

«ESTAMOS AQUI PARA CUMPLIR». L'ESERCIZIO
DELLA "MAYORDOMIA" A SANTIAGO
YANCUICTLALPAN, SIERRA NORTE DE PUEBLA
(MESSICO)

Patrizia Burdi

La marginalità geografica e culturale della Sierra Norte de Puebla, regione ove si colloca Santiago Yancuictlalpan, villaggio oggetto del presente studio (1), obbliga l'etnologo ad affrontare una valenza contraddittoria: da un lato, il configurarsi della zona come «regione di rifugio» (Aguirre Beltrán 1967; Nutini & Isaac 1974: 278-279) dà modo all'investigatore di confrontarsi con una realtà solo parzialmente incisa dalle spinte acculturative del processo di modernizzazione, consentendo una proficua ricognizione di dati etnografici utili al conocimiento dell'universo culturale "tradizionale"; dall'altro, la scarsità delle fonti documentali e storiografiche relative ai secoli successivi alla Conquista preclude una puntuale ricostruzione delle condizioni e dei presupposti storici e sociali dai quali l'attuale realtà culturale ha preso avvio.

Evidenziare tale contraddittorietà significa innanzitutto non indulgere nel pericoloso atteggiamento di «proiettare il presente etnografico nel passato coloniale» (Chance & Taylor 1985: 2), considerando i tratti più manifestamente "tradizionali" come testimonianza inalterata del passato precortesiano. Muoversi in una simile prospettiva significherebbe tacitamente sottoscrivere una visione etnocentrica del mondo indigeno, considerarlo passivo e refrattario ai mutamenti sociali e culturali, incapace di forza oppositiva e di risposte creative, avulso dal costante processo di trasformazione e di resistenze derivante dal mutamento storico. Significa cioè condannare ad una immutabile condizione di "senza storia" quelle realtà nelle quali invece il gioco degli eventi e delle contingenze ha avuto e tuttora ha un ruolo primario.

D'altra parte, se la storia, come categoria conoscitiva e non come processo esistenziale, è innanzitutto un metalinguaggio prodotto da uomini per comprendere, spiegare, e tramandare le proprie o le altrui azioni, per quanto attiene alla Sierra, mancando l'essenziale contributo della scrittura si annulla la possibilità di un confronto analitico e diacronico fra la trama degli eventi ed il metalinguaggio che li pone in sequenza, sia essa logica, causale o temporale (2).

Ma il problema della ricostruzione dei processi storici e socio-psicologici antecedenti alla realtà culturale odierna - già rilevato da Boas (1966: 273-275), che tentò di superarlo attraverso l'applicazione del metodo storiografico all'etnografia - nelle aree soggette ad una prolungata ingerenza culturale esterna è ulteriormente complicato dall'esistenza di fonti storiche, parziali e di parte, che non dando voce a coloro che la storia l'hanno vissuta in posizione subalterna, oscurano il processo dialettico fra società e cultura innescato dagli eventi storici (3). Ciò che rimane, se rimane, è un *corpus* più o meno articolato di fonti documentali sugli avvenimenti, voce dei soli attori sociali che ne sono stati i protagonisti dalla parte egemone. Oltre a ciò, la realtà mesoamericana presenta una marcata disomogeneità per ciò che attiene alla produzione quantitativa dei dati storici, con zone geografiche - come lo Yucatán, l'Altopiano centrale, Oaxaca - ampiamente documentate, ed altre, come la Sierra in questione, condannate ad una sorta di orfanità storica.

L'analisi del processo dialettico fra società e cultura, e delle istituzioni che da esso scaturiscono - nello specifico la *mayordomía* mesoamericana - deve dunque necessariamente svilupparsi in una dimensione sincronica, partire cioè dalla situazione come è osservabile oggi, per evitare il duplice pericolo, intrinseco alla concezione evoluzionista, di formulare astrazioni dedotte da erronee comparazioni fra ambiti culturali diversi e di produrre una storia «congetturale e ideologica» (Lévi-Strauss 1966: 17).

Ma privilegiare la prospettiva sincronica non significa comunque analizzare le istituzioni solo in termini assoluti di funzione e di ruolo: ha ancora ragione Lévi-Strauss (1966: 24-25) quando distingue fra funzione primaria - «rispondente ad un bisogno attuale dell'organismo sociale» - e funzione secondaria -

«che si mantiene solo in virtù della resistenza del gruppo a rinunciare ad un'abitudine» - e quindi sull'attenzione che deve essere posta sia sulle differenze regionali sia sulle cosiddette "sopravvivenze".

Come accennato, è la stessa multiforme realtà mesoamericana, sviluppatasi secondo le direttive di una storia troppo spesso univocamente agita e raccontata, a sua volta prodotto di una «metacultura che si impone in quanto tale» (Dumont 1988: 163), a reclamare che non si cancellino le sue diversità interne in una fuorviante assimilazione nel nome di un passato meta-storico totalizzante, e che si dia invece conto della pluralità dei processi; pluralità ineluttabile, determinata dai modi secondo cui gli individui ed i gruppi vivono gli eventi (Remotti 1971: 202-203).

Premesse queste considerazioni, veniamo all'argomento di questo scritto, che si propone di analizzare l'istituzione e l'esercizio della *mayordomía* in chiave sincronica, attraverso lo studio etnografico della sua organizzazione a Santiago Yancuictlalpan, municipio di Cuetzalan, Puebla, d'ora innanzi solo Yancuictlalpan.

1. Le *mayordomías* di Yancuictlalpan

Yancuictlalpan è un villaggio ubicato sul versante nordorientale della Sierra Norte de Puebla, 14 km. a sud di Cuetzalan. Conta circa 3000 abitanti, ripartiti, come in gran parte degli insediamenti rurali messicani, fra *mestizos*, politicamente dominanti e inseriti nell'economia di mercato e che controllano terre e risorse, e *indios nahua*, più numerosi, che vivono prevalentemente in *rancherías* circostanti il villaggio, ancorati ad un'economia di sussistenza e a concezioni e modalità di esistenza di tipo *folk*, ma attualmente sottoposti a forti pressioni acculturative dovute all'esodo stagionale dalla comunità alla ricerca di lavoro salariato nei centri urbani, fenomeno questo che interessa circa il 30% della popolazione attiva (4).

L'attuale situazione di instabilità economica e di disgregazione sociale a Yancuictlalpan è il risultato della pervasiva trasformazione dei coltivi alimentari in piantagioni di caffè - che

negli ultimi cinquant'anni ha provocato nella zona non poche tensioni sociali e nessun miglioramento effettivo nella qualità della vita delle fasce più indigenti della popolazione - e della successiva caduta del suo prezzo sui mercati mondiali, che in breve tempo ha vanificato sforzi e azzerato risparmi.

La stessa organizzazione gerarchica delle cariche civili e religiose, modello tradizionale dell'organizzazione sociopolitica mesoamericana, ha subito una forte contrazione (Burdì 1994b), in special modo alla base dell'*escalafón*, tanto che, seguendo De Walt (1975: 94), essa può oggi essere considerata un «faded system», nel quale gli incarichi civili risultano estremamente ridotti, l'ordinamento gerarchico non più effettivo, permanendo inalterati solo il ruolo e la funzione del *mayordomo* e l'organizzazione cerimoniale ad esso connessa.

A Yancuictlalpan infatti si assegnano, il primo giorno dell'anno, ventidue *mayordomías*, di cui tre (*Santiago Apóstol*, il santo Patrono, la *Virgen de Guadalupe* ed il *Niño Dios*) sono considerate "principali" in ragione dell'importanza conferita al referente sovranaturale, facendo sì che il loro impegno finanziario risulti di gran lunga superiore a quello necessario per le altre. La durata della *mayordomía* è per consuetudine di un anno, ma può essere soggetta a due variabili: l'assenza di richieste per una determinata immagine o la volontà del *mayordomo* in carica di prolungare il suo servizio devozionale. Il primo caso si presenta assai di rado e prevede che la *mayordomía* sia automaticamente riassegnata a colui che l'ha gestita nell'anno precedente; il secondo, come vedremo più avanti, accade con frequenza fra i *mayordomos* appartenenti al settore *mestizo*.

LISTA DELLE MAYORDOMIAS ASSEGNATE A YANCUICTLALPAN NEL 1993

- | | |
|--|-------------------------------------|
| 1) <i>Santiago Apóstol</i> (Santo Patrono) | 25 luglio |
| 2) <i>Virgen de Guadalupe</i> | 12 dicembre |
| 3) <i>Niño Dios</i> | 25 dicembre |
| 4) <i>Sagrada Familia</i> | 8° giorno
dopo Natale |
| 5) <i>San José</i> | 19 marzo |
| 6) <i>Virgen de los Dolores</i> | ven. prima
della settimana santa |

7) <i>San Ramos</i> (5)	dom. delle Palme
8) <i>Santo Entierro</i>	ven. santo
9) <i>Santa Cruz</i>	3 maggio
10) <i>Santísima Trinidad</i>	1 ^a dom. dopo Pentecoste
11) <i>Santísimo</i> (Corpus Domini)	12 gg. dopo Pentecoste
12) <i>Virgen del Perpetuo Socorro</i>	27 giugno
13) <i>Virgen de Ocotlán</i>	12 luglio
14) <i>Virgen del Carmen</i>	16 luglio
15) <i>San Juan Bautista</i>	24 luglio
16) <i>Sagrado Corazón de Jesús</i>	ultimo ven. di giugno
17) <i>Sagrado Corazón de María</i>	sab. seguente il S.C. de <i>Jesús</i>
18) <i>Padre Jesús</i>	6 agosto
19) <i>San Judas Tadeo</i>	28 ottobre
20) <i>Cristo Rey</i>	ultima dom. dell'anno litur.
21) <i>San Martín de Porres</i>	3 novembre
22) <i>Virgen Purísima</i> (Immacolata Conc.)	8 dicembre

Al fine di proporre un'analisi comparativa delle funzioni e dei significati dell'esercizio delle *mayordomías* nell'ambito delle due diverse e per certi versi antagonistiche compagini sociali co-presenti a Yancuictlalpan - la *nahua* e la *mestiza* -, iniziamo con l'approfondire che cosa essa comporti per coloro che appartengono al settore indio, considerando sia la dimensione delle relazioni sociali e rituali, sia quella dell'impegno lavorativo e finanziario.

2. La gestione nahua

2.1. Incarichi ed incombenze

Il *mayordomo* in carica ha la facoltà di scegliere degli aiutanti, chiamati *diputados*, che lo sollevino da incombenze ed oneri derivanti dall'adeguato compimento delle procedure devozionali. La tradizione definisce con esattezza sia le spese che il *mayordomo* deve affrontare da solo sia il contributo dei collaboratori: al primo spetta la spesa della messa principale - celebrata alle ore 11 del giorno della festa -, del pasto offerto a *diputados*, danzanti e invitati, delle candele decorate e dell'incenso, della *mascada*, una stoffa colorata e ricamata che ricopre l'immagine sacra, e quella per la banda che accompagna la processione. Per i secondi è tradizione offrire, per il giorno della festa del santo, un pollo, mezzo *almud* (6) di mais, 1 kg. di zucchero, mezzo litro di *aguardiente*, un carico di legna, due pacchetti di sigarette. A ciò si aggiunge la spesa per i fiori, cambiati settimanalmente, per le candele e l'incenso dell'altare, il costo della loro messa, che si celebra alle 9 del giorno della festa, e un contributo per la spesa delle decorazioni (7) per la casa e per l'atrio della chiesa, per il compenso di coloro che compongono gli speciali addobbi floreali in chiesa e per i *cohetes*, sorta di mortaretti, per i quali un tempo il presidente e la *junta auxiliar* contribuivano sostanziosamente. Nel complesso, i *diputados* hanno il compito di provvedere, «cada ocho días», alla composizione dell'altare domestico del *mayordomo*, sul quale è custodita l'immagine del santo. Ogni tre mesi si effettua l'addobbo speciale dell'altare, la *compostura general*.

Attualmente la ripartizione netta delle spese non è più rigidamente seguita, ed è consuetudine che i *diputados* partecipino anche a quei costi che non spetterebbero loro per tradizione. Ma non è solo in termini di offerte alimentari o finanziarie che i *diputados* collaborano alla gestione della *mayordomía* ma anche e soprattutto con la loro capacità lavorativa: la raccolta del mais, della legna, la ricerca e la composizione dei fiori per adornare l'altare della chiesa, il trasporto dell'acqua, la fattura dei ceri decorati (*xochitcera* /fiore-candela/), sono tutte incombenze che essi condividono con il *mayordomo* e dalle quali non possono

esimersi. Anche le loro consorti svolgono un ruolo essenziale, coadiuvando la *mayordomía* nella faticosa e complessa opera di preparazione e cottura del cibo (8).

La continua e protratta interazione del *mayordomo* con i suoi aiutanti e di questi ultimi tra loro è spesso occasione di attriti e tensioni che riguardano essenzialmente l'equa distribuzione degli oneri, e non sono infrequenti le defezioni proprio nella fase immediatamente precedente alla festività, quando cioè si richiede il contributo più sostanzioso. Spesso infatti nascono conflitti, imputati al poderoso consumo di alcolici durante le riunioni; ma è proprio nell'ebbrezza che vengono alla luce risentimenti e considerazioni derivanti dalle difficoltà di mantenere in equilibrio sforzi e contributi diversi. L'abbandono di un *diputado* non comporta però il pericolo di sanzioni sovranaturali come nel caso del rifiuto dell'invito, ma è considerato come un epilogo possibile, anche se certo non auspicabile, delle difficoltà che sorgono dalla cooperazione fra esseri umani.

2.2. Gli eventi rituali

Il *cargo* della *mayordomía* al santo patrono prevede una sequenza di occasioni rituali che non si esauriscono con le celebrazioni festive ma si protraggono oltre l'anno di carica, concludendosi con la consegna dell'immagine al *mayordomo* successivo, riconsegna che simbolicamente chiude il cerchio delle reciprocità e degli obblighi costituito dalla pratica devozionale.

Rituale di assegnazione. Il primo dell'anno i *mayordomos* in carica e coloro che aspirano a diventarlo si riuniscono nell'atrio della chiesa, dinnanzi ai membri del comitato preposto all'assegnazione. Fino agli inizi degli anni '60 tale importante occasione rituale (chiamata *altepetilhuit*/festa del paese/), era presieduta dall'*alcalde* (9), prevedeva la partecipazione di gruppi di danza e delle massime autorità civili e religiose del villaggio, e si concludeva con un banchetto, offerto dal presidente nella sua casa, a cui era invitata tutta la popolazione. Del clima festivo che caratterizzava l'evento in passato è rimasto ben poco: coloro che desiderano diventare *mayordomo* o che intendono prolungare il loro impegno per un altro anno semplicemente comunicano al

comitato preposto la loro volontà; come allora, però, un rintocco di campana sancisce la loro dichiarazione d'intenti, tramutandola in un impegno di natura sacrale, vincolante e irrescindibile, e comunicando ufficialmente alla collettività l'avvenuta assegnazione.

Le sanzioni per coloro che recedono dall'impegno hanno perso il loro carattere penale (in passato era previsto l'arresto) ma hanno mantenuto quello morale, così che l'individuo che commette tale leggerezza «queda signalado», sottoposto cioè al biasimo e alle critiche dell'intera collettività, pregiudicandosi l'accesso ad ulteriori cariche, anche civili (10), e soprattutto chiamando su di sé ed i suoi beni l'ira divina.

Designazione dei diputados. Una volta conclusasi la nomina dei *mayordomos*, ad essi spetta il delicato compito di scegliere ed invitare coloro che lo affiancheranno nella gestione dell'incarico, i cosiddetti *diputados*. La scelta viene per lo più operata nell'ambito del gruppo parentale e residenziale: «son gente de familia y vecinos de conocimiento. Si hay cerca una persona que es de corazón, es honrado, lo vas a invitar». Il numero varia a seconda dell'impegno che la celebrazione del santo comporta, da un minimo di due fino ad una dozzina e più. La presenza di *diputados* anche nelle *mayordomías* minori, la cui celebrazione non contempla particolari oneri finanziari ed organizzativi, è motivata dalla necessità che durante i trasferimenti rituali dell'immagine - dalla casa del *mayordomo pasado* a quella del *mayordomo* in carica, da questa alla chiesa e viceversa - sia presente un numero sufficiente di persone impegnate a conferire solennità all'evento.

Il *mayordomo* dunque si reca in casa di ciascuno dei probabili collaboratori, portando liquore e sigarette; dopo i convenevoli di prammatica, rivolge la tradizionale domanda: «Disculpame, ¿no me haces el favor de acompañarme a recibir la imagen?», che ben evidenzia l'importanza attribuita al corretto svolgimento delle procedure rituali nella gestione india delle *mayordomías*. A tale domanda si risponde con una implicita accettazione, chiedendo quale sia la propria posizione nell'ordine degli inviti: «¿En qué lugar?»; il passaggio fra gli astanti della bottiglia di *aguardiente* e l'offerta delle sigarette sanziona l'avvenuto accordo.

E' infatti un imperativo sociale accettare tale richiesta di aiuto, e si crede che disgrazie e sfortune ricadrebbero su colui che opponesse un diniego. L'informazione richiesta nella risposta dà modo di vagliare il grado di collaborazione che ci si aspetta che si offra, visto che, una volta terminato il giro d'inviti, nel corso della prima riunione organizzativa viene nominato il *diputado mayor* che coordinerà gli altri, di rango uguale, e che di solito corrisponde alla persona interpellata per prima.

Il *diputado mayor* (11) «es el delanterero, el que dirige a los demás» e ha il compito di sostituire il *mayordomo* ogniquale volta vi sia una sovrapposizione d'incombenze; come vedremo più innanzi, riveste una posizione speciale nelle procedure rituali riguardanti l'immagine (è l'unico che può maneggiarla), ed è colui che, dopo il *mayordomo*, più s'impegna nell'organizzazione e nelle spese.

Consegna della cofradía. La consegna dell'immagine e la sua collocazione sull'altare domestico di colui che si è impegnato a custodirla e venerarla per un anno è, insieme agli accadimenti della *vispera* e della festa, il momento ritualmente più importante nella gestione della *mayordomía*. Ogni *mayordomo* può decidere autonomamente quando ricevere l'immagine, ma si rispetta la consuetudine che vuole la precedenza delle icone del santo patrono, della Vergine di Guadalupe e del Bambin Gesù (12).

Il giorno stabilito, un corteo si dirige a casa del *mayordomo* entrante; il *fiscal* guida la processione, seguito dal *mayordomo* uscente che trasporta l'immagine, quasi sempre custodita in una teca, e avvolta dai fumi del *popochcaxit* (13) custodito dalla sua consorte, che lo affianca. Seguono poi i suoi *diputados* e familiari. Arrivato dinnanzi alla casa del nuovo *mayordomo*, il corteo si arresta sull'uscio e coloro che attendevano all'interno si dirigono ad uno ad uno verso la soglia d'entrata, recando in mano una candela accesa e l'incensiere, per rendere omaggio all'immagine. Il primo è il *mayordomo* entrante, seguito da sua moglie; poi è il turno del *diputado mayor* e consorte e, via via, degli altri *diputados*, dei familiari e degli invitati. Ognuno fumiga il santo con l'incenso, eseguendo con il *popochcaxit* un movimento circolare; poi si pone in ginocchio, segnandosi e baciando l'icona. Spetta poi ai partecipanti al corteo di onorare il santo: a turno entrano

dalla porta secondaria nell'abitazione per porsi di fronte all'immagine ferma sulla soglia dell'entrata principale, ed eseguono gli stessi gesti appena descritti. Al *fiscal*, o ad un *rezador* (14) nel caso fosse presente, spetta pronunciare la preghiera di prammatica che ratifica l'entrata in casa del santo, spesso soggetta a modifiche, a seconda dell'ispirazione personale dell'orante:

Quiero que la bendigas esta casa,
 casa de este Señor Mayordomo.
 Señor tú llegaste a su casa,
 te traímos aquí en su casa
 para que lo cuides,
 para que lo protejas,
 para que lo ayudes.
 El se va a preocupar por ti
 lo que te falte:
 copal y veladoritas y todas tu florecitas.
 También aquí te pedimos, Señor,
 que te preocupes por este hermano nuestro,
 defiéndelo de sus enemigos,
 defiéndelo de los envidiosos,
 ayúdalo en su casa
 para que cumpla cuanto debe.
 Porque el tiene fe, tiene cariño, te ama mucho
 y quiere celebrar una santa misita el día de tu Santo.
 Por eso te pedimos Señor
 tú protégelo
 que este bién en compañía de su familia,
 que estén buenos,
 que no les falte nada.
 Apóyalos Señor para que éstos te pueden apoyar
 en tu santa misita.

Solo al termine di tale procedura devozionale può varcarsi la porta d'entrata e finalmente il *mayordomo* uscente consegna l'immagine a quello entrante che, a sua volta, la pone nelle mani del *diputado mayor*, il quale ha il delicato compito di deporla su un banchetto costruito per l'occasione (*icpaltotiotzin* /banco del santo/), sistemato sull'altare. Tutto è compiuto con grande ceri-

monialità, parlando a voce bassa e solo se strettamente necessario, mentre la piccola campana del *fiscal* continua incessantemente a suonare. Una volta sistemata l'icona, ricoperta da una stoffa decorata, la *mascada* (15) - offerta obbligatoriamente da ogni *mayordomo* in carica, e, a discrezione, anche dal *diputado mayor* - viene aperta la *petaca*, una cassetтина dove si custodiscono le pertinenze del santo - elemosine e vecchi manti - che vengono minuziosamente elencate e delle quali si stila, alle volte, una ricevuta (16).

Le procedure cerimoniali si concludono con l'offerta di cibo e la successiva danza rituale, nel caso siano stati invitati musicisti. Chiamata *xochitpitzahua*/fiore sottile/, essa è tradizionalmente eseguita nelle celebrazioni di un certo rilievo. La musica che l'accompagna è chiamata *tiopanson*/musica di chiesa/, differenziandosi per il suo carattere sacrale dalla comune musica da ballo eseguita in un secondo momento (*huapangos*): il primo ballo infatti spetta ai due *mayordomos*, che si scambiano le rispettive consorti; prima di iniziare, essi si segnano di fronte all'altare, «para pedir permiso». L'esecuzione dello *xochitpitzahua* conchiude la fase più propriamente rituale della cerimonia dell'*entrega de la imagen*, che da quel momento acquisisce il tono di una festa conviviale.

Addobbo dell'altare domestico. La *compostura*, che prevede il cambio dei fiori sull'altare e l'accensione di nuove candele, è effettuata a turno - settimanalmente - da ciascun *diputado*. La prima spetta al *diputado mayor* e poi via via a rotazione, per tutto l'anno. Ogni tre mesi si effettua una *compostura general*, per la quale tutti si riuniscono a casa del *mayordomo*, ciascuno portando fiori, incenso e candele; terminata l'incombenza, il padrone di casa è tenuto ad offrire loro il pasto. La tradizione contempla, inoltre, la possibilità che il *mayordomo* uscente voglia ancora una volta onorare il santo anche non essendo più in carica: in questo caso s'inserisce nell'ordine delle *composturas* e nel giorno prefissato, portando in mano una candela accesa, raggiunge la casa del *mayordomo* in carica, insieme ai suoi *diputados*, ad alcuni invitati e, se gradisce, anche ai musicisti. Anche in questo caso le spese del convivio che segue sono affrontate dal *mayordomo* in carica.

Invito dei gruppi di danza. L'esecuzione delle danze rituali è un elemento primario nei festeggiamenti al santo e la presenza dei danzanti è *condicio sine qua non* dell'avvenimento festivo (17).

Per la festa del santo patrono, il *mayordomo* ha il dovere di impegnarsi ad invitare i danzanti nella sua casa e di offrire loro cibo e bevande a sufficienza. Un tempo, infatti, il mancato ottemperamento a quest'obbligo prevedeva la pena del carcere. Non è prevista l'elargizione di un compenso pecunario, essendo la danza considerata un puro e forse il più alto atto di devozione: «vienen a ofrecer, son voluntarios que tienen devoción y nosotros tenemos la obligación de dar». L'onere del sostentamento dei danzanti durante le prove ed il loro formale invito - sanzionato, come per i *diputados*, dall'offerta di tabacco e liquore - spettava invece per tradizione al *fiscal* e ai suoi aiutanti, il *teniente* ed il *fiscal-teniente* (18), che però oggi demanda al *mayordomo* le formalità dell'invito e le spese dell'ospitalità, seguendo l'usanza vigente per le *mayordomías* minori.

Preparazione della cera e degli addobbi per la chiesa. Il 23 giugno, due giorni prima della festa, a casa del *mayordomo* si preparano gli elementi decorativi distintivi della festa, *teuizot*, *chamaqui*, *ocoxalin* e *xochitcera* (19). Questi ultimi sono grandi ceri a cui si applicano delle decorazioni in carta colorata e lucente, di solito quadrate, che li rendono molto simili a stendardi. Se ne preparano di norma 6, uno per il Presidente e gli altri per la *Junta auxiliar* (20). Insieme a questi si decorano, ma solo con un piccolo fiore, altri ceri, destinati al *mayordomo* e ai *diputados*. Per la loro preparazione, così come per quella delle composizioni floreali, spesso è chiamato uno specialista, ospitato e ricompensato dal *mayordomo* con *aguardiente*, sigarette e abbondante porzione di *mole*, il cibo tradizionale della festa.

Sistemazione degli addobbi. Alle prime ore dell'alba della vigilia (21) il *mayordomo* convoca i suoi *diputados* lanciando due *cohetes*, che avvertono l'inizio dei preparativi. Subito dopo la messa che segue le *mañanitas* (22) inizia la sistemazione delle composizioni floreali in chiesa e sul portale, e la sistemazione

delle decorazioni di carta nell'atrio prospiciente. Sull'altare vengono inoltre posti 12 vasi di fiori, in prevalenza gladioli, visto che la tradizione vuole che il colore destinato al santo patrono sia il rosso. Quando ogni cosa è sistemata il *mayordomo* mette a disposizione la sua casa per il pasto, al quale partecipano tutti i *diputados* e le rispettive signore, che però rimangono in cucina, ad aiutare la *mayordoma* nella preparazione delle innumerevoli *tortillas* che da lì a poco verranno consumate.

Trasporto della cofradía e dei xochitceras alla cappella. Nel tardo pomeriggio del 24, dopo che il *fiscal* ha provveduto al trasporto della statua più piccola di San Giacomo presente in chiesa alla cappella situata all'entrata del paese, il *mayordomo* ha il compito di portare lì, insieme alla *cofradía*, i ceri decorati che verranno poi offerti alle autorità civili. Che l'enfasi sia posta più sull'omaggio dei ceri che sul trasporto dell'immagine è evidenziato dal fatto che questo spostamento è chiamato «entregar la cera», così come il susseguente spostamento dalla cappella in chiesa. Il corteo che parte dalla casa del *mayordomo* vede in prima fila i gruppi di danza. La *cofradía* è portata dalla figlia minore del *mayordomo*, con accanto suo padre e sua madre, la quale incensa l'immagine; fra loro e la danza avanzano i *diputados* con i *xochitceras* e i ceri più piccoli. Seguono gli invitati e i partecipanti, con fiori e candele accese. Arrivati alla cappella l'immagine è posta accanto alla statua del santo e si procede alla consegna dei ceri decorati alle autorità, mentre le icone vengono nuovamente incensate; dopo la consegna dei ceri si ricompone il corteo - che vede in testa, subito appresso alla danza, i rappresentanti politici - che si dirige verso la chiesa, dove l'attende il sacerdote. Sull'uscio la *cofradía* è incensata tre volte: dalla moglie e dalla madre del *mayordomo* e poi dal sacerdote; il fragore di due *cohetes* segna l'entrata in chiesa dell'immagine. Nello spazio antistante l'altare il *mayordomo* ed i suoi si dispongono a destra (fra le due statue del santo), dopo aver sistemato i *xochitceras* su dei candelieri, e le autorità civili sulla sinistra. Dopo la messa, s'incensa di nuovo l'immagine: inizia la madre del *mayordomo*, seguita dal sacerdote e poi dal gruppo dei *diputados*.

Processioni festive. Il 25 luglio la *cofradía* e le due statue di San Giacomo sono portate dai *diputados* in processione nel villaggio, dopo la messa delle 11, offerta dal *mayordomo*. Le azioni e la disposizione dei partecipanti sono medesime a quelle osservate nel corteo della vigilia, ma la partecipazione popolare è assai più imponente. Il 26, alla stessa ora, si effettua un'altra processione che non prevede però l'uscita della statua principale. Essa, infatti, dopo essere stata un giorno a disposizione dei fedeli dinnanzi all'altare, è ricollocata, con particolari attenzioni rituali (23), nella sua abituale nicchia.

Il consumo del cibo. La pressoché continua offerta di cibo che il *mayordomo* predispone per tutti coloro che si avvicinano nella sua casa a rendergli omaggio il giorno della festa è un evento cruciale che concretizza egregiamente l'idea di reciprocità e di sacrificio caratterizzante l'esercizio indio delle *mayordomías*. Il *mayordomo*, con la modestia e la discrezione che deve caratterizzare la sua condotta, invita al consumo di un semplice *taquito*, ma si offrono grandi pezzi di carne condita con l'elaborata salsa *mole*. Oltre all'*aguardiente*, che si consuma in grandi quantità, viene consumato l'*axocot*, una bevanda fermentata a base di pasta di granturco (*nixtamal*) e di un'erba aromatica (*tzopelcixihuit*). E' previsto il lancio di *cohetes* sia quando quest'ultima è in corso di preparazione sia all'arrivo del *diputado mayor*, il quale è incaricato di scoprire i contenitori nei quali è conservata. Il primo bicchiere è offerto al santo e deposto sull'altare, insieme a due candele accese, mentre la *mayordoma* incensa l'immagine e poi la porta sull'uscio ed in cucina, «para que se salga el maligno y no haiga pleito durante toda la fiesta».

I primi ad usufruire della prodigalità del *mayordomo* sono i danzanti, a cui viene offerto un pasto, prima che inizino a danzare. Nella distribuzione dei pasti si rispetta il rango dei partecipanti: il primo banchetto imbandito sulla tavola dinnanzi all'altare prevede il *fiscal* ed eventuali ospiti d'onore sul lato sinistro, di fronte al *mayordomo*, ai suoi parenti maschi e ai *diputados*. Le donne non sono mai presenti, perché impegnate in cucina a preparare le *tortillas* che incessantemente portano a tavola. Nel corso del banchetto il cibo è distribuito in abbondanza, di modo che gli ospiti possano portarlo via.

Ritorno dell'immagine a casa del mayordomo. La sera del 27, l'usuale corteo, già descritto, esegue il percorso dalla chiesa alla casa del *mayordomo*, per ricollocare l'immagine sull'altare domestico. Pur terminando le attività festive il 26, si tarda un giorno per spostare la *cofradía* affinché il santo non soffra di trasbordi troppo ravvicinati nel tempo.

Il Combate. Le celebrazioni per il santo patrono prevedono una ripresa delle attività rituali il 15 di agosto, in concomitanza della festa dell'Assunzione, chiamata *Combate*, per via del fatto che in quel giorno i gruppi di danza dei *Santiagos* e dei *Negritos* eseguono gli atti culminanti (*remates*) delle loro rappresentazioni coreutiche (24). Il *mayordomo* s'impegna di nuovo per il trasbordo della *cofradía* in chiesa, il suo addobbo, la messa, il pasto ai danzanti e agli invitati, la processione della piccola statua del santo e il ritorno dell'immagine sul suo altare domestico, che verrà custodita fino al momento della consegna al *mayordomo* subentrante.

Il rituale di consegna, sopra descritto, chiude definitivamente il ciclo di incombenze cerimoniali, aprendone, senza soluzione di continuità, un altro, e sottolineando ancora una volta il senso di reciprocità, di circolarità dei beni materiali e spirituali che permea le pratiche devozionali delle *mayordomías* indie.

2.3. *Significato e motivazioni delle mayordomías indie*

Dai rituali appena descritti emergono aspetti simbolici che gettano chiara luce sia sul significato della *mayorodomía* in ambito nahua, sia sulle motivazioni che spingono a farsene carico. Significato e motivazioni che si contrappongono nettamente alla gestione *mestiza* dell'istituzione, la cui tipologia verrà esaminata più avanti.

Innanzitutto consideriamo il fulcro dell'attività culturale e devozionale: l'immagine. Secondo l'espressione di un informatore essa «es el corazón de todos», ed è comunemente denominata *cofradía*, termine che a Yancuictlalpan dunque non indica più un consorzio di fedeli. Questa particolarità lessicale, per cui l'oggetto culturale porta il nome dell'istituzione che lo

celebra, sembra essere il risultato di un processo cognitivo che assimila in un'unica categoria elementi connessi a settori diversi della realtà: l'entità divina, il simulacro e l'azione rituale. E' l'icona ad operare la connessione fra dimensione sovranaturale e terrena della sfera religiosa, condensando in sé gli attributi del potere divino e nello stesso tempo il senso dell'attività celebrativa volta a convogliare quest'ultimo in direzione del benessere sociale ed individuale. Essa possiede dunque una vitalità - è il "cuore" della comunità - e può positivamente operare per quest'ultima solo se periodicamente "irrorata" dall'energia e dai sentimenti di devozione che l'onerosa attività celebrativa implica; senza questo fondamentale apporto essa cesserebbe di elargire il suo prezioso impulso vitale, con conseguenti ripercussioni negative sulla prosperità della collettività (25).

E' dunque un rapporto d'identità quello che s'instaura fra l'immagine e l'entità divina: il simulacro non riproduce il santo ma lo personifica - riconducendo questa azione all'originale significato etimologico del termine "persona" -, e la sua valenza significante va dunque cercata non tanto nella sua efficacia rappresentativa quanto nella sua capacità evocativa.

Riuscire a cogliere il senso che localmente è attribuito all'immagine implica dunque abbandonare l'impostazione estetica e semiologica che riduce l'icona a mera rappresentazione o a simbolo antropomorfo di un'entità extraumana, tentando di considerarla invece come «strumento di evocazione» (Guidieri 1983: 17), funzionale al sistema di credenze e di pratiche delle quali è oggetto indispensabile. Come rileva Florenski (1977: 74), dal punto di vista emico l'icona si configura come «la porta attraverso la quale il divino penetra» e la relazione d'identità fra essa e l'entità sovraumana diventa «una percezione autentica di una autentica esperienza».

Su tale immanenza del divino nell'immagine si fondano dunque le interdizioni che escludono coloro che non sono investiti di cariche in qualche modo sacrali (come il *mayordomo*, il *diputado mayor* ed il *fiscal* [26]) dal toccare l'immagine, le sanzioni sovranaturali che si crede colpiscano chi rifiuta di accogliere il simulacro nella propria casa con tutti gli oneri conseguenti, le pratiche rituali adottate da quanti la circondano. Esse ribadiscono la necessità che tutti coloro che

condivideranno la presenza del divino nella casa propizino con offerte (il fumo di *copal*) la sua entrata e ottengano, purificandosi, la sua benedizione baciando o toccando genuflessi l'immagine. Che l'incensamento dell'immagine sia una vera e propria offerta più che un inconsapevole prestito dalla liturgia cattolica (27) s'inferisce dai movimenti del *popochcaxit*, che, con gesto circolare, è diretto verso i quattro punti cardinali. Questi particolari del rituale - l'offerta di *copal* ed il movimento verso le quattro direzioni (28) - ben rappresentano la vividezza che alcune pratiche culturali e credenze cosmologiche del passato precolombiano hanno saputo mantenere in virtù della loro formale somiglianza con quelle della dottrina cattolica, sfuggendo così alle sanzioni riservate dal clero a tutto quanto appariva "pagano".

Va inoltre sottolineato che tali pratiche vengono principalmente eseguite sulla soglia dell'abitazione, a segnare la contrapposizione fra spazio esterno e ambito domestico, e a sacralizzare quest'ultimo prima che l'immagine raggiunga la sua collocazione definitiva e legittima, l'altare, «vero e proprio microcosmo divino all'interno dello spazio domestico» (Signorini & Lupo 1989: 177).

L'insieme di questi comportamenti rituali - e dei significati ad essi sottesi - sembra dunque negare quella differenza ontologica fra icona ed idolo sulla quale si è basata la plurisecolare strategia di cristianizzazione delle masse indigene: a cinque secoli dalla Conquista sembra invece confermarsi quella che Gruzinski (1991: 181) acutamente definisce «la viscosità di un'idolatria pronta ad annettere forze nuove ma anche nuovi riti, in special modo se peculiarmente simili alle antiche celebrazioni» (trad. dell'A.).

Il rituale di *entrega de la imagen* e, ancor più esplicitamente, la preghiera che viene recitata in tale occasione, esprimono quindi in maniera esemplare gli elementi che meglio caratterizzano la gestione india della *mayordomía*: il sistema di credenze religiose e cosmologiche fondato sul principio della circolarità delle forze fra sfera umana e sfera divina e l'importanza di un corretto comportamento rituale nell'approccio con il sacro, conseguente alla forza mistica intrinsecamente posseduta dall'oggetto del culto. E ribadisce inoltre quanto peso abbia il concetto di reciprocità nella visione

del mondo dei Nahua serrani: colui che si trova nella condizione di ricevere a sua volta offrirà ciò che ha ricevuto, creando una circolarità di beni - spirituali e materiali - che fonda le basi dell'armonia cosmica e sociale.

Sembra dunque ribadito il valore eminentemente sacrale delle *mayordomías* indie, fondato su quelli che con esattezza Slade (1992: 56) individua quali principi basilari dell'organizzazione della *mayordomía*: «reciprocity, respect, rank, sacrifice». Tali principi strutturali vanno analizzati in chiave polare, partendo dalla coppia reciprocità/sacrificio, dalla quale deriva la seconda, rispetto/*status* sociale. Considerando il cosmo ed il creato come un insieme di parti interdipendenti, l'armonia delle quali è conservata dall'incessante ed equa distribuzione di beni e di forze, gli oneri affrontati per le celebrazioni dei santi si configurano come un vero e proprio sacrificio (29), atto a compensare la benevolenza divina. La quasi totalità delle motivazioni che spingono a farsi carico di una *mayordomía*, infatti, celano una *promesa*, un voto, formulato in occasione di situazioni esistenziali critiche, al quale si adempie dopo che esse hanno avuto esito felice. Nel caso, ad esempio, che una persona muoia prima di aver compiuto il proprio voto, i suoi discendenti sono obbligati a realizzare quella *promesa*, al fine di evitare all'anima del defunto pene e angustie derivanti dalla mancata chiusura della circolarità dello scambio. Ed è considerato comunemente riprovevole, al contrario, impegnarsi in una *mayordomía* al fine di raggiungere specifici fini veniali, quali maggior benessere materiale o prestigio sociale. Al contrario, si crede che sia il santo, quando il peso della sua celebrazione è sostenuto con puro spirito di devozione, a corrispondere la forza necessaria a portarla a termine.

La relazione che s'instaura fra l'individuo ed il santo celebrato, dunque, più che modellarsi su un «asymmetrical dyadic contract» (Foster 1963; Brandes 1988) nel quale il potere è nelle mani di chi offre e l'obbligo alla reciprocità è conseguenza imprescindibile dello scambio di beni, sembra fondarsi su una funzione propiziatoria, un vero atto di *captatio benevolentiae* al fine di «predispose the saints to return the favor and to share the burden of maintaining harmony and balance in the universe» (Slade 1992: 10).

Dalla concettualizzazione della *mayordomía* come sacrificio e strumento di reciprocità deriva la seconda diade di principi strutturali, che riguarda il rispetto e lo *status* sociale. E' stato più volte sottolineato dagli informatori - e verificato *de visu* - che il comportamento del *mayordomo* deve attenersi il più possibile a canoni di riserbo e modestia, al fine di essere apprezzato dalla collettività. Maggiore è l'onere del suo sforzo, minore deve essere la sua ostentazione affinché la sua condotta sia considerata adeguata alla dimensione sacrale in cui egli si muove. Discrezione, modestia e generosità fanno sì che il senso del sacrificio che si sta compiendo sia pienamente raggiunto; sacrificio propiziatorio dal quale la comunità intera, non solo il *mayordomo* e la sua famiglia, trae giovamento.

Il compimento di una *mayordomía* secondo questi modelli comportamentali crea dunque le basi di un rapporto di fiducia e di rispetto fra lo *sponsor* della festa ed il resto della collettività, ed implica la possibilità di un innalzamento del suo *status* sociale, inteso, in senso weberiano, come valutazione sociale della reputazione individuale. Per ciò che attiene all'esercizio della *mayordomía* da parte dei Nahua della Sierra, non sembra trovare conferma l'esistenza di un rapporto diretto tra l'entità delle spese sostenute e l'aumento del prestigio sociale, individuato da Cancian (1965) a Zinacantan (30).

3. Caratteristiche della *mayordomía* mestiza e comparazione con il modello indio

Passiamo ora a considerare in che misura e su quali elementi il modello *mestizo* di gestione delle celebrazioni dei santi si diversifica da quello finora presentato. Innanzitutto solo 7 delle 22 *mayordomías* sono gestite da *mestizos*: *San José*, *Padre Jesús*, *Virgen del Perpetuo Socorro*, *San Ramos*, *Virgen de Ocotlán*, *Virgen del Carmen* e *Corazón de Jesús*. A queste ne va aggiunta un'ottava, quella del *Niño de la Doctrina* (o *Niño Perdido* [31]), celebrata il 28 dicembre, che non fa parte della lista ufficiale. Le sue vicende sono esemplari per comprendere il senso delle pratiche culturali e delle credenze religiose della popolazione *mestiza* di Yancuictlalpan.

La devozione ad una graziosa statua di Gesù bambino, posta nel locale della chiesa dove i fanciulli ricevevano la catechesi, nasce circa due decenni orsono, in seguito ad una miracolosa guarigione di una bambina sorda e tubercolotica, ad essa imputata. Questo evento commuove a tal punto un'agiata signora del villaggio che ella si dà cura di rivestire la statua con abiti adeguati e di custodirla nella camera da letto della propria casa. Desiderando un figlio maschio, promette al *Niño* un vestito nuovo qualora esaudisca la sua richiesta. Nasce invece una bambina, che muore dopo alcune ore. Ciò fa sì che il marito si opponga al mantenimento della promessa, ma senza riuscirci. Rivestendo la statua la donna si accorge che il braccio sinistro presenta una rottura, e lo fascia con della tela. Rimasta di nuovo incinta, dà finalmente alla luce un maschio il quale, dopo solo alcune ore di vita, presenta inspiegabilmente una frattura al braccio sinistro. Tale coincidenza è senza indugi interpretata come il segno dell'intervento del *Niño* nel determinare il sesso del neonato. La notizia si diffonde rapidamente e da quel giorno la statua diviene oggetto di devozione da parte di numerose spose desiderose di procreare figli maschi, che vengono sì esaudite, ma in eccesso, con nascite gemellari. Da allora, per circa 15 anni, la signora che ha accudito per prima la statua esercita in ogni modo la sua autorità per non cedere il privilegio di custodirla, resistendo a numerose richieste, e risolvendosi infine a concederla, anche se a malincuore, alla propria nuora.

Da questa vicenda emergono una serie di dati connotativi, primo fra tutti la gestione esclusiva e familiare dell'immagine devozionale: è infatti usuale che le famiglie più abbienti monopolizzino la custodia di un'immagine - quelle dei primi tre santi appena menzionati sono custodite ormai da anni dai componenti di una stessa importante famiglia - e ciò si configura come un'ulteriore manifestazione del potere che quei gruppi familiari esercitano sulla collettività. D'altra parte, con l'eccezione del *Niño Perdido*, la gestione continuativa delle rispettive *mayordomías* da parte del settore *mestizo* fa da contrappunto al progressivo intiepidimento della devozione verso di esse da parte della popolazione india, con conseguente assenza di richieste in proposito in occasione della cerimonia del 1° dell'anno. La scelta di assumersi l'onere del culto a determinati santi o alle vergini da parte dei *mestizos* è anzi

considerata estranea alla sfera sacrale dai Nahua, che finiscono per connotarli politicamente e considerarli antagonisti: il tentativo da parte dei notabili *mestizos* di imporre come patrona di una vicina *ranchería* la *Virgen del Perpetuo Socorro* - culto di recente acquisizione e sponsorizzato dai *mestizos* -, ha provocato l'insorgere della popolazione prevalentemente india, che ha finito per eleggere al suo posto *Juan Diego Cuahatlantzin*, l'indio cui apparve la *Virgen de Guadalupe*.

Nel villaggio invece, la recente abolizione della *mayordomía* di Santa Cecilia e l'introduzione di quella di San Giuda Taddeo, è stata accettata pacificamente, ma solo in quanto entrambi i santi si configurano come protettori dei *mestizos*, l'una perché da sempre oggetto di devozione da parte della più influente famiglia di Yancuictlalpan, in particolare di uno dei suoi membri, appassionato chitarrista; l'altro perché - in virtù della sua rappresentazione iconografica e della peculiare versione delle sue presunte vicende agiografiche (32) - è simbolicamente connesso al denaro, bene posseduto e gestito in misura predominante dai *mestizos*. E' certamente indicativo al riguardo il fatto che questa *mayordomía* sia stata richiesta - insieme a quella del *Santo Entierro*, motivata però da una *promesa* - da un individuo con pronunciate velleità politiche, esponente di quella fascia di popolazione india che sta rapidamente e intenzionalmente perdendo i suoi connotati culturali al fine di assimilarsi in tutto e per tutto al modello *mestizo* egemone.

I *mestizos*, dunque, conservano indefinitamente l'immagine sacra nella propria abitazione, custodendola nei luoghi dell'intimità familiare - come nel caso del *Niño Perdido* - o su mensole apposite, come nella grande maggioranza delle case rurali dell'Europa cattolica: la collocazione spaziale marginale e discreta - che si contrappone alla centralità e alla ricchezza di adorni riservata alle immagini sacre negli spazi domestici nahua - configura l'icona come una sorta di nume tutelare, escluso dalle dinamiche della reciprocità, e dalla funzione essenzialmente protettiva e apotropaica. Funzioni il cui assolvimento deve dare tangibili frutti, pena il decadimento della devozione stessa e la sospensione dei doni, come l'immediata reazione dello sposo della *mayordomía* del *Niño Perdido* sembra attestare.

Le prestazioni rituali *mestizas*, ormai quasi sempre relative a *mayordomías* minori, si limitano al pagamento della messa, dei

fiori e delle candele per l'altare della chiesa il giorno della festa, e alla sostituzione annuale degli abiti, nel caso la *cofradía* sia una statua della Vergine o di Gesù. Al santo, dunque, si offrono principalmente vestimenti preziosi, e solo in modo marginale fiori e candele (il *copal* spesso non è usato). Per le *mayordomías* minori a gestione esclusiva e permanente non sono previsti *diputados* né tantomeno invitati il giorno della festa del santo, che si risolve in un rapido e solitario trasporto dell'immagine dalla casa alla chiesa qualche ora prima della messa e nel ritorno all'abitazione del *mayordomo* subito dopo la celebrazione. Sono totalmente assenti, quindi, le complesse procedure rituali che accompagnano gli spostamenti dell'immagine, nonché il cruciale passaggio di consegne da un *mayorodomo* all'altro che caratterizzano le *mayordomías* indie. In passato, comunque, nei rari casi in cui le famiglie *mestizas* si facevano carico delle *mayordomías* principali, era previsto l'ausilio dei *diputados*, scelti prevalentemente nell'ambito dei propri compari, ai quali essenzialmente si richiedeva una compartecipazione alle spese più che un cooperazione lavorativa, implicando l'organizzazione della festa una dimensione collettiva che non si poteva e non si voleva ignorare. La gestione della *mayordomía* del santo patrono, infatti, fino ad un ventennio fa era premessa imprescindibile per il raggiungimento delle più alte cariche civili.

I dati riportati consentono di individuare gli elementi distintivi che nelle loro connessioni forniscono il senso della gestione *mestiza* delle *mayordomías*. Considerando *in primis* che i servizi rituali non sono incentrati sull'offerta di ciò che si reputa sommamente gradito alla divinità - fiori, candele e *copal* - ma sul dono di un bene considerato pregiato da colui che lo elargisce, si può inferire che la relazione che lega il *mestizo* alla sfera del sovrannaturale cattolico si configuri come un emblematico esempio di scambio strumentale, nel quale la prestazione rituale è una vera «prestazione totale», nel senso concepito da Mauss (1965), un dono cioè che possiede il potere coercitivo di obbligare il ricevente al vincolo di una contropartita. La natura del contratto stipulato con la divinità implica che i beni richiesti siano privilegio del solo contraente umano e del suo ambito familiare, non estendendosi tale giovamento alla collettività.

A differenza di quella india, ben s'attaglia dunque alla gestione *mestiza* la definizione di «contratto diadico» formulata da Foster (1963); la dimensione individuale del contratto è ulteriormente confermata dalla volontaria esclusione di aiutanti e partecipanti extrafamiliari alla celebrazione, la cui collaborazione implicherebbe una compartecipazione al "profitto" che da quello deriva. Ciò che viene elargito alla divinità è dunque un dono e non un'offerta, che, in quanto tale, pone il ricevente in una condizione di implicita coercizione.

In questa prospettiva, la gestione *mestiza* di *mayordomías* principali si configura come strumento, legittimato dal suo contenuto religioso, per il consumo delle eccedenze, e per ridistribuire un surplus che, se utilizzato altrimenti, provocherebbe moti d'invidia dalle nefaste conseguenze.

Al di là della richiesta di intercessione e di protezione individuale, che rappresenta l'asse intorno al quale si raggruppano le motivazioni di carattere religioso, strettamente imparentate con le forme ed i significati del cattolicesimo *folk* di matrice europea, la *mayordomía mestiza*, quando implica una ridistribuzione festiva, assolve a funzioni eminentemente economiche e sociali, permettendo da un lato una riutilizzazione delle risorse eccedenti, proficua dal punto di vista politico - visto che permette di mostrare alla comunità le proprie capacità organizzative e disponibilità finanziarie (33) -, dall'altro la neutralizzazione di quel «sentimento istituzionalizzato dell'invidia» (Wolf 1955: 460) che una surplus consumato in proprio e non ridistribuito nelle forme del culto religioso finirebbe per suscitare.

A questo proposito, un informatore sintetizza efficacemente le motivazioni che spingono i *mestizos* ad accollarsi l'onere di una *mayordomía* importante: «lo hacen para sentirse superiores, para realzarse, lo hacen no porque es un sacrificio sino porque les sobra, porque quieren hacer fiesta en la casa: no hay motivo por qué hacer una fiesta y entonces reciben una imagen y ya, en la noche el bailazo». E' indicativo che il progressivo peggioramento della situazione finanziaria collettiva a causa del fallimento di un'economia basata sul *cash-crop* coincida con il periodo in cui il settore *mestizo* inizia a sottrarsi all'onere delle *mayordomías* principali, e l'organizzazione politica tradizionale, sistema gerarchico

fondato su *cargos* civili e religiosi, perde definitivamente la sua coerenza e incisività.

L'esercizio *mestizo* della *mayordomía* presenta, dunque, tratti distintivi che si contrappongono a quelli che invece caratterizzano la gestione da parte dei Nahuas. Riassumendo le considerazioni scaturite dall'analisi dei dati etnografici presentati, proponiamo un quadro schematico degli elementi che contraddistinguono la gestione "etnica" e quella "acculturata" della *mayordomía* a Yancuictlalpan:

	MAYORDOMIA INDIA	MAYORDOMIA MESTIZA
MODALITA'	collettiva offerta centralità circolarità cooperazione lavorat.	individuale dono marginalità accentramento cooperazione finanz.
SIGNIFICATO	sacrificio reciprocità rituale sacralizzante idolo	scambio contratto festa laica nume tutelare
FINALITA'	bilanciamento sforzi propiziazione collettiva rispetto	acquisizione beni protezione individuale o familiare neutralizzazione dell'invidia
CONSEGUENZE	depauperamento delle risorse elevazione dello status sociale	consumo di eccedenze potere politico

All'ultima griglia, quella relativa alle conseguenze, è necessario aggiungere un elemento comune ad entrambe le gestioni (considerando il fatto che i *mestizos* hanno praticamente rinunciato ad accollarsi le *mayordomías* maggiori), e rilevato

diffusamente anche in altre aree (34), cioè l'acquisizione di un cospicuo apporto proteico attraverso il consumo nei pasti rituali di pietanze a base di carne: in una realtà come quella della Sierra, nella quale la percentuale di mortalità infantile per denutrizione è rilevante (35%) (35), tale acquisizione straordinaria di alimenti proteici contribuisce indubbiamente ad integrare, sebbene saltuariamente, il povero regime dietetico locale.

Vi è poi un altro aspetto che andrebbe annoverato fra le conseguenze, ma in una posizione intermedia fra le due gestioni: si tratta della funzione di strumento di redistribuzione dei beni che l'istituzione della *mayordomía* tradizionalmente assolve (36). Tale funzione redistributiva è infatti pienamente raggiunta nel corso delle *mayordomías* principali, che però "tradizionalmente" erano onere precipuo degli esponenti più facoltosi della compagine *mestiza*. E' ormai da lungo tempo però che i Nahua lamentano l'abbandono di questa consuetudine, che in pratica indebolisce in misura notevole la portata redistributiva dell'istituzione, nel momento in cui si ripartiscono beni che sono prodotto del risparmio in un'economia di sussistenza e non surplus conseguenza di modalità produttive capitalistiche o pre-capitalistiche. La mutilata funzione redistributiva delle *mayordomías* attuali paradossalmente finisce per configurarsi come una strategia di difesa del sistema di produzione indio rispetto al modello capitalistico. A questo proposito comunque concordiamo con Greenberg (1981: 192) quando afferma che «ritual redistribution as a defense or as an adaptation to exploitation by the wider society is only effective as long as participation in the cargo system is maintained at a fairly high level».

Per concludere, in una «sociedad dúplice» (Aguirre Beltrán 1967: 12), come quella di Yancuictlalpan, in cui il raggruppamento sociale *mestizo* detiene una posizione economicamente e politicamente egemone, alle spinte acculturative di quest'ultimo - che tendono ad una omogenizzazione delle forme e dei significati culturali del mondo indio e ad una assimilazione di questi alle proprie categorie del reale - si contrappone con inaspettata vitalità una visione del mondo fondata su un'ideologia religiosa che nell'esercizio della *mayordomía* trova la possibilità di concretizzare

convinzioni morali e istanze sociali, ricreando in ogni celebrazione l'ordine che dovrebbe governare le relazioni degli uomini tra di loro e tra questi e gli esseri e le forze extraumani.

Anche nella Sierra, dunque, l'ideologia religiosa e le connesse forme culturali giocano una carta determinante nella preservazione dell'identità socioculturale delle comunità indie, fornendo un efficace strumento di difesa e di perpetuazione delle coordinate concettuali che reggono la loro visione del mondo. Pur essendosi fortemente disgregata la struttura politica che attraverso il sistema gerarchico dei *cargos* faceva sì che il modello ideologico nahua della gestione del potere trovasse concreta attuazione, l'istituto della *mayordomía* ha continuato a svolgere, nel microcosmo delle celebrazioni festive, la funzione di schema di riferimento del reale e del sociale che in passato ispirava il funzionamento del sistema nella sua interezza.

Note

1. L'indagine sul campo dalla quale nasce questo scritto si è svolta nel periodo giugno-agosto 1992, e s'inquadra nell'ambito del programma di ricerca avviato nel 1980 dalla Missione Etnologica Italiana in Messico, diretta dal Prof. I. Signorini e finanziata con contributi del Ministero degli Affari Esteri, del CNR e del Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica.
2. Concordiamo dunque con Remotti (1971: 40) quando afferma che «il limite intrinseco alla realtà etnografica impedisce di obbedire contemporaneamente ai criteri della conoscenza storica». Criteri che si basano da un lato sullo studio in diacronia degli accadimenti e dall'altro sull'analisi dell'individuale e del concreto.
3. Per colmare tali lacune, Vansina (1965) propone l'utilizzazione delle tradizioni orali, come legittime fonti di informazioni storiche. Cfr., per l'applicazione in area maya di tale proposta, Reifler Bricker (1989).
4. Per una descrizione più articolata delle caratteristiche socioambientali di Yancuictlalpan, si veda Signorini e Lupo (1989: 19-31).
5. Non si tratta di un santo, bensì di Gesù, così come rappresentato iconograficamente nella sua trionfale entrata a Gerusalemme. Nella religiosità dei Nahuas della Sierra, «las diferentes representaciones de Cristo acaban siendo consideradas como divinidades en sí mismas, cada una de ellas con un sector específico de la realidad bajo su control» (Lupo 1991: 192).
6. Un *almud* corrisponde a 7 kg.

7. Tradizionalmente i listoni che venivano sospesi nella stanza dell'altare (di solito l'unica, oltre alla cucina) e nell'atrio dinnanzi all'entrata della chiesa erano di carta ritagliata a mano, ma ora si preferiscono già confezionati in plastica.

8. Per un'interessante disamina del rilievo del contributo femminile nella gestione delle *mayordomías* si veda Mathews (1985).

9. La carica più elevata nella gerarchia civico-religiosa tradizionale, sganciata dalla procedure elettive annuali e ricoperta dal più anziano della comunità (cfr. Burdi 1994b).

10. Ricordiamo che quando il sistema gerarchico era pienamente operante, l'impegno di un *mayordomo* esentava dall'obbligo di adempiere ad impegni civili: con esso potevano eludersi sia gli mansioni più umili di *servicial* sia l'oneroso incarico di *presidente auxiliar*. Nel primo caso l'onere ricadeva sul padre del giovane che avrebbe dovuto impegnarsi come *servicial*, il quale assumeva il ruolo di *mayordomo* di un santo "minore" «por parte de hijo». Nel secondo, arrivato al culmine dell'*escalafón*, un individuo poteva ripiegare sulla *mayordomía* del santo patrono, impegno oneroso ma certo meno carico di responsabilità politiche rispetto alla carica di presidente (Burdì 1994b).

11. Secondo Aguirre Beltrán (1992: 166), egli è la «persona encargada de resguardar la pureza prístina de los patrones de comportamiento sancionados por la tradición que tienen, por su condición sacra, naturaleza inmutable».

12. L'immagine di San Giacomo è comunque quella consegnata per prima e l'unica per la quale si rispetti una scadenza precisa, quella del 6 gennaio, la festa dei Re Magi.

13. Incensiere a coppa, immancabile su ogni altare domestico, dove si bruciano i grani di *copal*.

14. Conoscitore ed esperto di preghiere e formule cerimoniali.

15. In lingua nahuatl *totiotzin cuahzahca*/velo del santo/. Gli uomini e le donne danno dello stesso oggetto rituale interpretazioni diverse, equiparandolo i primi al *sombrero*, senza il quale sarebbe impensabile per essi uscire di casa, e le seconde assimilandolo al velo posto ai bambini nel momento del battesimo.

16. Ci sembra legittimo individuare nell'usanza di coprire l'immagine sacra con un manto e successivamente di conservarlo un elemento di continuità con certe pratiche cultuali preispaniche. Nel capitolo XXVIII del 16^o libro della *Monarquía Indiana* di Torquemada (1986: 204) s'incontra la descrizione di un idolo coperto «con una manta de algodón, del tamaño de un pañuelo de mesa, al uso que estos indios se cubren con sus mantas»; all'interno dell'altare di quell'idolo, inoltre, si ritrovarono «mantillas de algodón sanas y podridas». E Ruiz de Alarcón (1953: 122) testimonia che «es conveniente calmar la cólera de un santo haciéndole (...) algún vestido o velo y añadiéndole adorno». Lo stesso nome dato alla cassetta, *petaca*, evoca suggestive connessioni con il passato preispanico: secondo Siméon (1981) significa in senso figurato "cuore", ed il *petacalco* era un «apartamento del palacio real donde residía el mayordomo encacargado de llevar las cuentas de los depósitos y subsistencias de maíz que se conservaba para el aprovisionamiento del país».

17. A Yancuictlalpan operano due gruppi di danza, *Cuetzalime* e *Negritos*, che per le feste di una certa importanza vengono affiancati dai *Santiago*s e dai *Voladores*, residenti in villaggi limitrofi. A differenza dei *Santiago*s e dei *Negritos*, che eseguono danze "di conquista", basate cioè su modelli

coreografici europei, *Cuetzalime* e *Voladores* tramandano una tradizione coreutica indubbiamente preispanica.

18. Prima della disgregazione dell'organizzazione sociale tradizionale, a Yancuictlalpan il *fiscal* provvedeva ai *Negritos*, il *teniente* si preoccupava delle necessità dei *Santiagos* e il *fiscal-teniente* di quelle dei *Cuetzalime* o dei *Voladores*. Attualmente di quelle cariche sopravvive solo quella del *fiscal*, anche se in occasione della festa patronale del 1992 l'autorità civile ha nominato un *teniente*, che si è occupato del gruppo dei *Negritos*, non solo accudendo alle loro necessità ma anche seguendoli dal punto di vista coreografico. Tradizionalmente, però, la carica di *teniente* era ratificata dal sacerdote, ed era connessa all'altra "danza di conquista", quella dei *Santiagos*.

19. I primi tre sono composizioni floreali destinate ad incorniciare l'altare e il portale della chiesa: il *teuizot* è una struttura verticale composta da ruote eseguite intrecciando foglie bianche di palma; il *chamaqui*, è anch'esso una composizione verticale, costituita dai fiori omonimi scelti di diversa tonalità di rosso e legati insieme; l'*ocoxalin*, aghi di pino composti a festoni, vengono anche sparsi sul pavimento della chiesa di modo che, calpestandoli, si sprigiona il loro caratteristico profumo.

20. Per la festa patronale del 1992 ne sono stati preparati solo due, uno per il Presidente e l'altro per il *Regidor de gastos*, uniche autorità presenti alla cerimonia.

21. Entriamo in questo momento nel vivo della festa. Si tralascia però in questa sede la descrizione etnografica delle dinamiche celebrative e l'analisi dei loro aspetti simbolici; l'evento festivo nel suo complesso verrà infatti trattato in un saggio in corso di preparazione.

22. Canti devozionali eseguiti prima dell'alba, di fronte al portale della chiesa, nei 9 giorni antecedenti la festa.

23. Per un'analisi delle valenze simboliche delle interdizioni rituali che riguardano le statue di San Giacomo, si veda Burdi (1994a).

24. Il primo mette in scena la morte del *Pilato Rey*, il feroce oppositore di *Santiago*, mentre il secondo rappresenta il testamento, la morte, e la resurrezione del *Caporal*, il protagonista di quella danza.

25. A questo proposito la narrazione mitologica della fuga della statua del santo patrono a causa della negligenza di coloro che dovevano accudirla e delle calamità successivamente occorse al villaggio può considerarsi come un paradigma di tale concettualizzazione del rapporto umano-divino (cfr. Burdi 1994a).

26. E' però concesso, quando la *cofradía* è portata in chiesa la vigilia della festa, che venga consegnata nelle mani del figlio (o la figlia) minore del *mayordomo*, la cui condizione di purezza infantile legittima il contatto con l'immagine sacra.

27. A questo proposito un informatore così giustifica l'uso del copal: «porque también al nacimiento de Jesús los Reyes le llevaron incienso, entonces es importante quemarlo».

28. Quella della divisione del cosmo e delle cose create secondo le direzioni dei quattro punti cardinali è una delle concezioni fondanti del pensiero religioso azteco. Si veda, a questo proposito, Caso (1985: 21-22), León Portilla (1983: 95). Cfr., sull'uso rituale del *copal*, Sahagún (1985: 36-37).

29. Seguendo Benveniste (1976: 455), sacrificio è «il pasto che si offre dopo una consacrazione, pasto di magnificenza, festa di larghezza.. [Esso è] un "sacrificio" nel senso in cui, in

una mentalità di parsimonia, lo s'intende oggi; spendere il proprio denaro per far figura senza preoccuparsi di quanto si spende e del fatto che non lo si recupererà».

30. Cfr., per una critica al concetto di prestigio come elemento determinante nella gestione dei *cargos*, Burdi (1994b) e nei rapporti di parentela spirituale, Chick (1981).

31. Chiamato così perché, prima che sorgesse il suo culto, fu trafugato per la sua bellezza dalla chiesa, venendo poi ritrovato, intatto, nei pressi di San Andrés Tzicuilan.

32. In Messico San Giuda Taddeo è infatti raffigurato con una grande moneta d'oro in mano, connessa alla vicenda di un suo miracoloso ritrovamento della stessa nella bocca di un pesce. Tale evento, però, riguarda Gesù il quale, sollecitato a pagare uno statere come tassa annuale per il tempio, ordina a Pietro: «vai al mare, getta l'amo e prendi il primo pesce che salirà; aprigli la bocca e vi troverai lo statere» (Matteo 17, 24-27). Né, tantomeno, il santo è effigiato con una moneta nella mano alzata: semmai porta una piccola barca semicircolare, anche se gli oggetti con i quali è comunemente raffigurato sono le armi (un'alabarda ed una spada), una mappa, ed una borsa alla cintura (*The Book of Saints* 1989:405; Cappa Bava & Jacomuzzi 1989: 98-99). E' forse quest'ultimo attributo ad aver dato origine a questo peculiare esempio di agiografia popolare mesoamericana.

33. Il raggiungimento di un certo grado di prestigio sociale attraverso l'ostentazione festiva, connessione sostenuta da Cancian (1965), è dunque una finalità riscontrabile nell'esercizio *mestizo* della *mayordomía*. E' curioso rilevare come sia queste considerazioni di Cancian, sia quelle di Foster riguardo alla natura di contratto della relazione umano-divino, pur essendo scaturite dallo studio di comunità in cui l'impatto acculturativo del processo di "ladinizzazione" era ancora contenuto, più di trent'anni dopo nella Sierra de Puebla siano invece esclusivamente riferibili a categorie concettuali precipue del settore *mestizo*, in netta contrapposizione con quelle che reggono la visione del mondo dei Nahua.

34. Cfr., ad esempio, Beals (1975:88), Dow (1974), Greenberg (1981: 151-153).

35. Dati forniti dall'autorità sanitaria locale.

36. Cfr., sulla funzione redistributiva della *mayordomía*, Dow (1974), Greenberg (1981), Brandes (1988), Monaghan (1990).

Bibliografia

- Aguirre Beltrán, G. 1967. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- -- 1992 [1986]. *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beals, R.L. 1975. *The peasant marketing system of Oaxaca*. Berkeley: University of California Press.

- Benveniste, E. 1976 [1969]. *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*. Torino: Einaudi.
- Boas, F. 1966 [1896]. "The limitations of the comparative method of anthropology" in *Race, language and culture*, pp. 270-280. New York: The Free Press (trad. it. "I limiti del metodo comparativo dell'antropologia", in *Antropologia culturale*, a cura di L. Bonin e A. Marazzi, pp. 127-135, Hoepli, Milano 1970).
- Brandes, S. 1988. *Power and persuasion. Fiestas and social control in rural Mexico*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Burdi, P. 1994a. "Dinámicas festivas y niveles simbólicos en el culto al santo patrono (Sierra Norte de Puebla, México)", in *Actas del XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, Ciudad de México, julio 29 - agosto 5, 1993*, in corso di stampa.
- -- 1994b. Modelos ideológicos y ejercicio del poder en el sistema de cargos en una comunidad de la Sierra Norte de Puebla, México. *La Palabra y el Hombre*, in corso di stampa.
- Cancian, F. 1965. *Economics and prestige in a Maya community: the religious cargo system in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press.
- Cappa Bava, G. & S. Jacomuzzi 1989. *Del come riconoscere i santi*. Torino: S.E.I.
- Caso, A. 1985 [1953]. *El pueblo del sol*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chance, J.K. & W.B. Taylor. 1985. Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy. *American Ethnologist* 12, 1: 1-26.
- Chick, G. 1981. Concept and behaviour in a Tlaxcalan cargo hierarchy. *Ethnology* 20: 217-228.
- De Walt, B.R. 1975. Changes in the cargo system of Mesoamerica. *Anthropological Quarterly* 48, 2: 87-105.
- Dow, J.W. 1974. *Santos y sobrevivencia: funciones de la religión en una comunidad Otomí, México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Dumont, L. 1988. "El individuo y las culturas o cómo la ideología se modifica por su misma difusión", in *Cruce de culturas y*

- mestizaje cultural*, a cura di T. Todorov *et alii*, pp. 159-172. Madrid: Ediciones Júcar.
- Florenski, I. 1977. *Le porte regali*. Milano: Adelphi.
- Foster, G.M. 1963. The dyadic contract in Tzintzuntzan, II: patron-client relationship. *American Anthropologist* 65: 1280-1294.
- Greenberg, J.B. 1981. *Santiago's sword. Chatino peasant religion and economics*. Berkeley: University of California Press.
- Gruzinski, S. 1991 [1988]. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guidieri, R. 1983. Statue and mask. Presence and representation in belief. *Res* 5: 15-22.
- León Portilla, M. 1983 [1956]. *La filosofía nahuatl estudiada en su fuentes*. México: UNAM.
- Lévi-Strauss, C. 1966 [1958]. *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore.
- Lupo, A. 1991. La cruz de San Ramos. *La Palabra y el Hombre* 80: 185-196.
- Mathews, H. 1985. We are Mayordomo: a reinterpretation of women's role in the Mexican cargo system. *American Ethnologist* 12, 2: 285-301.
- Mauss, M. 1965 [1925]. "Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche", in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, pp.155-292. Torino: Einaudi.
- Monaghan, J. 1990. Reciprocity, redistribution, and the transaction of value in the Mesoamerican fiesta. *American Ethnologist* 17, 4: 768-774.
- Nutini, H.G. & B.L. Isaac. 1974. *Los pueblos de habla nahuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Reifler Bricker, V. 1989 [1981]. *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Remotti, F. 1971. *Lévi-Strauss. Struttura e storia*. Torino: Einaudi.
- Ruiz de Alarcón, H. 1953 [1629]. "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en México, año de

- 1629", in F. del Paso y Troncoso (a cura di), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. 2, pp. 17-180. México: Fuente Cultural.
- Sahagún, Fray B. de 1985 [1575-1585]. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- Signorini I. & A. Lupo. 1989. *I tre cardinali della vita*. Palermo: Sellerio.
- Slade, D.L. 1992. *Making the world safe for existence. Celebrations of the Saints among the Sierra Nahuat of Chignautla, Mexico*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- The Book of Saints. A dictionary of servants of God canonized by the catholic church*. 1989. London: A&C Black.
- Torquemada, Fray J. de. 1986 [1615]. *Monarquía Indiana*. México: Editorial Porrúa.
- Vansina, J. 1965. *Oral tradition: a study in historical methodology*. Chicago: Aldine.
- Wolf, E.R. 1955. Types of Latin-American peasantry: a preliminary discussion. *American Anthropologist* 57: 452-471.

Sommario

Questo scritto si propone di analizzare il complesso di funzioni cerimoniali, sociali ed economiche connesse al culto delle immagini cattoliche che in America Latina va sotto il nome di *mayordomía*, attraverso lo studio della realtà etnografica di Santiago Yancuictlalpan (Stato di Puebla, Messico).

Considerata la copresenza di compagini sociali diverse e contrapposte all'interno della comunità, la *nahua* e la *mestiza*, si tenta la comparazione fra esercizio *mestizo* e *nahua* dell'istituzione, analizzandone i tratti distintivi nella loro dimensione simbolica e sociale.

Summary

The purpose of this paper is to analyze the complex of ceremonial, social and economic functions connected to the cult of catholic saints, which in Latin America is denominated *mayordomía*, through the study of the ethnographic reality of Santiago Yancuictlalpan (Puebla, Mexico).

Since the community is divided in two different and opposing social groups, the *nahua* and the *mestizo*, the A. compares the two managements of the institution, analyzing the distinctive elements in their social and symbolic dimension.