



HAL
open science

El papel de ‘Aquel que hace vivir’ en las prácticas sacrificiales de la Sierra Mixe de Oaxaca

Perig Pitrou

► **To cite this version:**

Perig Pitrou. El papel de ‘Aquel que hace vivir’ en las prácticas sacrificiales de la Sierra Mixe de Oaxaca. La noción de vida en Mesoamérica, P. Pitrou, J. Neurath & M.-d.-C. Valverde (éds), CEMCA-UNAM, 119-154, 2011, 978-607-02-2791-2. hal-03128229

HAL Id: hal-03128229

<https://hal.science/hal-03128229>

Submitted on 2 Feb 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

EL PAPEL DE “AQUEL QUE HACE VIVIR” EN LAS PRÁCTICAS SACRIFICIALES DE LA SIERRA MIXE DE OAXACA

PERIG PITROU¹

Introducción

La vida, lo vivo y “Aquel que hace vivir”

Al abordar el concepto de la vida, conviene, si se quiere ser riguroso, distinguir dos niveles de análisis. Por un lado, la vida designa un conjunto de características o fenómenos observables en algunos seres (reproducción, regeneración, etc.) y cuya presencia en ellos permite que se los considere como vivos. Por otra parte, el término se aplica igualmente a lo que causa estos fenómenos. Aunque no resulte clara en los usos corrientes, esta distinción constituye una de las bases de toda reflexión sobre el concepto de vida en el pensamiento occidental. Ahora bien, lejos de ser el fruto exclusivo de la conceptualización occidental, me parece que tal diferencia entre “lo vivo” y “la vida” se encuentra también en las representaciones indígenas. Para demostrarlo, querría aquí analizar el papel del *yikjujky’äjtpi*, una entidad no humana a la que los mixes de la Sierra Norte de Oaxaca se dirigen en determinados contextos rituales.

La traducción espontánea del nombre mixe de este ser por “Dador de vida”, sin ser completamente errónea, no da perfecta cuenta de la especificidad de la actividad desempeñada por esta entidad. El término “Dador” sugiere que la vida es una sustancia que se transfiere o que se envía, como se enviaría la lluvia por ejemplo. Aunque eso corresponda en parte a la dimensión material del proceso vital, no es éste el sentido

¹ Laboratoire d’anthropologie sociale / Collège de France—École des hautes études en sciences sociales. Quisiera agradecer al CEMCA y a la Casa de Velázquez por el apoyo prestado a esta investigación.

exacto en el que debe interpretarse la actividad del *yikjujyky'äjtpi*. Morfológicamente, este vocablo puede descomponerse de la siguiente manera: *yik-* es un causativo; *jujyky* es un adjetivo que significa “vivo”; *-äjtp* es un verbo que puede significar, según los contextos, “ser” o “hacer”; y, finalmente, el sufijo *-i* tiene la función de sustantivador. Literalmente el *yikjujyky'äjtpi* es “Aquel que hace ser vivo” o “Aquel que hace vivir”, lo que sugiere una concepción relativamente distinta a la que proporciona el concepto de “Dador”. Obviamente, el *yikjujyky'äjtpi* “da” algo pero, atendiendo a la morfología del término, lo que se “da” no es tanto una cosa como una actividad. La existencia de tal entidad es la prueba de que la concepción mixe de la vida distingue lo que está “vivo” (*jujyky*) de lo que produce tal fenómeno.

Desde estas premisas, la cuestión primera radica en determinar cómo se concibe esta actividad para, a partir de ahí, intentar aclarar las concepciones de la vida que prevalecen en la Sierra Mixe. El método adoptado busca, pues, aclarar en qué consiste la actividad que cumple el *yikjujyky'äjtpi* y el marco dentro del cual ésta se despliega. Para ello, en lugar de presentar fragmentariamente los discursos acerca de lo que se puede decir sobre esta entidad, estudiaré las circunstancias rituales en cuyo marco las personas se dirigen a ella. Para ello, me basaré en los datos etnográficos recogidos en la Mixe Alta durante la investigación que realicé durante casi dos años (con estancias prolongadas entre mayo de 2005 y el mismo mes de 2009), principalmente en los municipios de Santa María Tlahuitoltepec y Estancia de Morelos de Tontontepec².

El recorrido ritual

En primer lugar, es necesario precisar que las relaciones con el *yikjujyky'äjtpi* se establecen en una secuencia ritual dentro de la cual se integran una serie de operaciones sacrificiales. Esquemáticamente las grandes etapas de este trascurso pueden resumirse de la siguiente forma:

² Con el fin de centrar mi análisis sobre los eventos rituales, sugiero al lector que desee tener una información más amplia sobre la zona mixe que se acerque a *Mëj xëëv. La grande fiesta del señor de Alotepec* (2003) y a *Mixes* (2004) de Gustavo Torres.

Etapas del recorrido ritual
Consulta al especialista ritual
Ritos en el panteón
Rezo en la iglesia (para abrir)
Preparación de los depósitos rituales contados
Sacrificio en la casa
Ascensión a la cumbre de la montaña
Sacrificio en la cumbre de la montaña
Comidas rituales compartidas en la cumbre de la montaña
Comida ritual compartida en el espacio doméstico
Rezo en la iglesia (para cerrar)

La casi totalidad de los observadores ha señalado la existencia de estos recorridos rituales y, en particular, de las secuencias que implican una operación sacrificial. Esto es así desde las investigaciones realizadas bajo la dirección del obispo de Oaxaca Ángel Maldonado³ a principios del siglo XVIII, pasando por las de Eulogio Gillow (1990) en el siglo XIX, hasta las ya contemporáneas investigaciones etnográficas, lo que da fe de una verdadera constancia. Con todo, no se puede afirmar que la abundancia de referencias relativas al "sacrificio mixe"⁴ haya permitido comprender mejor por qué razón los habitantes de la Sierra Mixe recurren de manera tan regular a esta operación ritual. Los diferentes análisis propuestos tienden a adoptar explicaciones de carácter finalista, lo que permite clasificar los sacrificios según se hagan "para" las cosechas, "para" la salud, "para" señalar los distintos acontecimientos vinculados con el ciclo de vida (nacimiento, matrimonio, muerte) o "para" el éxito de una actividad política. Pero el problema de este tipo de explicaciones es que, en realidad, eluden la verdadera cuestión de fondo, que no es otra que la de la diversidad de los fines contemplados en estos rituales. Dicho de otra manera se debe preguntar: ¿por qué se emplea de forma estereotipada una misma organización ritual en contextos relativamente diferentes?

³ Ver Alcina Franch (1993) y el análisis que propone de los documentos conservados en el Archivo de Indias, *Audiencia de Mexico*, AGI, 882.

⁴ Para una buena síntesis se puede consultar Torres Cisneros 2003: 227-233. Ver también Beals (1948); Carrasco (1966); Gonzalez 1973 y 1989; Kuroda 1993: 131, 151 y siguientes; Lipp (1991); Miller (1956) Nahmad Sittón (1994).

El objeto de nuestro trabajo es, pues, mostrar cómo esta cuestión está estrechamente relacionada con aquella otra relativa a las concepciones de la vida, y cómo puede ser resuelta determinando el tipo de relación que se establece con el *yikjujyky'äjtpi* o, más específicamente, el tipo de actividad que se espera de él. Según esto, el análisis de la manera en que se solicita esta actividad nos parece ser un medio adecuado para llegar a entender las concepciones subyacentes de la vida que dan sentido a las prácticas rituales. A cambio, la comprensión de estas concepciones permite explicar tanto la lógica ritual como los motivos por los que se utiliza el sacrificio en campos tan distintos. Se establece así una relación de circularidad entre el conocimiento del rito y el conocimiento de la ontología, en la que el aumento del primero contribuye al aumento del segundo y viceversa.

Por cuestiones de extensión, los análisis propuestos aquí se centrarán en los momentos del sacrificio y de las comidas rituales que lo acompañan. Con ello se quiere poner de manifiesto que el sacrificio constituye el punto culminante de un proceso a través del cual los humanos se posicionan para formular una solicitud de ayuda a los no humanos. De la misma manera, el objeto de las distintas comidas, que son la consecuencia lógica de este acto de petición, es escenificar lo que yo denomino una “dinámica de aceptación”. Tras haber examinado estos dos momentos, se establecerá una síntesis relativa a las concepciones de la vida que corresponden a la actividad del *yikjujyky'äjtpi*; lo que conducirá a compararlas con las que dependen de otra figura llamada el *täätynpi*, “el Creador”.

1. El sacrificio como transferencia de materia y como acto contractual

La preparación del depósito ceremonial: crítica del enfoque objetual

Antes de abordar los momentos clave del recorrido ritual, conviene señalar que, en la mayor parte de los casos, los ritos son precedidos por la visita a un especialista, el *xemapie* o “contador de los días”, al que se consulta ya para el tratamiento del infortunio, ya para la búsqueda de la

prosperidad. Esta consulta concluye casi siempre con una prescripción que fija el número de aves de corral (pollo, gallo o guajolote) que deben ser inmoladas y el número de elementos que deben componer el depósito ceremonial⁵. Estos depósitos consisten fundamentalmente en velas, flores, mezcal, tepache (pulque fermentado y coloreado con achiote), tamales (generalmente 53, 33 ó 23), harina de maíz (echada por puñados de 53 ó 23) y, sobre todo, *xaxty*, un elemento central que se presenta bajo la forma de pequeñas tiras o “gusanitos” de aproximadamente 8 centímetros de longitud modelados con masa de maíz y que deben ser reunidos siguiendo un meticuloso recuento. Sin poder analizar aquí en detalle la simbología de estos números, cabe indicar que, por lo general, se trata de una cuenta decreciente de este tipo: 2 haces de 113 *xaxty*, 2 de 93 *xaxty*, 2 de 73 *xaxty*, 2 de 53 *xaxty*, 2 de 33 *xaxty*, 2 de 23 *xaxty*, 2 de 18 *xaxty*, 2 de 13 *xaxty*. Una vez modelados, los gusanitos se juntan en paquetes de cinco, que se reúnen a su vez de cuatro en cuatro para formar uno o varios paquetes de 20 *xaxty*. Cada uno de éstos es envuelto en una hoja de hierbasanta y, así dispuestos, sirven para componer nuevos haces, ahora múltiplos de 20 (20, 40, 60, 80, 100), a los que se añaden series de 3 ó 13 *xaxty* hasta alcanzar el número prescrito. El conjunto final se cuece sobre el comal y se guarda en una caja. Según una lógica de *mimesis*, estos paquetes “representan”, como una miniaturización abstracta de los “bienes” o propiedades de las personas que van a efectuar la inmolación. Este recurso a la miniaturización también se encuentra en otros objetos que acompañan a veces a los depósitos ceremoniales: ollas, pequeños billetes de banco o monedas, casitas, corrales e incluso representaciones del cuerpo de un recién nacido modelados con pasta de maíz. Si se apela sin embargo a una lógica de la “agency” (Gell, 1998), los mismos elementos aparecen como portadores de un acto creativo, a la vez manual (donación de forma) e intelectual (cuenta) asociado a la idea de abundancia y de crecimiento. Por añadidura, también resulta factible considerarlos en tanto que portadores de una operación culinaria que transforma la materia cruda en un alimento consumible.

⁵ Sobre la noción de depósito y de ofrendas contadas, ver Dehouve 2001 y 2007.

Desde esta perspectiva cabe formular una crítica metodológica a aquella tradición hermenéutica que tiende a contemplar los elementos de los depósitos ceremoniales únicamente como cosas u objetos ofrecidos a entidades no humanas. El problema de semejante enfoque objetual es que asocia por lo general cada uno de sus componentes (maíz, tamal, alcohol, cigarrillo) con un elemento del discurso. Pero en realidad, este discurso tiene eficacia sólo en la medida en que integra diversas acciones, realizadas en diferentes momentos. En este sentido, el depósito no es tanto un conjunto de objetos como el soporte de una serie de acciones diacrónicas que, reunidas, producen una pluralidad de efectos. El enfoque objetual debe, pues, ser enriquecido con un enfoque pragmático que tenga en cuenta esta pluralidad de acciones. Esto es tanto más fundamental cuanto que lo que se establece con el *yikjujyky'äjtpi* en el momento del ritual es un intercambio de servicios o una coactividad, y en manera alguna un intercambio de bienes, como se verá a continuación.

El momento de la inmolación

Una vez concluida la preparación del depósito, se procede a realizar una serie de inmolaciones en el espacio doméstico. En el suelo, delante del altar casero, se colocan los diferentes elementos que componen el depósito. Los participantes –generalmente los mayores del grupo– dan comienzo entonces a un discurso de tipo ritual a lo largo del cual van vertiendo un número definido de puñados de harina de maíz. Tras esto, se toman los animales destinados a la inmolación uno a uno y se efectúa con ellos una limpia, a la vez del espacio doméstico y del cuerpo de los distintos participantes. Luego se corta la cabeza del animal con un machete y se rocía el depósito con la sangre que brota de la herida; a continuación se vierte sobre el depósito el mezcal y el tepache. Cuando esta primera serie de animales ha sido sacrificada, se saca el depósito ceremonial maculado de sangre fuera del espacio doméstico para conducirlo a la cumbre de una montaña, que en la mayor parte de los casos observados suele ser la del Zempoaltepec, el cerro más alto del estado de Oaxaca. Allí, frente a un altar, se inmola una segunda tanda de animales, para lo que se siguen las mismas fases que en el espacio doméstico.

Antes de continuar con nuestra descripción del curso ritual, es preciso distinguir dos dimensiones del sacrificio que, en mi opinión, no han sido suficientemente destacadas. En primer lugar, la operación ritual descrita se nos presenta como una serie de transferencias inmediatas de materias a las que vienen dar apoyo los discursos rituales, acompañados por los gestos efectuados durante la secuencia. Al mismo tiempo, dada la multiplicidad de los actos de ilocución que estos discursos contienen (gracias, demanda, solicitud de perdón, etc.), su enunciación engendra una situación contractual que implica diversos tipos de temporalidad irreducibles al simple presente de la transferencia. Buscando una mejor comprensión de las concepciones de la vida, me propongo estudiar esta dimensión contractual, no sin haber estudiado antes la cuestión de las transferencias materiales.

El sacrificio como transferencia de materia

El análisis previo de este asunto me parece necesario para sortear una idea frecuente —y desde mi perspectiva inadecuada— cuando se aborda la operación sacrificial. Así, se tiende a menudo a afirmar que se ofrece “una vida” para recibir a cambio “la vida”, lo que implica que se da “la muerte” para recibir la vida. Detrás de la lógica aparente de tal aseveración se esconde una incomprensión de la realidad de las transferencias, puesto que éstas carecen, en general, de precisión en las traducciones. Pese a que se mate a un animal, parece inexacto afirmar que se “ofrece” la muerte a la entidad a la que se dirige. Tal y como ha sido destacado por Johannes Neurath refiriéndose al sacrificio entre los Huicholes (2002), el momento más importante reside en la agonía, es decir, la fase en que la vida se manifiesta a través de la sangre que brota del cuello del animal. Por lo tanto, la definición maussiana del sacrificio como destrucción, que tanta influencia ha tenido en las investigaciones antropológicas, resulta ser parcial. Más que una destrucción, el momento del sacrificio instauro un régimen temporal de ineluctabilidad dentro del que se efectúan las transferencias materiales. En este marco, se afirma a veces que se transmite una “vida” para recibir otra a cambio. Sin embargo, en mixe, los términos empleados para describir las transferencias materiales invalidan semejante afirmación.

En realidad, lo que se transfiere es la “fuerza” (*mëjk’äjtin* “el ser fuerte”), algo distinto de la vida. Semánticamente, la fuerza y la vida no son sinónimos, puesto que se puede vivir sin ser fuerte. Además, lo contrario de la fuerza es la debilidad (*ayoo’n*), mientras que lo contrario de la vida es la muerte (*o’ojkin*). Por otra parte, desde un punto de vista fisiológico, estos dos términos remiten a realidades distintas. Eso explica por ejemplo que, cuando se habla del animal recién degollado que tarda en morir, se diga de él que es “muy fuerte”. La fuerza representa aquí la capacidad de resistencia a una agresión exterior y hace referencia a una forma de energía que no debe en ningún caso ser confundida con la vida. Ahora bien, lo que se transmite al *yikjujyky’äjtpi* es precisamente dicha fuerza o energía, lo cual sólo puede significar que ésta posee una existencia material y que es además susceptible de variaciones cuantitativas asociadas a procesos de exteriorización e interiorización. Al distinguir de manera precisa la “fuerza” de la “vida”, me parece que se hace más inteligible el desarrollo del depósito ritual asociado al sacrificio, puesto que una de sus funciones es la de transmitir fuerza al *yikjujyky’äjtpi* mediante una ofrenda alimentaria. Los discursos rituales afirman explícitamente la naturaleza alimentaria de la oblación⁶. En un rito vinculado a la siembra de las semillas que se estudiará más adelante, se dice:

<i>mkaamyëjip m’ukmëjip</i>	come fuerte, bebe fuerte (= con satisfacción)
<i>miti ëëts nyajkypy</i>	cual nosotros te damos,
<i>miti ëëts npiktakypy</i>	cual nosotros te ponemos.

O también:

<i>ijyxyäm ëëts ntuny</i>	ahora nosotros lo hacemos (= el depósito)
<i>ijyxyäm ëëts npiktääky yä’ät</i>	ahora nosotros lo ponemos este
<i>jüts yä’ät nayitë’n</i>	y este mismo así
<i>xkaamyëjüt x’ukmëjüt.</i>	tú lo comerás fuerte, lo beberás fuerte (= con satisfacción)

El hecho de que se pretenda transferir la fuerza al *yikjujyky’äjtpi* a través de la ofrenda alimentaria implica que esta fuerza puede, cuando

⁶ Ver sobre este tema el artículo de Graulich y Olivier 2004.

proceda, ser sometida a procesos de exteriorización. Es precisamente en este contexto donde se inscribe la actividad del *yikjujyk’äjtpi*, puesto que lo que busca la transferencia de fuerza es compensar una actividad que él realiza. El verdadero intercambio al que se asiste no es, pues, al de una vida por otra vida, ni siquiera al de una muerte por una vida. Nos hallamos más bien ante la transmisión de una cantidad de fuerza con el fin de hacer materialmente posible una actividad que produzca la vida.

Otras transferencias

Antes de estudiar cómo se solicita la acción del *yikjujyky’äjtpi*, precisaremos que la transferencia de energía efectuada en el momento de la inmolación no beneficia solamente a los no humanos. A finales del mes de diciembre, algunos días antes del cambio de autoridad que se efectúa el primero de enero, asistí a un rito durante el cual el alcalde saliente y su suplente realizaron una serie de inmolaciones con el objeto de pedir perdón por los errores cometidos durante el ejercicio del cargo, y preparar así el traspaso al nuevo equipo de los emblemas del poder: bastones de poder, llaves y el sello del palacio municipal. Cerca ya del final de esta serie de inmolaciones, el asistente saca de su bolsillo el sello y lo acerca al cuello de un guajolote del que está brotando sangre y —sin que ésta macule a aquél— dice:

<i>yä’ät ja jëen yä’ät ja tēj</i>	este fuego, esta casa (= el palacio municipal),
<i>määj ëëts tēj nkajpyxy</i>	donde nosotros hemos hablado
<i>määj ëëts tēj nxi’iky</i>	donde nosotros hemos reído (= donde hemos convivido)
<i>mëët yä’ät ja nsello</i>	con nuestro sello (...)
<i>ijxyäm ëëts ntunyï</i>	hoy nosotros lo hacemos
<i>ijxyäm ëëts npiktäkni</i>	hoy nosotros lo ponemos
<i>yä’ät ëëts ja n’awääjts</i>	ésta nuestra llave
<i>ok ja nsello nmatstutni,</i>	y nuestro sello nosotros lo dejamos
<i>jïts ëëts nmëenyit nkajxnit yä’ät</i>	y nosotros los entregaremos (= los transmitiremos durante la ceremonia del cambio de autoridad)

Contrariamente a lo que se suele creer, la transferencia de energía que se produce al morir el animal no se dirige solamente hacia la entidad no humana. La energía liberada, transportada por la sangre, se fija en el “cuerpo” de los no humanos mediante un proceso de digestión, de la misma manera que también se fija sobre ciertos objetos a los que reforza, como ocurre en este caso con el sello, símbolo del poder. La transferencia energética no es aquí metafórica (pensada como una digestión), sino metonímica, si se atiende al hecho de que es la proximidad de un objeto con la fuente de energía lo que garantiza su revitalización antes de ser entregado al nuevo poseedor del poder en el momento del cambio de autoridad⁷.

Tenemos otros ejemplos de captación de la energía en los casos en los que se ponen monedas o billetes que, una vez concluido el acto ritual, son llevados a casa; o cuando se dejan miniaturas (de casas, corrales, etc.) en el altar o en sus inmediaciones. Que dichos elementos se queden en el mismo lugar o, como ocurre con las monedas, que sean llevados a las casas no cambia en nada el hecho de que no son, hablando con rigor, ofrendas dirigidas a los no humanos. A semejanza del sello, estos objetos son más bien conectores o captadores con capacidad para canalizar la energía. En este caso, la transferencia es a la vez metonímica (proximidad a la fuente de energía) y metafórica (semejanza con el objeto hacia el que la energía debe ser trasladada en última instancia).

Retendremos, pues, que la transferencia que se produce en el momento de la inmolación no puede ser entendida como una simple oblación alimentaria, por más que ésta constituya un vector importante en el intercambio. También cabe señalar que la lógica de la integración de energía no es la única presente. Observamos que, en la práctica de las limpias por ejemplo, además de la reenergización, se produce una expulsión que le es irreducible. Esto parece tanto más lógico cuanto que la enfermedad no es ni “ofrecida” a los no humanos, ni tampoco recuperada por los humanos, algo que no tendría ningún sentido.

⁷ Cabe precisar que esta lógica de la captura del poder se manifiesta de manera más clara al inicio del año, cuando las autoridades ocupan sus cargos. Al final del mandato, parece como si la reenergización del sello fuera acompañada por una forma de purificación, con el fin de que no subsista ningún vínculo entre él y el alcalde saliente.

De lo que precede, se puede concluir que si el sacrificio está estrechamente vinculado con esta triple transferencia (alimentación de los no humanos, reenergización de los objetos, expulsión de los elementos patógenos), ninguna de sus modalidades consiste de por sí en una transferencia de “vida”. La vida, en efecto, no es una substancia que se transmite, sino que debe ser concebida más bien como una actividad del *yikjujyky’äjtpi*. Queda ahora por analizar la manera en que funciona el contrato con el *yikjujyky’äjtpi*, lo que se puede hacer mediante el estudio de la situación de comunicación que se establece con él. Parece ser la vía más adecuada para entender la forma en que los Mixes se representan la actividad de esta entidad.

La formulación de la petición: primer paso en dirección de un acuerdo

Durante toda la inmolación, pero sobre todo cuando se rocían los depósitos con la sangre del animal, se pronuncian palabras rituales que se dirigen al *yikjujyky’äjtpi*. Son invocadas igualmente diversas entidades que representan a los poderes asociados: el sol (*ja ampï kuno’okpi*, “el que da calor, el que alumbra”), la lluvia (*puuj*), la tierra (más precisamente “extensión, tierra”, *et nääxwiniit*), el cerro (*kojp*), el aire (*poj*). En ciertos momentos, la plegaria se dirige también a la figura mitológica de *Konk Oy* o *wintsën* (“Señor”), al que se percibe como un intermediario de estas entidades. El discurso ritual es pronunciado en un flujo continuo, generalmente sin interrupciones y casi sin vacilación alguna, según una forma rítmica que contiene retornos de cadencias que dan la impresión de que el texto ha sido aprendido de memoria. En realidad, hay que distinguir entre, por un lado, una serie de formas fijas, especialmente la omnipresencia del paralelismo, que estructuran el discurso y sirven de soporte a la memoria, y, por otro, un contenido específico que está vinculado con la intención y el contexto de cada situación ritual (ver Severi, 2007). La modificación del contenido de los discursos, según la especificidad de las peticiones efectuadas, indica que éstos son indisolubles de la enunciación; lo que los distingue de las palabras rituales católicas que, como el rosario por ejemplo, no varían cualquiera que sea la situación. El paralelismo entre el gesto y la palabra queda subrayado además con

los términos *kapxtä'äky* (*kapx* “palabra”; *tä'äky* “poner”) y *piktä'äky* (*pik* “delante”; *tä'äky* “poner”), que indican que la palabra es también “depositada” y dirigida al *yikjujky'äjtpi*. Este paralelismo puede entenderse como una materialización de la palabra, pero el efecto pragmático de estos discursos rituales no consiste en un mero reforzamiento de los gestos, por mucho que también cumplan esta función. A través de las diferentes temporalidades que se entrecruzan en ellos cuando son emitidos, estos discursos también contienen varios tipos de actos de ilocución: petición de perdón, agradecimiento, promesa, petición de protección, petición para evitar el castigo, etc.

Concentraré ahora mi atención en el acto ilocutorio que consiste en pedir un servicio al *yikjujky'äjtpi*. Este tipo de petición es tanto más interesante cuanto que utiliza los mismos términos que emplean los humanos entre sí. Cuando se solicita la ayuda de alguien, se tiene por costumbre venir a su casa, por la mañana de preferencia, para exponerle el problema o la preocupación (*jotmay*) de que se trate. Tras eso, para pedirle su ayuda, se utiliza la fórmula: *tun mäy'äjtin*, cuya traducción inmediata sería “hazme el gran favor”. Pero después de distintas discusiones con algunos informadores, parece que la traducción más apropiada sería “haz el gran esfuerzo”. Esto significa que la petición contempla explícitamente una actividad que exige a otro que acceda a realizar un esfuerzo. Ahora bien, esto es exactamente lo que acontece en la situación de comunicación que se establece con el *yikjujky'äjtpi* en los discursos rituales. Para demostrarlo, parece conveniente analizar el tipo de actividad que se le solicita en el marco de las actividades agrícolas.

2. La actividad del *yikjujky'äjtpi*: crecimiento y protección

La actividad del yikjujky'äjtpi en el ámbito agrícola

Para una mejor comprensión de la actividad que se solicita al *yikjujky'äjtpi* centraremos nuestro análisis en un rito agrícola. El modelo explicativo que quiero poner de manifiesto puede ser aplicado, salvo en algunos detalles, a otros campos como la terapéutica o la política. En

cualquiera de estos casos, el proceso ritual conlleva, *grosso modo*, las mismas secuencias, a no ser que en este de la siembra los sacrificios se realizan no en la casa, sino en el campo del que se trate. En el centro de éste se hace un hoyo en el que se depositan los *xaxty* y un cuenco con granos de maíz. Sobre ellos se vierten la sangre del animal decapitado, el mezcal y el tepache. Mientras que se efectúa esta acción se pronuncia un discurso ritual del que reproducimos el siguiente fragmento:

<i>ëy ëëts yä'ät npiktä'äkít</i>	bien nosotros lo vamos a poner
<i>ëy ëëts nkuneepit</i>	bien nosotros lo vamos a sembrar
<i>nkukujit</i>	lo vamos a echar
<i>yä'ät ja moojk yä'ät ja xëjk</i>	éste el maíz, éste el frijol
<i>jits yä'ät wyinpitsë'emt este</i>	y éste va salir en frente (= brotar)
<i>jits yä'ät ëëts ja ntajujyky'äjít</i>	y éste “lo con que nosotros vivimos”
<i>mejts yikjujyky'äjtpi</i>	tú “Aquel que hace vivir”
<i>xkeyäkt xnütukt</i>	tienes que repartir, tienes que decidir
<i>jits yä'ät yyoonpitsë'mt</i>	para que salga por el cuello (= brote)
<i>jits yä'ät y'ejpitsë'mt</i>	para que salga a la vista (= crezca)
<i>jits yä'ät</i>	para que éste (= el maíz)
<i>yukyo'ont</i>	crezca su cuello
<i>yukpatt</i>	suba su cuello
<i>akujk jotkujk</i>	boca derecha, interior derecho
	(= para que crezca de buena manera)

En contra de lo que pueda parecer a primera vista, no se trata de solicitar al *yikjujyky'äjtpi* para que envíe maíz o frijoles. La petición es mucho más precisa y se refiere a una actividad que se desea que él ejecute. Encontramos además en este discurso la fórmula empleada cuando se pide un favor a alguien, puesto que se le dice:

<i>n'ämütëpy ëëts ja may'äjtin</i>	nosotros pedimos el gran favor/esfuerzo
o también	
<i>jits xtu'unt ja may'äjtin</i>	y tu harás el gran favor/esfuerzo

Esto indica de nuevo que es más fructífero abordar el marco del intercambio en términos de actividad que interpretarlo a través de una lógica

demasiado objetual, según la cual lo que se solicita es el envío o la concesión de cosas. Si se sigue la pista hermenéutica aquí propuesta, se constatará que el discurso ritual no hace referencia únicamente al resultado esperado, es decir el crecimiento, sino también a la manera de conseguirlo. Concretamente, es posible distinguir dos niveles en la intervención del *yikjujyky'äjtpi*.

En el primero, que podríamos denominar interno, se le pide que ejecute una actividad directa de transformación del grano:

<i>wimpetp tikätsp</i>	[tú “Aquel que hace vivir”] devuelve, cambia
<i>ëets yä'ät ja ntuny ja npiky</i>	esta nuestra actividad, nuestro deposito
<i>miti ëets npiktakpy</i>	lo que nosotros ponemos [el deposito]
<i>miti ëets n'ëjtakpy</i>	lo que nosotros ponemos en evidencia

Conscientes de que no son ellos los agentes del proceso de crecimiento, los sembradores imputan esta actividad de transformación a una entidad capaz de producir ese efecto con medios que ellos desconocen. De esta manera, se pide al *yikjujyky'äjtpi* que aporte una contrapartida, que, como dice el discurso, “devuelva” algo (*wimpetp*) a cambio de lo que hacen los sembradores. De manera más precisa, esa contrapartida consiste en un tipo de acción que el *yikjujyky'äjtpi* debe ejercer sobre los granos de maíz, a los que ha de transformar para que germinen y lleguen a ser plantas que podrán ser cosechadas y consumidas. Esta acción transformadora, indicada por el mismo verbo (*tikätsp*) con el que se designa la muda de la serpiente, no parece haber sido teorizada, en tanto en cuanto depende de un saber que escapa a los humanos. Como se dice a menudo a propósito del *yikjujyky'äjtpi*, “él sabe” cómo tiene que proceder.

En cambio, la acción externa realizada por el *yikjujyky'äjtpi* da lugar a una conceptualización mucho más elaborada. Se le pide en efecto que asegure una buena asignación y un buen reparto, sobre todo del agua y el viento, que hacen posible el crecimiento del maíz. Al pedirle que “haga el esfuerzo” se explicita el tipo de actividad que se espera que la entidad ejerza por su parte. De esta manera se declara:

<i>jits xtu'unt ja may'äjin</i>	y harás el gran favor/esfuerzo
<i>mejts ku'wëjpi</i>	tú “el que lanza desde arriba”

<i>mejts kumaapyi</i>	tú “el que reparte desde arriba”
<i>pën kumoojk</i>	el que [es] dueño del maíz
<i>pën kuxëjk</i>	el que [es] dueño del frijol
<i>pën yajyky py pën nyitukypy</i>	el que reparte, el que decide
<i>jïts ëëts xmo’ot</i>	y a nosotros nos dará
<i>ja ntajuky’äj</i>	“lo con que vivimos”
<i>japom japom</i>	día [tras] día
(...)	
<i>jïts yä’ät ja nëë</i>	y ésta el agua
<i>jïts yä’ät ja tuu’</i>	y ésta la lluvia
<i>jätë’n xpiktä’äkt xkäxt</i>	igualmente la pondrás, la mandarás

Así pues, el *yikjujyky’äjtpi* no actúa única y directamente sobre el grano de maíz, sino que se encuentra al origen de una actividad más global implicando diversos aspectos necesarios para el crecimiento. Como su nombre lo indica, “Aquel que hace vivir” es el que origina la vida, pero parece como si no pudiera producirla sin la ayuda de distintos elementos como el agua, el sol o la tierra. En este contexto, no es un ser omnipotente a la manera del Dios católico, sino que se presenta más bien como un jefe organizador, capaz de controlar estos elementos de la naturaleza. Sin ser directamente el poseedor de estos poderes, es como el encargado de su buen reparto. La agentividad solicitada se sitúa, pues, en diferentes niveles. El *yikjujyky’äjtpi* es el agente del crecimiento, dado que de él depende la intención y el control del fenómeno. Pero la causalidad material depende de otros elementos cuya participación contribuye a la consecución del efecto buscado⁸.

El modelo socio-político nos ofrece algunas claves para una mejor comprensión de esta forma de delegación de la agentividad. Así como el jefe del pueblo puede encargar a distintas personas que realicen un trabajo, de la misma manera el *yikjujyky’äjtpi* envía cada una de estas potencias o elementos sobre una porción del terreno con el objeto de favorecer el proceso vital. Aun siendo necesarias para que éste se produzca, ninguna de ellas engendra la vida en tanto que tal. Esto queda muy claro si se

⁸ Hay que reconocer que en el discurso indígena esta delimitación de poderes resulta a veces menos clara, y que podemos encontrarnos con casos en los que se dice “Aquel que hace vivir” llueve, viento, etc.

considera el hecho de que un exceso de lluvia, sol o viento puede al contrario conducir a la destrucción de las cosechas. En consecuencia, la vida sólo procede de una combinación ordenada de los distintos elementos (si se considera el asunto desde una lógica puramente material) o de los distintos poderes (si se quiere insistir en una lógica de la actividad). De esta manera, la conceptualización de la vida en la Sierra Mixe se efectúa a partir de dos planos complementarios. Materialmente, y siguiendo un razonamiento por inferencia, se juzga que algunos elementos son indispensables para el crecimiento de las plantas. Pero en última instancia, el proceso vital depende de una entidad cuya actividad principal consiste en organizar la reunión de dichos elementos en las proporciones adecuadas⁹.

Encontramos una buena ilustración de esta conceptualización en un mito recopilado por Ballesteros, un padre salesiano que residió durante largo tiempo en el municipio de Tlahuitoltepec. En este fragmento se expone lo que observa un cazador hecho prisionero en el mundo del Dueño de los animales. Aunque éste reciba el nombre de *änääw*, “trueno”, el tipo de actividad que se le atribuye corresponde exactamente con el expuesto en relación con el *yikjujyky’äjtpi*:

El Señor Aná mandaba a regar la milpa (lluvia) y daba órdenes dónde echar mucha agua y dónde nomás lo suficiente. Se deja entrar los animales y se riega como quiera en las milpas de que (= quien) no avisó que iba a sembrar, es decir, no le hizo sacrificios y ése por no avisar va a tener mala cosecha y el que avisó buena cosecha, porque su milpa será cuidada y bien regada (Ballesteros y Rodríguez 1974 : 66).

En este relato se describe claramente al Trueno como un dador de órdenes cuya acción parece estar vinculada con lo que podríamos llamar una «política cósmica»¹⁰, donde se hace manifiesta una jerarquización entre aquel que da las órdenes y los seres que las ejecutan (la lluvia en

⁹ Hay que señalar que nos encontramos aquí con uno de los problemas que afrontaban los filósofos presocráticos en sus investigaciones sobre la naturaleza, cuando efectuaban un doble análisis en términos de elementos (Agua, Fuego, etc.) y en términos de principios organizadores (Amor, Odio, etc.). Por su parte, Sahlins (2009) ha demostrado cómo, en el mundo griego, el modelo político sirvió para pensar los fenómenos naturales.

¹⁰ Para utilizar una expresión de David Laurente (ver este volumen).

nuestro caso, los animales en éste). La singularidad de esta jerarquización del mando reside en que no se inscribe dentro de un marco animista en el que encontraríamos una intencionalidad detrás de cada elemento de la naturaleza. Estamos antes bien en el contexto de unas potencias singulares organizadas según una cadena de mando que funciona como un espejo de la organización humana.

Una actividad protectora

La referencia a los animales dañinos en el mito recopilado por Ballesteros invita por su lado a afinar la comprensión de la actividad del *yikjujky'äjtpi*, que no puede ser reducida a la del simple proceso de crecimiento. En la medida en que controla los animales, su actividad resulta ser protectora cuando les impide el paso y, lógicamente, destructora cuando lo autoriza. Ésta es la razón por la cual se formulan las siguientes peticiones en el discurso ritual de aquel que se dispone a sembrar:

jïts ka'ap yä'ät ja kaapyï
jïts ka'ap yä'ät ja nootspi
jïts ka'ap yä'ät ja jïjujky yä'ät
tmütunktiket

mejts mpëjkjï'kypy
mejts m'ejxji'kypy

y que no haya éste el que come
y que no haya éste el dañador
y que no haya éste el animal
que hará «acciones perdidas»
(= que dañará la milpa)
tu la guardas [la milpa]
tu la vigilas

Según esto, además de la actividad “interna” de transformación, el *yikjujky'äjtpi* ejerce una doble actividad externa pues, por un lado, reúne los seres necesarios para el crecimiento del maíz y, por el otro, protege a la planta de las intrusiones de aquellos que podrían impedir su desarrollo. Desde un punto de vista holístico, estas dos últimas actividades pueden subsumirse bajo una más general consistente en facilitar o bloquear la circulación de determinados seres. Entonces el *yikjujky'äjtpi* no es un creador, sino que su papel consiste en organizar la circulación ordenada de diferentes fuerzas ya existentes en el universo con el fin de producir el crecimiento. Cuando lo que desea es, al contrario, castigar a los humanos, entonces modifica las leyes de la circulación, ya sea dejando entrar

a los animales dañinos o grandes cantidades de viento y lluvia, ya sea impidiendo la entrada de las fuerzas necesarias, como el agua o el sol.

3. La vida como actividad socializada

Intercambio recíproco y coactividad

La manera más evidente de caracterizar la relación establecida con el *yikjujyk'äjtpi* consiste en considerarla como un intercambio recíproco de favores o prestaciones. De esta manera, el proceso ritual y el sacrificio que constituye su punto culminante se presentan como los medios para solicitar una ayuda al tiempo que se presta un servicio. Como ya se señaló, el depósito ritual no representa tanto una transmisión de substancia cuanto un verdadero servicio hecho al *yikjujyk'äjtpi* mediante una actividad de transformación. La actividad culinaria sobre todo, específica de la humanidad, tiene por objeto el suministrar a esta entidad aquello que no puede conseguir por sí misma. Se puede ir más lejos y considerar que la enunciación de palabras rituales representa igualmente un servicio. Semejante idea corresponde a una de las concepciones centrales de la relación con los dioses, de las que le *Popol Vuh* ofrece uno de los ejemplos más claros. Las diferentes incumplimientos de las primeras humanidades, destruidas por no haber sabido rendir culto a sus Creadores, definen en negativo el marco ideal del intercambio con estas entidades. Su actividad de creación debe ser compensada no sólo mediante ofrendas alimentarias, sino también con alabanzas y oraciones. Es decir, dos tipos de acciones que sólo los hombres pueden ejecutar entre todos los seres del universo. Según este esquema, el *yikjujyky'äjtpi* y sus auxiliares garantizarían a cambio la protección de la plantas de maíz, lo que remite al principio explicativo tan a menudo propuesto que se resume en la fórmula –inapropiada en mi opinión, pues no hay don sino intercambio– *do ut des*¹¹. Pienso, pues, que el modelo del intercambio recíproco corresponde en gran parte a los datos etnográficos.

¹¹ Sobre esta cuestión, ver Testart, 2007.

Aún así, si este tipo de explicación permite aclarar la estructura general de la relación, no consigue sin embargo dar cuenta de la especificidad de la acción ritual ni de los motivos por los que ésta debe organizarse de una o de otra manera. A este respecto, me gustaría sugerir una pista hermenéutica según la cual la acción realizada en el sacrificio es interpretada como una escenificación de la actividad que se espera que ponga en práctica "Aquel que hace vivir".

*La acción ritual como la escenificación del proceso de crecimiento:
la llamada mimética*

Si, en vez de una perspectiva estructural, se adopta una perspectiva dinámica, parece posible aclarar cómo es concebida la realización de esta actividad que produce la vida. Como cabría esperar, el modelo de esta actividad en el mundo mesoamericano está estrechamente vinculado con la observación del ciclo de crecimiento del maíz, para cuyo desarrollo se necesitan a la vez tierra, calor, lluvia y viento.

Esta concepción de la vida como una actividad en la que se reúnen determinados poderes se hace manifiesta en la sucesión de acciones rituales ejecutadas por los humanos en el momento de la inmolación. Dejando aparte la cuestión del depósito alimentario, no se puede ignorar que el conjunto de las acciones rituales representa el proceso necesario para el crecimiento: los puñados de harina de maíz que se echan (siembra) sobre los *xaxty* (la tierra), los líquidos vertidos (acción fertilizante de la lluvia), acompañados por velas (calor del sol) y cigarrillos (con los que se evoca el viento) representan, en resumen, un proceso global que hace posible el crecimiento del maíz. Más precisamente, el rito intenta escenificar una distribución ordenada —de ahí las cuentas— de los distintos elementos en un espacio delimitado, ya sea mesas, hoyos o recipientes. A lo largo del rito los humanos no sólo escenifican una actividad agrícola, sino también el conjunto de las actividades que esperan ver realizadas por parte de los no humanos, a saber: la lluvia, el calor, el viento, etc. Como si de una llamada mimética se tratara, hacen lo que esperan que los no humanos realicen¹².

¹² Sobre la noción de mimetismo en antropología, ver Hurley y Chater 2005.

Estas acciones se nos presentan como una anticipación al nivel del microcosmos de esas otras actividades que superan el ámbito de los humanos. Cada una de las partes deberá ejecutarlas, según sus capacidades, para que el proceso de crecimiento pueda alcanzar su término. La operación de sacrificio puede ser entendida así como la condensación de una conjunción de procesos normalmente desunidos pero necesarios para el crecimiento.

La actividad ritual consistente en modelar las formas y en repartir ordenadamente, siguiendo unas determinadas proporciones, ciertos elementos en un espacio está tanto más relacionada con la actividad de los no humanos cuanto que ésta se ejerce desde una posición elevada. En efecto, la actividad del *yikjujyky'äjpiti* es pensada como si se ejerciera “desde lo alto”, de la misma manera como hacen los humanos cuando distribuyen la harina, la sangre, el alcohol, etc. Sin negar que el proceso ritual se inscriba en el marco del intercambio, nos parece importante no escindir de manera demasiado rígida las actividades de las dos partes participantes, aun cuando haya que reconocer que son de naturaleza diferente. Mediante la actividad ritual, los humanos inician las actividades que desean ver realizadas por otras entidades. A pesar de que estas actividades se ejecuten a escalas diferentes, todas se inscriben en una misma esfera de inmanencia. Ésta es la razón por la que se puede considerar que si, por un lado, el proceso vital se inscribe en el ámbito global del intercambio, por otro y fundamentalmente, puede ser también pensado como una coactividad entre dos socios.

La dinámica de la aceptación y la compensación de la actividad

Al considerar el proceso ritual según los modelos no exclusivos del intercambio o de la coactividad se llega a una misma conclusión: la vida es concebida como una actividad que, aunque emane de una entidad no humana, está profundamente socializada. Pero es precisamente esta dimensión social de la actividad la que obliga de nuevo a afinar el análisis, en vez de considerar, como se suele hacer implícitamente, que el acuerdo con las entidades no humanas se alcanza de manera automática una vez efectuado el depósito ritual. En este sentido, se tiene a veces la impresión

de que basta con transmitir una ofrenda (relación material) o con formular una petición (relación contractual) para que la actividad vital se produzca a cambio de manera casi mecánica. Una vez más estamos ante un atajo que no toma suficientemente en consideración ni el contenido y la enunciación de los discursos rituales, ni la complejidad de las secuencias rituales. Si bastara con dar para recibir a cambio, el proceso ritual se detendría con la muerte de los animales, lo que no es el caso, puesto que la aceptación por parte del *yikjujyky'äjpti* y sus auxiliares sigue siendo incierta con la conclusión del depósito.

Ahora bien, el depósito y el sacrificio, en lugar de cerrar el proceso, dan lugar al contrario a una situación en la que se espera la aceptación de aquél a quien están destinados. El discurso ritual pronunciado al sacrificar al animal demuestra que hay que distinguir claramente entre la acción de depositar y la petición que la acompaña. Aparece aquí una serie de fórmulas que están marcadas temporalmente por la palabra *ijxyäm* (“hoy”; “ahora”) y que pretenden precisar lo que hacen los humanos (*ëëts* “nosotros”) en el momento de la inmolación:

<i>ijxyäm ëëts npiktä'äkt</i>	ahora nosotros lo ponemos [el depósito],
<i>ijxyäm ëëts n'ejxä'äkt</i>	ahora nosotros lo ponemos en evidencia.

Dichas fórmulas van acompañadas por otras que no se refieren a lo que hacen los humanos, sino a la aceptación que se espera por parte de aquellos a quienes van dirigidas las peticiones. Empleando expresiones que corporeizan a sus interlocutores, los participantes expresan sus demandas de la siguiente manera:

<i>m'akë"ip</i>	extiende tus manos,
<i>m'axäjip</i>	extiende tus brazos,
<i>miti yikmëëpy</i>	para lo que se da,
<i>miti myikajxp yä'ät</i>	para lo que se pide.

¿Responderá favorablemente el *yikjujyky'äjpti* a una petición de ayuda? La incertidumbre se centra en primer lugar sobre el hecho de saber si el depósito será aceptado, y ello en la medida en que semejante acep-

tación es un elemento previo a cualquier colaboración. La propuesta que aquí hago es la de analizar las distintas comidas rituales consumidas tras el sacrificio a partir de la idea de que una de las funciones que cumplen es la de escenificar la aceptación de lo que es solicitado ante la piedra sacrificial. Con la repetición de estas secuencias rituales se inicia lo que yo llamo “una dinámica de la aceptación”.

Tras la inmolación, los participantes se reúnen y se sientan formando un círculo. Posteriormente se procede a la distribución igualitaria de tepache, cigarrillos, mezcal y tortillas untadas con salsa de chiles rojos y acompañadas con huevos duros o tasajo. Antes de consumir el tepache, el representante del grupo pronuncia un discurso ritual en el que se reiteran las demandas ya efectuadas durante el sacrificio. Cuando el discurso está a punto de finalizar, todos los participantes agradecen lo que han recibido (*diokuyup*) mediante un tipo de polifonía vocal dirigida a la tierra, vierten tres gotas de tepache y echan tres pedazos de tortilla con trocitos de huevo al suelo antes de proceder a la ingestión.

Mi interpretación de esta secuencia ritual es que, entre otras cosas, pretende escenificar la aceptación que se espera de la petición de comensalidad formulada minutos antes durante el sacrificio. Existe una homología entra la comida que se recibe y los depósitos ceremoniales, homología redoblada por la contigüidad espacial y temporal con la secuencia de la inmolación. El reparto de comida parece tener la función de representar la aceptación de las ofrendas alimentarias en una situación de comensalidad que integra, de hecho, a los no humanos por medio de las gotas de alcohol y los pedazos de alimentos arrojados al suelo. El que pronuncia los discursos rituales pide a sus interlocutores que acepten lo que les es dado de la manera siguiente:

<i>päätti kupëkti</i>	[ustedes] reciban, acepten
<i>yä'ät ja nē'unċ ja pä'äk'u'nk</i>	ésta el agua tierna, el dulce tierno
	(= este tepache)

Y éstos, a cambio, expresan su aceptación sin ambages:

<i>xämts npääjtin</i>	ahora lo recibimos
<i>xämts nkupëjkin</i>	ahora lo aceptamos

yä'ät ja nē'unk ja pä'äk'u'nk ésta el agua tierna, el dulce tierno
(= este tepache)

Según las explicaciones que se nos han dado, los miembros del grupo que expresan de esta manera su aceptación son los “representantes” (*kutanaapy*) de las entidades no humanas. Al recibir las libaciones y la comida escenifican la aceptación de la ofrenda alimentaria efectuada durante el sacrificio.

La comida en el espacio doméstico: hacer reposar y sentarse

Esta identificación se manifiesta de manera aún más evidente en la comida efectuada en el espacio doméstico, organizada en general el mismo día o al siguiente y en la que se cocinan los animales sacrificados. Esta comida es designada con el mismo término, *wintsë'ëjkin* (“dar el respeto”), con el que se describe el depósito ritual. Existe, pues, una profunda continuidad entre éste, que es una comida ofrecida a los no humanos, y la comida en la que los humanos representan a los no humanos. Durante el momento así compartido se reparten tepache, caldo de ave y tamales a cada uno de los asistentes. El portavoz del grupo pronuncia entonces un discurso ritual con el que reitera las peticiones realizadas durante el sacrificio.

Las personas presentes, tanto si han sido formalmente invitadas como si acuden por casualidad, representan a los no humanos a los que se ha pedido que actúen. La pluralidad de invitados corresponde a la pluralidad de fuerzas que son solicitadas para producir el proceso vital. A veces, esta presencia es explicitada mediante la fórmula siguiente, hablando de “Aquel que hace vivir”:

nyiktsinää'yintit y nosotros lo hacemos sentarse
nyikpoo'xintit lo hacemos descansar

Este discurso es interesante por varios motivos. La presencia de los no humanos confirma primero que la comida ritual constituye la conclusión lógica del depósito, del que no puede ser disociada. Durante el

depósito y el sacrificio se enuncia una petición de ayuda, mientras que en la comida se escenifica la aceptación de una comensalidad con la que se sella el acuerdo que se pretende establecer. Más allá de esta su dimensión contractual, la comida constituye además el aspecto energético mediante el que —bajo la forma del descanso y de la comida— se compensa el cambio interno vinculado con la actividad de “Aquel que hace vivir” y sus auxiliares. El proceso vital no escapa, pues, al principio fisiológico, observable en los humanos, según el cual toda actividad exige a cambio descanso y regeneración. En el marco de esta alternancia es posible entender mejor la importancia del “estar sentado”, bien recalcada por Danièle Dehouve en su libro *La ofrenda sacrificial*. Como ésta afirma, invitar a alguien a sentarse, en este caso un no humano, es un acto social con el que se indica el respeto. Y este respeto sólo puede ser bien entendido si se le sitúa en un contexto de lo que yo llamo una “socialización de la actividad” que obliga a aquel que pide ayuda a alguien a aportar una compensación. En este sentido, este acto social resulta ser indisociable de una concepción biológica o fisiológica de la actividad. El hecho de que esta actividad ya haya comenzado o esté pendiente no anula la idea de que la comida, al igual que el depósito, sea necesaria tanto desde un punto de vista sociológico como fisiológico.

Así pues, el objetivo del proceso ritual, cualquiera que sea su finalidad concreta, es escenificar la aceptación de la petición realizada. Esto se observa de manera ejemplar en el ámbito agrícola, pero la misma lógica aparece en el campo político o en el terapéutico, donde se apela igualmente a esta entidad. Existen por supuesto diferencias importantes, que tienen que ver fundamentalmente con el hecho de que, en estos dos últimos contextos, la actividad del *yikjujyky'ätpi* se despliega en una esfera mucho más conflictiva que la de la agricultura. Habiendo analizado esta cuestión en otro lugar¹³, no me extenderé aquí sobre este aspecto. Tras haber mostrado cómo el proceso ritual puede ser explicado a partir de las concepciones de la actividad del *yikjujyky'ätpi*, me gustaría extraer algunas enseñanzas relativas a la concepción de la vida.

¹³ Pitrou, 2010, Tercera parte.

4. Las concepciones subyacentes de la vida

La vida como condición de posibilidad

Lo que precede permite una mejor explicación del problema planteado por la categorización indígena, la cual, como ya se sabe, integra en el reino de los vivos a entidades (la tierra, la montaña, el aire, el sol, la lluvia, etc.) que el pensamiento occidental excluye. Como no cabe invocar una simple confusión de categorías, hay que intentar comprender los principios que rigen tal categorización. De manera general, se estima que un ente puede ser considerado como viviente si posee ciertas características (el movimiento, el calor, etc.) o comportamientos a los que se puede imputar una cierta intencionalidad. Ahora bien, es posible suponer que esta categorización por atributos —al igual que la prototípica (Rosch 1983)— no es la única que funciona en estos casos. Si se formula de otro modo, esto viene a significar que la categoría de ser vivo —como la de ser animado— tiene una determinada extensión, la cual no implica necesariamente una total homogeneidad entre todos los tipos de seres que en ella se incluyen. Aunque a nuestro entender esto no haya sido suficientemente subrayado, parece como si ciertos pueblos que consideran el viento, la lluvia, el sol o la montaña como seres vivos no los concibieran de la misma manera en que conciben a los animales.

A menudo, y éste es el caso de los mixes, se entiende que estos entes están vivos porque participan en una actividad que produce la vida. Como lo atestiguan ciertos comentarios y explicaciones acerca de los ritos, estas entidades constituyen las condiciones de posibilidad de la vida, aquéllas sin cuya participación “no habría vida, ni crecimiento”. En este sentido, se estima —con razón— que la montaña, la tierra, el viento y el sol son seres vivos no porque posean las mismas características que los animales, sino porque su presencia es necesaria para que se produzcan fenómenos vitales tales como el crecimiento. Lo que se tiene en cuenta, pues, no es tanto la experiencia directa de su vitalidad sino, antes bien, los efectos globales que su actividad produce en un mundo sometido a ritmos de generación y crecimiento. El pensamiento indígena se apoya en experimentos más o menos objetivados que prueban su capacidad para

elaborar una concepción de la vida que va más allá de la simple localización de características —o propiedades—, puesto que parece remitir igualmente a una teoría de la actividad organizada a un nivel global.

La existencia de un ser como el *yikjujyk'äjtpi* implica que esta teorización sobre las condiciones de posibilidad de la vida no toma únicamente en consideración la causalidad material. La actividad de esta entidad consiste fundamentalmente en organizar los elementos, lo que demuestra que existe una concepción de la vida en tanto que principio organizador u ordenador del mundo. En este sentido, el valor que se da al cómputo de las materias del depósito ritual parece ser un buen ejemplo de la dimensión abstracta y/o mental atribuida a la actividad vinculada con el *yikjujyky'äjtpi*, gracias a la cual éste genera la vida y participa en la creación de los seres. En este marco, resulta interesante analizar el papel de otra entidad no humana que recibe el significativo nombre de *täätunpi* (de *tääy* “idea”, *tunk* “trabajo, actividad”, *-i* substantivador, , es decir, “El que tiene una actividad creativa”, “El Creador”).

La invención y la fijación de las formas por ‘El Creador’

El *täätunpi* se asocia con frecuencia a la figura del *yikjujyky'äjtpi*. Aquí, lo realmente importante no es tanto que se trate de una entidad distinta o sólo de otra denominación de la misma como el hecho de que cada denominación se asocie con un tipo distinto de actividades. Dentro de la conceptualización indígena se da, pues, una capacidad para analizar, es decir descomponer, la diversidad de las actividades asociadas al proceso vital. Mientras que la función esencial del *yikjujyky'äjtpi* es la de hacer posible el crecimiento, la actividad del *täätunpi* parece ser concebida como aquella consistente en fijar las formas, tal como lo muestra este fragmento de un mito contado por Adrián Martínez González, habitante de Santa María Tlahuitoltepec:

et nääxwii'nyit meēt tsyoo'ntä'äky yi täätunpi
Ese Creador empieza con la extensión, la tierra,

mäji na'api mäji kojpi
siempre el moldeador, siempre el tejedor

na’api ëë’pyi

moldea, curva (= como se curvan los vegetales)

mäji yikjujyky’äjtpi tum yë’ yikjujykyepyëjky yë’ tyumypy

siempre “Aquel que hace vivir” está actuando para que se reciba la vida,

ja nëej pini sä yi tunwä’äny

el agua pues él lo hace como lo quiere,

yë’ yi nääxwii’nyit nayitë’n tyanipjktääjkip

él la tierra también la construye

uk yë’ts ja tsinää’yin tanää’yin nayitë’n xmëë’yimp

y también “el sentarse”, [el] “pararse” (= la existencia) así nos ha dado,

täätyunpi ntejin tyanüwejtsip sutso ja tyik’ëyit

El creador (se dice) lo organiza como lo va a construir,

ja tsinaapyiti ja jää’äytyi pën jatë’n tsinaatyip

[a] los sentados, las personas (= los humanos) que así existen,

ja jiyujkti, ja ujtsti, tuki’iyi tum yë’

los animales, las plantas, todo eso lo hace él,

ntejin yiktamijäwi tnikëjxp’aty

(se dice) se cree que [todas estas cosas] están sobre él

yë’ts tyik’ëë’yip ja ujts ja kipy ja tsääj

él construye las plantas, los árboles, las piedras,

ku atëm nni’imyinti ja nëej ja tuuj,

cuando nosotros decimos “el agua”, “la lluvia”,

ku atëm nni’imyinti tuupi kitäjkpi,

cuando nosotros decimos “el llovedor”, “el bajador de agua”,

ja nëej ja tuuj yë’ts jatën tyik’ëë’yip,

el agua, la lluvia él también lo hace,

pats yiktijy täätyunpi
por eso se llama “Creador”,

kutë’ën kutäy janyax xitë’ën yë
porque él así es muy inventor así es,

wenk jaty ja tyikpitsimy pinü miti’ yï tyanüwejsip
lo construye de diferente manera de acuerdo a su invención,

ëjx ja ntejin ja tsinäa’yin miti ntajuky’äjtyim
por ejemplo (se dice) la existencia con la cual vivimos,
(= nuestra manera de vivir)

ëjxim jï moojkin ëjxim jï xëjkin jits ja pään ja tu’ujts
por ejemplo el maíz, por ejemplo el frijol y el metate, la olla,

yë’ jatë’n atëm ntajuky’äjtyintip
eso así “con que nosotros vivimos”,

yë’ts jütë’n yik’ëë’yip yë’ jütë’n yiktamajä’äwip
eso también creemos que él también construye estas cosas,

pyiktäjkkëjxtaapy pinü ti jatë’n tsëjkyimp
él dispone todo lo que necesitamos,

ëjximü jëën ëjximü tëjkin
por ejemplo [el] fuego, por ejemplo [la] casa (= la casa)

nay yë’yï nyikëjxp’ajtypy nay yë’yï yiktanipëjkp
esto sobre él mismo lo carga, él lo tiene en su poder,

nay yë’yï tyanüwejsip uk yë’ts jyääk tyik’ëë’yip
él mismo lo organiza y además lo construye.

No pudiendo analizar la totalidad de este mito de gran riqueza, me contentaré aquí con hacer unas observaciones que permitirán aclarar la concepción subyacente de la vida. En primer lugar, el tipo de actividad que se atribuye al *täätyunpi* no es el mismo que el del *yikjujyky’äjtpi*.

Mientras que éste coordina la actividad de diferentes tipos de poder, el *täätyunpi* es realmente aquel que está al origen de estos elementos y de la diversidad de las formas existentes en la naturaleza. Como su nombre lo indica, esta actividad es ante todo un poder mental –una idea (*tääy*), una invención (*kutääy*)– que explica que, antes de existir, los seres se encuentran en un espacio mental, lo que parece ser un caso evidente de proyección de la capacidad imaginativa o de ideación de los humanos. El sentido del término *kutääy* es complejo. Aunque designa el hecho de ser un inventor de formas, también se aplica a la persona que inventa historias que hacen reír a los demás. De manera más despectiva, el *tääy* puede ser también el mentiroso, es decir, el que llega a crear ideas falsas en el espíritu de su auditorio. Por la misma razón, el tlacuache (*pooj*), animal inventivo y engañoso por excelencia, es a veces llamado *pooj kutääy*, “tlacuache mentiroso”. La actividad de ideación del *täätyunpi* es concebida, pues, como la razón de ser de la variedad de formas presentes en el universo, incluidas aquellas que son producto de la invención humana. Así, por ejemplo, se piensa que cuando un artesano tiene la idea de una forma es porque la ha recibido del *täätyunpi*.

Sin embargo, sería erróneo considerar que se trata de una actividad puramente mental, dado que el *täätyunpi* es igualmente capaz de materializar sus ideas según una actividad que se equipara a las del tejedor y el moldeador. En tanto que moldeador (*na’api*), su tarea consiste, como es frecuente en Mesoamérica, en el modelado y cocción de una materia tierna, con la que se considera que están hechos sobre todo los recién nacidos. Esto explica que el *täätyunpi* sea solicitado de manera privilegiada durante los ritos de nacimiento. En mixe, se designa al niño con la palabra *u’unk*, “tierno”, porque se considera que su cuerpo no está aún totalmente formado. Por contraste, a las personas mayores se les nombra como *majää’y*, “persona madura”, lo que confirma que, cualquiera que sea la forma que resulte, el proceso ontogenético se concibe como un endurecimiento progresivo de un envoltorio corporal. De la misma manera que la cicatrización de las heridas en el proceso vital de autogeneración es pensada como una maduración del cuerpo. Cabe subrayar aquí que, mientras que la fuerza (*mëjk’äjtin*) conoce variaciones cuantitativas vinculadas con las transferencias que de ella se realizan, el hecho

de ser maduro (o macizo) (*mäji*) parece inscribirse en un proceso interno de transformación cualitativa del cuerpo, especialmente cuando se trata del humano.

Al mismo tiempo, se tiene también al *täätyunpi* por un tejedor (*kojpi*), lo que puede ser vinculado con la capacidad que tiene este artesano para estructurar y mantener juntos elementos distintos. De manera más precisa y según los términos empleados en este mito, la actividad misma de la vida corresponde con el hecho de encorvarse (*ëë'pyi*), algo para lo que aún no he encontrado una buena explicación. Pese a ello, podemos concluir que la actividad del *täätyunpi* que se manifiesta en todos los seres es triple, puesto que implica una ideación, un modelado y finalmente un tejido.

El campo de actividad del täätyunpi

Independientemente de esta pluralidad de actividades, lo más notable es el vasto campo de intervención del *täätyunpi*, ya que, según el relato, se entiende que él es el inventor de todas las cosas: plantas, animales, elementos, medios de existencia, casas, artefactos. Esta actividad creadora no es puntual, pues es pensada, para decirlo con el vocabulario de la filosofía occidental, como una creación continuada. Pero se puede aún profundizar más. En la segunda parte del mito, no reproducida aquí por falta de espacio, se hace alusión a lo que se acontecerá al final del mundo. Como lo hace el *Popol Vuh*, se cuenta aquí que los objetos (ollas, petates) devorarán a los hombres haciéndolos desaparecer. Esta reversibilidad de las relaciones entre los seres tiene numerosas consecuencias para la concepción subyacente de la vida. Primero, porque esto implica que incluso los artefactos son seres vivos, aunque en su caso se trate sólo de una vida no actualizada. Además y sobre todo, este episodio subraya que la actividad de creación de las formas está asociada con aquella otra gracias a la cual el *täätyunpi* organiza y distribuye.

Además de ser el garante de la estabilidad de las configuraciones a lo largo del tiempo, el *täätyunpi* aparece como el responsable de las relaciones entre los seres, lo que supone que pueda deshacer y descomponer lo que ordenó. Al nivel de los cuerpos individuales esto explica que las

formas no sean eternas, ya que se pueden hacer desaparecer de la misma forma en que se las hizo surgir. Esta misma inestabilidad se da en los intercambios entre los seres. Vivir es establecer un determinado tipo de relaciones con los otros entes, relaciones que, desde un punto de vista lógico, no son por lo general biyectivas, como lo demuestra el consumo de alimentos, en el que una sustancia desaparece para que otra viva. Así, un ser nunca vive “en sí”, sino que siempre lo hace gracias a otros seres, lo que se designa en mixe con la expresión “con lo que se vive” (*tajuyjky’äjtpi*). El interés del mito del fin del mundo radica en que muestra cómo esta relación de jerarquización que caracteriza la vida en tanto que proceso global es pensada siempre como algo potencialmente reversible. Las relaciones de subordinación que hacen que los vegetales, los animales o los artefactos estén en cierto modo al servicio de los humanos son susceptibles de transformación o reversión¹⁴. El *täätyunpi* debe ser considerado como un organizador de las relaciones entre los seres y no como el simple creador de las mismas. Él es, en definitiva, el garante de las formas pero también del orden del mundo. Esto nos retrotrae a la bivalencia ya señalada a propósito del *yikjujky’äjtpi*, según la cual la vida es concebida como una actividad material y, al mismo tiempo, como un actividad mental que necesita una ordenación en la que están implicados ciertos principios abstractos de equivalencia.

Conclusión

¹⁴ Es bien sabido que los relatos de creación del *Popol Vuh* no tratan sólo de la creación de la vida y las formas, sino que buscan también establecer una jerarquización entre los seres del mundo. Por ejemplo, los animales, como castigo por ser incapaces de venerar a los creadores, son condenados a servir de alimento a los hombres.

Si recapitulamos lo aquí expuesto, se puede concluir que “la vida” no ha de ser considerada como una sustancia sino más bien como una actividad ejercida por los no humanos. Por supuesto, tanto los procesos rituales como el momento de sacrificio entrañan sutiles transferencias de sustancias. Esto queda de manifiesto si se piensa en esa fuerza (*mëjk’äjtin*) que circula en el momento de la inmolación y que se transfiere ya por ingestión del alimento, ya por captación y contacto metonímico; fuerza que es concebida como una materia que puede pasar de un cuerpo a otro y que parece implicada en un constante proceso de circulación. En tanto que tal, no depende directamente del cuerpo dentro del cual se encuentra temporalmente integrada y posee, en cierto modo, una existencia material autónoma.

Frente a esto, se ha visto que la vida es algo más que una simple materia circulando entre otras materias, y que se la considera igualmente como una actividad global. En tanto que característica atribuida a los seres (*jujyky’äjti* “estar vivo”), se la concibe ante todo como un trabajo, una tarea en la que, bajo la dirección del *yikjujyky’äjtpi*, se reúnen diferentes actividades que aseguran el crecimiento del maíz o de otros seres. Estas actividades no pueden ser bien entendidas si no se inscriben en un marco contractual que les dé sentido. Solicitar la participación de un no humano no implica que éste acepte otorgar su ayuda de manera automática. En este sentido, las comidas rituales posteriores al sacrificio, en las que se integra a este ser y a sus ayudantes, buscan establecer el acuerdo a través de lo que llamo una “dinámica de la aceptación”.

Estos breves análisis demuestran que se puede alcanzar una mejor comprensión de los procesos vitales si se dejan a un lado los enfoques estrictamente substancialistas. El hecho de considerarlos como una actividad específica resultante de la intervención de los no humanos permite entender mejor la concepción que se tiene de tales procesos. A su vez, las concepciones subyacentes no son puras abstracciones, o la sola expresión de procesos cognitivos, puesto que vienen a inscribirse en un marco a la vez ritual y sociológico. Según esto, para entender esta peculiar actividad no basta únicamente con considerarla según el tipo de *agency* ejercido por los no humanos, pues el tipo de relación contractual que se establece con el *yikjujyky’äjtpi* sólo puede ser entendido de manera cabal una vez

que se ha admitido la existencia de una "socialización de la actividad". Asimismo, la concepción de la vida como actividad se hace manifiesta en los ritos, cuyo análisis permite explicar tanto la estructura general de la relación que se establece con el *yikjujyky'äjtpi* como la forma concreta en la que aquéllos se organizan. En un plano más general, se puede concluir que el estudio de las concepciones de la vida entre los mixes, como ocurre con otros pueblos mesoamericanos, debe estar sistemáticamente fundamentado en un triple enfoque que tome en cuenta a un tiempo la ontología, la sociología y la ritualidad.

Bibliografía

ALCINA FRANCH, JOSÉ

1993 *Calendario y religión entre los zapotecos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BALLESTEROS, LEOPOLDO y MAURO RODRÍGUEZ

1974 *La cultura mixe. Simbología de un humanismo*, Jus, México.

BEALS, RALPH LEON

1945 *Ethnology of the Western Mixe*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, vol. 42, n°1.

1948 "Sacrificial Rites of the Mixe", en *Vigésimo séptimo Congreso Internacional de Americanistas, Actas de la primera sesión celebrada en la Ciudad de México en 1939*, vol. 2, INAH-SEP, Mexico, pp. 428-434.

BERLIN, BRENT

1992 *Ethnobiological Classification: Principles of categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton University Press, Princeton.

CARRASCO, DAVID

1966 "Ceremonias públicas paganas entre los mixes de Tamazulapam", *Summa antropológica*, 309-312.

DEHOUE, DANIELE

2001 "El Fuego nuevo: interpretación de una «ofrenda contada» tlapaneca (Guerrero, México)," en *Journal de la Société des Américanistes*, 97, pp. 89-112.

2007 *La ofrenda sacrificial. En torno al caso tlapaneco*, Plaza y Valdés, UAG, INAH, CEMCA, México.

- DESCOLA, PHILIPPE
2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, París.
- GALINIER, JACQUES
1990a *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, CEMCA, INI, México.
- GILLOW, EULOGIO G.
1982 *Apuntes históricos*, Ediciones Toledo, Oaxaca.
- GELL ALDRED
1998 *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Clarendon Press, Oxford.
- GONZÁLEZ VILLANUEVA, PEDRO
1973 “El sacrificio mixe. Un ensayo de antropología religiosa indígena” en *Estudios Indígenas. Cuadernos Trimestrales*, vol. 2, n°1, CENAPI, México, pp. 327-328.
- 1989 *El sacrificio mixe. Rumbos para una antropología religiosa indígena*, Ediciones Don Bosco, CEPAMIX, México.
- GRAULICH, MICHEL y OLIVIER, GUILHEM
2004 “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Enero, n°1.
- HOUSEMAN, MICHAEL y SEVERI, CARLO
1994 *Naven ou le donner à voir*, CNRS Editions, París.
- HURLEY, SUSAN y CHATER, NICK
2005 *Perspectives on Imitation, From Neuroscience to Social Science - Volume 2: Imitation, Human Development, and Culture*, MIT, Cambridge.
- KURODA, ESTUKO
1993 *Bajo el Zempoaltepec. La sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*, CIESAS-Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca.
- LIPP, FRANCK J.
1991 *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, University of Texas Press, Austin.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*, 2 tomos, México, UNAM.
- LUPO, ALESSANDRO
1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, Conaculta-INI, México.
- MILLER, WALTER S.
1956 *Cuentos mixes*, INI, México.
- MONAGHAN, JOHN

- 1995 *Covenants with the Earth and Rain. Exchange, Sacrifice and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: University of Oklahoma Press.
- MONOD-BECQUELIN, AURORE y VALENTINA VAPNARSKY (DIR.)
2005 "La Rose et le Christ. Transmission et appropriation de la chrétienté dans l'aire maya", *Ateliers*, 29.
- NAHMAD SITTÓN, SALOMÓN
1965 *Los mixes. Estudio social y cultural de la región del Zempoaltépetl y del Istmo de Tehuantepec*, INI, México.
- NEURATH, JOHANNES
2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, CONACULTA / Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.
- PITARCH, PEDRO
1996 *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México.
- PITROU PERIG
2010 *Sacrifice et parcours rituel dans la Sierra Mixte de l'état de Oaxaca. Vie, activité, conflit*. Tesis de doctorado, EHESS, París.
- ROSCH, ELEANOR y LLOYD, B., (coord.)
1978 *Cognition and Categorization*. Hillsdale NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- SAHLINS, MARSHALL
2009 *La Nature humaine: une illusion occidentale*. Editions de l'éclat, París.
- SEVERI, CARLO
2002 "Memory, reflexivity and belief. Reflexions on the ritual use of language," *Social Anthropology* 10 (1), pp. 23-40.
2007 *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Rue d'Ulm/Musée du Quai Branly, París.
- SIGNORINI, ITALO y ALESSANDRO LUPO
1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo y enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Universidad Veracruzana, Xalapa.
- TESTART, ALAIN
2007 *Critique du don : Études sur la circulation non marchande*, Syllepse, París.
- TORRES CISNEROS
2003 *Měj xëew. La gran fiesta del señor de Alotepec*, CDI, México.
2004 *Mixes*, CDI-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Mexico.
- VOGT, E.
1976 *Tortillas for the Gods, A Symbolic Analisis of Zinacanteco Rituals*, Harvard University Press, Cambridge, London.