, centrada totalmente en el tema de los requisitos, los saberes, los poderes y las pruebas a través de las cuales es posible acceder al vértice de la comunidad, es difícil no percibir la sig-

---

17. A este respecto es muy significativo el testimonio etnográfico que registra (Dehouve, 2006: 92) sobre el nombramiento de las autoridades municipales de Chamula, que en la descripción de Pozas (1959: 31) asumía las características de una verdadera cacería.

nificativa presencia de algunos detalles que aparecen ya en las prácticas y representaciones ligadas a la adquisición y la posesión del poder político en el pasado. En primer lugar la demostración de la capacidad de utilizar la propia dotación anímica para conocer y controlar los fenómenos meteóricos, característica que desde tiempos muy remotos ha caracterizado a los individuos con posiciones de relieve en Mesoamérica (v. López Austin, López Luján, 2009: 181; Martínez, 2011: 332 y sigs.). En segundo lugar el ejercicio de automortificación, a través del derramamiento de la propia sangre e incluso de la propia muerte sacrificial: en su examen de los símbolos del poder mexicas, Olivier (2010: 36) observa que el soberano era visto con frecuencia como un “potencial sacrificado” e identificado con los prisioneros inmolados en su nombre en beneficio de la colectividad (cf. también Olivier: 2008); por no hablar del hecho de que, en los diversos ritos de acceso al trono, también los soberanos mayas del periodo clásico debían practicar el doloroso derramamiento de la propia sangre (Stuart: 1988). Está además la exhibición de una serpiente y su presentación formal ante las autoridades, que el niño huave lleva a cabo para demostrar que sus saberes/poderes son reales y no pura jactancia, y que en alguna medida recuerda lo referido por Erik Velásquez García (2005: 36-38) sobre los mayas clásicos: «la toma del K’awil’ [el cetro maniquí maya, que tiene forma de serpiente] tiene que ver con la designación del futuro gobernante a la tierna edad de 6 años [...] el cetro maniquí era un atributo de poder emanado del cielo [...] Los atributos del K’awil tienen aparentemente la función de otorgarle al heredero un carácter divino» (v. también García Barrios, Valencia, 2007, p. 27-28); entre las insignias de los soberanos mayas, por lo demás, aparece con frecuencia un «hand-held object, such as the bi-cephalic serpent-bar» (Freidel, Schele, 1988: 64).

Entre los gestos que realiza el hijo del pregonero tonto hay otro más que parece evocar símbolos otrora ligados a la autoridad y al acceso al poder, y es el detalle – en sí mismo innecesario para la trama, y por lo tanto aún más significativo – de que en una versión del cuento (Hipólito Esesarte 1/6/2007) el joven héroe deposita la serpiente sobre una estera de hojas de palma trenzadas (*arich tek*)<sup>18</sup>. Precisamente

---

18. Se trata de un tipo de estera adornada con motivos geométricos que se puede comprar en los mercados del Istmo, cuyo uso es particularmente indicado en las ocasiones rituales, como las *mayordomías*: sobre ellas se arrodillan los que rezan y se disponen los alimentos reservados para ellos. Con respecto a las posibles asociaciones de este objeto con el simbolismo de la lluvia, Esther Katz (2008: 301) relata que, en las concepciones meteorológicas de los mixtecos de Oaxaca, las lluvias serían provocadas por una serpiente emplumada que vive en las lagunas y es visible en «la temporada de lluvias [...] cuando cambia de “casa”; “se extiende en el cielo como un petate»»; en otro artículo sobre el mismo tema, en el cual González Montes (1997: 337) refiere las palabras de un granicero nahua de Xalatlaco (Edo. de México), se dice que cuando «las nubes empiezan a engruesar, entonces ya camina ese trozo o ese como un petate. Allí van [...] las criaturas [muertas] que no se bautizan[,] son las que llevan [...] algunos jarros, como ollas o botes, [...] que riegan el agua».

la estera representa desde hace mucho tiempo uno de los más difundidos emblemas mesoamericanos del poder de los gobernantes, al punto de que en náhuatl el difrasismo *in petlatl in icpalli* /la estera el banco/ significaba justamente la autoridad regia (Sullivan, 1983: 352; López Austin, López Luján, 2009: 285)<sup>19</sup>. Pero la asociación de la estera con la serpiente recuerda además otro símbolo estrechamente vinculado con el poder: la “estera de serpientes”, o *coapetlatl*, que los mexicas (Sahagún, 1989: 726; 1950-1982, vol. 12: 80-81) consideraban un augurio portentoso que anunciaría a aquél a quien se le apareciera un destino de gloria y de alto status (representado iconográficamente en el *Códice Florentino* por el tocado del soberano) o bien la desgracia y la muerte (representada por una calavera; cfr. Umberger 2007: 16); al respecto comentan López Austin y López Luján (2009: 309) que «la estera de reptiles [...] se muestra en el augurio de los informantes de Sahagún como el punto de la disyunción extrema. Quien tuviera el valor de sentarse en dicha estera se aventuraba a la muerte o al poder»; una alternativa que parece reflejar bien los dos opuestos resultados potenciales entre los cuales se desarrolla la trama del relato huave<sup>20</sup>.

Más allá de las correspondencias posibles y más o menos casuales que podemos encontrar con los símbolos del poder político del antiguo mundo mesoamericano, las vicisitudes del hijo del pregonero tonto deben ser examinadas y entendidas – como todas las narraciones del riquísimo repertorio oral huave (cf. Lupo, 2004) – dentro del contexto cultural actual, en el que representan mucho más que la desdichada historia de un niño fuera de lo común y el sugestivo relato etiológico sobre cómo se originan las nubes que tiñen de rojo el horizonte al alba y al ocaso. Este relato nos ofrece la representación en forma narrativa de algunos temas de importancia crucial para el imaginario indígena, como los requisitos morales (y “anímicos”)

---

19. Una asociación muy presente también en el área maya, donde «a woven mat was used as a royal throne from which the king gave counsel to his people. The mat symbolized the power not only of the ruler, but also of his subjects. In this sense, the interlaced fibers of the mat represented the unity of the members within the community, linked inseparably in a common purpose» (Christenson, 2007); de ahí el nombre mismo del celeberrimo texto mitológico quiché conocido como *Popol Vuh*, cuyo significado literal sería justamente /libro de la estera del consejo/ («counsel mat book»; *ibidem*) o ‘libro de la comunidad’. El hecho de que el niño del cuento huave, una vez llegado al ayuntamiento, coloque la serpiente sobre la “mesa” de las autoridades, no hace más que reflejar la equivalencia entre los símbolos de autoridad precoloniales (banco-estera) y los introducidos por los colonizadores (silla alta-mesa; v. Dehouve, 2007: 43, 63).

20. Un augurio en ciertos aspectos análogo registra Monaghan (1989: 17) para los mixtecos, que hablan de una serpiente emplumada dadora de lluvia que “bautizaba” a los niños lamiéndolos: si en esa ocasión las aguas de su manantial aparecían rojas el niño moriría, si eran blancas sería un chamán poderoso. Pero un antecedente mucho más antiguo ofrece el *Popol Vuh* (Tedlock, 1996: 116-139), donde los héroes gemelos, al despedirse de su madre antes de la prueba contra los dioses del inframundo en la que uno de ellos sería decapitado, le dicen que observe las plantas de maíz que le dejan: si se secan significa que han muerto, si reverdecen, que han renacido.

necesarios para quienes ascienden a los más altos cargos políticos, la identificación metonímica de las figuras del vértice con la comunidad en su conjunto y la idea de que su conducta personal tiene repercusiones directas sobre el bienestar común, las pruebas y los sacrificios que – aun en una sociedad pobre e igualitaria – comporta el poder, las inevitables tensiones que provoca su transmisión de una generación a otra, el carácter antisocial de sentimientos y acciones que antepongan el bien del individuo al de la comunidad y la afirmación de un modelo de plasmación de la persona que privilegia la lenta y gradual adquisición del pleno (auto)control de las pulsiones, los actos y las palabras. Agigantada por el sacrificio extremo al que se somete voluntariamente, la figura del niño anónimo se recorta con grandeza heroica entre las muchas otras de personajes humildes, míseros y aparentemente débiles que – mucho más a menudo vencedores que vencidos – pueblan el corpus narrativo de los huaves, pueblo que no puede jactarse de un pasado glorioso, rico en conquistas militares, pero cuya secular y victoriosa lucha con un ecosistema que es de los más difíciles y extremos es el principal hilo conductor de una tradición narrativa copiosa y hasta hoy vital. Espero que este ensayo presente un ejemplo eficaz de los tesoros que esa tradición conserva y del gran interés que inspira su documentación y análisis.

## OBRAS CITADAS

- Augé, Marc, 2002 (1982), *Genio del paganesimo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Castaneira Yee Ben, Alejandro, 2008, *La ruta mareña. Los huaves en la costa del Istmo sur de Tehuantepec, Oaxaca (Siglo XIII-XXI). Territorios fluidos, adaptación ecológica, división del trabajo, jerarquizaciones interétnicas y geopolítica huave-zapoteca*, tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (Director Scott Robinson).
- Christenson, Allen J, 2007, *Popol Vuh. Sacred Book of the Ancient Maya*, Provo, Brigham Young University.
- Coggins, Clemency C, 1988, The Manikin Scepter: Emblem of Lineage, *Estudios de Cultura Maya* 17: 123-158.
- Cuturi, Flavia, 2003, *Juan Olivares. Un pescatore scrittore del Messico indigeno*, Roma, Meltemi.
- Dehouve, Danièle, 2006, *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, París, CNRS.
- Dehouve, Danièle, 2007, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Ambassade de France au Mexique - Instituto Nacional de Antropología e Historia - Plaza y Valdés.
- Freidel, David, Schele, Linda, 1988, Symbol and power: A history of the Lowland Maya cosmogram, en Benson, Elizabeth P, Griffin, Gillett G, eds, *Maya Iconography*, Princeton, Princeton University Press: 44-93.
- García Barrios, Ana, Valencia, Rogelio, 2007, El uso político del baile en el Clásico maya: el baile de K'awiil, *Revista Española de Antropología Americana*, 37, 2: 23-38.
- González Montes, Soledad, 1997, Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca, en Albores, Beatriz, Broda, Johanna, eds, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México: 313-359.
- Guiteras Holmes, Calixta, 1965 (1961), *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hocart, Arthur M, 1970 (1936), *Kings and councillors: an essay on the comparative anatomy of human society*, Chicago, Chicago University Press.
- Holland, William R, 1978 (1963), *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Ichon, Alain, 1973 (1969), *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, Instituto Na-

- cional Indigenista.
- INALI, 2009, *Catálogo de las lenguas Indígenas Nacionales*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas; consultado el 20 de enero de 2015 en la página [http://site.inali.gob.mx/pdf/catalogo\\_lenguas\\_indigenas.pdf](http://site.inali.gob.mx/pdf/catalogo_lenguas_indigenas.pdf).
- Katz, Esther, 2008, Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la 'Tierra de la Lluvia' (Mixteca alta, Oaxaca), en Lammel, Annamaria, Goloubinoff, Marina, Katz, Esther, eds, *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, CEMCA, CIESAS, IRD: 283-322.
- Kaufman, Terrence S, 1974, Meso-American Indian Languages, en *Encyclopaedia Britannica* (XV ed.), Londres, Encyclopaedia Britannica Ltd., vol. 11: 956-963.
- López Austin, Alfredo, 1973, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo, López Luján, Leonardo, 2009, *Monte Sagrado - Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lupo, Alessandro, 1981, Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico), *L'Uomo* 5, 2: 267-314.
- Lupo, Alessandro, 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.
- Lupo, Alessandro, 2004, El vientre que nutre y devora. Representaciones de la Tierra en la cosmología de los huaves del Istmo de Tehuantepec, *Anuario 2002. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*: 357-379.
- Martin, Simon, Grube, Nikolai, 2002 (2000), *Crónica de los reyes y reinas mayas. La primera historia de las dinastías mayas*, Barcelona, Crítica.
- Martínez González, Roberto, 2011, *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Miller, Mary, Taube, Karl, 1993, *The gods and symbols of ancient Mexico and the Maya*, New York, Thames and Hudson.
- Monaghan, John, 1989, The feathered serpent in Oaxaca, *Expedition*, 31, 1: 12-18.
- Navarrete, Carlos, 1976, El complejo escultórico del Cerro Bernal, en la costa de Chiapas, México, *Anales de Antropología*, 13: 23-45.
- Olivier, Guilhem, 2008, Las tres muertes del nuevo *tlatoani*: una nueva interpretación de los ritos de entronización mexicana, en Olivier, Guilhem, ed., *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México: 263-291.
- Olivier, Guilhem, 2010, Sacrificios humanos, mito y poder entre los mexicas, *Letras libres*,

- 12, 133: 30-36.
- Pitt-Rivers, Julian, 1970, Spiritual power in Central America. The naguals of Chiapas, en Douglas, Mary, ed, *Witchcraft, confessions and accusations*, Londres, Tavistock: 183-206.
- Pozas Arciniega, Ricardo, 1959, *Chamula. Un pueblo indio de los altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Preuss, Konrad T, 1982 (1968), *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, edición e introducción de Elsa Ziehm, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Ramírez Castañeda, Elisa, 1987, *El fin de los montiocs. Tradición oral de los huaves de San Mateo del mar, Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rubeo, Veneranda, 2010, La historia cultural de los huaves y las tradiciones políticas y religiosas en San Mateo del Mar. Algunas notas y reflexiones críticas, ponencia presentada en la *I Jornada de Estudios Huaves*, 9-10 de septiembre de 2010, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de, 1950-1982 (1575-1578), *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, traducción de Arthur J.O. Anderson - Charles E. Dibble, 12 vols., Santa Fe - Salt Lake City, School of American Research - University of Utah Press.
- Sahagún, Bernardino de, 1989 (1575-1585), *Historia general de las cosas de Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin - Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Alianza Editorial Mexicana.
- Signorini, Italo, 1979, *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Signorini, Italo, 2008 (1997), Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca, México), en Lammel, Annamaria, Goloubinoff, Marina, Katz, Esther, eds, *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, CEMCA, CIESAS, IRD: 379-394.
- Signorini, Italo, Tranfo, Luigi, 1979, Las enfermedades. Clasificación y terapias, en Signorini, Italo, *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, México, Instituto Nacional Indigenista: 215-261.
- Stairs Kreger, Glenn A, Scharfe Stairs, Emily F., 1981, *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, México, Instituto Lingüístico de Verano.
- Stuart, David, 1988, Blood symbolism in Maya iconography, en Benson, Elizabeth P, Griffin, Gillett G, eds, *Maya Iconography*, Princeton, Princeton University Press: 175-221.
- Sullivan, Thelma D, 1983 (1976), *Compendio de la gramática náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

- Tallè, Cristiano, 2004, Observaciones sobre la terminología toponímica de los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca), *Cuadernos del Sur*, 20: 51-70.
- Taube, Karl A, 1992, *The major gods of ancient Yucatan*, Washington, Dumbarton Oaks.
- Tedlock, Dennis, 1996 (1985), *Popol Vuh: The Mayan Book of the Dawn of Life*, New York, Simon & Schuster.
- Tranfo, Luigi, 1979, Tono y nagual, en Signorini, Italo, *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, México, Instituto Nacional Indigenista: 177-213.
- Umberger, Emily, 2007, The metaphorical underpinnings of Aztec history. The case of the 1473 civil war, *Ancient Mesoamerica*, 18: 11-29.
- Velásquez García, Erik, 2005, El pie de serpiente de K'awil, *Arqueología Mexicana*, 12, 71: 36-39.
- Warkentin, Milton, Olivares, Juan, 1947, 'The holy bells' and other Huave legends, *Tlalo-can*, 5, 3: 223-234.
- Williams García, Roberto, 1972, *Mitos tepehuas*, México, SEP-Setentas.
- Zizumbo Villareal, Daniel, Colunga García-Marín, Patricia, 1982, *Los huaves. La apropiación de los recursos naturales*, México, Departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma de Chapingo.

**Alessandro LUPO**, is Professor of Ethnology at the University of Rome “La Sapienza” and director of the Italian Ethnological Mission in México. Since 1979 he has been doing field-work among the Huaves of Oaxaca and the Nahuas of Puebla. In 2009 he has been awarded the “Aguila azteca” from the Mexican Government. He has authored: *Los tres ejes de la vida* (with I. Signorini, Xalapa, 1989); *La Tierra nos escucha* (México, 1995); *La cultura plural* (co-edited with A. López Austin, México, 1998); *Gli Aztechi tra passato e presente* (co-edited with L. López Luján, L. Migliorati, Roma, 2006); *San Juan Diego y la Pachamama* (co-edited with F. Báez-Jorge, Xalapa, 2010); *Corpi freddi e ombre perdute* (Roma, 2012); *El maíz en la cruz* (Xalapa, 2013); *Civiltà e religione degli Aztechi* (co-edited with L. Pranzetti, Milano, 2015).

**CREDITI IMMAGINI:**

**FIG. 1-5:** Imágenes sacadas del librito realizado en 2003 por Pedro Villaseñor Jarauta, Guillermo Lobos Valle, Elsa Esesarte Infante, Beatriz Gutiérrez Luis y Heriberto Lobo Valle, bajo la dirección de Reina Gutiérrez Luis, foto de Alessandro Lupo.

**Alessandro LUPO**  
Università di Roma “La Sapienza”  
alessandro.lupo@uniroma1.it

This work is licensed under the Creative Commons © Alessandro Lupo

*La serpiente sobre la mesa. Autoridad y control de la lluvia en una narración oral huave (México)*

2015 | ANUAC. VOL. 4, N° 1, GIUGNO 2015: 88-123.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/ANUAC2239-625X-1875

