

Alessandro Lupo
(Sapienza – Università di Roma)

ENTRE VENADOS Y LAGARTAS. ROLES, VALORES E IDENTIDADES EN LAS NARRACIONES HUAVES SOBRE EL SEXO ENTRE ANIMALES Y HUMANOS

Resumen: El rico repertorio narrativo de los huaves de Oaxaca comprende varias narraciones en las que los animales tienen relaciones sexuales con hombres o mujeres. En este artículo presento la transcripción, traducción e interpretación de dos de ellas y el análisis de otra más: en la primera, dos muchachos descubren que su abuela alimenta y satisface sexualmente un venado, que ellos matan y dan de comer a la vieja; la segunda narra la trágica aventura de un pescador que no sabe resistir al deseo de juntarse con una lagarta; la tercera evoca las hazañas de un muchacho fratricida y caníbal quien, después de violar a la diosa lunar, es transformado por ella en conejo. Estos ejemplos paradójicos –que describen actos sexuales imposibles, pero dotados de una poderosa carga simbólica– nos permiten entender las concepciones indígenas acerca de los frágiles confines entre las diferentes formas de vida y las ideas sobre el trabajoso proceso de construcción de la identidad individual, los roles apropiados para ambos géneros y los valores que deben inspirar la conducta de las personas.

Palabras clave: huaves, relatos orales, sexo, animales, valores

Title: Deer and Crocodiles. Roles, Values and Identities in Huave Narratives about Sexual Intercourse between Animals and Human Beings

Abstract: The rich repertoire of narratives told by the Huave of Oaxaca includes several tales in which animals have sexual intercourse with men or women. This article provides the transcription, translation and interpretation of two of them, and the analysis of a third one: in the first narrative, two boys discover that their grandmother feeds and mates with a deer, which they kill and give the old lady to eat; the second one tells the tragic adventure of a fisherman who cannot resist the desire to copulate with a female alligator; the third one evokes the story of a fratricidal and cannibal boy, who rapes the lunar goddess and is then transformed into a rabbit by her. These paradoxical examples which describe impossible sexual acts endowed with a powerful symbolic meaning help us to understand the indigenous conceptions about the fragile boundaries between different life forms, the arduous process through which a society constructs the individual identity, the appropriate roles for both genders, and the values that should guide people's behaviour.

Keywords: Huave, oral narrative, sex, animals, values

INTRODUCCIÓN

Con mucha frecuencia, para explicitar las concepciones vigentes acerca de temas delicados y complejos como los de la sexualidad, los seres humanos recurren a representaciones de tipo alegórico, entre ellas las narraciones fantásticas con protagonistas pertenecientes al mundo animal: prácticamente no existe ningún corpus mitológico que no contenga ejemplos de esto. Entre las diversas tradiciones narrativas que pueden documentarse entre las comunidades indígenas de México y Guatemala, la de los huaves de la costa de Oaxaca ofrece un repertorio extraordinariamente rico¹, en el que incidentes relativos a relaciones entre hombres y animales ofrecen innumerables claves exegéticas para comprender las concepciones nativas en torno al cosmos, los seres vivientes, su variable naturaleza y sus respectivos roles, así como para captar los cánones expresivos y estéticos y los modelos morales y normativos vigentes. En una reciente contribución en el *Homenaje a Alfredo López Austin* celebrado en la Ciudad de México en septiembre de 2013, me basé en un relato huave para mostrar (Lupo 2013a) con qué eficacia el registro narrativo consigue representar –recurriendo a imaginarios protagonistas animales– cuestiones de la mayor importancia relacionadas con la socialidad humana, como la constitución y las características más íntimas de la persona, las relaciones entre los sexos y el manejo correcto de las pulsiones sexuales, las normas éticas que deberían regular el reconocimiento del estatus y el ejercicio de la fuerza. En este artículo, en cambio, no me concentraré en un solo relato, sino que examinaré una serie de narraciones que en la diversidad de sus personajes y sus tramas ofrecen una significativa casuística de los modos en que los huaves han imaginado los posibles apareamientos entre seres humanos y animales. A través de estos expresan, en forma metafórica, postulados importantes acerca de las flaquezas y las inclinaciones de hombres y mujeres; los confines entre las categorizaciones mediante las cuales se subdivide y se hace pensable el continuo del mundo natural; la necesidad de que los humanos aprendan a dominar, según esquemas de conducta probados y compartidos, los diversos apetitos y afectos que animan sus acciones y decisiones, con el fin de que haya una relación armoniosa entre los individuos, los grupos sociales y las otras formas de vida con las que estos interactúan.

Pero antes de presentar en forma sucinta las tramas narrativas sobre las que me propongo detenerme, considero necesario dedicar algunas palabras al hecho de que también para los huaves de San Mateo del Mar, como para la mayoría de los grupos indígenas de México y quizá de las Américas, la separación entre humanos y animales es mucho menos nítida y rígida que en la tradición de pensamiento occidental (y la de los antropólogos –como Claude Lévi-Strauss [1962a, 1962b]– que han hecho de la correspondiente contraposición naturaleza/cultura un universal cognitivo, en realidad mucho más ligado a las premisas epistemológicas de su propia mirada que a la realidad de los sistemas

¹ Empecé a reunir testimonios de la tradición oral en San Mateo del Mar desde mi primera temporada de investigación, en 1979. Los materiales etnográficos que presento fueron recogidos en el curso de tres décadas, en el ámbito de las actividades de la *Missione Etnologica Italiana in Messico*. Esas actividades fueron posibilitadas por las contribuciones del *Ministero degli Affari Esteri*, del *Ministero dell'Università e della Ricerca* y del *Consiglio Nazionale delle Ricerche*.

de pensamiento locales). Antes incluso de que pensadores posestructuralistas como Philippe Descola (2001, 2005, 2011) propusieran una innovadora visión “continuista” de la relación entre los seres humanos y el mundo que los rodea, no había faltado quien señalara cuán antropocéntrico es el postulado según el cual todas las sociedades humanas habrían concebido al ser humano como caracterizado por su “unicidad con respecto a los demás animales” (Ingold 1994: 1): de hecho, son numerosísimos los casos etnográficos que revelan concepciones marcadamente “monistas” (Augé 1982). No solo en las etnografías sobre las diversas comunidades de México y Guatemala abundan los testimonios de la ascendencia animal de los humanos², o, al contrario, de la ascendencia humana de los animales, como en la transformación de seres humanos imperfectos o reos de conductas impropias en monos, perros o cerdos³. Aún más significativo es el hecho de que, en una vastísima área de esa gran región cultural, esté presente la idea de que todos los seres humanos están dotados en todo momento de una pluralidad de componentes corpóreos y anímicos de los cuales por lo menos uno es casi siempre un animal. Esta relación de “co-esencia” ha recibido el nombre de “tonalismo”, al tiempo que está aún más difundida la convicción de que algunos individuos particularmente dotados y poderosos poseen la capacidad innata de transitar del aspecto humano al ferino, transformándose en animales cuando lo desean –una concepción del “mago metamórfico” conocida con el nombre de “nahualismo”⁴–.

Entre las cuatro variaciones identificadas por Lévi-Strauss (1962a: 26) sobre el posible modo de asociar, con base en el número, a los pertenecientes al mundo humano con el mundo natural⁵, la idea del *alter ego* se distingue de las formas tradicionalmente definidas como “totémicas” debido a que el vínculo con el hombre o con la mujer no se refiere a la categoría colectiva de la especie “natural”, sino al individuo particular, que encarnaría un innato, irrenunciable y perenne “componente ferino” de la persona, con lo que la animalidad se convierte en un elemento *constitutivo* de la humanidad misma. En forma paralela e inversa, las concepciones interconectadas de la co-esencia y la metamorfosis permiten atribuir un componente humano a muchos de los animales con los que los hombres y las mujeres pueden interactuar, como lo testimonian los muy frecuentes relatos en que los encuentros con animales pueden ocultar una agresión por parte de agentes humanos hostiles, o en los que la herida o la muerte sufridas por un animal determinan las de su contraparte humana⁶.

² Como el que ubica el origen de las gentes posteriores al diluvio en los perros, presente ya en la *Leyenda de los Soles* (en: *Códice Chimalpopoca* 1975: 120) y hasta hoy muy difundido en todo México (cf. Horcasitas 1988).

³ Sobre la transformación de los exponentes de una humanidad anterior en monos, véase, por ejemplo, el *Popol Vuh* (Recinos 1986), el *Códice Vaticano A* (1996) y la *Histoire du Méchique* (2002: 144-145); en perros, véase la ya mencionada *Leyenda de los Soles* (en: *Códice Chimalpopoca* 1975: 120); en cerdos, véase la recogida por mí entre los nahuas de la Sierra de Puebla (Lupo 2012: 46).

⁴ Las referencias bibliográficas sobre este tema son innumerables; me limito a señalar a Foster (1944), López Austin (1984), Signorini y Lupo (1989) y Martínez González (2011).

⁵ Las posibilidades son: 1) categoría natural-grupo humano; 2) categoría natural-persona humana; 3) individuo natural-persona humana; 4) individuo natural-grupo humano. La concepción mesoamericana del *alter ego* correspondería a la tercera tipología, aunque Lévi-Strauss (1962a: 24) no menciona el tonalismo y cita solo el caso algonquino, bastante similar.

⁶ También aquí los casos son numerosísimos: van desde los más remotos testimonios coloniales de Ruiz de Alarcón (1892: 132-133) y Gage (2001: 392-400) hasta los más recientes de una vastísima literatura etnográfica (sobre los huaves, cf. Tranfo 1979).

Como es evidente, en un contexto cultural semejante los hombres y los animales no pertenecen a categorías discretas, ontológicamente distintas y caracterizadas por apetitos y afectos exclusivamente suyos. Por el contrario, según las concepciones de la persona observables en muchas comunidades indígenas, el ser humano estaría constituido por una pluralidad variable y dinámica de componentes espirituales y de “cuerpos” –no es casual que los huaves utilicen el mismo término *ombas*, /cuerpo/⁷, para el individuo y para el *alter ego*–, que en virtud de la relación de co-esencia ejercen recíprocamente una especie de influencia especular, por la cual las vicisitudes de uno repercuten en el otro, y los instintos del animal pueden determinar la conducta del hombre (cf. Signorini y Lupo 1989: 55 y sigs.; Lupo 2013b: 63 y sigs.). Con base en la idea de que algunas entidades anímicas –con frecuencia identificadas con la agentividad del sujeto– son capaces de transitar de uno a otro de los polos de la relación de co-esencia (cf. Signorini y Lupo 1989: 69-71; Lupo 2013b: 83), no ha faltado quien, como Jacques Galinier, ha propuesto la imagen de “«envolturas flotantes» que se incrustan en cuerpos cuyo destino resulta totalmente contingente, bajo la forma de un animal o de un humano” (2006: 245). De ahí la idea, expresada con frecuencia en conversaciones con indígenas y en muchas de sus narraciones, de que en circunstancias particulares pero no muy escasas es posible la transición de seres vivientes del estado humano al animal y viceversa; de que unos y otros son movidos por pulsiones y afectos comunes –aunque controlados y orientados de distinta manera–; y de que entre los que ocasionalmente pertenecen a una u otra dimensión es posible instaurar muchos tipos de relaciones habituales entre los humanos, entre ellas incluso las sexuales y conyugales. Sin embargo, como se verá por el examen de los cuentos huaves que presentaré, esas cópulas “trans-específicas” nunca son consideradas como una opción “normal” entre las diversas posibles: la zoofilia siempre es considerada como una forma de apareamiento anómala, transgresiva, condenable y cargada de posibles consecuencias peligrosas –aunque también a veces dotada de fuertes potencialidades transformativas sobre la realidad–. A través de su representación, sin embargo, es posible formular en forma alegórica consideraciones de vastos alcances sobre la condición, la plasmación social, las prerrogativas y los deberes de los seres humanos, así como sobre los modelos axiológicos y cosmológicos que estos comparten en los distintos contextos sociales y los peligros que derivarían de su subversión.

Una última observación merece el hecho quizá evidente, pero no por eso carente de significado, de que en muchos de esos cuentos los actos sexuales van acompañados–en términos ya de mera asociación o complementariedad, ya de equivalencia, ya de sustitución– por formas de producción y consumo de alimentos, lo que confirma la universal trasmutabilidad, en el plano cognitivo y simbólico, de las esferas de los apetitos alimenticios y las pulsiones eróticas. No es sino la enésima prueba de la validez de la “analogía muy profunda que, en todas partes del mundo, el pensamiento humano parece concebir entre el acto de copular y el de comer”, observada por Lévi-Strauss en la *Pensée sauvage* (1962b: 139), y que lo indujo a observar que en la base de la “unión de los sexos y la del comedor y la co-

⁷ Indico entre barras diagonales (/.../) las traducciones literales y entre comillas simples (‘...’) las traducciones libres.

mida [hay un «mínimo» común denominador:] que una y otra operan una *conjunción por complementariedad* (Lévi-Strauss 1962b: 140, subrayado en el original). En los contextos etnográficos esa equivalencia se traduce en una paralela institución de normas exogámicas y tabús alimenticios, en la cual los animales adquieren un significado cultural particular con base en el consumo que de ellos hacen los hombres, que es simétrico al acceso matrimonial de estos a las diversas tipologías sociales de sus semejantes (cf. Leach 1964; Tambiah 1969). Sin embargo, entre los huaves hay una ausencia de grupos de descendencia corporativos y de reglas matrimoniales complejas (cf. Signorini 1979: 129 y sigs.), que se corresponde con la ausencia de normas elaboradas de evitación del consumo de alimentos animales, como en las sociedades llamadas “totémicas”. La atención, por consiguiente, se concentra más en el tipo de alimento que consumen los animales que en el tipo de animales que comen los humanos. Esto no resta relevancia al hecho de que en las narraciones huaves los dos planos del acto de “consumir” al otro –en forma oral o genital– aparezcan con frecuencia juntos, cuando no explícitamente equiparados.

VENADOS

Ese es el caso del primer cuento que me propongo examinar, que me fue relatado en lengua huave el 2 de septiembre de 1995 por Juan Olivares, quien ya anteriormente había proporcionado una versión en español a Elisa Ramírez, incluida entre los “Cuentos para hacer reír” de su libro *El fin de los montiocs* (1987: 193-194).

<i>Xikwüwít</i> ⁹	Venadito
<i>Tajlüy chük nop najtaj</i> puro <i>chük apmamb tiül</i> ... <i>tiül xiül</i> , <i>ombeay xiül</i> .	Dicen que había una mujer [que] siempre va al... al monte, a la orilla del monte.
<i>Kiaj apmapaj chük aaga xikwüwít:</i> “ <i>Xikwüwít, xikwüwít, çapmeret, ngwa apmeraoka?</i> <i>Xikwüwít, xikwüwít, çapmeret, ngwa apmeraoka?</i> <i>Xikwüwít, xikwüwít, çapmeret, ngwa apmeraoka?</i> ” “ <i>¡Sanaók!</i> ” dice el [<i>aw chük a</i>] 10 <i>xikwüwít</i> .	Ahí va a llamar este venadito: “Venadito, venadito, ¿vas a comer o vas a coger? Venadito, venadito, ¿vas a comer o vas a coger? Venadito, venadito, ¿vas a comer o vas a coger?” “¡Voy a coger!” dice el venadito.
Entonces ya empiezan a... Entonces <i>lamataag</i> empezar <i>ma...</i> <i>majtep a najtaj</i> .	Entonces ya empiezan a... Entonces ya empieza a... montar a la mujer.

⁸ En la transcripción del huave me atengo a los criterios empleados hoy por los maestros de las escuelas bilingües de San Mateo del Mar, que en sustancia siguen al diccionario de Stairs y Scharfe (1981), salvo por el uso de la ‘k’ en lugar de ‘c+a-o-u’ y ‘qu+e-i’. En el texto en lengua huave, pongo sin cursiva los términos tomados del español.

⁹ En la revisión del cuento hecha con Juan Olivares, él me pidió que sustituyera las expresiones que se le habían escapado en español por sus equivalentes correctos en huave, que aquí indico entre corchetes, igual que mis intervenciones aclaratorias en la traducción al español.

*Wüx landoj, pues,
 kiaj laamb a xikwüwít.
 Alanoik nüt atkij apmarang,
 alanoik nüt atan.
 Cada nüt amb majaw a xikwüwít.
 Pero noik vuelta, pues,
 wux tapaj, tapaj a xikwüwít,
 pues xikwüwít ngomajüik,
 kos namixkich mikwal mikwal nej lamambiyaw a
 xikwüwít.
 Kos wüx tangiaiw a namixkich ngineay andeak
 a natajtaj,
 pues kiaj ta...
 tarangüw nejiw aton atnej,
 tandeaküw: "Xikwüwít, xikwüwít, ¿apmeret,
 ngwa apmeraoka?"
 Wux tangiaiy aag ayaj
 a xikwüwít, pues, tajntsop,
 y nejiw tapepiw:
 kiaj tambiyaw.
 Kondom tarrondüw kawüx omal a xikwüwít kiaj.
 Pues, natajtaj wüx tamb alanoik nüt
 atan teapaj: "Xikwüwít, xikwüwít, ¿apmeret, ngwa
 apmeraoka?"
 Pues, [t]apaj arombüw vuelta.
 Kiaj ngomajüik xikwüwít nikwajind.
 Pues nej wüx
 tayaag ajtok wüx omal nej
 aaga kiej,
 pues kiaj tajaw kawüx: alkawüx omal a
 xikwüwít;
 landeow.
 Pues kiaj xeyay tajlüy que triste, tajiünts.
 Pues kondom langomamb,
 langomamb majaw a xikwüwít, kos landeow.
 Pero nej landoj matsamb aton,
 kos tarangüw najngow mikwal [mikwal] nej.
 Atan kiaj mikwenta xikwüwít.*

Cuando se terminó, pues,
 entonces ya se fue el venadito.
 Al otro día hace lo mismo,
 al otro día igual.
 Cada día [la mujer] va a ver al venadito.
 Pero una vez, pues,
 cuando lo llamó, llamó el venadito,
 pues el venadito no aparece,
 porque los niños hijos de su hija ya mataron a ese
 venadito.
 Porque vieron los niños cómo habla la vieja,
 pues entonces...
 ellos hicieron también igual,
 dijeron: "Venadito, venadito, ¿vas a comer o vas
 a coger?"
 Cuando oyó esto
 el venadito, pues, salió [como un retoño],
 y ellos le tiraron:
 ahí lo mataron.
 Luego colgaron arriba la cabeza de ese venadito.
 Pues, la vieja cuando fue al otro día
 igual llamó: "Venadito, venadito, ¿vas a comer o vas
 a coger?"
 Pues, llamó tres veces.
 Entonces el venadito no viene para nada.
 Pues ella cuando
 sintió una gota sobre su cabeza
 de esa sangre,
 pues entonces miró hacia arriba: arriba está
 [colgada] la cabeza del venadito;
 ya está muerto.
 Pues entonces se entristeció mucho, lloró.
 Pues luego ya no fue,
 ya no fue a ver al venadito, porque ya murió.
 Pero ella ya lo comió también,
 porque hicieron un caldo [con la carne] sus nietos.
 Así nomás [es] el cuento del venadito.

Como habrá notado cualquiera que tenga alguna familiaridad con la narrativa indígena, se trata de la enésima variante de un conocido tema narrativo –muy difundido en el centro y sur de México¹⁰–, en el que dos niños descubren las relaciones sexuales

¹⁰ Cf. Gordon (1915), Thompson (1930: 119-135), Schultze Jena (1977: 24-27), Parsons (1970: 324-328), Carrasco (1961), Carrasco y Weitlaner (1952), Miller (1956: 79-97), Williams García (1957), De Cicco y Horcasitas (1962), Slocum (1965: 7-18), Navarrete (1966: 422-423), Thompson (1967: 22-27), Stubblefield y Stubblefield (1969), Hoogshagen (1971), Weitlaner y Castro (1973: 197-202), Hollenbach (1977), Incháustegui (1977: 28), Weitlaner (1981: 52-62), Bartolomé (1979: 23-25, 1984), Loo (1987: 144-146), Lipp (1991: 75-76), Bartolomé y Barabas (1996: 195-199), Torres (2001: 226-259), Braakhuis (2010).

de su propia “abuela” con un gran animal selvático –en la mayoría de los casos un venado–, al cual matan con engaño y después cocinan a escondidas para servirlo a la anciana, provocando su ira y en ocasiones matándola también a ella, para terminar en muchas versiones subiendo al cielo como sol y luna. La versión presentada aquí no contiene ninguna alusión cosmogónica ni astral explícita: lo que en otros lugares se presenta como un mito de fundación del orden cósmico –en el que los hermanos (o gemelos) celestes se contraponen a la vieja de marcada connotación telúrica (cf. Olivier 1997: 136-137 y *sigs.*; Báez-Jorge 2008) y a su pareja de valencias solares, quienes terminan por adquirir cada uno un grado diferente de luminosidad–, aquí no es más que un cuento cómico (*para mahwik wüx*, /para reírse/), cuyo hilo conductor parecería reducirse a la desenfrenada y desordenada voracidad sexual y alimenticia de la vieja, que primero la lleva a consumir el sexo con el amante-animal y a continuación la expone –aunque sea sin saberlo– al consumo “caníbal” de su carne¹¹. El motivo de la naturaleza “monstruosa” de los apetitos de la mujer –que en razón de su edad avanzada deberían estar muy atenuados– se destaca en particular en la segunda parte del cuento, registrada por Elisa Ramírez, en la que la lujuriosa anciana satisface su propio deseo fabricándose un falo de cera negra, que usa de noche a escondidas mientras hila el algodón con su huso. Descubierta también esta vez por los nietos, sus locuras solo terminarán cuando ellos unten su juguete erótico con chile, lo que le provoca un terrible ardor vaginal que la induce a darse una saludable lavativa “refrescante”, capaz de “quitarle la maña” de una vez por todas.

Este es el cuento en que la equivalencia entre comer y copular aparece de manera más explícita, por boca de la propia protagonista, quien, cuando llega al punto del monte donde acostumbra llevar la comida a su pareja, lo apostrofa planteándole abiertamente y sin disimulo la alternativa: “*Xikwüwít, xikwüwít, ¿apmeret, ngwa apmeraoka? /Venadito, venadito, ¿vas a comer o vas a coger?/*”¹². Ya el apelativo con que la protagonista invoca al venado –*xikwüwít*, aparentemente una forma afectuosa que se puede traducir como /venadito/, según el narrador, lleva en sí una alusión alimenticia, en cuanto podría interpretarse también como la exhortación “*¡xikwüw, it! /¡venado, come!/*”, formada por el nombre común del animal (*xikwüw*) y la segunda persona atemporal transitiva del verbo *üet* /comer/ (cf. Stairs y Scharfe 1981: 382). Además, el hecho de que en su llamado la mujer utilice un término obsceno como el verbo *aok* es una confirmación adicional de su “indecencia”, pues en la sociedad huave los vocablos de fondo sexual están sometidos a un fuerte tabú y se recurre constantemente a eufemismos, sobre todo por parte de mujeres, ancianos y niños¹³. La adopción de semejante lenguaje por parte de una señora anciana con dos nietos es prueba evidente de su lascivia, así como uno de los motivos por los que esta narración está actualmente incluida entre los cuentos “para reír”, y no

¹¹ Me parece innecesario señalar el evidente antropomorfismo del venado parlante, al que la mujer lleva todos los días alimentos preparados por ella.

¹² La explícita ambivalencia de este llamado verbal aparece en forma totalmente análoga en la narración recogida por Incháustegui (1977: 28), en que la mujer provoca a su pareja poniéndose en cuatro patas con la falda levantada y diciendo en alta voz que le ha traído su “comida”.

¹³ Cuando el narrador describe el acto sexual del venado con la mujer, en efecto, recurre al verbo *ahtep*, /montar/, más apropiado para la cópula de cuadrúpedos y con connotaciones mucho menos fuertes.

podría ser referida en los contextos ceremoniales donde con frecuencia se evoca hasta hoy la narrativa oral huave¹⁴. Hay también otro verbo que subraya la clave erótica de todo el tono del relato, el que describe la aparición del venado saliendo de la selva: la expresión *tajntsop*, /brotó/, describe normalmente la germinación de las plantas, y Stairs y Scharfe (1981: 17) traducen el verbo *ajntsop* como “germina, brota, crece”. Sin embargo, se presta también para una designación eufemística del miembro viril, que cuando no se desea utilizar el más explícito –y “fuerte”– vocablo *een*, se puede definir como *atsop*, /capullo/ (Juan Olivares, entrevista del 30/9/1995). Si tenemos en cuenta la muy difundida identificación de la protagonista de las otras versiones no-huaves de esta narración con una divinidad terrestre, el hecho de que el venado “brote” de la selva como un capullo-pene parece totalmente coherente con el simbolismo de fecundación cósmica que acompaña a estos eventos.

Como hemos señalado poco antes, en la variante del cuento que nos ocupa vemos una ausencia de referencias astrales, mientras que otras versiones suelen estar explícitamente asociadas con el origen del sol y la luna. Ni el narrador ni otras personas interrogadas hicieron referencia alguna a significados más o menos recónditos de índole astronómica, o siquiera vagamente cosmológica, de los sucesos narrados aquí. Y, sin embargo, es difícil no ver el simbolismo celeste ligado al acto de colgar en lo alto la cabeza del venado decapitado, un gesto que es totalmente análogo al del protagonista de otra narración huave que examinaré brevemente más adelante –esa sí explícitamente cosmogónica–, en la cual el protagonista decapita a su hermana y cuelga la cabeza cortada de la viga, en lo más alto de la casa, para ascender después a la luna nueva que acaba de despuntar en el oriente¹⁵. Sin embargo, la hipótesis de que los sucesos de la historia que tratamos puedan aludir a cuerpos astrales encuentra asidero en el hecho de que entre las constelaciones huaves se encuentran tanto un cazador –*nenep*, /tirador/, correspondiente a la “hoz” de Leo– como un venado –*xikwüw*, identificable con varias estrellas de Sagitario (cf. Lupo 1981, 1991)–, hacia el cual el primero estaría apuntando su arma¹⁶. Si bien ninguno de los indígenas entrevistados por mí nunca relaciona esos grupos de astros con los hechos que nos ocupan, es razonable suponer que puede haber ocurrido en el pasado.

¹⁴ Véase lo que dice al respecto Ramírez (1987: 27-28). En ocasión de un matrimonio en el que me tocó participar en calidad de fotógrafo, el 12/5/2011, uno de los invitados más ancianos y prestigiosos reunidos en casa de la novia entretuvo a los presentes contando un cuento titulado *Rancho tigre*, que fue escuchado con respetuosa atención.

¹⁵ Deliberadamente hago referencia a otro “mito” huave, aunque tengo presente la recurrencia del motivo de las cabezas decapitadas de héroes que, colgadas de árboles o edificios, se transforman en astros, desde el *Popol Vuh* hasta nuestros días (cf. Recinos 1986; Bartolomé 1984; Braakhuis 2010), porque no estoy de acuerdo con el discutible atajo que siguen muchos al ir a buscar posibles “significados” de las narraciones en otros contextos etnográficos, cuando es imposible extraerlos de las informaciones contenidas en el relato original.

¹⁶ La línea imaginaria creada por la prolongación del segmento entre η y α Leonis (que corresponde al arma que el Cazador empuña), apuntaría en efecto en dirección al Venado-Sagitario, en el otro extremo de la bóveda celeste.

LAGARTAS

La segunda narración que quiero examinar se presenta a primera vista como el relato de la desdichada experiencia realmente ocurrida a uno de los tantos pescadores huaves, que hasta hoy recorren la orilla de las lagunas durante la noche con su cesta y su atarraya. Sin embargo, como la anterior y como tantas otras narraciones análogas, es también una representación alegórica, con los sexos invertidos, tanto de las peligrosas consecuencias de la falta de control de las pulsiones más inmediatas (de las que los apetitos sexuales son la manifestación primaria) como de las asechanzas que amenazan a quienes frecuentan los espacios extraurbanos, que, como ya se ha recordado, a menudo se manifiestan bajo la forma de animales (*cf.* Lupo 2004). También este cuento me lo relató Juan Olivares, en huave, el 31 de agosto de 1995, y hay una breve mención de él en el artículo sobre la concepción y el nacimiento de Carla María Rita (1979: 265 y sigs.), donde se habla de los temores que provoca en los recién casados el peligro de que la vagina de sus esposas tenga dientes capaces de cortarles el miembro. Es precisamente en torno a esos difundidos temores que gira otro cuento cómico de fondo sexual¹⁷, en el que un ingenuo joven recién casado, por su inexperiencia, confía a un viejecillo astuto la tarea de romper preventivamente los dientes de la vagina de su esposa. Pero en este último divertido cuento, nadie sufre consecuencias serias por los coitos debidos a la libido senil del falso “experto”, mientras que en el que vamos a examinar, el sexo entre el pescador y la lagarta tiene un resultado previsiblemente fatal.

Naxey tajlüy aweaag jüm

Tanomb tajlüy xeyay jüm,
pues *nipilan tajawüw xeyay*
jüm ajlüy.
Kos aaga jüm kiaj, wüx apajüy teat monteok,

nej apmepaj imbol,
puro *apajüw*, puro *aiümüw.*
Kos ajlüy pojniün ongwiüts
ajlip,
pues, *nejw imboloj.*
Kos tanomb, pues, *ajlüy xeyay jüm*
tiül ndek.
Pores mondok aton ajawüw aaga jüm kiaj.
Pero *nop nendok*, pues,
chach nendok,
tajaw aaga jüm kiaj,
tajaw mikang a jüm atnej
nipilan, ¿ngwaj?

El hombre que se juntó con una lagarta

Antiguamente había muchos lagartos,
pues la gente vio que muchos
lagartos había.
Porque ese lagarto, cuando va a andar el señor
rayo,

él va a gritar [porque] tiene miedo,
puro gritan, puro mugen.
Porque está oscureciendo la noche
[y] relampaguea,
pues, ellos se espantan.
Porque antiguamente, pues, hay muchos lagartos
en la laguna.
Por eso los pescadores también ven estos lagartos.
Pero un pescador, pues,
un pescador tonto,
vio esa lagarta,
vio que la vagina de la lagarta es como
[la de] la gente, ¿no?

¹⁷ Siempre tomado del repertorio de Juan Olivares. Véase también Ramírez (1987: 202-204).

Pues *nej tapiüng apajlüy aweaag aaga jüm kiaj*.
 Pues, *tasap a jüm kiaj, tajlüy aweaag aaga jüm kiaj*,
 ¡pero *naleaing!*
Kos jüm
ajiür aaga
mikang nej
atnej sierra, ¿ngwaj?
Apmajmel mi...
mieen nej,
 pero para *mawün*,
ngondom mawün.
Apakülan kiaj [tiül].
 Pues *alndom mawün*, pero *neakiy*,
sitel nej apakül
 tiempo *leaw a jüm apmatsambiich [nej]*, pues
nej alndom maw,
 pero *sitel ngwüy*, *ngwüy*, pues
nej apmandeow.
 Pues *kon masap nej [aag] ayaj*
alndom mandooig.
Atkiaj tal vez
jüm ajneaj omeaats
 para *majlüy aweaag nop naxey*.
 Pero como *nipilan*
napench mieen nej,
 pues *jüm alndom mandooig*.
Nop naxey atkiaj tarang:
tajlüy aweaag jüm
y kondom jüm
tapal tiül mieen nej.
 Pues *tandooig y nej tandeow*.
 A veces *jüm aton* –
 éste –
ayamb a...
ayamb üet, ajiür üet.
Tanomb ajlüy xeyay
tiül bursa pil,
tiül mindek niür.
 Pero *nganüy kos langomajlüy*.
 Pores *tanomb*
tandeakiw aaga kwenta kiaj:
atkiaj tarang aaga jüm.
Kos najlüy xeyay jüm tanomb.
Aag ayaj cuento okweaj...
micuento jüm.

Pues él dijo que se va a juntar con esa lagarta.
 Pues agarró esa lagarta, se juntó con esa lagarta,
 ¡pero de veras!
 Porque la lagarta
 tiene la
 vagina
 como una sierra, ¿no?
 Va a entrar su...
 su miembro,
 pero para sacarlo,
 no lo puede sacar.
 Queda nomás ahí [adentro].
 Pues lo puede sacar, pero dilata
 si él se va a quedar un
 tiempo hasta que la lagarta lo va a soltar, pues
 él puede salir,
 pero si no, no, pues
 él se va a morir.
 Pues cuando lo agarra [el miembro] ésa [lagarta]
 puede cortarlo.
 Así tal vez
 la lagarta queda contenta
 para juntarse con un hombre.
 Pero como es gente
 está blando su miembro,
 pues la lagarta lo puede cortar.
 Un hombre así hizo:
 se juntó con una lagarta
 y luego la lagarta
 cerró adentro su miembro.
 Pues lo cortó y él murió.
 A veces el lagarto también -
 éste -
 busca...
 busca de comer, tiene que comer.
 Antiguamente había muchos
 en la ‘bolsa del guamuchil’,
 en la ‘laguna del mangle’¹⁹.
 Pero ahora ya no hay.
 Por eso antiguamente
 oyeron este cuento:
 así hizo esta lagarta.
 Porque había muchos lagartos antiguamente.
 Este es el cuento de...
 el cuento de la lagarta.

¹⁸ Se trata de dos localidades situadas a lo largo de la vasta laguna junto a la cual se encuentra el pueblo de San Mateo del Mar, llamada *Kawak ndek* /Laguna meridional/ (cf. Tallè 2004), que se extiende por varios kilómetros paralela a la costa del Océano Pacífico.

Para comprender plenamente esta narración es necesario conocer la ubicación exacta de sus diversos elementos en la concepción huave del mundo, que hace que estén lejos de ser casuales los comentarios “al margen” del narrador, como por ejemplo el referente al miedo de los lagartos ante los rayos o a la morfología anatómica de su aparato reproductivo. El hecho de que esos animales –otrota efectivamente muy copiosos en las lagunas del Istmo¹⁹– “mujan” durante la noche por miedo a los rayos, es revelador de su colocación entre las fuerzas telúricas potencialmente antagónicas a las celestes, de las que el rayo es el máximo exponente: el motivo de la lucha cósmica entre el rayo, que controla la provisión ordenada de las lluvias, y la mítica serpiente subterránea que, saliendo del interior de las montañas, trata de llegar al océano para convertirse en huracán (*ndiük oik* /serpiente nube/) y devastar los espacios habitados por el hombre, es el motivo central de la narrativa huave (cf. Lupo 1981, 2015; Signorini 1997). Este constituye el eje ritual de la celebración de la principal fiesta anual de la comunidad de San Mateo del Mar, que el día de Corpus Christi prevé la ejecución de la danza llamada *mal ndiük* /cabeza de serpiente/, en la que se escenifica la decapitación de la serpiente por el rayo, la cual tiende a propiciar el desarrollo correcto de la inminente temporada de lluvias. El hecho de que el lagarto del cuento sea hembra refleja la distribución de los papeles sexuales en los mitos y en la danza antes mencionados, en los que el rayo es siempre hombre –aunque auxiliado por las mujeres que personifican el viento del sur, *ncharrek*–, y la serpiente es casi siempre de sexo femenino –como lo sugiere la larga cabellera rubia del danzante que la encarna–.

Además de eso, no carece de importancia la convicción de que el lagarto es uno de los más recurrentes *alter ego* de las mujeres, como lo atestiguan, aun antes de los testimonios recogidos por etnógrafos italianos (cf. Tranfo 1979), los cuentos recogidos por cuantos a lo largo de muchas décadas habían visitado la región huave. Ya en 1900 Starr (1990: 66) refería lo dicho por el maestro de San Mateo, que los huaves respetaban a los numerosos caimanes presentes en las lagunas porque los consideraban como animales compañeros de personas: a la muerte de uno de ellos se había descubierto que en el dedo de una pata tenía un anillo de oro, mientras que esa misma noche murió una mujer, de la que ese animal era el *alter ego*²⁰. Décadas más tarde, Roberto Weitlaner (1962: 23) registra un relato similar, según el cual un cazador llamado Juan hirió a un cocodrilo en las lagunas y, después, al llegar al pueblo, en una casa a la que entró a pedir comida, fue agredido y muerto por el padre de una joven que acababa de morir debido a las heridas infligidas por el cazador a su “doble”. Asimismo, Miguel Covarrubias afirma que “el lagarto es reconocido como el «compañero anímico» nacional de los huaves. Ninguno mataría deliberadamente a un lagarto, y después de la pesca incluso arrojan algunos peces a la laguna para los lagartos” (1947: 63-64).

En cuanto al aspecto de la vagina del reptil, se nos dice que es *atnej nipilan* /como la de la gente/, aunque es escamosa y cortante “como una sierra”. El pescador “tonto”

¹⁹ Ya en el siglo XVII Burgoa observó que en las lagunas alrededor de las cuales vivían los huaves proliferaban “los cocodrilos, caymanes, ò lagartos à millares” (1997: f. 367v).

²⁰ Por lo demás, la atribución a las mujeres de un lagarto como doble no se limita a la región huave. Los primeros testimonios al respecto se remontan al tratado de Ruiz de Alarcón (1892: 132-133), escrito en 1629.

(*chach*²¹) se excita a la vista de ese órgano, tan similar al humano, al punto de no resistir la tentación de un coito zoofílico. Y la misma lagarta no desdeña la unión, más bien “queda contenta para juntarse con un hombre” –*ajneaj omeaats* para *majliiy aweaag nop naxey*–, revelando así que se ajusta perfectamente a la tipología de las peligrosas emanaciones de la Tierra, que en la época árida se aparecen a los pescadores a las orillas del océano, para atraerlos con el fin de realizar coitos que igualmente tienen como resultado la castración: si la lagarta del cuento es un animal, en lugar de una mujer hermosa como la *Sap-cheeb* /tiburón que agarra/ (cf. Lupo 2004), su ansia de semen masculino es la misma, así como es también idéntica la captura del miembro de la infortunada víctima y su castración. Toda la detallada explicación técnica del comportamiento de esa vagina “naturalmente” dentada con el blando pene del pescador –quien habría podido retirarlo íntegro si solo hubiera esperado pacientemente a que lo soltara–, sirve únicamente para destacar la insaciable voracidad sexual del reptil y es el evidente correlato genital de su apetito oral, recordado explícitamente por el narrador cuando comenta que “a veces el lagarto también busca de comer, tiene que comer –A veces *jüm aton* [...] *ayamb üet, ajiür üet*”. Esto trae a la memoria a los oyentes que los lagartos, aún antes que improbables presas sexuales de los hombres, son sus voraces predadores potenciales. Como el tiburón que presta su nombre a la insidiosa aparición antropomorfa que seduce y castra a los “mujerriegos”, también la lagarta tiene una boca erizada de dientes que representa bien el poder castrador de sus genitales: se puede decir que en este animal la analogía entre los dos orificios es tanto morfológica como funcional. No está de más recordar que una simbología totalmente análoga inspiraba, en el lejano pasado, la denominación de figuras extrahumanas de connotaciones telúricas amenazadoras como la “Mariposa de obsidiana”, Itzpapalotl, y la “Vieja de dientes de cobre”, Tlantepuzilama (cf. Olivier 2004, 2006).

Creo que merece atención un último detalle, contenido en una versión anterior de este cuento que me fue relatada en español (el 9/10/1985). Juan Olivares subrayó que hay una notable semejanza entre la vulva de la lagarta y la espina de la mantarraya –*xiülan* /mantarraya/: *Manta bisostris* (Stairs y Scharfe 1981: 409), *Dasyatis sp.* (Cardona 1979: 350, 361)–, pez muy temido por los dolorosísimos pinchazos que es capaz de infligir:

la lagarta tiene una garra, ¿no? Una cosa como la espina de la mantarraya, es como una sierra, ¿no? Y cuando entra el miembro, para quitarlo no se puede, porque es como una sierra que sierra la madera, ¿no? Es como es el filo, ¿no? Así es, dicen. Para entrar sí entra, pero para jalar pa’ atrás, ya no. (Juan Olivares, entrevista del 9/10/1985)

Sería difícil no percibir el eco del remoto pasado prehispánico en el que ese objeto servía para la práctica ritual del autosacrificio, que entre otras modalidades preveía per-

²¹ Este mismo epíteto aparece en el título de una importante narración (*Mikwenta mikwal chach nerap* /Cuento del hijo del pregonero tonto/) vinculada al régimen de lluvias, en la que se define como “tonto” al padre del muchacho protagonista, que no sabe contener sus impulsos verbales –evidentemente relacionados con su cargo de *nerap* /pregonero/– y revela públicamente a las autoridades locales el secreto que su hijo le había confiado en la intimidad del hogar (cf. Lupo 2015).

forar con él el miembro viril, lo cual provocaba una hemorragia de evidente valor fecundador, como en el mito de la creación de la humanidad protagonizado por Quetzalcoatl (cf. *Códice Chimalpopoca* 1975: 121). Precisamente, porque entre los huaves no ha quedado ningún recuerdo de tales usanzas, me parece que esa comparación explícita entre el antiguo instrumento perforador y la vulva de la lagarta confirma el sentido de la historia de nuestro desdichado pescador, que está muy lejos de ser anecdótica y cómica.

CONEJOS

Antes de empezar a sacar conclusiones del examen de las narraciones de apareamientos entre hombres y animales que vengo haciendo, quiero detenerme brevemente en un último relato del que he recogido no menos de once versiones diferentes, de algunas de las cuales ya me he ocupado en el pasado (Lupo 1981: 293, 2011). En la versión que me dio Juan Olivares –que difiere de las otras en no pocos detalles–, el protagonista es un chico que, al quedarse solo en casa con su hermanita, la decapita y cuelga su cabeza de la viga más alta; después prepara con el cuerpo un caldo (*najngow*) que sirve a los padres. La madre descubre la fechoría debido a las gotas de sangre que caen en su plato y persigue con un palo al hijo asesino, que en su huida trepa a un árbol y desde allí salta hasta la luna nueva, todavía baja sobre el horizonte occidental. Interrogado por la luna sobre su identidad, la engaña diciendo que se llama Xawealeat²², la agarra por sorpresa y la desflora, lo que la hace sangrar y da origen a las menstruaciones femeninas. En castigo, la diosa lo transforma en un conejo, que queda sobre ella. A veces vuelve a asaltarlo el impulso primordial que lo empujó a matar y cocinar a su hermana y a violar a la luna, y entonces muerde al satélite haciéndolo sangrar, produciendo así los eclipses (*atsaramb müm kaaw* /muerde la luna/).

A primera vista, este cuento no contiene ningún apareamiento humano-animal, porque el protagonista, en el momento del coito con la divinidad lunar, todavía no ha sido transformado en conejo. Sin embargo, para quien conoce la simbología asociada con ese animal, que en la narrativa huave representa el emblema de la astucia y al mismo tiempo de la exuberancia sexual más descontrolada²³, resulta evidente que es justamente el instinto erótico del prolífico roedor –presente en Xawealeat ya *antes* de la metamorfosis– lo que lo impulsa a agredir sexualmente a la luna. Por lo demás, la permutabilidad

²² El significado de este nombre es oscuro para los huaves, pero el narrador –tras muchos años de colaboración con los lingüistas del *Instituto Lingüístico de Verano*– aventura la hipótesis de que pueda significar ‘mi antiguo al poniente’ (> *xa-* /mi/, prefijo posesivo de la primera persona del singular; *weal* /antiguo/; [*no*]/*leat* /oeste/), en referencia a la posición cardinal de la luna en el momento de su ascenso al cielo.

²³ En el riquísimo corpus de cuentos que tienen como protagonista a Pedro el conejo –y de los que Juan Olivares ha sido experto narrador–, no pocos refieren sus hazañas en términos de depredación alimenticia y sexual. Entre las hembras que fueron víctimas de su exuberancia no solo se cuentan mujeres –como las hijas de un agricultor que lo había contratado como porquerizo y las feligresas encintas de las que él, disfrazado de cura, se jacta, al decirles que puede “bautizar” a las criaturas todavía dentro del útero–, sino también animales, como el “tigre” (hembra del jaguar) que el conejo logra poseer por detrás, haciéndola quedar atorada en una cavidad del suelo (cf. Ramírez 1987: 212-216).

del apetito sexual por el alimenticio está explícitamente afirmada en la identificación de las agresiones que lleva a cabo contra la luna: primero la desflora y después la muere, acciones que siempre provocan hemorragias. No obstante lo señalado, a mi parecer –y aunque el narrador y las demás personas interrogadas no ofrecieron ninguna confirmación de ello–, hay también otra lectura complementaria que podemos hacer de este relato: teniendo en cuenta la recurrencia mesoamericana del motivo de la cabeza cortada que –colgada en lo alto– se convierte en un astro²⁴, es posible y quizá también lícito identificar a la joven luna que –después de su “muerte” mensual²⁵– asoma por el occidente con la hermanita de Xawealeat, cuya cabeza él había colgado de la viga de la casa. De manera que el crimen fratricida cometido por Xawealeat en la tierra, aparentemente motivado por un descontrolado apetito alimenticio –tan monstruoso que lo lleva al canibalismo–, vendría a replicarse una vez llegado al cielo en la forma de violación –aún más monstruosa por el incesto que implica–. Para Xawealeat, evidentemente ninguna de las pulsiones primarias del hambre y el eros está sujeta a estas formas de control que constituyen la esencia de la vida en sociedad y el frágil discriminante entre la humanidad y la animalidad. La transformación del joven criminal no es sino la representación alegórica de su fracaso en el proceso de domesticación de los apetitos y de incorporación de los modelos culturales de disciplina del cuerpo, que también para los huaves forma el núcleo de la antropo-poiesis que cada hombre y cada mujer debe atravesar para llegar a ser plenamente “persona” (cf. Remotti 1999, 2000; Lupo 2009, 2013b: 63 y sigs.). En este sentido, el cuento de Xawealeat puede fácilmente aproximarse a los mitos del mundo clásico mediterráneo, en cuanto representa en clave amerindia el eterno dilema de la relación entre el imperio de los instintos y la libertad de acción del sujeto, entre los ocultos e insuprimibles componentes ferinos del inconsciente humano y la necesidad del ser humano, para distinguirse de los animales y elevarse por encima de ellos, de someterse a una larga y fatigosa disciplina cuyo resultado es un equilibrio siempre frágil.

CONCLUSIONES

Para concluir este largo recorrido por la narrativa huave en torno a los ocasionales coitos entre humanos y animales, me parece interesante retomar una sugerencia derivada de la lectura de un fascinante estudio de las concepciones sobre el ser humano de los inuit del Ártico, cuyo autor, Bernard Saladin d'Anglure (2006), se ve enfrentado a cuestiones

²⁴ El motivo de la cabeza cortada que se transforma en astro está verosímilmente en la base de la asociación simbólica entre la decapitación y el juego de pelota mesoamericano (Miller y Taube 1993: 43), cuya más explícita representación mítica se encuentra en el *Popol Vuh* (Recinos 1986). Acerca de la equivalencia entre la acción de colgar la cabeza de la viga más alta del edificio y el surgimiento de los astros, véase Tedlock (1991: 165), Graulich (2005: 321) y Olivier (2008: 199 y sigs., 2010: 458).

²⁵ Los huaves identifican las fases del ciclo lunar con las del desarrollo de las plantas y los animales, de manera que la desaparición mensual del astro se equipara conceptual y verbalmente a su “muerte” (*andeow kaaw* /se enferma, muere la luna/ ‘luna nueva’), mientras que en su primera reaparición es equiparada a una niña (*naliw kaaw* /luna tierna/ ‘primera hoz de luna creciente’) (Lupo 1981: 290).

en muchos aspectos similares a las que acabo de tratar. En particular, razonando sobre cómo también en aquella sociedad se estigmatizan severamente dos prácticas aberrantes como la antropofagia y la zoofilia, observa que esas transgresiones “tienen en común el hecho de que amenazan el frágil equilibrio existente entre los componentes del cosmos y sobre todo interrumpen los ciclos cósmicos que presiden la reproducción de la vida” (Saladin d’Anglure 2006: 370). Esa proximidad nos induce a considerar la una como transformación de la otra, en los distintos –pero como hemos visto a menudo intercambiables– planos del consumo sexual y del consumo alimenticio, de manera que es posible trazar un esquema en el cual se confronten las dos acciones humanas de comer y copular, sobre la base de los principios de cuál es la identidad de su objeto en relación con los humanos. Dando por sentada, como premisa constitutiva de la vida social²⁶, la norma que, a través del tabú del incesto, prohíbe universalmente la unión sexual con los parientes más cercanos, al mismo tiempo se impone a los humanos copular exclusivamente con sus semejantes –mediante el matrimonio–; por consiguiente, está prohibido hacerlo con quienes no son humanos, como los animales (zoofilia). La normativa de carácter alimenticio es a la inversa, ya que prohíbe comer al semejante (canibalismo) y permite exclusivamente consumir al que es distinto de uno (caza).

<i>Acciones humanas</i>	<i>Objeto</i>	
	<i>Humanos</i>	<i>Animales</i>
Comer	- canibalismo	+ caza
Copular	+ matrimonio	- zoofilia

La situación mesoamericana, que aquí hemos examinado por medio del ejemplo huave, se diferencia obviamente de las de los pueblos árticos, por razones que en parte tienen un fundamento económico y en parte son de orden ideológico. En el plano de la subsistencia, para los indígenas mexicanos actualmente la caza es una actividad totalmente secundaria y residual, ya que la economía es básicamente agrícola. No obstante, el simbolismo venatorio conserva un relieve totalmente desproporcionado en relación con su importancia económica (cf. Dehouve 2006, 2010; Olivier 2010, 2011). Y aun cuando los huaves solo practican la agricultura en forma limitada, en lo referente a la provisión de carne el papel principal corresponde a la cría y el sacrificio de animales domésticos. En cambio, es absolutamente central la pesca, cuyo objeto, sin embargo, son exclusivamente los animales acuáticos, con los cuales las prácticas sexuales son prácticamente imposibles: no es casual que el único ejemplo incluido en el repertorio narrativo se refiera a un reptil que en definitiva es terrestre, como el lagarto.

Más relevante me parece el cuadro ideológico, que como destaqué al principio prevé la relativa porosidad del límite categorial entre hombres y animales, con base en dos

²⁶ No es este el lugar adecuado para profundizar en el muy debatido tema del tabú del incesto; con respecto a su caracterización como elemento distintivo de la humanidad plena, me limito a dos referencias obligadas: Lévi-Strauss (1984) y Héritier (1994).

ideas: la idea “tonalista” de la co-esencia del individuo y su *alter ego* zoomorfo y la idea “nahualista” de la trasmutabilidad de algunos receptáculos corpóreos (mago metamórfico), o de la movilidad entre los varios cuerpos posibles, humanos o animales, de la dotación anímica común (proyección a distancia; cf. López Austin 1984 I: 430; Signorini y Lupo 1989: 69; Galinier 2006; Lupo 2013b: 84). Me parece que, precisamente, la fragilidad de esa frontera ontológica es lo que subyace a la legendaria relación del pescador con la lagarta, en la cual emerge no solo el motivo del tabú de la caza a esos reptiles –por el riesgo de matar a las personas de las que son el *alter ego*–, sino también el de la seductora proximidad morfológica –la semejanza de los órganos genitales–, que hace de catalizador de ese imprudente apareamiento.

A pesar de estos reparos, sin embargo, la proscripción de las uniones entre hombres y animales continúa vigente y poderosa. Si bien no se puede excluir la posibilidad concreta de que en algunas ocasiones hasta los huaves –como tantos pueblos pastoriles– practiquen actos sexuales con animales domésticos a su alcance, no es de esas transgresiones concretas –en definitiva veniales e insignificantes– que se ocupa su tradición oral. Los diversos relatos que he examinado se refieren en cambio a apareamientos imaginarios con seres de aspecto animal, cuya naturaleza ambigua oculta potencialidades que desbordan la limitada esfera de acción animal: ni el venado fornicador del primer cuento ni la lagarta seductora del segundo, ni mucho menos el satiresco conejo del tercero, son animales comunes. Su apariencia esconde ya figuras numinosas que personifican fuerzas cósmicas potentes y potencialmente amenazadoras –como el venado fecundante celeste y la lagarta castradora telúrica– ya personajes que resumen en forma paradigmática las más incontrolables pulsiones humanas –como el muchacho-conejo, a la vez homicida, caníbal, violador e incestuoso–. Me parece que el uso alegórico de esos animales representa bien, en las palabras de Tim Ingold, “un estado del ser [...] en el que las acciones son movidas por impulsos emotivos innatos no disciplinados por la razón ni por la responsabilidad” (1994: 5). Un estado ejemplarmente “ferino”, ideal para “describir la imaginaria condición de los seres humanos “en bruto”, no tocados todavía por los valores y las rémoras de la cultura o de la civilización”. Es en cambio hacia la fatigosa, gradual y precaria apropiación de tales valores y el dominio de los comportamientos inspirados por ellos que apunta el esfuerzo con que –incluso a través de la representación narrativa de sus más extremas transgresiones– la sociedad huave trata de plasmar y hacer plenamente humanos a sus miembros.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, Marc (1982) *Génie du paganisme*, París, Gallimard.
 BÁEZ-JORGE, Félix (2008) *El lugar de la captura. Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana*. Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
 BARTOLOMÉ, Miguel A. (1979) *Narrativa y etnicidad entre los chatinos de Oaxaca*. Oaxaca, INAH.

- (1984) *El ciclo mítico de los hermanos gemelos Sol y Luna en las tradiciones de las culturas oaxaqueñas*. Oaxaca, Centro de las Culturas Oaxaqueñas – INAH, Centro regional de Oaxaca.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. y BARABAS, Alicia M. (1996 [1982]) *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas – INAH – Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- BRAAKHUIS, Hyacinthus E.M. (2010) *Xbalanque's Marriage. A Commentary on the Q'eqchi' Myth of Sun and Moon*. Tesis de doctorado. Leiden, Universiteit Leiden.
- BURGOA, Francisco de (1997 [1674]) *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América*. Ed. facsimilar de la de Juan Ruiz. México, Gobierno del Edo. de Oaxaca – Inst. Oaxaqueño de las Culturas – IIA-UNAM – CONACULTA – INAH – UABJO – Bibl. Francisco de Burgoa – Ed. Porrúa.
- CARDONA, Giorgio (1979) “Categorías cognoscitivas y categorías lingüísticas en huave”. En: Italo Signorini (aut.), *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*. México, Instituto Nacional Indigenista: 315-365.
- CARRASCO, Pedro (1961 [1950]) “Un mito y una ceremonia entre los chatinos de Oaxaca”. En: Benjamin F. Elson y Juan Comas (eds.) *A William Cameron Townsend en el vigésimoquinto aniversario del Instituto Lingüístico de Verano*. México, Instituto Lingüístico de Verano: 43-48.
- CARRASCO, Pedro y WEITLANER, Roberto J. (1952) “El sol y la luna”. *Tlalocan* (México). 3(2): 168-174.
- CÓDICE CHIMALPOPOCA (1975 [1945]) “Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles”. Trad. de Primo Feliciano Velázquez. México, IIH-UNAM.
- CÓDICE VATICANO A (1996) *Códice Vaticano A [3738 o Ríos]. Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos*. Ed. de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. México, ADEVA – FCE.
- COVARRUBIAS, Miguel (1947) “The Huave”. En: Miguel Covarrubias, *Mexico South. The Isthmus of Tehuantepec*. Nueva York, Alfred A. Knopf: 58-65.
- DE CICCIO, Gabriel y HORCASITAS, Fernando (1962) “Los Cuates: Un Mito Chatino”. *Tlalocan* (México). 4(1): 74-79.
- DEHOUE, Danièle (2006) “Les rituels cynégétiques des Indiens mexicains”. En: Isabelle Sidéra, Emmanuelle Vila y Philippe Erikson (eds.) *La chasse. Pratiques sociales et symboliques*. París, De Brocard: 194-204.
- (2010) “Un ritual de cacería: el conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón”. *Estudios de Cultura Náhuatl* (México). 40: 299-331.
- DESCOLA, Philippe (2001) *Anthropologie de la nature: Leçon inaugurale prononcée le jeudi 29 mars 2001*. París, Collège de France.
- (2005) *Par-delà nature et culture*. París, Gallimard.
- (2011) *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*. Versailles, Quae.
- FOSTER, George M. (1944) “Nagualism in Mexico and Guatemala”. *Acta Americana*. 2(1-2): 85-103.
- GAGE, Thomas (2001 [1655]) *El inglés americano: sus trabajos por mar y tierra o un nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*. Trad. de Stella Mastrangelo. Tlalpan, Fideicomiso Teixidor – Libros del Umbral.

- GALINIER, Jacques (2006) "Atracción y repulsión entre cuerpos humanos y animales en el México oriental. Concatenaciones simbólicas". En: Beatriz Muñoz González y Julian López García (eds.) *Cuerpo y medicina. Textos y contextos culturales*. Cáceres, Cicon: 243-255.
- GORDON, George Byron (1915) "Guatemala myths". *The Museum Journal* (Philadelphia, University of Pennsylvania). 6(3): 103-144.
- GRAULICH, Michel (2005) *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. París, Fayard.
- HÉRITIER, Françoise (1994) *Les deux soeurs et leur mère*. París, Éditions Odile Jacob.
- HISTOIRE DU MÉCHIQUE (2002) "Histoire du Méchique". En: Rafael Tena (ed.) *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. México, CONACULTA: 113-166.
- HOLLENBACH, Elena E. de (1977) "El origen del sol y de la luna. Cuatro versiones en el trique de Copala". *Tlalocan* (México). 7: 123-170.
- HOOGSHAGEN, Searle (1971) "La creación del sol y la luna según los mixes de Coatlán". *Tlalocan* (México). 6(4): 337-346.
- HORCASITAS, Fernando (1988) "An analysis of the deluge myth in Mesoamerica". En: Alan Dundes (ed.) *The flood myth*. Berkeley, University of California Press: 183-219.
- INCHÁUSTEGUI, Carlos (1977) *Relatos del mundo mágico mazateco*. México, INAH – Centro Regional Puebla-Tlaxcala.
- INGOLD, Tim (1994 [1988]) "Introduction". En: Tim Ingold (ed.) *What is an animal?* Londres, Routledge: 1-16.
- LEACH, Edmund R. (1964) "Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse". En: Eric H. Lenneberg (ed.) *New directions in the study of language*. Cambridge, MIT Press: 23-63.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962a) *Le totemisme aujourd'hui*. París, Presses Universitaires de France.
- (1962b) *La pensée sauvage*. París, Plon.
- (1984 [1947]) *Le strutture elementari della parentela*. Milán, Feltrinelli.
- LIPP, Frank J. (1991) *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual, and Healing*. Austin, University of Texas Press.
- LOO, Peter van der (1987) *Códices costumbres continuidad. Un estudio de la religión mesoamericana*. Tesis de doctorado. Leiden, Rijksuniversiteit te Leiden.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1984 [1980]) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México, IIA-UNAM.
- LUPO, Alessandro (1981) "Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico)". *L'Uomo* (Roma). 5(2): 267-314.
- (1991) "La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca". En: Johanna Broda, Stanisław Iwaniszewski y Laurencia Maupomé (eds.) *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México, UNAM: 219-234.
- (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* (Tuxtla Gutiérrez): 357-379.
- (2009) "Concepciones nahuas de la persona". En: José Luis Cuevas Gayosso (coord.) *Estudios en Homenaje a Mercedes Gayosso y Navarrete*. México, Universidad Veracruzana: 515-534.

- (2011) "Murderous siblings: Huave variations on the rabbit on the face of the moon". Ponencia presentada en el Coloquio internacional *Mirrors and Footsteps: Reflections on the Work of Alfredo López Austin*, Harvard, 14-16 de abril de 2011.
- (2012) *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi*. Roma, CISU.
- (2013a) "El armadillo y la serpiente: modelos de ser hombre y ser mujer en la narrativa huave". Ponencia presentada en el "Coloquio de homenaje a Alfredo López Austin", México, Museo Nacional de Antropología – UNAM, 4-5 de septiembre de 2013.
- (2013b) *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*. Xalapa, Instituto Veracruzano de la Cultura – CONACULTA.
- (2015) "La serpiente sobre la mesa. Autoridad y control de la lluvia en una narración huave". *ANUAC*. 4(1): 88-123. <http://ojs.unica.it/index.php/anuac/article/view/1875>.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto (2011) *El nahualismo*. México, IIH-UNAM.
- MILLER, Mary y TAUBE, Karl (1993) *The gods and symbols of ancient Mexico and the Maya*. Nueva York, Thames and Hudson.
- MILLER, Walter S. (1956) *Cuentos Mixes*. Notas introductorias de Alfonso Villa Rojas. México, Instituto Nacional Indigenista.
- NAVARRETE, Carlos (1966) "Cuentos del Soconusco, Chiapas". En: *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*. México, INAH – SEP: 421-428.
- OLIVIER, Guilhem (1997) *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "seigneur au miroir fumant"*. París, Institut d'Ethnologie.
- (2004) "Las alas de la tierra: reflexiones sobre algunas representaciones de Itzpápotl, «Mariposa de Obsidiana», diosa del México antiguo". En: Patrick Lesbre y Marie-José Vabre (eds.) *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*. París, L'Harmattan: 95-116.
- (2006) "Tlantepuzilama: le pericolose incursioni di una divinità dai denti di rame in Mesoamerica". En: Alessandro Lupo, Leonardo López Luján y Luisa Migliorati (eds.) *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*. Roma, Carocci: 59-72.
- (2008) "Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique". *Journal de la Société des Américanistes* (París). 94(1): 191-230.
- (2010) "El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas". En: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.) *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, INAH – IIH-UNAM: 453-482.
- (2011) "Cerfs mélomanes et chasseurs lubriques: chasse, musique et érotisme dans l'ancien Mexique". En: Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (eds.) *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*. Turnhout, Brepols: 57-79.
- PARSONS, Elsie C. (1970 [1936]) *Mitla, town of the souls*. Chicago, Chicago University Press.
- RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa (1987) *El fin de los montiocs. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*. México, INAH.

- RECINOS, Adrián, ed. (1986 [1947]) *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. México, FCE.
- REMOTTI, Francesco, ed. (1999) *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*. Turín, Paravia.
- REMOTTI, Francesco (2000) *Prima lezione di antropologia*. Roma-Bari, Laterza.
- RITA, Carla Maria (1979) "Concepción y nacimiento". En: Italo Signorini (aut.) *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*. México, Instituto Nacional Indigenista: 263-314.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando (1892 [1629]) "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España". En: *Anales del Museo Nacional de México* (México). 6: 123-223.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard (2006) *Être et renaître inuit, homme, femme ou chamane*. París, Gallimard.
- SCHULTZE JENA, Leonhard (1977 [1934]) *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco*. San Salvador, Ediciones Cuscatlán.
- SIGNORINI, Italo (1979) *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- (1997) "Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca, México)". En: Marina Goloubinoff, Esther Katz y Alicia Lammel (eds.) *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Vol. 2. Quito, Abya-Yala: 83-98.
- SIGNORINI, Italo y LUPO, Alessandro (1989) *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- SLOCUM, Marianna C. (1965) "The origin of corn and other Tzeltal myths". *Tlalocan* (México). 5(1): 1-45.
- STAIRS KREGER, Glenn A. y SCHARFE DE STAIRS, Emily (1981) *Diccionario huave de San Mateo del Mar*. México, Instituto Lingüístico de Verano.
- STARR, Frederick (1900) *Notes upon the ethnography of southern Mexico*. Reimpresión del vol. 8 *Proceedings of the Davenport Academy of Natural Sciences*. Davenport, Putnam Memorial Publications Fund.
- STUBBLEFIELD, Morris y STUBBLEFIELD, Carlos (1969) "The story of Lây and Gisaj. A Zapotec sun and moon myth". *Tlalocan* (México). 6(1): 47-62.
- TALLÈ, Cristiano (2004) "Observaciones sobre la terminología toponímica de los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca)". *Cuadernos del Sur* (Oaxaca). 10(20): 51-70.
- TAMBIAH, Stanley J. (1969) "Animals are good to think and good to prohibit". *Ethnology* (Pittsburgh). 8(4): 424-459.
- TEDLOCK, Dennis (1991) "La siembra y el amanecer de todo el cielo-tierra: astronomía en el *Popol Vuh*". En: Johanna Broda, Stanisław Iwaniszewski y Laurencia Maupomé (eds.) *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México, UNAM: 163-177.
- THOMPSON, John Eric Sidney (1930) *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Chicago, Field Museum of Natural History.
- (1967) "Maya creation myths. Part 2". *Estudios de Cultura Maya* (México). 6: 15-43.

- TORRES CISNEROS, Gustavo (2001) *Les visages de Soleil et Lune. Configurations calendaires, mythiques et rituelles du temps chez les Mixes de l'Oaxaca, Mexique*. Tesis doctoral. París, École Pratique des Hautes Etudes – Section des Sciences Religieuses.
- TRANFO, Luigi (1979) “Tono y nagual”. En: Italo Signorini (aut.) *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*. México, Instituto Nacional Indigenista: 177-213.
- WEITLANER, Roberto J. (1962) *Los huaves. Edo. de Oaxaca*. México, INAH-CAPFCE – Secretaría de Educación Pública.
- (1981 [1977]) *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. Selección, introducción y notas de María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Marlene Aguayo Alfaro. México, Instituto Nacional Indigenista.
- WEITLANER, Roberto J. y CASTRO, Carlos Antonio (1973) *Usila. Morada de colibríes*. México, Museo Nacional de Antropología.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto (1957) “Un mito y los mazatecas”. *Tlatoani* (México). 2ª ép. (11): 42.