

El “canto de la tortuga”: entre poética y acción ceremonial en San Mateo del Mar (Oaxaca, México)

Flavia Cuturi
Università di Napoli “L’Orientale”

Introducción

Los Ikoots (Huave) de San Mateo del Mar utilizan un extenso repertorio de oraciones ceremoniales¹ que se enuncian en los rituales religiosos y civiles, definido *mipoch dios* (lit. ‘su palabra dios’, palabra de dios). Un gran número de estas oraciones son en *ombeayüits* (‘nuestra boca’, nuestra lengua) y ha sido muy poco estudiado. En particular las oraciones que son enunciadas por los especialistas del ritual, *miteat poch* (‘su padre palabra’, padre de la palabra), durante las ceremonias religiosas, no han sido específicamente objeto de análisis antropológico y lingüístico.

Las interpretaciones del “contenido” de los *mipoch dios* en *ombeayüits* que acompañan las acciones de los rituales religiosos, son un verdadero desafío desde un punto de vista lingüístico e histórico. En estos *mipoch dios* no encontramos advocaciones, loas a los santos, peticiones, promesas, revelación de algún misterio, sino descripciones de acciones, gestos, movimientos que se supone sean parte del ritual mismo. Estas características nos llevan a interpretar los textos como meta-ritual y acercarlos a las prescripciones rituales o instrucciones litúrgicas católicas. Ciertas partes de los textos parecen tener el rol de “memoria” de las acciones rituales mismas o ser un cuento evocativo de acciones cuyo “origen” hoy se desconoce. El conciente olvido histórico es amplificado por la falta de correspondencias entre texto y acciones rituales, dado que en la actualidad de hecho ya no se realizan del todo las acciones enunciadas.

Todos estos aspectos son muy relevantes en el texto en que me concentraré: el *miverso poj* (lit. ‘su verso tortuga’, el canto de la tortuga) que se enunciaba en el día de Pentecostés en el contexto más amplio de

las celebraciones del Corpus Christi. Más que en el análisis simbólico del contenido del *miverso poj*, quiero concentrarme sobre el análisis del texto y las específicas “herramientas” lingüísticas y retóricas que han sido utilizadas para que el ritual lograra ser eficaz. Ese tipo de análisis permite un ulterior eje de investigación según el cual este texto, como quizás los demás *mipoch dios*, evoca un encuentro “fructífero” con la liturgia católica “dejada” a los sanmateanos que en los transcurso de los siglos la moldearon e interpretaron, siendo evangelizados por los Dominicos a partir del final de siglo XVI.

La versión del *miverso poj* que propongo ha sido grabada en 1963 y enunciada por el *miteat poch* Albino Ciénege, considerado por muchos hasta la fecha, el “mejor de todos”². En la actualidad todo el conjunto ritual conectado con ese canto ya no se actúa probablemente desde 1975, fecha, para algunos interlocutores, de su última ejecución completa. Las razones por las cuales se ha abandonado este ritual no han sido elaboradas como parte de las memorias colectivas. Algunos ancianos coinciden en atribuir su interrupción a la progresiva pérdida de sentido del ritual, pues durante el mismo prevalecía el consumo de alcohol ya no como forma de “sacrificio”, sino como ocasión para los participantes de emborracharse.

Por estas razones no he tenido ocasión de asistir a su ejecución y por el momento no he conseguido otras versiones completas de *miverso poj* para hacer un análisis textual comparativo³. Hoy en día inclusive es difícil escuchar descripciones detalladas del ritual sin que sean relatos superficiales y estereotipados. No cabe duda de que el ritual ha sido muy importante desde un punto de vista simbólico e identitario puesto que todas las veces que he tenido oportunidad de enunciar algunas de las estrofas del *miverso poj* a mis interlocutores, a las reacciones de maravilla se mezclaron sentimientos de nostálgica conmoción⁴.

En la cosmogonía ikoots la tortuga, o sería mejor decir, algunas de las distintas tortugas de tipo terrestre presentes en la región, están conectadas estrechamente con los fenómenos meteorológicos y en particular con las lluvias. Un específico tipo de tortuga terrestre, *ndekiam poj*, según Alessandro Lupo se opone a las lluvias cuando son demasiado abundantes haciendo con su boca un arco iris que inclusive puede llegar a ser más que uno, tratando de bloquear como una barrera las nubes cargadas de agua (1981: 302). La tortuga de *miverso poj* es la misma cuyo carapazón (mejor si es de una hembra) es utilizado como instrumento musical, *naxeleran poj* ‘la tortuga que se toca’ (*Chrysemys scripta*, Stairs & Stairs 1981: 413), y “ambas” se colocan a lo largo del ciclo ceremonial del pedido de lluvias de temporal que empieza durante la Cuaresma y termina con las celebraciones del Corpus Christi.

El espacio de este ensayo no permite de ninguna manera de entrar al análisis de la función y de la posición de la tortuga en la compleja cosmogonía ikoots. Las investigaciones de Saúl Millán (2003a, 2003b, 2007), con el apoyo de Paola García (2001), dirigidas a describir e interpretar diacrónicamente el simbolismo ritual en la cosmovisión de los ikoots de San Mateo del Mar, han intentado enmarcar la figura de la tortuga como uno de los animales «que se ha socializado a través de su parentesco con los hombres» (2001: 27). La tortuga contribuye al equilibrio de las manifestaciones meteorológica, propiciando, junto a los santos, el fin de la temporada de sequía y la llegada de las lluvias de temporal oponiéndose junto a otros seres a las inundaciones provocadas por la poderosa serpiente con cuerno y lengua dorada, *nots weak* ('un corno'; véase Lupo 1981, 1997). Las interpretaciones de Millán alrededor de la tortuga pero no encaran algunos de los problemas principales: ¿qué tiene que ver una tortuga con el día de Pentecostés en que se conmemora nada menos que los comienzos de la Iglesia gracias a la efusión del Espíritu Santo sobre los Apóstoles y por ende el inicio de la misión de evangelización «a toda lengua, pueblo y nación»?⁶ ¿Cómo analizar e interpretar el *miverso poj* cuando evoca la caminata de la tortuga por las calles del pueblo buscando a su familia hasta llegar a la casa del mayordomo donde encontrará a su madrina y a su padrino sentados delante del altar, donde está colocado el carapazón de la misma tortuga con la “cara” hacia el sur?

A pesar de que la tortuga se encuentre en la encrucijada de importantes elementos cosmogónicos ikoots que se han insertado en la cosmovisión católica, hay una pérdida conflictiva de su protagonismo simbólico: si bien no es presente en las narraciones mitológicas y el ritual donde se enuncia el *miverso poj* ya no se realiza, la tortuga sigue siendo instrumento musical básico tocado sobre todo durante el Corpus Christi por un grupo cuyo pensamiento es guardado con celo a su interior.

A razón de tantas contradicciones, el enfoque interpretativo que estoy proponiendo quiere empezar a “devolver” la voz al *miverso poj*: a partir del análisis de los textos a través del uso de las herramientas morfológicas, semánticas y retóricas que la lengua ofrece, quisiera llegar a aclarar por el momento tres niveles interpretativos: el primer nivel trata de establecer un puente entre el significado de la actuación ritual ikoots y lo de la liturgia católica suponiendo que hubieron terrenos ideológicos y pragmáticamente fértiles para un fructífero encuentro entre estos mundos. El segundo nivel se refiere a los significados simbólicos y prácticos de las acciones ceremoniales, junto a los de los espacios en donde se desarrollan estas acciones, relacionados con los roles de los distintos actores (seres humanos o sagrados) que participan al ritual o son parte del *audience*. El tercero abarca el problema de la eficacia de la actuación ritual: es decir

que las herramientas morfológicas, retóricas y poéticas utilizadas en el *miverso poj* (pero eso se podría decir para otros textos de la misma clase) contribuyen directamente al éxito de los propósitos del ritual mismo. En este sentido las oraciones proporcionan instrucciones litúrgicas sobre acciones, posiciones del cuerpo, tipos de movimientos cuya exactitud de ejecución es parte de la eficacia ritual y simbólica, a la vez que las herramientas morfológicas, retóricas y poéticas que el *ombeayiüts* ofrece, han sido utilizadas eligiendo conscientemente algunas de sus formas en función de que las acciones se realicen para obtener el logro del ritual.

En efecto una gran cantidad de raíces verbales (algunas de ellas son definidas “posicionales” porque describen detalles sobre la dinámica del movimiento, las formas de actuación del sujeto, la posición, la orientación y dirección del cuerpo) tiene un rol prescriptivo generando así una relación tendencialmente de tipo monosémico entre forma y contenido, signo y significado que es esencial para el logro de la eficacia ritual. El rol prescriptivo en ese tipo de textos se realiza utilizando las formas subordinadas (o dependientes) para definir el propósito de unos agentes de llevar a cabo acciones posibles y necesarias. Un evidencial de duda, (-)ko(n) (-) tiene múltiples y fundamentales roles de mediación abriendo la mayoría de las estrofas junto a déicticos espaciales, pronombres determinativos y verbos: como elemento de *politeness* (de cuidado y respeto) que señala como tratar y ponerse en relación con los espacios sagrados; conecta al locutor y el *audience* con los distintos tipos de acciones descritas como parte del imaginario o cuando son o no son realizadas; define la calidad de la relación con el contenido de las oraciones en términos de dudas por la falta de testimonios o de memoria histórica.

Encuentros entre liturgias

Desde hace tiempo, interrogándome sobre la ‘razón de ser’ y la ‘tipología’ de los *mipoch dios* pensaba que esos más que haberse originado como rezos, habían sido prescripciones rituales o instrucciones litúrgicas, o descripciones de los rituales católicos para celebrar a santos o para ocasiones ceremoniales conectadas con las actividades de las autoridades municipales y religiosas. En general, en estos textos encontramos analogías formales con los *ceremoniales* de la tradición cristiana y quizás con los textos de la Orden de los Predicadores. No tengo datos para aclarar si todos estos enunciados tuvieron algún respaldo en textos escritos y si tuvieron vida en la oralidad y por lo tanto no puedo reconstruir cómo se han originados y cuánto han cambiado. De hecho en los textos de *mipoch dios*, hay palabras describiendo acciones que se hacen remontar a los

antepasados, tal como ellos las realizaron en la antigüedad, “dejadas” por alguien en un tiempo ahora desconocido.

A cargo del cuidado y enunciación de los *mipoch dios* están los *miteat poch* (lit. ‘su padre palabra’, padre de la palabra). Estos especialistas conocen las oraciones, aprendidas de memoria siguiendo por muchos años a otro *miteat poch*, saben actuar durante todas las etapas de las ceremonias y conocen lo que se necesita para llevarlas a cabo en los lugares previstos ya sea la iglesia, el municipio o la casa del mayordomo, y en otros espacios sagrados. De hecho cada *miteat poch* es a la vez un especialista de las palabras y de la liturgia del ritual: las dos, palabras y liturgia, son mutuamente necesarias para que el evento ceremonial logre ser eficaz. Es un elemento probablemente presente en la vida ritual de cada sociedad, que la sabiduría de un especialista, como el *miteat poch*, controle el procedimiento ritual y guíe las acciones de los que están involucrados en él.

A pesar de este olvido “reconocido” y aunque por el momento no se han hallado muchos documentos coloniales sobre la evangelización de los Ikoots de San Mateo, tenemos que pensar que la acción misionera en la región huave no fue tan marginal: el *ombeayiüts* se enseñaba en el siglo XVII en el convento de los Dominicos de Oaxaca, como me ha informado el historiador de la orden de los Predicadores, fray Eugenio Torres. En documentos del siglo XVIII hallados por Canterla y Martín de Tovar (1982: 62-63)⁷ el obispo daba licencia (en 1706) de confesar y predicar aprobando “en lengua guapi” (huave) a cuatro religiosos (quizás uno para cada pueblo huave), después de haber superado un examen de dominio del idioma (Cuturi & Gnerre 2008a: 194). Eso supone que la evangelización se realizó también utilizando el *ombeayiüts*, necesitando de un aparato doctrinal, como el que Hanks (2010) ha reconstruido para el mundo maya yucateco, controlado por algún fraile misionero *lengua* o sea capaz de rezar y confesar en la lengua de los nativos. Si para el mundo maya se hallaron trabajos doctrinales con la autoría de *lenguas* (catecismos, manuales, diálogos y textos para la administración de los sacramentos) (*ivi*: 11), hasta ahora desconocemos la existencia de textos doctrinales coloniales en *ombeayiüts*.

Si bien por el momento ignoramos por completo cómo se originaron, los textos de la actualidad, por su finura morfológica y retórica, parecen creados, por hablantes nativos de *ombeayiüts* y dirigidos a oyentes nativos. Dependiendo de cómo se articula el contenido en relación con la herramienta morfológica, *miverso poj* podría ser ejemplar de un proceso histórico de interpretación y adueñamiento de la religión católica ahora «alienada de los que un tiempo la poseían» (Hanks 2010: 368). De hecho para el éxito de la evangelización no fue solamente importante la creación

de textos doctrinales, sino también la imposición de instrucciones litúrgicas, que en el caso de San Mateo no se transmitieron entonces solo en latín (véase Hanks 2010: 242).

Una propuesta interpretativa: liturgia y *ombeayüts* en el *miverso poj*

Para analizar las interconexiones entre mundo huave y católico, que viven en la oración de Pentecostés, necesito antes proponer algunas rápidas reflexiones sobre el sentido de la liturgia para la Iglesia católica y específicamente para los Dominicos (véase González Fuente 1981, 2004) que han evangelizado a los Ikoots a partir del final de siglo XVI. Para ellos cada forma de orar corresponde a una posición del cuerpo que se vuelve en un significativo imprescindible en la comunicación con Dios; en cada posición «a manera de icono» (Fueyo 2001: 43) se condensa una experiencia espiritual distinta y totalizante de «gozo del alma con su Dios».

La noción de monosemia es céntrica tanto para la eficacia ritual y la comunicación con Dios, como para el proceso histórico de codificación y unificación de la liturgia de la Iglesia y de la orden de los Predicadores en particular. La unificación litúrgica no ha sido (y es) sólo parte de la construcción identitaria de la iglesia católica⁸ o de las órdenes religiosas. Hay una razón teológica que está en la base de la liturgia; en el punto 7 (dedicado a la presencia de Cristo en la liturgia) de la Constitución del *Sacrosanctum Concilium* de 1963 sobre la Sagrada Liturgia, se declara:

toda celebración litúrgica por ser obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia (cit. en Egüés Oroz 1997: 15).

Una celebración litúrgica siendo “obra de Cristo”, tiene que ser formalmente replicada entonces siempre igual a sí misma, conllevando siempre un mismo significado:

La liturgia necesita de los signos y símbolos, ahora bien, lo simbólico ha de ser hecho con claridad y ha de estar simbólicamente definido y concreto [o sea] un mismo símbolo rara vez puede ser polivalente. Desde que sea polivalente deja de ser significativo. Un símbolo tiene que expresar de manera simbólicamente clara aquello que representa y que de alguna manera trasciende (Egüés Oroz 1997: 41-42).

El proceso de codificación litúrgica se conecta entonces a una visión monosémica de los símbolos y sabemos lo que ha determinado en la

historia de la iglesia, y más en detalle en la evangelización de los “gentiles” precisamente, en términos de “domesticación” de los cuerpos, de sus movimientos y posturas (Gnerre 2003).

Volviendo al *miverso poj*, si en una visión en que se pretende que entre forma y contenido, signo y significado haya una relación monosémica, las posiciones del cuerpo, las formas, como se cumplen las acciones en un ritual necesitan de un reglamento muy cuidadoso y detallado. En las oraciones huaves, y específicamente en el *miverso poj*, se describen acciones en *ombeayiüts* y no en español, y tampoco en latín: el *ombeayiüts* es una lengua que ofrece un terreno fértil para la aplicación de los principios monosémicos que hemos dicho, en un marco ideológico católico no polivalente.

Los textos religiosos (rezos, oraciones, salmos, rosarios, etc.) utilizados hoy en día por los hombres de la iglesia, desde los acólitos hasta el maestro de capilla, están en latín y en español⁹. El *ombeayiüts* es parcialmente utilizado en el contexto de curación de las enfermedades. ¿Por qué hay un corpus tan amplio de oraciones ceremoniales en *ombeayiüts*? Una respuesta podría ser que la liturgia para ser actuada, respetando la exactitud de los movimientos y de las posiciones del cuerpo, necesita un terreno de entendimiento claro que sólo una lengua nativa proporciona. Pero la clave interpretativa no se encuentra a nivel traductológico. El entero proceso litúrgico está garantizado por la riqueza de la herramienta morfológica, sintáctica, pragmática y retórica que el *ombeayiüts* ofrece.

En este marco interpretativo quisiera analizar el *miverso poj* reflexionando sobre algunos aspectos lingüísticos que lo caracterizan: el semántico, las formas verbales utilizadas, el uso de los evidenciales y de los deícticos dentro de distintas estrategias retóricas dependientes de las etapas del ritual.

El nivel morfo-semántico

A nivel semántico y morfológico el *ombeayiüts* comparte con las lenguas mayas y otras de Mesoamérica (como las mixe-zoque) no sólo un gran número de raíces, sino también tipos de desarrollos formales que codifican la transitividad, la intransitividad y las dimensiones posicionales. Entre estas últimas incluimos no solamente posiciones estáticas sino también las formas dinámicas de la acción, las formas del sujeto que actúa y la posición que asume con respecto a los demás objetos. Algunas de estas raíces que expresan posición y movimiento o característica intrínseca, en *ombeayiüts* divergen de todas las otras por la colocación de los morfemas de tiempo/aspecto y persona que siguen (y no preceden) la raíz verbal.

Entre estas raíces hay una gran mayoría que tiene todas las distribuciones de las posiciones morfémicas que el huave prevé: tiempo/ aspecto y modo, como prefijos (transitivos e intransitivos), cuanto sufijos (posicionales), algunos de ellos son los que más recurren en las oraciones ikoots.

Para proporcionar un ejemplo concreto, una acción que a menudo encontramos expresada en el texto del *miverso poj* es la de poner en posición vertical objetos alargados que se encuentran en la iglesia apoyados en las paredes, o la de ponerse de pie y pararse de una persona; algunas de las posibles derivaciones de esta raíz con sus alternancias vocálicas, pueden ser:

- de posicional sufijada: *lomb-em / lomb-om* ‘se para recto, se pone de pie’ (*polite/impolite*) de cosas de tamaño largo y de personas;
- estativa del posicional (prefijo estativo *-l-*): *a-l-emb-em / a-l-omb-om* ‘está parado, recto, de pie’ (*polite / impolite*);
- adjetival del posicional (sufijo nominalizador *-(V)n-* y sufijo intensificador *-eay*): *lomb-en-eay* ‘está bien parado, vertical, perpendicular, recto’;
- transitiva: *a-lomb/ a-lomb* ‘lo para (sin apoyo), lo toma en cuenta’ (*polite / impolite*);
- transitiva causativa, con fuerte valor intencional: sufijo causativo – *(V)Vch-*: *a-lomb-ech/ a-lomb-och* ‘lo para, lo levanta, construye’ (*polite / impolite*).

Para contribuir al análisis del “desarrollo” de estas raíces, creo que es necesario plantear una representación de la acción que nos ayude a entender por qué estos verbos tienen una flexibilidad morfológica tan grande, mientras que a nivel semántico su polisemia es limitada cuando son utilizadas en el contexto discursivo ceremonial: estas raíces son el reflejo de un cuidado de tipo fenomenológico hacia la acción. Cada derivación permite expresar uno de los posibles aspectos de la acción proporcionando cada vez detalles distintos que fomentan la observación y la atención. El carácter focalizado de cada derivación “limita” la posible extensión semántica y utilización metafórica de estas raíces. Este “límite” semántico, si así se puede decir, está balanceado justamente por la gran flexibilidad morfológica, como hemos visto: esta flexibilidad permite abordar y percibir la acción desde puntos de vista distintos y perspectivas como la de la agentividad, intencionalidad, dinamicidad o estaticidad etc. De hecho cada acción podría percibirse y describirse en una amplitud de dimensiones formales y analíticas de gran impacto comunicativo sobre todo si son utilizadas en un contexto prescriptivo. Y no es todo.

En *ombeayiüts* los posicionales, pueden contar con la dimensión, como hemos visto, *polite* e *impolite*: ésta añade a la acción valores éticos

dentro de una escala donde se oponen maneras de actuar respetuosas, delicadas, bien educadas a sus contrarios, o colocan la acción dentro de las representaciones de la relación entre seres animados o sagrados, y entre esos y los seres inanimados. Las formas que expresan estas diferencias se dan gracias a la aplicación de los parámetros palatalizado/no palatalizado respectivamente a la armonía vocálica.

Este es un aspecto fundamental de la herramienta lingüística utilizada en los *mipoch dios* aplicada a algunos verbos posicionales en la forma respetuosa, como por ejemplo: *a-lemb-ech* ‘pone en vertical algo alargado (con respeto)’, ‘lo pone de pie (con respeto)’; *a-lij'kimb* ‘lo carga con las manos cruzadas (con mucho cuidado y respeto)’; *a-lin'ch-aw* ‘lo ponen en línea (con orden)’; *a-meeg* ‘lo pone boca abajo (con respeto)’; *a-ndilil-eaw* ‘se voltean (180°) para regresar al lugar de donde vinieron (con respeto)’; *a-ndü'jp-eay* ‘uno por uno sigue tras otro’; *a-tej'rek-ia'y* ‘gorjea’; *a-rip'ip-eaw* ‘lo esparcen con bastante orden, poco a poco (con finura)’, ‘poner uno a uno (con finura)’; *a-xa'ing* ‘levanta un objeto a la vez’, ‘lo carga en el hombro (un santo)’; *chetem-oj* ‘se sientan (con respeto)’; *lemb-ej* ‘se está poniendo de pie en posición recta, se está parando (con respeto)’; *mbii'jlam-oj* ‘se voltean (90°)’.

El contexto pragmático de las oraciones religiosas, donde estas raíces tienen una amplia aplicación utilizando muchas de sus derivaciones, resulta ejemplar para mi interpretación: la acción litúrgica cristiana se basa en el principio de que las formas de actuar son significativas si son monosémicas y por eso en el transcurso del tiempo han sido normativizadas. La combinación entre raíces verbales y los instrumentos morfológicos del *ombeayiüts* logran constituir una herramienta ideal para la transmisión sea de las implicaciones monosémicas del significado de una acción, sea de la traducción de los movimientos o posiciones que el ritual requiere, sea del cuidado ético-espiritual que se atribuye a la actuación, realizado a través de las formas *polite*.

Vamos a ver en concreto algunos segmentos del texto que aquí presento.

El *miverso poj* se compone de 32 estrofas que se podrían dividir en tres partes correspondientes a las etapas del ceremonial: en la primera parte se describen acciones que se desenvuelven frente a la iglesia (2 estrofas), y hay algún tipo de involucramiento entre el locutor y los participantes del ritual y, en una sola ocasión también del *audience*. En la segunda parte (desde la estrofa 3 hasta la 14) el locutor describe acciones que alguna(s) autoridad(es) (sujetos implícitos) realizan adentro de la iglesia, manteniéndose (aparentemente) el locutor fuera de la iglesia. En la tercera parte (desde la estrofa 15 hasta la 32) el locutor describe el camino de la tortuga, cuando después de salir de la puerta de la iglesia, ésta va buscando en el pueblo a sus familiares para reunirlos en la casa del *mardom*,

‘mayordomo’ donde se encontrará con su madrina y su padrino, logrando el fin de su misión; en esa parte el locutor está de alguna manera participando en el camino de la tortuga junto a las autoridades y, como en la primera parte, también en una sola ocasión se involucra también al *audience*.

Para la ejemplificación del nivel semántico a continuación presento la estrofa 6 (por completo) de la segunda parte del *mierverso poj* en donde más se pueden apreciar algunos de los verbos (que acabo de presentar) en su contexto pragmático. La descripción litúrgica se desarrolla sobre todo a lo largo de las estrofas 3-13. Es en ellas que encontramos la mayor parte de las raíces verbales capaces de focalizar la atención sobre los detalles de la ejecución de las acciones o la posición en que se tienen que colocar los objetos y los santos de la iglesia.

6. [la acción descrita se desenvuelve adentro de la iglesia¹⁰]

- 1- *Al-ko-kiaj mbiüjlam-oj kalüy ma-xaing-iw señor santísimo*
Trinidad
 3S.Est-Ev-Deix voltear90°-Atp-3Pl norte 3Sub-levantar-3Pl señor santísima
 Trinidad
- 2- *ma-yak-üw apal ma-lemb-ech-iw wüx santo*
cortidario
 3Sub-cargar-3Pl asiento 3Sub-Pol.poner en vertical-Caus-3Pl Adp.sobre santos
 cortidario
- 3- *al-ko-kiaj ma-ndilil-eaw ma-xaing-iw Madre Virgen*
Concepción M. V.Guadalupe
 3S.Est-Ev-Deix 3Sub-Pol.voltear180°-3Pl 3Sub-levantar-3Pl M.V.
 Concepción Maria Virgen Guadalupe
- 4- *ma-yak-üw apal ma-yak-üw santo cortidario okweaj santísimo*
Trinidad
 3Sub-poner-3Pl asiento 3Sub-poner-3Pl santo cortidario 3SPos santísima
 Trinidad
- 5- *al-ko-kiaj mbiüjlam-oj kawak ma-xaing-iw santísimo señor*
San Nicolás de Tolentino
 3S.Est-Ev-Deix voltear90°-Atp-3Pl sur 3Sub-levantar-3Pl santísimo señor
 S. Nicolas de Tolentino
- 6- *Padre Eterno, ánima bendito, padre precioso Columna*
Padre Eterno, ánima bendita, padre precioso Columna
- 7- *niüng kon-a-sap-üy a-ndüjp-eay arej santo portales,*
donde Ev-3S.Atp-unir-Rflx 3S.Atp-seguir-Int 3.Num santo portales
- 8- *tiül nangaj su santo capilla mayor, noik asiento*
Adp.en sagrada su santa capilla mayor, Num.1 asiento
- 9- *para kon niüng lemb-ej ingow ministro Jesu*
Cristo,
 para Ev. donde Pol.poner en vertical-Pr.Prog.3S en lugar de ministro Jesús
 Cristo

- 10- *ma-rang* sacrificio santo, santo cementerio para *kon-ma-xom*
mi-kwal Dios,
 3S.Sub-hacer sacrificio santo, santo cementerio para Ev- 3S.Sub-encontrar
 3S.Pos-hijo Dios
- 11- *mi-kwal* santo *nangaj iüt* *monopoots ma-yak* *wüx* *iüt*
oleaj Dios,
 3S.Pos-hijo santa sagrada tierra iglesia 3S.Sub-cargar Adp.sobre tierra
 pie Dios
- 12- *aag kon ayaj a-rang-üw xa-teat-iün til-üy nüüt*
til-üy ores
 Det Ev Deix 3Atp-hacer-3Pl 1Pos-padre-1Pl.Excl Adp.en(Tp)-Int día
 Adp.en(Tp)-Int horas
- 13- *poj oleaj poj owix*
 tortuga pie toruga mano
- 14- *poj*
 tortuga

Está tal vez allí [el lugar donde] se voltean hacia al norte para que lo levanten al señor Santísimo Trinidad, para que pongan la silla, para que la paren sobre el santo *cortidario*¹¹; está tal vez allí para que ellos den vuelta atrás, para que levanten a Madre Virgen Concepción, Madre Virgen Guadalupe para que pongan la silla, para que pongan sobre Santo *cortidario* del Santísimo Trinidad; está tal vez allí se voltean hacia al sur para que levanten al Santísimo Señor San Nicolás de Tolentino, Padre Eterno, Anima Bendita, Padre precioso, Santo Columna donde tal vez se unen el uno seguido al otro tres Santos Portales en la Santa Capilla, para traer un asiento tal vez donde se está parando quien está en lugar del ministro de Jesucristo, para que haga sacrificio, santo sacrificio, santo cementerio, para que tal vez encuentre al hijo de Dios, su hijo santo, su hijo de la tierra sagrada [de la iglesia] para que lo pone sobre la tierra al pie de Dios. Esto tal vez hacen nuestros antepasados en ese mismo día, en esa misma hora. ¡Tortuga pie! ¡Tortuga mano! ¡Tortuga!

Las demás siete estrofas que siguen de esta segunda parte del *miverso poj* se caracterizan por la utilización de descripciones detalladas de acciones llevadas a cabo en la iglesia.

La tercera parte de *miverso poj* se caracteriza por tener menos raíces verbales que van describiendo en detalle acciones y posiciones de sujetos y objetos: desde una descripción de acciones prescriptivas llevadas a cabo en un lugar sagrado como la iglesia por sujetos implícitos, se pasa a la descripción de acciones desarrolladas en el pueblo y, a menudo, compartidas directamente por el locutor y los sujetos (tortuga, autoridades, “principales”, mayordomo) citados explícitamente, a veces con su nombre. El “testigo” de todo el ritual es el *míteat poch*, y la principal (y explícita) protagonista es la tortuga que anda caminando y hablando también con la ayuda de unas

autoridades que le “prestan” sus manos, sus pies para caminar y su voz para comunicar con la gente. Las pocas raíces verbales focalizantes y posicionales presentes en la tercera parte reflejan el cambio del contexto en que se desarrolla la ceremonia, de la iglesia a la calle, manteniendo la atmósfera de gran respeto hacia la sagrada tortuga con la utilización de la forma *polite*. Algunas de estas raíces utilizadas en la forma apareada caracterizan a la tortuga misma: por ejemplo *atejrekiay ombeay ajiünts* ‘gorjea su boca, canta’ (véase más adelante la estrofa 32, línea 2) se repite como epíteto formulaico a partir de la estrofa 22 (en 24, 26-28, 30, 32; en 16 sin intensificador).

Las otras raíces verbales describen el tipo de movimiento y posición que cada uno de los principales (encargados de “ser” los familiares de la tortuga) cumple con sumo respeto favoreciendo el desplazamiento de la tortuga para colocarla cerca del lugar “natural” donde conviene que viva, o sea una fuente de agua: *maxaing, malejkimb nej, mameeg nej tiül oniiüg yow* ‘que la levante para cargarla con delicadez con las manos cruzadas, para ponerla boca abajo en el manantial’. También en ese caso la cadena de acciones se vuelve una fórmula que caracteriza el cargo y la responsabilidad (*ajiür monteomal ajiür monteomeaats* ‘tiene preocupación’; véase estrofa 32, línea 5) de cada uno de los familiares/principales hacia la sagrada tortuga para que cumpla su misión: reunir (*maxejneng* ‘que reúna’; véase estrofa 32, línea 5) a todos sus familiares en la casa del mayordomo del Corpus Christi.

Formas verbales y pragmática litúrgica

Las formas verbales, como he subrayado, sintetizan cada movimiento en su dinámica formal y “ética”, si se presentan en la forma *polite*. Casi todas estas raíces verbales (transitivas e intransitivas) y otras presentes en el *miverso poj*, son utilizadas en la forma definida “subordinada” o “dependiente” (Stairs y Hollenbach 1981). La subordinación se realiza con el prefijo *na-* (1 singular; plural con sufijo exclusivo *-Vn* ‘yo y ellos’), *me-* (2 singular; plural con sufijo *-Vn*), *ma-* (3 singular; plural con sufijo *-Vw*; 1 plural con sufijo para el dual *-Vr* o para el inclusivo *-VVts*). Cuando las raíces verbales son utilizadas como posicionales, los afijos de subordinación siguen a la raíz.

El uso de la forma subordinada nos puede sugerir por lo menos dos interpretaciones: estas oraciones tienen o tuvieron una función prescriptiva y a la vez una función descriptiva-evocativa. Las formas verbales subordinadas utilizadas en el habla cotidiana nos sugieren múltiples interpretaciones para el uso en contextos ceremoniales: es una forma indirecta de expresar la intención de cumplir una acción (véase

Cuturi 2007b), para no imponer a quien escucha un punto de vista sobre una realidad todavía *in fieri*, o de expresar el fin o los efectos de una acción o de una cadena de acciones. En el *miverso poj* esta doble función es aún más amplia en razón del hecho de que los verbos subordinados son enunciados a menudo uno tras otro, creando una cadena de secuencias de acciones interdependientes que tienen fines prescriptivos y para lograr los objetivos litúrgicos. La cadena de verbos subordinados es una característica presente en todos los *mipoch dios*, y refuerza el nivel de intencionalidad necesario para llevar a cabo el ritual. La subordinación, más la armonía vocálica, refuerza el “efecto” de *indirectness* que remonta al carácter sagrado de *miverso poj*, en el cual lo que se describe y/o prescribe tiene que ser enunciado cuidadosa y respetuosamente.

Otros aspectos importantes se refieren a la utilización de los argumentos pronominales. En la segunda parte de la oración, cuando el ritual se realiza en el interior de la iglesia, la mayoría de estos verbos son enunciados en la tercera persona singular o plural, por el locutor excluyendo a sí mismo y al *audiencia* como participantes directos a los eventos. Los protagonistas-agentes (las autoridades y el mayordomo) son casi siempre sujetos implícitos. El *miteat poch* entonces podría interpretarse como un narrador y descriptor de acciones, un trámite para que el *audiencia* se percate y participe en los acontecimientos del ritual de la iglesia que se coloca fuera del alcance perceptivo directo de los oyentes. El *miteat poch* maneja, en el caso de los *mipoch dios*, una realidad de acciones que parecen mediadas por su mirada.

La utilización de la primera plural exclusiva la encontramos en la primera línea de la primera estrofa del *miverso poj*:

*A Dios teat xean al-ko-ningüy na-pea-iün tiül ombeay
nangaj santo templo sagrado bendito*

Inv. Dios señor Hon. 3S.Est-Ev-Deix 1Sub-llegar-1Pl.Excl Adp-en boca
sagrada santo templo sagrado bendito

Oh dios, honorables autoridades, tal vez está aquí [el lugar donde] llegamos a la puerta sagrada del santo templo sagrado y bendito.

La oración entera empieza con una invocación a Dios y un saludo a las autoridades como testimonios y garantes del ritual con que todos los *mipoch Dios* empiezan. El uso de la primera plural exclusiva es la descripción autorreferencial de lo que el locutor junto con los otros sujetos participantes está haciendo, o sea llegar frente a la iglesia para dar inicio al ritual mismo.

Los demás “nosotros” exclusivos se encuentran en la tercera parte de la oración donde se establece una más estrecha co-participación entre el locutor y las autoridades en el momento crucial de apoyar, ayudar a

caminar a la tortuga en la búsqueda de sus familiares en las calles del pueblo. Las raíces verbales que ocurren son de desplazamiento, como acompañar, llevar, traer, pasar y levantar. Como se puede apreciar en la estrofa 15 (véase más adelante) el efecto retórico es de gran impacto, y representa con eficacia el esfuerzo colectivo de ayudar a la tortuga para que logre reunir a sus familiares visitando casa por casa, “saludándose” con cada uno de ellos.

Pero en el texto están presentes otros “nosotros” exclusivos: en la mayoría de las clausuras de cada estrofa de la segunda parte y en la mayoría de la tercera, la voz del *miteat poch* unida a la de las autoridades, subraya la continuidad temporal del ritual con lo que realizaron los antepasados en la antigüedad:

aag kon ayaj a-rang-üw xa-teat-iün tilüy nüt tilüy ores
 Det Ev Deix 3S-hacer-Pl 1Pos-padre-Pl.Excl Adv.Tp día Adv.Tp. horas

eso hacen nuestros antepasados en ese mismo día, en esa misma hora.

La diferencia de la clausura es evidente con relación a las demás formas verbales del texto: ahora estamos frente a una realidad compartida por el *miteat poch* y principalmente con los protagonistas del ritual excluyendo al *audience* que no participa activamente en la actuación¹². El locutor utilizando el posesivo de la primera persona exclusiva *xa-teat-iün* ‘nuestros antepasados’ (‘míos y de ellos’), enuncia el verbo ya no en la forma subordinada, sino en la atemporal-completiva (*arangüw*). El contexto del contenido ya no es evocación, ni cuento, sino testimonio directo, constatación de la realidad corriente. La dimensión de *indirectness* transmitida por la forma subordinada que abarca el ritual, es remplazada por la continuidad temporal, o mejor dicho enmarcada en las coordenadas de una historia real y presente aunque no del todo controlada. Pronto volveré al análisis de este tipo de clausura.

Los demás verbos de la segunda parte de *miverso poj* están en la forma completiva-atemporal o estativa (*a-l-*), y describen una realidad ya comprobada, definitiva o referencial, no *in fieri* y tampoco son una evocación del locutor. La diferencia con el ámbito de las acciones y posiciones marcadas por la forma subordinada es muy clara: como se puede apreciar en la estrofa arriba 6 línea 7: [...] *niüing kon a-sap-üy a-ndüjp-eay arej santo portales* [...], ‘donde tal vez se unen el uno tras el otro tres Santos Portales’¹³.

No hay subordinación tampoco en las estrofas donde se describen lugares de la iglesia que son espacios referenciales *objetivos* durante el año, custodios de los santos y de los objetos sagrados, lugares donde los fieles pueden dejar sus ofrendas, pedir perdón, confiar sus penas o deseos, etc. Esos lugares son parte de la experiencia referencial que

permite a los oyentes/fieles ubicar el desenvolvimiento de las acciones rituales enunciadas en los *mipoch dios*. Son los movimientos del ritual que provocan el cambio momentáneo de la posición o del lugar de los santos y de los mismos objetos sagrados, según un protocolo ceremonial exacto.

Las dos formas verbales subrayan dos realidades distintas que se viven dentro de la iglesia: la forma subordinada subraya la realidad del ritual conectada con la festividad, mientras que la forma completiva-atemporal se refiere a los aspectos de la ritualidad cotidiana, al contexto referencial *objetivo*, oportunamente marcado por el uso de la raíz *-kül* ‘estar’ (con sentido “existencial” para seres animados, u objetos con un alto valor simbólico como los de la iglesia).

En la parte tercera del *miverso poj* la forma atemporal-completiva que recurre, es, como ya he subrayado, la que caracteriza el camino de la tortuga y su búsqueda a lo largo del pueblo. Parece que en el contexto de esa parte de la oración, la tortuga con su manera de actuar cumple la función de referente estable en la realidad del pueblo, así como los santos y los objetos son los referentes de la ritualidad de la iglesia.

El uso de los evidenciales y de los déicticos espaciales

Un elemento que intensifica el carácter sagrado e “indirecto” del texto es el evidencial de duda *-ko-(n)-* que abre casi cada estrofa de la segunda parte de *miverso poj* y algunas de la tercera, utilizado como prefijo en una secuencia compleja de morfemas junto al estativo *-l-* y a dos déicticos espaciales, *(-)ningüy* (‘aquí’) o *(-)kiaj* (‘allá’). Los déicticos determinan las coordenadas referenciales que sitúan al locutor y los demás participantes activos y pasivos dentro de un “esquema perimétrico y no direccional” (Hanks 1990: 415; véase Vapnarsky 2000). Cada uno de los déicticos marca el espacio en que se está enunciando la oración con relación al lugar en donde se tendrían que cumplir o se están cumpliendo las acciones. Pero *(-)kiaj* y *(-)ningüy*, en razón del evidencial de duda *(-)ko(n)(-)* subrayan una vez más un elemento de *politeness*, de cuidado y respeto, en tratar y ponerse en relación con espacios sagrados que no pertenecen ni al locutor ni al *audience* (Cuturi 2000). En este sentido el evidencial *(-)ko(n)(-)* limita el acceso perceptivo de los participantes al espacio referencial; por otro lado subraya la conexión del escenario litúrgico con el imaginario o potencial (o no realizado), porque lo que se está enunciando se está más bien evocando, o se tiene todavía que realizar.

Dentro de cada escenario marcado por el déictico espacial, el rol de todos los presentes cambia, inclusive el del locutor y el del espectador de acciones llevadas a cabo por sujetos implícitos. Es el caso de *alkokiaj* (‘está tal vez allá’) cuando las acciones se desenvuelven en el interior de la iglesia,

o *alkoningüy* ('está tal vez aquí') que implica algún tipo de participación directa, cuando las acciones se desarrollan en la calle. El "anclaje" con el espacio de las calles crea la condición y el contexto para que el locutor participe con otros protagonistas (autoridades y mayordomo) en los eventos descritos en sus palabras.

La co-presencia del estativo *al-* y del evidencial de duda *(-)ko(n)(-)* podría generar un cierto desconcierto cognitivo. Pero como he aclarado analizando los discursos de la toma posesión de los alcaldes (Cuturi 2000), *al-ko(n)+deíctico* al contrario construyen la calidad del enlace entre quien habla, los participantes en el evento y el lugar sagrado en que se actúa: la iglesia, al igual que la asamblea o, por ejemplo, la calle donde camina la tortuga, son lugares cuya existencia es compartida por todos, no son exclusiva posesión del locutor, sea el *miteat poch* o el alcalde. Estos lugares no pueden estar sometidos a la "autoridad" de los locutores y no es posible referirse a ellos directamente como si fueran posesión de alguien específico, o sea no se pueden evocar sin poner un filtro socio-simbólico expresado por *(-)ko(n)(-)* que desenvuelve así el papel de redistribución de la pertenencia común de estos lugares sagrados. *Alkokiaj* y *alkoningüy* son utilizados de manera pertinente también en el habla cotidiana, respetando, como ocurre en los *mipoch dios*, el contexto espacial-temporal indexical; por lo tanto su uso no puede interpretarse como si fueran parte de una fórmula opaca dentro de los eventos discursivos.

Deícticos y evidenciales dentro de la iglesia

La "lejanía" experiencial marcada por *(-)kiaj* puede ser a la vez simbólica, si es que consideramos las palabras del *miteat poch* también evocativas de acciones que remontan a épocas lejanas, o sin testimonios que puedan explicar sus orígenes y razones. Toda la realidad ritual que se desenvuelve dentro de la iglesia está colocada en una dimensión histórica cuyo origen se desconoce, pero en un *continuum* temporal con los antepasados cuya acciones se siguen repitiendo/evocando en la actualidad. Este elemento histórico lo hemos encontrado en las estrofas 6 (en la línea 12) en la frase que ya comentamos (*aag kon ayaj arangüw xateatiün tilüy nüt tilüy ores* 'eso tal vez hacen nuestros antepasados en ese mismo día, en esa misma hora'), y está presente como fórmula que clausura muchas otras estrofas. El pronombre, *aag... ayaj* que contribuye a construir el contexto temporal de la clausura de la estrofa, coloca las acciones tanto en un espacio no inmediato, como en una temporalidad no inmediata, coherente con la dimensión espacial perceptiva de *kiaj* referida al espacio interior de la iglesia. La dimensión temporal está marcada por *til-üy*¹⁴ en este caso con valor focalizado e

indexical (‘adentro de una misma unidad temporal’, con referencia al pasado), asociada intencionalmente a *nüt* ‘día’, y *ores* ‘hora’, para señalar la continuidad con la actualidad, el respeto del plazo calendarial y el computo exacto del tiempo que tiene que intercorrer entre un evento ritual (*nangox nüt* ‘día de fiesta’) y el otro. Las distintas formas de describir el “caminar” del tiempo y el esfuerzo de computarlo con exactitud calendarial recurren frecuentemente a lo largo del texto y son coherentes con la precisa marcación del espacio, las descripciones detalladas de los movimientos, para el cumplimiento eficaz del ritual.

Como se puede apreciar en el siguiente segmento de la estrofa 4, las palabras hacen remontar el ritual hacia un pasado sin testigos y una vez más el evidencial de duda expresa y refuerza la incertidumbre del contexto temporal-histórico de su origen. Lo que queda es sólo su transmisión de una generación a otra. En el segmento que sigue se declara que no se sabe quién dejó el ritual, y de hecho se desconoce quién empezó a actuar de esa forma. El desconocimiento de los agentes se expresa con el sufijo causativo *-Vcb-* (línea 4) que ayuda a focalizar la atención sobre los efectos de la acción o sobre el paciente. Mirando todas estas formas en su conjunto, la idea de olvido parece “pilotada” a favor de los efectos en la actualidad del evento que así ganan mayor autoridad: si se conociera el “agente” originario, “responsable” de haber dejado el ritual, la existencia del ritual mismo podría caer bajo el cuestionamiento público como cualquiera acción de lo cotidiano. Cuanto más se intensifica la dimensión temporal indirecta junto a la espacial (en la iglesia), más se intensifica el poder del ritual sobre la realidad misma. Si nadie vió quien “dejó” este ritual y nadie sabe a cuándo se remonta su comienzo, un evento puede adquirir un valor extra-temporal que no necesita ser justificado.

4. [la acción se desenvuelve en la iglesia]

1. *Kiaj kon al-ma-kül* *santamente cortidario santo, niüng kon al-ma-kül* *señor San Pedro*
 Deix Ev 3S.Est-Sub-quedar santamente cortidario santo donde Ev.
 3S.Est-Sub-quedar señor S.S.Pedro
2. *señor San Pablo San Antonio hijo y señor San Pedro mártir Dios Padre Dios hijo,*
 señor San Pablo San Antonio hijo y señor San Pedro martir Dios Padre Dios hijo,
3. *niüng kon al-ma-kül* *xa-teat-iün*
 donde Ev 3S.Est-Sub-quedar iPos-padres-iPlur.Excl
4. *niüng kon al-ma-yak-üch* *til-üy* *nüt til-üy* *ores*
 donde Ev. 3S.Est-Sub-dejar-Caus Adp.en(Tp)-Int día Adp.en(Tp)-Int horas
poj oleaj *poj owix*

tortuga pie tortuga mano

poj

tortuga

Allá tal vez está Santo Cortidario, donde tal vez está señor San Pedro, señor San Pablo, San Antonio hijo y señor San Pedro martir Dios Padre Dios Hijo, donde tal vez están nuestros antepasados donde tal vez alguien [le/s] dejó en ese mismo día, en esa misma hora. ¡Tortuga pie! ¡Tortuga mano! ¡Tortuga!

Deícticos y evidenciales afuera de la iglesia

Las estrofas donde se utiliza (-)ningüy ('aquí'), están al principio de *miverso poj*, cuando la acción se desarrolla a la entrada de la iglesia, y están en la tercera parte cuando la tortuga “por mano” y “por pie” de las autoridades, anda cantando, mientras busca en el pueblo a su “familia” (desde la estrofa 15 en adelante). En estas estrofas el “anclaje” con el espacio refleja un distinto contexto en que el locutor participa con otros protagonistas (autoridades y mayordomo) en los eventos descritos en sus palabras. En todo caso el verbo principal está enunciado en la primera persona plural exclusiva. El deíctico y la forma verbal se vuelven cor-referentes construyendo un espacio común en el cual se establece una cercanía real y simbólica entre los participantes. La actuación es compartida y vivida directamente por el locutor y los otros sujetos y está al alcance perceptivo de todos. En efecto las estrofas con este deíctico se refieren a espacios fuera de la iglesia: en la entrada (primera estrofa) o en las calles (desde la estrofa 15) donde la tortuga camina.

Desde la estrofa 15 hasta el final de la oración, la tortuga se vuelve la protagonista principal del ritual. La invocación con la que el locutor clausura las estrofas de la segunda y tercera parte ahora es utilizada también para empezar casi todas las estrofas. Como hemos visto en el párrafo dedicado al análisis de las formas verbales, en las tres primeras líneas se describe el comienzo de esta nueva etapa del ritual y el locutor se auto-incluye en la realización de acciones muy respetuosas y llenas de finuras que tienen el fin de facilitar a la tortuga el camino visitando casa por casa, buscando, saludando y reuniendo a sus familiares. Como se puede apreciar en el texto de la estrofa 15, el involucramiento de “nosotros” en una misma acción coordinada se fundamenta en la inmediatez perceptiva marcada por (-)ningüy. La “estructura” de la estrofa 15 se repite en las dos siguientes pero cabe subrayar que ésta desempeña un rol introductorio y prescriptivo de las acciones que se van a cumplir gracias a la cadena de verbos subordinados, anunciando el objetivo del camino de la tortuga y el papel de las autoridades. 15. [los principales están saliendo de la iglesia]

1. *Poj oleaj poj owix*
tortuga pie tortuga mano
2. *al-ko-ningüy ma-wün-iw tiül nangaj santo templo sagrado bendito,*
3S.Est-Ev-Deix 3Sub-sacar-3Pl Adp.en sagrado santo templo sagrado bendito
3. *na-kiüjp-an a poj oleaja poj owix na-jaich-an*
tiül nangaj calle,
1Sub-llevar-1Pl.excl Det tortuga pie Det tortuga mano 1Sub-traer-1Pl.excl
Adp.en sagrada calle
4. *tiül nangaj solar na-mong-on primero calvario segundo calvario,*
Adp.en sagrado solar 1Sub-pasar-1Pl.excl primer calvario segundo calvario
5. *Al-ko-kiaj ma-tepeay-ayéj ma-kiüüb mi-chiüg nej ma-kiüüb*
mi-koj nej
3S.Est-Ev-Deix 3Sub-saludar-3Rcp 3Sub-llevar 3Pos-Her.men 3S. 3Sub.llevar
3Pos.Her.may 3S
6. *ma-jaw-iüw cada uno cada mi-nden cada mi-lugar mi-nden entere*
teat mi-nden
3Sub-ver-3Pl cada uno cada 3Pos-nden cada 3Pos-casa 3Pos-nden todos (los)
señores 3Pos-nden
7. *xean, monombaj mayordomo, mbas ndok*
Hon.principales, mayordomo primera red
8. *poj oleaj, poj owix*
tortuga pie, tortuga mano
9. *poj*
tortuga

Tortuga pie, tortuga mano! Está tal vez aquí [el lugar donde] la sacan del sagrado santo templo sagrado bendito, para que llevemos esta tortuga pie tortuga mano, la vamos a traer casa por casa en la sagrada calle, en el sagrado solar, para pasar el primer calvario, el segundo calvario, tal vez allá para que se salude [réciproco] con su hermano menor, con su hermano mayor, para que ellos vean cada uno, cada casa, cada lugar su casa de todos los señores, su casa de las honradas autoridades mayordomo, mayordomo de Corpus Christi. ¡Tortuga pie! ¡Tortuga mano! ¡Tortuga!

Análogamente a la primera línea del *miverso poj*, en esta estrofa las distintas acciones llevadas a cabo por el “nosotros” exclusivo son co-referenciales del deíctico y del evidencial (*al-ko-ningüy*). Con ésta se abre un nuevo escenario de acciones pero sobretodo empieza un estilo retórico muy diferente: si la descripción/prescripción de acciones realizadas en el interior de la iglesia utilizaba cadenas de verbos de movimientos, en esta tercera parte la descripción del camino de la tortuga utiliza otros recursos retóricos, rítmicos y prosódicos. Como ha subrayado Vapnarsky para algunos discursos rituales de los mayas yucatecos (2000: 456), distintas formas de ciclicidad caracterizan el estilo de esta tercera parte: repeticiones, verbos apareados, paralelismos y binomios léxicos, efectos de eco.

Retórica poética del camino de la tortuga

Desde el comienzo del *miverso poj*, en efecto, se utilizan muchas figuras retóricas (que no podemos ahora analizar en detalle) centradas sobre la enfatización de dos códigos, el del español y el del *ombeayiiüts* (véase arriba la estrofa 15, línea 2), o la repetición de sintagmas con palabras del español incorporadas en la morfología del *ombeayiiüts* (estrofa 15, línea 6). Pero toda la tercera parte del texto está organizada según un estilo retórico/poético distinto que se caracteriza por secuencias de repeticiones de diverso tipo dando un efecto rítmico muy eficaz y más impactante en términos acústicos y quizás evocativos. Como ya dije la invocación que abre y cierra las estrofas, *poj oleaj poj owix*, ya de por sí es una repetición y al mismo tiempo un paralelismo lexical que enmarca cada estrofa. Sigue otro tipo de paralelismo repetido que describe el estado emocional de la tortuga: *xowüy kon mapak omal xowüy kon mapak omeaats* ('está contenta'; véase línea 2 de la última estrofa 32). Como parte de la ulterior caracterización de la tortuga, sigue un epíteto formulaico hecho de dos verbos apareados¹⁵: *atejrekiaiy ombeay ajiünts* ('gorjea su boca, canta'; línea 2). También las acciones de los demás protagonistas se describen en forma de binomios léxicos como la de levantar la tortuga cargándola con las manos cruzadas: *maxaing malijkimb* (línea 3); el fin de esta acción que es poner la tortuga boca abajo cerca de un manantial (*mameeg nej tiül oniiüg yow*), se repite para expresar una intención (prescripción) sea en sentido de principio (línea 4) y sea como futura responsabilidad de quien será nombrado para ese cargo (línea 6).

En esta última estrofa del *miverso poj* la tortuga acaba su "misión" reuniendo a todos sus familiares empezando por su padrino y madrina después su mamá y su papá y al final sus hermanos mayores y menores.

32. [la acción se desarrolla en las calles del pueblo]

1. *Poj oleaj poj owix xow-üy kon ma-pak omal xow-üy kon ma-pak omeaats*
Tortuga pie tortuga mano muy-Int Ev. 3S.Sub-feliz cabeza muy-Int Ev. 3S.Sub-feliz corazón
2. *a-tejrek-iaiy ombeay a-jiünts la-kon-me-ores*
3S.Atp-gorjear-Int boca 3S.Atp-canta Cmpl-Ev-3Sub-horas
3. *ma-tepeay mi-koj ma-tepeay mi-chüig*
3S.Sub-llegar 3Pos-hermano mayor 3Sub-llegar 3Pos-hermano menor
4. *aag kon til-üy nüüt aag kon til-üy ores*
Pro.Det Ev Adp.en(Tp)-Int día Pro.Det Ev Adp.en(Tp)-Int horas
5. *a-jiür mon-te-omal a-jiür mon-te-omeaats ma-xejneng*
3S.Atp-tener Nom.Pl-Adp.en-cabeza 3S.Atp-tener Nom.Pl-Adp.en-corazón 3S.Sub-reunir.Pol

6. *nangaj poj oleajpoj owix a kon monombaj mardon mbas ndok*
sagrada tortuga pie tortuga mano Det Ev autoridades mayordomo primera red

7. *poj oleaj, poj owix*
tortuga pie tortuga mano

8. *poj*
tortuga

Tortuga pie, tortuga mano! Está muy contenta, gorjea su boca, canta; ya es la hora que salude a su hermano mayor, que salude a su hermano menor; éso en aquel mismo día, éso en aquella misma hora tiene preocupación de reunir la sagrada tortuga pie, tortuga mano tal vez a los principales, mayordomo y mayordomo de Corpus Christi. ¡Tortuga pie! ¡Tortuga mano! ¡Tortuga!

Como hemos visto en la estrofa 15, hay repeticiones del mismo verbo pero con objetos y modalidades distintas, como por ejemplo: con *metepeayayéj makiiüb michiig makiiüb mikoj* ('se saludan entre sí con su hermano menor, con su hermano mayor'; línea 5) se subraya la intención y el fin recíproco de saludarse; mientras en la 32 hay una sucesión sintagmática como *matepeay mikoj matepeay michiig* ('saluda a su hermano mayor, saluda a su hermano menor'; línea 3) donde la tortuga es protagonista de la iniciativa del saludo. Las líneas 4 y 5 presentan un conjunto de repeticiones con efecto de eco muy eficaz. Con el uso de binomios léxicos (línea 2), de las demás repeticiones (1 y 3) y el efecto de eco (4 y 5), sin duda la capacidad de la descripción va expandiéndose más allá de la transmisión de un contenido tan importante. La estética de este tipo de retórica enfatiza el aspecto simbólico y las expectativas depositadas en la misión de la tortuga. Así el locutor va construyendo la eficacia comunicativa de las acciones rituales, igual que las detalladas enumeraciones de las acciones a realizar dentro de la iglesia logran cumplir con el mando litúrgico. Los recursos retóricos y morfológicos concurren al logro del ritual.

Intercambios litúrgicos

No hay duda que el *miverso poj* es expresión de un fructífero encuentro entre la ritualidad huave y la católica. La tortuga relacionada con el ciclo de las lluvias es “mensajera” no sabemos si “a oscuras” del milagro de Pentecostés y parece feliz en ese viejo y nuevo (colonial) entorno social donde a los padres y hermanos se añaden padrinos, madrinas, mayordomos... No sabemos si el logro de esta reunión de “categorías” bien conocidas con las más recientemente adoptadas es parte del milagro de Pentecostés re-interpretado y re-contextualizado. Pero todos los actores del ritual sin distinción alguna la respetan, la ayudan en su búsqueda, llevándola al lugar “originario”, donde mejor vive, el

manantial. La compenetración con esos mundos por parte de los Ikoots es profunda así como lo es el proceso de apoderamiento y resignificación que durante siglos la gente de San Mateo ha manejado. Quiero proponer unos segmentos de la última estrofa de la segunda parte que representa bien lo que acabo de decir:

12. [la acción se desarrolla al interior de la iglesia; [...]]

1. *al-ko-kiaj ma-xaing-iw nangaj serial*
3S.Est.Ev.Deix 3Sub-levantar-3Plur sagrado serial
2. *ma-linb-aw wüx nangaj firmamento o-kweaj kompas*
3Sub-poner en línea-3Pl Adp.sobre sagrado firmamento 3S.Poss compas
3. *nangaj misal nangaj manual nangaj librero nangaj calendario nangaj caticismo*
sagrado misal, sagrado manual, sagrado librero, sagrado calendario sagrado catecismo
4. *para kon a-wün-ayej a-jüy nangaj ongwüüts [...]*
para Ev 3S-sacar-Rcp 3S-caminar sagrada noche

Está tal vez allí para que levanten el sagrado candelero, lo pongan en línea sobre el sagrado firmamento, su compás, sagrado misal, sagrado manual, sagrado librero, sagrado calendario, sagrado catecismo para tal vez [el maestro de capilla] sacar de ellos la fecha [de las festividades].

En esta estrofa se citan los principales instrumentos de la evangelización, del conocimiento litúrgico y teológico que permite mantener el culto. Muchos de los términos ya no son transparentes para los sanmateanos, como por ejemplo *firmamento*; o han sido re-significados como *serial* traducido como candelero, o *compás* que según algunos expertos de la iglesia es el bastón (aunque pequeño) símbolo del mando de las autoridades, y ya no es el instrumento para marcar el ritmo de la música; o como *librero* que algunos interpretan como el baúl donde se ponen los libros sagrados o los libros (de oraciones) que cada santo tiene⁶. A pesar de estos posibles “malentendidos”, algunos de estos instrumentos son indispensables al maestro de capilla para medir con exactitud el tiempo que pasa/camina y calcular cuándo celebrar fiestas como la de Pentecostés o Corpus Christi que, dependiendo de la Pascua, fluctúan en el calendario (véase la línea 4). El calendario, otro elemento de los más caracterizantes de las culturas indígenas mexicanas, “reemplazado” por uno “nuevo” que necesita de libros específicos para controlar el tiempo y la dinámica litúrgica de los “nuevos” dioses: los santos católicos. El cuidado para el tiempo que camina (*ajüy*), la necesidad de contarlos (*ateow*) a través de sus segmentos temporales nuevos como las horas (*ores*), y antiguos como días y noches (*nüit, ongwüüts*), está presente, sin conflicto aparente entre presente y pasado, en toda la oración.

El terreno de los encuentros, sin embargo, es mucho más amplio de lo que en este contexto puedo encarar; el éxito del intercambio pudo tener sus raíces en la coincidencia de algunos principios monosémicos de la ritualidad misma y en los instrumentos para describir, prescribir, evocar las acciones, los movimientos que se necesitan para que un ritual sea exitoso. La visión ikoots de la acción que raíces y formas verbales expresan con riqueza, ha sido un terreno muy fértil de encuentros con la religión católica, y la lengua ha ofrecido poderosas herramientas para disimular la cosmovisión propia con la cristiana.

Pero todo el proceso tiene un significado más amplio en el marco histórico de la colonización y de la imposición de un nuevo orden cósmico y jurídico: los que hablan una lengua son, como sugiere Claude Hagège (1993), “constructores” de su lengua no solamente en un contexto de desarrollo histórico a largo plazo, sino en cada situación o época histórica, cuando las poblaciones son “presionadas” para que cambien sus ideologías y cosmovisiones, e inclusive abandonen su lengua. Los Ikoots han usado sus herramientas lingüísticas, retóricas y poéticas para hacer frente a la imposición de nuevas deidades, consiguiendo moldear la acción ritual católica según el sentido propio de la acción misma y lo han realizado no tanto a través de una actuación visible, sino usando recursos específicos que la lengua ofrece, para expresarla, comunicarla a los participantes, y relacionarla con el espacio sagrado según su visión del mundo.

Note

1. Defino “extenso” el repertorio de las oraciones ceremoniales *mipoch dios* dado que cada de las 24 mayordomías relacionadas con el culto de los santos (hoy son mucho menos), cada ritual formal colectivo de la vida pública religiosa y política, cada evento básico que marca la vida de hombres y mujeres (noviasgo, casamiento, muerte, pleitos, enfermedades etc..) cuenta con discursos ceremoniales muy distintos entre sí enunciados por especialistas de la palabra distintos como los *miteat poch*, los ancianos/as intermediarios/as sabios/as (*xeech y nchey*), las mismas autoridades de la Iglesia y del Municipio, etc..

2. Desconosco el contexto en que la grabación del *miverso poj* ha sido realizada, probablemente por un cultor de costumbres indígenas, Cayuqui Estage que hasta la fecha no he conseguido encontrar. Una copia de la grabación ha sido muy cuidadosamente guardada por *teat* Francisco Cepeda, que me pidió transcribirla para que el texto volviera a ser aprendido y el ritual realizado. Aunque he cumplido con el pedido de *teat* Francisco hasta la fecha nadie ha llevado a cabo su deseo. La palabra de respeto *teat* es asociada al nombre de los hombres adultos. En el caso del finado Francisco Cepeda estoy utilizando *teat* para conferirle también el significado de ‘padre’: desde 1983 *teat* Chico me había incluido con cariño en su familia protegiendome como si fuera una de sus hijas; por eso mis sentimientos son filiales y van más allá del respeto y de la gratitud hacia él. Realicé la primera transcripción de *miverso poj* con la ayuda y colaboración del

finado *teat* Juan Olivares. Quisiera dedicar este trabajo al que “todavía le falta mucho para crecer”, a *teat* Juan Olivares y *teat* Francisco Cepeda: sin su cariñoso apoyo y su sabiduría no hubiera podido acercarme al *miverso poj* ni mucho menos tratar de analizarlo tan atrevidamente. Solo mía es la responsabilidad de la interpretación que estoy proponiendo.

3. Unas pocas estrofas del *miverso poj* se encuentran en español en el trabajo de Saúl Millán (2007: 181-182) dedicado “al simbolismo ritual en la cosmovisión huave”. El Autor no especifica su fuente y sobretodo no propone el texto en *ombeayüüts*. Además de que no sabemos si es un texto en que los sanmateanos se reconocen, las estrofas no son presentes en la versión grabada en 1963. La diferencia entre los dos textos podría ser representativa de la “creatividad” de los *miteat poch* que pueden insertar elementos “novedosos” en los *mipoch dios*, siempre que los sanmateanos los acepten.

4. Todavía recuerdo con mucha emoción la actitud respetuosa y la conmoción que suscitaba la escucha de la voz de Albino Ciénega recitando el *miverso poj* en *teat* Juan Olivares y su esposa Blanca, aunque desde hace tiempo eran protestantes. *Teat* Juan siempre ha juzgado esa performance como impecable y completa.

5. Según Stairs & Stairs (1981: 413) *ndekiam poj* corresponde al *Kinosternon abaxillare*, ‘casquito pardo’.

6. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers_direttorio_sp.html#Pentecost%C3%A9s

7. El estudio de Canterla y Martín de Tovar sobre la Iglesia de Oaxaca en el siglo XVIII, un siglo alborotador para la orden de los Predicadores, cuestionada y «amenazada» por el proceso de secularización, es muy denso de notaciones por lo que se refiere a noticias donde podemos encontrar citado el uso de la lengua huave/*guapi* por parte de los religiosos a lo largo de todo el siglo. Las fuentes del Historiador se concentran en documentos del Archivo General de Indias (AGI) de Sevilla, sección de la Audiencia de México; en específico: México, legajos 879, 881, 2.584, 2.585, 2.586, 2.589, 2747. En la mayoría de los documentos del siglo XVIII que hallé también en el Archivo General de la Nación (México) prevalece el nombre de los huaves/ikoots transcrito *guapi/guapis*. En el extenso trabajo de David Tavárez encontramos citado (2012: 397-398) un listado de examinados en lenguas nativas de Oaxaca de 1706 (AGI, México 881), en que se hace referencia a una lengua definida *aubu*; sin conocer el documento muy difícilmente podemos decidir si es una mala transcripción o mala interpretación de la palabra “guapi”; pero podemos decir que en *ombeayüüts aw-lau-* son seguidos por otra vocal y nunca por una consonante.

8. El concilio tridentino ha sido uno de los momentos clave para contrarrestar la deriva protestante y mostrar una iglesia unida y fuerte. En esa época se vuelve común el uso del misal, y en la terminología entra la palabra “liturgia”.

9. Los únicos textos que se han hallado en *ombeayüüts* (posiblemente de época republicana) son dos *Padre Nuestro*, uno publicado por Nicolás León (1903) y otro recogido por Francisco Belmar y, como subraya Maurizio Gnerre (2010: 87-101) publicado en un libro de carácter general y de divulgación (1901b) donde el autor declara que el *Padre Nuestro* es en huave de Santa María del Mar, sin especificar cómo lo obtuvo. Según Gnerre «con toda probabilidad se trata [...] de la transcripción de un texto manuscrito o impreso tal vez de matriz dominica» (*ivi*: 99). La interpretación que Gnerre ofrece se basa en la consulta con un hablante de Santa María, en el *Vocabulario de la lengua huave y castellano* de Belmar (1901a), en el léxico inédito de Martínez Gracida y en la experiencia con la variedad de San Mateo del Mar (véase también Cuturi & Gnerre, 2008a: 195-196). En la actualidad estas dos versiones del *Padre Nuestro* ya no son conocidas por los fieles de San Mateo.

10. Glosas: Adp = adposición; Adj = adjetivo; Adv = adverbio; Atp = atemporal; Cmpl = completivo; Cs = causativo; Deix = déictico; Det = determinativo; Dir = direccional; Est = estativo; Ev = evidencial; Excl = exclusivo; Hon = honorífico; Incl = inclusivo; Int = intensificador; Nom = nominalizador; Num = numeral; Pl = plural; Pol = politeness; Pos = posesivo; Pr = presente; Pro = pronombre; Prog = progresivo; Rcp = recíproco; S = singular; Sub = subordinado; Tp = temporal; Verb = verbalizador.

11. La iglesia de San Mateo después de los años '60, cuando el pueblo fue nuevamente “evangelizado” por los oblatos, padeció muchos cambios en su interior y exterior: el padre Roberto Biasioli, primer párroco residente después un siglo y medio durante el cual el culto estuvo casi exclusivamente a cargo de los sanmateanos, destruyó el retablo dominicano de la época colonial en lugar de restaurarlo, cambió la forma en que estaban distribuidos los santos, para no hablar de lo que en el tiempo anduvo prohibiendo de la ritualidad colonial, que la gente de San Mateo había mantenido (interpretándola) en los siglos. Hoy resulta difícil ubicar las acciones, así como los santos y muchos objetos de la liturgia que anduvieron perdidos. Muchos de estos términos han quedado sin un referente seguro, como por ejemplo *cementerio*, *cortidario* (o *crustudario* según otras fuentes); algunos dicen que *cortidario* son los ‘puntos cardinales’, otros una ‘lámpara de plata’ (comunicación personal de Wanda Rubeo); un colaborador me ha proporcionado recientemente tal vez la interpretación que más me convence o sea que es el retablo mismo ubicado precisamente en la Santa Capilla. Por el momento prefiero no “traducirla”: las palabras del léxico especializado de la liturgia cristiana que se refieren a objetos clave son eficaces por ser un tanto arcanas y a la vez sagradas. Tampoco Fray Eugenio Torres que aquí vuelvo a agradecer, pudo dar un referente a *cortidario* o *crustudario*. A razón de los cambios es difícil reconstruir el mapa de la liturgia si no se conoce la iglesia y la ubicación de los santos. Por tal razón la traducción que estoy proponiendo es una de las posibles; he compartido esta conciencia con todas las personas que en el tiempo colaboraron en realizarla.

12. No tengo una explicación del por qué el *miteat poch* no haya utilizado la primera persona inclusiva (*mi-teat-iüts* ‘nuestros padres’) que daría un sentido de total compartición a valores y referentes básicos para los presentes: los antepasados. En este caso podría ser que *teat* Albino enunciando el *mivero poj* frente extranjeros no quiso “incluirlos” en el mismo marco referencial (cultural) o una confirmación del carácter evocativo e indirecto.

13. Igualmente en la estrofa 3 línea 7 encontramos: [...] *niüng kon al-makül María* [...], ‘donde tal vez está María’; y en la línea 9: [...] *niüng kon al-makül Señor Santísimo Sacramento* [...] ‘donde tal vez está el Santísimo Sacramento’.

14. Es una forma derivada de la adposición *ti/(ü)l* que codifica relaciones espaciales, con un uso poco focalizado; se podría decir que tiene una ‘baja definición’, es latamente atélico, y adquiere un valor espacial y dinámico más definido cuando asociado a un verbo de movimiento o a un direccional, como, por ej. *andüy* (‘va hacia -télico’), con *amb* (‘va, pasa -atélico’) y con *aw* (‘sale’); para otros significados véase Cuturi & Gnerre (2008b).

15. Véase un trabajo reciente (Cuturi & Gnerre 2010) sobre estas figuras que son utilizadas también en el habla cotidiano.

16. El antropólogo Saúl Millán menciona a *nangaj libro* como el libro que «tanto en la época colonial como en la actualidad [...] está destinado a registrar el *capital* entregado a su sucesor por cada mayordomo» (2003b: 110 o 2007: 183). No sabemos si el *nangaj librero* del *mivero poj* es el mismo “objeto” citado por Millán.

Bibliografía

- Belmar, F. 1901a. *Lenguas del Estado de Oaxaca. Estudio del Huave*. Oaxaca: Publicado por el Lic. F.B.
- Belmar, F. 1901b. *Breve reseña histórica y geográfica del Estado de Oaxaca. Edición dedicada a los delegados del Congreso panamericano*. Oaxaca: Imprenta del Comercio.
- Canterla y Martín de Tovar, F. 1982. *La iglesia de Oaxaca en el siglo XVIII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanos-Americanos de Sevilla.
- Cuturi, F. 2000. “Tal vez estamos aquí”. Autoridad, responsabilidad y ‘antideíctico’ en las interacciones dialógicas rituales huaves”, en *Les rituels de dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, coord. Monod Becquelin, A. & P. Erikson, pp. 401-30. Nanterre: Société d’ethnologie.
- Cuturi, F. 2007b. “Modalità dell’agentività nelle pratiche discorsive huave”, in *Agency e linguaggio: etnoteorie della soggettività e della responsabilità nell’azione sociale*, a cura di Donzelli, A. & A. Fasulo, pp. 61-83. Roma: Meltemi.
- Cuturi, F. & M. Gnerre 2008a. “Los ikoots (huaves) de San Mateo del Mar y la escritura: desconfianzas, acercamientos y apropiaciones”, en *Memorias del Coloquio Francisco Belmar. Vol. II Conferencias sobre lenguas otomangués y oaxaqueñas*, coord. López Cruz, A. & M. Swanton, pp. 189-226. Oaxaca: Biblioteca Francisco de Burgoa, UABJO, CSEIIO, Fundación A. Harp Helú Oaxaca, INALI.
- Cuturi, F. & M. Gnerre 2008b. “Wüx y ti-, dos adposiciones del *ombeayiüts* (huave de San Mateo del Mar): entre gramaticalizaciones y lexicalizaciones”, ponencia presentada al II Coloquio María Fernández de Miranda sobre Lenguas Otomangués y oaxaqueñas ante el siglo XXI (Oaxaca, 12-13 aprile 2008), a cura di López Cruz, A. & M. Swanton (inédita).
- Cuturi, F. & M. Gnerre 2010. “Figuras del paralelismo y “binómios léxicos” de movimiento y desplazamiento en *ombeayiüts* (huave de San Mateo del Mar)”, in *Figuras mayas de la diversidad*, coord. Monod Becquelin, A., Breton A. & M. H. Ruz. Mérida: UNAM, pp. 157-94.
- Egiúés Oroz, I. 1997. *La celebración litúrgica en la Orden de Predicadores. Un espacio de ‘fronteras’*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Fueyo Suárez, B. 2001. *Modos de orar de Santo Domingo*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- García Souza, P. 2001. *Tiempos ceremoniales: ensayos de cosmogonía y dancística huave*. Tesis de licenciatura escrita juntos a Andrés Oseguera (parte dancística). México: ENAH.
- Gnerre, M. 2003. L’addomesticamento dei corpi selvaggi. *Antropologia*, 3, 3: 93-119.
- Gnerre, M. 2010. “Francisco Belmar y el estudio del huave”, en *El filólogo de Tlaxiaco. Un homenaje académico a Francisco Belmar*, coord. F. Barriga Puente, pp. 87-101. México: INAH.
- González Fuente, A. 1981. *La vida litúrgica en la Orden de Predicadores. Estudio en su legislación 1216-1980*. Roma: Istituto Storico Domenicano.

- González Fuente, A. 2004. Liturgia dominicana. Orígenes y presentes. *Archivo Dominicano*, XXV: 325-38.
- Hagège, C. 1993. *The Language Builder: an Essay on the Human Signature in Linguistic Morphogenesis*. Amsterdam: John Benjamins.
- Hanks, W. 1990. *Referential practice, language, and lived space among the Maya*. Chicago: Chicago University Press.
- Hanks, W. 2010. *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press.
- León, N. 1903. *Catálogo de Antigüedades huavis del estado de Oaxaca existentes en el Museo Nacional de México*. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Lupo, A. 1981. Conoscenza astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico). *L'Uomo* 5. 2: 267-314.
- Lupo, A. 1997. El monte de vientre blando. La concepción de la montaña en un pueblo de pescadores: los huaves del Istmo de Tehuantepec. *Cuadernos del Sur*: 67-77.
- Millán, S. 2003a. “Ciclo pluvial y ciclo ritual”, en *Lagunas del tiempo. Representaciones del agua entre los huaves de San Mateo del Mar*, coord.. Millán, S. & P. García Souza, pp. 55-95. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Millán, S. 2003b. “Cuerpos y ofrendas: la mayordomía de Corpus Christi”, en *Lagunas del tiempo. Representaciones del agua entre los huaves de San Mateo del Mar*, Millán, S. & P. García Souza, pp. 97-114. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Millán, S. 2007. *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Nocent, A. 1978. “Storia dei libri liturgici romani”, en *La liturgia, panorama storico generale*, a cura di Marsili, S. et al., pp. 128-83. Torino: Marietti.
- Stairs, E. & E. Hollenbach 1981. “Gramática huave” en *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, Stairs G. & E. Stairs, pp. 283-387. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Stairs, G. & E. Stairs 1981. *Diccionario huave de San Mateo del Mar*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Tavárez, D. 2012. *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplinas y disidencia en el México colonial*. Oaxaca: Col. Michoacan, UABJO, UAM, CIESAS, Col. Mexiquense.
- Vapnarsky, V. 2000. “De dialogues en prières, la possession des mots”, en *Les rituels de dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, coord. Monod Becquelin, A. & P. Erikson, pp. 431-79. Nanterre: Société d'ethnologie.

Riassunto

Gli Ikoots (Huave) di San Mateo del Mar hanno un vasto repertorio di orazioni cerimoniali enunciate durante i rituali religiosi e civili, definiti mipoch dios (let. 'la sua parola dio', la parola di dio), la maggior parte in ombeayiüts ('la nostra bocca', la nostra lingua). Tra queste il miverso poj (let. 'il suo verso tartaruga', il canto della tartaruga), che si recitava nel giorno di Pentecoste, riveste una grande importanza nel ciclo dei rituali per propiziare le piogge e delle celebrazioni del Corpus Domini. Questo lavoro si concentra sull'analisi testuale di una versione del miverso poj (registrata nel 1963) e sugli strumenti linguistici e retorici utilizzati perché il rituale sia efficace, anziché sui possibili significati simbolici del rituale che dal 1975 non è più eseguito. Tale tipo di analisi ha permesso tre livelli interpretativi: il primo getta un ponte tra i significati ideologici e pragmatici ricoperti dall'azione rituale ikoots e quelli legati alla liturgia cattolica introdotta dai Domenicani a partire dal XVI secolo; il secondo esplora i significati simbolici e pratici dell'azione rituale insieme al senso del contesto spazio-temporale in cui si situa l'azione e l'audience; il terzo affronta il ruolo imprescindibile degli strumenti morfologici, retorici e poetici per scandire le tappe dell'azione rituale, ma ancor più per far sì che l'intero rituale sia efficace.

Parole chiave: Huave/Ikoots, orazione cerimoniale, analisis morfo-retorico, Pentecoste-Corpus Christi, liturgie indigene, evangelizzazione.

Abstract

The Ikoots (Huave) of San Mateo del Mar feature an extended repertory of ceremonial orations performed in their religious and civil rituals, called mipoch Dios (lit. 'his word God', i.e. God's words) mostly in ombeayiüts ('our tongue', i.e. Huave) language. Among these the 'Turtle's song' (miverso poj 'its sound turtle', in ombeayiüts) was performed during Whitsunday, and had an overwhelming relevance in the cycle of rituals performed to propitiate rain along Corpus Christi celebrations. This paper focusses on the textual analysis of one version of miverso poj (tape-recorded in 1963) and on the linguistic and rhetoric devices enacted in it, aiming at ritual efficacy, rather than on possible symbolic meanings of the ritual, which since 1975 was not performed any more. This type of analysis allowed three interpretative levels: the first one bridging ideological and pragmatic meanings expressed by the Ikoots ritual action and those derived from the Catholic liturgy, introduced by Dominican Missionaries since the second half of the 16th century. The second explores symbolic and practical meanings of ritual action, together with the meaning of the space-temporal context in which both action and audience are situated. The third faces the role of morphological, rhetorical and poetic tools enhanced to stress the different steps of ritual action, but even more so, to make the whole ritual performance more effective.

Key words: Huave/Ikoots, ceremonial oration, morfo-rhetoric analysis, Whitsunday-Corpus Christi, indigenous liturgies, evangelization.

Articolo ricevuto l'11 aprile 2015; accettato in via definitiva per la pubblicazione il 20 luglio 2015.