

cesidades de los actores. Este contexto simbólico-ritual es el que dota de sentido a los «dichos», expresión del sentir, pensar y actuar de los sujetos que se ven identificados en las críticas del Mayoral, quien con su destreza y habilidad consigue aunar intereses y objetivos diferentes, al situar entre paréntesis la pluralidad de identidades de los sujetos en favor de la identificación con la comunidad ideal, soñada e imaginada, reconstruida a base de retazos de la tradición y de la modernidad, a modo de «collage», en el que cada uno encuentra aquello que quiere encontrar.

El arte del Mayoral es el de saber decir aquello que los que escuchan quieren oír, el valor simbólico de los «dichos» radica precisamente en que todos se siente aludidos, interpelados y actores, no espectadores. A través de los «dichos» es todo el pueblo el que se ofrece como espectáculo a sí mismo; los «dichos» no son ni imagen ni espejo de grupo, sino que son el grupo mismo en un aquí y ahora que puede cambiar y que de hecho cambia, y por eso es necesario que pese a lo tradicional de los temas, del contexto y de la expresión formal, el Mayoral disponga de la libertad necesaria para modificar año tras año los textos recitados, porque pese a creer que somos los mismos nunca somos los mismos después del tiempo transcurrido, de ahí la necesidad de renovar nuestra adhesión, fidelidad y lealtad a los valores culturales que permiten identificarnos como miembros de una comunidad concreta en el espacio y en el tiempo, con una historia común y una memoria compartida, que den sentido y razón de ser a nuestro estar aquí y ahora.

SANTUARIO Y REGIÓN. IMÁGENES DEL CRISTO NEGRO DE OTATITLÁN (José Velasco Toro, coord.) JUAN ANTONIO FLORES MARTOS

La edición en 1997 de este texto colectivo por la Universidad Veracruzana —en su colección de *Historia y Sociedad*—, constituye la publicación de los primeros resultados del Proyecto Papaloapán, referido al sur del estado de Veracruz (México), y supone una propuesta de interés metodológico y teórico para los antropólogos (y otros científicos sociales) interesados en estudios y abordajes de la región y de las culturas regionales, especialmente para aquellas de tradición hispana y católica.

Los siete trabajos que componen el libro, aportados por investigadores de disciplinas como la arqueología (Stanislaw Iwaniszewski), la geografía (Joaquín González Martínez), la historia (José Velasco Toro, Gustavo Ver-

gara Ruiz, Carlos González Absalón) o la antropología (Guadalupe Vargas Montero, Francisco Córdoba Olivares), más que el resultado de un enfoque multidisciplinario al uso, se articulan en torno a un diseño y esfuerzo común antropológico, en unas descripciones y análisis que, si bien de forma variable, resultan inclinadas al terreno (y en este caso también al «camino» de las peregrinaciones). Desde una lectura individualizada, destacan las contribuciones de González Martínez, Vargas Montero y Velasco Toro, por su condensación y estilo etnográfico, dentro de un conjunto que entiende la etnografía desde lo que podemos denominar un abordaje prismático convergente.

Este texto presenta un análisis del culto y peregrinaciones focalizadas en torno a la imagen del Santuario del Señor de Otatitlán (una expresión privilegiada del catolicismo popular veracruzano), que permiten establecer contornos regionales de influencia desde la perspectiva de la devoción, y a través de los cuales se hace posible identificar las mediaciones interregionales y el hablar de una auténtica «región devocional» (considerando los autores a la «región» como una categoría metodológica, una hipótesis por demostrar y no como una entidad previa), cuyo centro lo constituye dicho santuario, condensador de un *ethos* de diferentes comunidades de fieles, portadoras de culturas íntimas variadas.

San Andrés Otatitlán, situado en la margen derecha del río Papaloapan, al sur del estado mexicano de Veracruz, es una cabecera municipal de unos 6.000 habitantes. Constituye el «centro» de atracción místico-espiritual de la cuenca del bajo Papaloapan, con amplia influencia sobre algunos grupos indígenas, y especialmente sobre mestizos de poblaciones rurales de éste y otros estados, de modo destacado de los anexos de Oaxaca y Puebla (aunque también de otros estados mexicanos, del Distrito Federal, Guatemala, e incluso chicanos de los Estados Unidos).

El «Santuario», como se le conoce, es la iglesia que sirve de asiento de un milagroso señor, un cristo negro (vinculado a otros cristos negros del sur de México y Guatemala, como el de San Román en Campeche, el de Tila en Chiapas, el «Señor de la Salud» en Cosoleacaque-Veracruz, y el Señor de Esquipulas en Guatemala) denominado por sus fieles como el «Cristo Negro» o «Señor Santuario», curador de almas y cuerpos, que es venerado como dador de salud y de la sanación, y por la realización de «milagros», y a la vez temido por enviar la desgracia y la enfermedad por una falta ritual o por petición expresa de otra persona. Otatitlán, antes de la conquista, era un pueblo de etnia chinanteca, sede de un importante mercado en la ruta comercial del Golfo, y de una guarnición militar azteca; allí existía un santu-

rario a una deidad mesoamericana: Yacatecuhtli (entre los nahuatl)/ Ek Chuak (entre los mayas), señor de los caminos, dios protector de los comerciantes. Así Otatitlán, en su condición de frontera y centro, santuario y mercado, se ha convertido desde tiempos coloniales en un espacio neutral de confluencia interétnica y grupal. La figura del Señor de Otatitlán es un símbolo que define y refuerza —mediante contraste y mixtura— la cohesión sociocultural de los grupos participantes de la peregrinación, portadores de distintos complejos simbólicos y visiones del culto acerca del Cristo Negro que preservan su pluralidad y autonomía, a la vez que convergen ritualmente en ese mismo espacio sagrado.

Una breve revisión de los conceptos manejados de mayor potencia y alcance, suponen tratar el de «región devocional» que estaría canalizando, amalgamando y contraponiendo las diferentes culturas íntimas de los peregrinos, este concepto ha sido acuñado por Lomnitz-Adler (*Las salidas del laberinto*, 1995, Joaquín Mortiz, México), autor que define la *cultura íntima* (construcción analítica no necesariamente coincidente con un estatus o un grupo étnico) como «el conjunto de manifestaciones reales regionalmente diferenciadas de la cultura de clase». Así existirían referentes y sentidos «íntimos» variables entre los «santuareños» (peregrinos) de Otatitlán: los «santiagueros» (ganaderos a caballo), los campesinos «apiejanos» de las peregrinaciones corporadas a pie, los individuos más humildes que son «adoptados» en el «camino» (y apoyados en sus necesidades básicas) por la organización de estas comitivas de peregrinos, amén de los miembros de las clases medias urbanas ávidas de una contemplación «espectacular» de las curaciones y rituales que circundan al Cristo Negro (las mismas que asisten a los «pactos con el diablo» en la región de los Tuxtlas, o a las misas carismáticas de sanación y exorcismos colectivos en una iglesia a las afuera de la ciudad de Veracruz).

El concepto «multiléctico» que evoca una construcción ambigua (multi-ecléctico, multi-dialéctico) es empleado al hablar de síntesis y de relaciones (las relaciones multilécticas tendrían «la condición de reunir distintos caracteres en uno, a la vez que ser diferenciales e inscribirse en la estructura mental con diversos niveles de co-implicidad y co-participación histórica, social y numinosa», según Velasco Toro), y permite una aproximación a los juegos de condensación, yuxtaposición y re-creación de las diferencias en manifestaciones culturales como la estudiada.

Con el concepto de «mediación» cultural, se señala el papel que los líderes espirituales y organizadores de los respectivos grupos y ramales de peregrinos juegan como «mediadores». Pero también y el mismo camino

experimentando desde estas singulares romerías como una fórmula tradicional, compleja y literalmente encarnada de mediación cultural entre lo local y algunos fragmentos de la cultura nacional; y sobre todo, en un nivel interregional, enfatiza la negociación entre diferentes escalas y espacios (sociales e incluso fisiográficos) que se desplegaba cada año y, de modo oblicuo, se esboza una concepción y teoría cultural nativa de los espacios geográfico-regionales.

La mediación es también materializada especialmente mediante una dramatización, compulsiva y superficial, del parentesco ritual (compadrazgo y compadrinazgo), que tejen los participantes durante la peregrinación e hitos del camino, y que posibilitan la ampliación de redes sociales y la intercomunicación entre habitantes de al menos tres ámbitos geográficos-sociales.

Con estos «*peregrinares*» (en el habla de los romeros), presenciamos un complejo entramado orientado a ir más allá de lo local, y asistimos a una reformulación mestiza (e indígena en menor medida en la actualidad) de esta región cultural, de la imagen del *homo viator* y de la práctica ritual de la peregrinación, habitual en la concepción católica popular de la construcción del sujeto y de su fe.

Como coordinador y sostén teórico de esta obra polifónica, José Velasco Toro, director del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Universidad Veracruzana, presenta un ambicioso trabajo, con propuestas y conceptos susceptibles de ensayarse en estudios enfocados a otros ámbitos regionales cruzados de fenómenos devocionales y figuras simbólicas, y ello de un modo que quizá resulta de interés —y refrescante— para los colegas españoles, con un cuidado gusto y apego a etnografías detalladas, atentas a los aspectos sensibles y a la recepción estética nativa de la experiencia de la peregrinación y el culto, donde residen el haz de sentidos del Señor de Otatitlán. Es difícil resistirse a una cita que bien puede sintetizar el conjunto de la obra:

«Así, tras el murmullo de los rezos, el calor asfixiante del trópico húmedo, el aroma de las flores, el espejismo que provoca el humo que desprenden cientos de velas y veladoras, el accionar metódico y pausado de la rameada, sollozos, sermones, misas y bendiciones de imágenes de Cristos, santos y ramos, se vive una profunda experiencia religiosa que tiene su arcanum en la convicción de la existencia de lo sobrenatural y el mysterium de su poder. El Santuario es, para la predominante población rural indígena y mestiza de Oaxaca, Veracruz y

Puebla, un espacio privilegiado que conecta el mundo humano con el mundo divino, cuya dimensión numinosa y multiléctica conforma la región devocional del Señor de Otatitlán» (195).

LA TIERRA NOS ESCUCHA. LA CRONOLOGÍA DE LOS NAHUAS A TRAVÉS DE LAS SÚPLICAS RITUALES (Alessandro Lupo)

ANDRÉS WALLISER

La obra de Alessandro Lupo se presenta como otra excelente etnografía de la colección *Presencias* que edita el Instituto Nacional Indigenista de México. Con *La tierra nos escucha...* el autor rinde homenaje a su maestro, el desaparecido mesoamericanista Italo Signorini, cuya aportación al estudio de la cosmología y la terapéutica entre las sociedades indígenas del entorno *nahua* es fundamental.

La minuciosa traducción de Stella Mastrangelo nos permite disfrutar de una etnografía originalmente recogida en *nahuatl* y en castellano, pero cuyo original fue escrito en italiano. La correcta edición de la obra incluye un buen número de fotografías de informantes, rituales y lugares, así como algunos croquis de situación, que apoyan esplendidamente la contextualización del lector en la sociedad estudiada, los *nahuas* de *Yancuictlalpan*, pequeña población situada en el municipio de Cuetzalan del Progreso, al noroeste del estado de Puebla.

El libro es un estudio del sistema cosmológico de los *nahuas* partiendo de textos orales de uso ritual. Originalmente, el trabajo iba a ser una investigación etnomédica sobre las relaciones entre cosmología y terapéutica, pero el autor decidió ampliarla a otros contextos de la esfera cotidiana como el doméstico o el agrícola.

En una introducción teórica no demasiado extensa, Lupo emplaza su trabajo en el debate, ya clásico, entre relativistas y anti-relativistas, situándose más próximo a los primeros. El autor reconoce explícitamente que es imposible evitar la pérdida de significado en el 'rodeo antropológico' que el conocimiento experimenta al ser traducido en acto, por más completo que sea el lenguaje de signos con que se materializa, y aún más cuando el observador externo lo *comprende*, en el sentido más *geertziano* del término. La dificultad para el etnógrafo es enorme por cuanto, en este caso, la recogida del material es fruto de la reflexión del informante sobre aspectos cosmogónicos y metafísicos de su propia vivencia personal. Es así como el 'texto cultural' *nahua* experimenta diferentes lecturas que no son en la