



HAL
open science

La noción de vida en Mesoamérica (direction, en collaboration avec J. Neurath & M.-d-C. Valverde)

Perig Pitrou

► **To cite this version:**

Perig Pitrou. La noción de vida en Mesoamérica (direction, en collaboration avec J. Neurath & M.-d-C. Valverde). 2011. hal-03128275

HAL Id: hal-03128275

<https://hal.science/hal-03128275>

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.



LA NOCIÓN DE VIDA EN MESOAMÉRICA





Ediciones Especiales, 65

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
CENTRO DE ESTUDIOS MAYAS
CENTRO DE ESTUDIOS MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS



La noción de vida en Mesoamérica

JOHANNES NEURATH
PERIG PITROU
MARÍA DEL CARMEN VALVERDE VALDÉS
(coordinadores)



AMBASSADE DE FRANCE
AU MEXIQUE

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE ESTUDIOS MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS
México, 2011

Foto de la portada: Cecilia Salcedo y Jesús Márquez
Museo Textil de Oaxaca, número de catálogo HUI0163
San Bartolomé Ayautla, distrito de Teotitlán de Flores Magón, Oaxaca
Grupo étnico mazateco
Algodón hilado a mano con malacate, tejido en telar de cintura, ligamento sencillo y bordado con hilo industrial de algodón teñido con añil (azul oscuro) y un colorante rojo, ca. 1950.

Primera edición: 2011

Fecha de término de la edición: 7 de noviembre de 2011

D. R. © 2011 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, del. Coyoacán, C. P. 04510
México, D. F.

Instituto de Investigaciones Filológicas
Circuito Mario de la Cueva s. n.
Ciudad Universitaria, del. Coyoacán, C. P. 04510
México, D. F.
www.filologicas.unam.mx
iifltien@servidor.unam.mx

Departamento de publicaciones del IIFL
Tel. 5622 7347, fax 5622 7349
www.etienda.unam.mx

D. R. © 2011 CENTRO DE ESTUDIOS MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS
Sierra Leona 330,
Lomas de Chapultepec, C. P. 11000
México, D. F.
Ministère des Affaires Étrangères et Européennes, París, Francia
www.cemca.org.mx

ISBN 978-607-02-2791-2

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Agradecimientos | 7 |
| La noción de vida en Mesoamérica. Introducción | |
| <i>Perig Pitrou</i> | 9 |
| Quelites, flores y feras: categorías mesoamericanas de lo vivo | |
| <i>Alejandro de Ávila B.</i> | 41 |
| Lo animado y lo inanimado entre los P'urhépecha de Michoacán | |
| <i>Claudine Chamoreau y Arturo Argueta Villamar</i> | 95 |
| El papel de “Aquel que hace vivir” en las prácticas sacrificiales de la sierra mixe de Oaxaca | |
| <i>Perig Pitrou</i> | 119 |
| Persona, animacidad, fuerza | |
| <i>Marie Noëlle Chamoux</i> | 155 |
| Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de la vida | |
| <i>Catharine Good Eshelman</i> | 181 |
| Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes | |
| <i>Johannes Neurath</i> | 205 |
| La esterilidad masculina entre los mayas: de la realidad al imaginario | |
| <i>Martha Iliá Nájera Coronado</i> | 231 |
| Tempestades de vida y de muerte entre los nahuas | |
| <i>David Lorente Fernández</i> | 259 |
| La concepción político-religiosa de la vida y de la muerte. | |
| El caso tlapaneco | |
| <i>Danièle Dehouve</i> | 289 |
| El concepto de la vida desde la perspectiva tojolabal | |
| <i>Carlos Lenkersdorf</i> | 307 |



AGRADECIMIENTOS

Queremos expresar nuestro agradecimiento a la doctora Mercedes de la Garza, entonces directora del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, y a la doctora Odile Hoffmann, entonces directora del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, por su invaluable apoyo para que este esfuerzo editorial se concretara, además de que ambas fueron pieza clave cuando se gestó la idea inicial del encuentro académico del cual este libro es producto.

De igual forma, agradecemos a la doctora Anath Ariel de Vidas y a Ricardo Pacheco Bribiesca por su ayuda durante el arduo proceso de la preparación de este volumen.

También nuestro agradecimiento a las actuales directoras del Instituto de Investigaciones Filológicas, la doctora Aurelia Vargas Valencia, y del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, la doctora Delphine Mercier, cuyos respaldos institucionales hicieron posible la publicación de esta obra.

Finalmente, nuestro más sincero reconocimiento al departamento editorial del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, en especial a la iniciativa, profesionalismo y dedicación de María Campos Guardado y Eliff Lara Astorga.

Los coordinadores



LA NOCIÓN DE VIDA EN MESOAMÉRICA INTRODUCCIÓN*

A primera vista se podría pensar que “la noción de vida” es un tema de estudio demasiado amplio, susceptible de ser extendido a todo el universo. Si, desde nuestro punto de vista, la vida se manifiesta en las personas, en los animales y los vegetales, para numerosos pueblos de Mesoamérica se encuentra también en los minerales, en los fenómenos meteorológicos o astronómicos e incluso en algunos artefactos. Aunque sea en situaciones y sentidos distintos, todos estos seres pueden ser categorizados por el pensamiento indígena como seres vivos. El problema de la extensión de esta clase de seres aparece además vinculado con dos niveles de análisis que la noción de vida puede implicar, tanto para el pensamiento occidental como, a mi parecer, para el pensamiento indígena. La vida designa tanto un conjunto de características que se observan en los seres vivos como también lo que causa estas mismas características. Y, como es sabido, si la ciencia occidental ha desarrollado su conocimiento de “lo vivo”, el conocimiento de la “vida”, entendida como un proceso causativo, no se ha incrementado mucho a lo largo de los siglos. En suma, interrogarse sobre la noción de vida entrañaría el riesgo no sólo de abordar un tema demasiado vasto, sino también y sobre todo de encarar un problema relativamente, o quizás absolutamente, irresoluble.

Sin embargo, cabe sostener también que la resistencia que oponen los fenómenos vitales a una “captura conceptual” interesa a la antropología, y ello en la medida en que incita a ésta a elaborar construcciones del pensamiento indígena. En el mismo sentido, la multiplicidad de órdenes de hechos en los cuales aparece la vida, como causa o resultado de unos seres, no impide de ninguna manera encontrar principios explicativos que permitan organizarlos restituyendo así las concepciones *emic*, y vincular-

* Traducción de José María Ruiz-Funes Torres.

los con los campos de la representación y de la práctica. La idea de este libro surgió precisamente de la intención de determinar cuáles podrían ser esos principios.¹ Así pues, el objetivo de una reflexión colectiva sobre la noción de vida no es tanto el de “descubrir”, sino, antes bien, el de constatar la presencia de este tema en muchos campos de la antropología y, de forma subsidiaria, corroborar la necesidad de seguir estudiando esta cuestión de manera metódica.² Un rápido examen de la literatura mexicanista muestra en efecto que la noción de vida aparece en los discursos indígenas y, a menudo, aunque de manera alusiva, en los textos antropológicos. Piénsese en el papel fundamental del “dador de vida” en los relatos de creación del universo o en algunos ritos “agrícolas, terapéuticos o políticos” que buscan la “vida” bajo las forma de la prosperidad, el crecimiento, la fecundidad o la salud. Al mismo tiempo, las investigaciones ya realizadas demuestran la complejidad de las concepciones indígenas en relación con las entidades anímicas. Por otro lado, si la etnobiología estudia desde los años 50 las clasificaciones indígenas de los seres vivos, esta corriente de la antropología, como las otras, no parece haber centrado su atención sobre las representaciones de la vida. Este libro ofrece al lector una primera contribución a este enfoque, la cual se presenta como una exploración y no como una ordenación sistemática que sólo será posible en futuras publicaciones.

El título elegido para este libro depende de esta perspectiva exploratoria. Se puede subrayar que hace eco a *La notion de personne en Afrique noire*, un exhaustivo libro dirigido en 1971 por Roger Bastide y Germaine Dieterlen que reunió a varias decenas de especialistas del mundo africano. El objetivo era exponer las concepciones fundamentales que existen sobre los componentes de la persona, apoyándose en datos etnográficos precisos. Este tipo de trabajos colectivos, que luchan a la vez contra la atomización de las encuestas etnográficas y contra las generalizaciones demasiado precipitadas, constituyen un espacio privilegiado donde esta-

¹ Al principio fue bajo la forma de un coloquio CNRS-CEMCA-CEM-IFL sobre “La noción de vida en Mesoamérica. Etnoclasificación y teorías de la persona”, que organicé con Marie-Noëlle Chamoux y María del Carmen Valverde en mayo del 2007 en la UNAM, México, D. F.

² Ver, por ejemplo, Bloch 1992, Ingold 2000; Rival 1998.

blecer diálogos rigurosos y fecundos entre especialistas, sin los cuales la antropología no podría desarrollarse. Precisamente con este deseo nació la idea de llevar a cabo una reflexión colectiva sobre “La noción de vida en Mesoamérica”.

Se puede añadir que, a diferencia de la función clásica —fijar la identidad de un libro—, el título elegido es meramente provisional en un doble sentido. Primero, porque de ninguna manera el término “vida” puede constituir un objeto de investigación en sí, preexistente a la investigación. Dado que este vocablo se traduce en una gran variedad de términos (vinculados con la energía, la prosperidad, la salud, el poder, la fuerza, etc.) presentes en las lenguas indígenas, su uso no permite más que una primera delimitación, a partir de la cual las verdaderas indagaciones y encuestas pueden empezar a realizarse. Las páginas de este libro están precisamente constituidas por los ensayos de diferentes autores que tratan de llevar a cabo un análisis a partir de las propias categorías indígenas.

Segundo, porque con la utilización del término “noción” se ha querido dejar un espacio en el que sea posible explicitar el tipo de representaciones vinculadas con los fenómenos vitales. Con demasiada frecuencia, al hablar de las representaciones indígenas no se precisan como debieran la naturaleza y/o las funciones de estas representaciones. Además de preguntarse acerca del significado de algunos términos vernáculos es, en efecto, necesario especificar a qué tipo de representaciones corresponden dichos términos: ¿se trata de nociones implícitas? ¿De metáforas? ¿De conceptos? ¿De sistemas de inferencias? ¿De teorías constituidas? Desde esta perspectiva, y tal y como se hace en varios artículos, es importante responder a tales interrogantes con el fin de acercarse con precisión al funcionamiento y a la composición del universo de las representaciones. De la misma manera, hablar de “vida” permite conservar la amplitud propia de esta categoría, ya que ésta puede corresponder a la vez a los procesos que causan la vida y a los que implican a los seres y sustancias vivos. Aunque no se explicita siempre en el libro, el lector podrá ver cómo estos dos niveles analíticos se entrecruzan en los artículos.

Si tuviéramos que resumir el contenido de estas páginas, podríamos decir, utilizando una expresión de A. M. Hocart, que intentamos expo-

ner la “ciencia de la vida” de algunos pueblos mesoamericanos. En su artículo “The Purpose of Ritual” Hocart (1935) recurre a esta expresión para designar las concepciones subyacentes a un gran número de actividades rituales en multitud de culturas. Después de haber observado que, a pesar de sus diferencias, numerosos ritos tienen como objetivo la salud, la prosperidad o la fertilidad, Hocart propone tratar estos ritos como una “ciencia aplicada” correspondiendo a una “ciencia de la vida” que les daría sentido. Tal designación tiene el mérito de afirmar, con anterioridad a Lévi-Strauss (1962), la dimensión ordenada del pensamiento salvaje que, aunque no esté organizada según los principios de la racionalidad occidental, no deja por ello de ser una verdadera *science du concret* que se va construyendo a la par que pone en práctica sus aplicaciones.

Es importante señalar que, cuando hablamos de una “ciencia de la vida” a propósito de los saberes indígenas, ésta no puede tener el mismo sentido que le otorga la biología moderna desarrollada en el mundo occidental. No se trata, pues, de la objetivación metódica de unos fenómenos de la naturaleza sino más bien de un saber, a menudo implícito, que se expresa a veces en discursos de diversa índole como los mitos, las palabras rituales, etc. En este sentido, no se habla de “ciencia” en el sentido más estricto, sino más bien para indicar la existencia de construcciones reflexivas de saberes estrechamente vinculados con la actividad ritual.

Siguiendo la dicotomía expuesta por Hocart, se hace evidente que la actividad ritual es un objeto de estudio privilegiado para acercarse a esta “ciencia”. Parece lícito decir que esta actividad está conectada en dos sentidos con la “vida”. En primer lugar, porque implica una manipulación de materias, seres y objetos que son los soportes (en el sentido aristotélico de una sustancia como *upokaimenon*) de elementos vivos. Pero también porque, con bastante frecuencia, tal actividad tiene el objetivo de estimular otra actividad, generalmente por medio de un ser no humano, que está en el origen de estos elementos vivos. Sin embargo, a pesar de la importancia del estudio de la ritualidad, sería un error circunscribirse al estudio de este objeto, ya que los límites de dicha “ciencia de la vida” no parecen coincidir totalmente con los dibujados por la actividad ritual. Por eso el lector encontrará aquí análisis aplicados a diversos tipos de hechos que suelen ser tratados de manera separada por la investigación

antropológica: los componentes de la persona, la gramática, el léxico, la prácticas terapéuticas, la categorización de los objetos de la naturaleza, la organización social y política o los relatos mitológicos vinculados, por ejemplo, con la creación del Mundo. Cabe subrayar que la multiplicación de estos tipos de hechos no corresponde a una opción metodológica que hubiéramos podido elegir o rechazar. Como ya he mencionado, los procesos vitales son fenómenos que se encuentran en distintos niveles como pueden ser la naturaleza, la sociedad o el cuerpo —ya sea éste humano o no humano—. Además, estos procesos no sólo aparecen disgregados en diferentes niveles, sino que también circulan entre ellos. Los modos de circulación son numerosos, puesto que la vida puede darse (reproducción), ser objeto de apropiación (caza, comida, vampirismo) transmitirse. Así se puede decir que son fenómenos meramente transitorios y transitivos, que resisten a cualquier tentativa de reificación demasiado rígida. Según conceptualizaciones diferentes entre los distintos pueblos, la vida participa en el desarrollo interno de cada ser vivo singular, garantizando en cierta manera su unidad espacio-temporal; pero implica también procesos de intercambio, de transición y de generación que abren literalmente al individuo a diversas formas de alteridad, por ejemplo bajo la forma de un entorno o de una descendencia. Sin mencionar que, independientemente de la multiplicidad de las formas, las conceptualizaciones indígenas consideran la existencia de unos agentes, como por ejemplo el Dador de vida, que causan todos estos procesos de circulación y de organización, a la vez a nivel individual y global. De esta forma los análisis de los autores se sitúan en el punto de encuentro entre los diferentes órdenes: el individuo y la colectividad, el cuerpo y la naturaleza, lo interno y lo externo. Estas problemáticas, que la biología y la filosofía occidental tratan a su manera, tienen un significado particular en el mundo mesoamericano donde, precisamente, los límites entre las entidades distinguidas por una antropología clásica no corresponden a los puntos de paso que el pensamiento indígena establece entre los grandes campos del universo. En este sentido, los investigadores del mundo mesoamericano coinciden en señalar la gran porosidad de las barreras que separan los tres grandes polos que son la persona, la sociedad o la naturaleza, y una complejidad no menos grande de las situaciones e interacciones entre estos diferentes niveles.

Por estas razones, si los diversos ejes propuestos para fundar una ciencia de la vida corresponden, *grosso modo*, a los objetos tradicionales de la antropología —persona, sociedad, naturaleza—, el interés de las contribuciones aquí reunidas reside en las conexiones y correspondencias que se establecen entre los distintos órdenes. Para evitar cualquier malentendido, hay que decir que el reconocimiento de la naturaleza circulatoria o transitiva de los fenómenos vitales no debe ser considerado como una respuesta a las interrogantes que estos fenómenos suscitan. Toda explicación que se contente con afirmar que “la vida se encuentra en todos lados y a todos los niveles” es demasiado endeble. En este sentido, el principal interés de los textos presentados es el de mostrar, según varias lógicas distintas las unas de las otras, cómo se llevan a cabo las transferencias y la comunicación entre las diferentes entidades del mundo. Muy lejos de uniformizar el universo bajo un único principio explicativo, el estudio de la noción de vida invita, al contrario, a seguir la manera en que este fenómeno se especializa, se modifica y se transforma, recibiendo valores distintos cada vez que se manifiesta en un nuevo ser. ¿Dónde se termina el cuerpo? ¿Cómo pensar un individuo conectado con todos los demás de su comunidad y, más allá, con los seres de la naturaleza? ¿Cómo se piensan las entidades no humanas que participan en la generación y mantenimiento de la vida? Al contestar a tales interrogantes, los artículos de este libro no sólo estudian las concepciones de la vida —lo que ya es mucho—, sino que ayudan también a dibujar con más precisión los límites de los seres e instituciones del mundo. Así, aun cuando el estudio de la noción de vida deba tomar en cuenta la dimensión circulatoria, no parece pertinente afirmar la total disolución de las categorías. El principal envite de una reflexión consecuente sobre este fenómeno reside precisamente en la posibilidad de entender los procesos de circulación al mismo tiempo que los procesos de estabilización y/o de fijación que los caracterizan.

Antes de resumir las diferentes contribuciones de este libro, me parece necesario puntualizar en qué momento de su historia la antropología abordó la noción de vida, y de qué manera lo hizo. Tal recordatorio permitirá ubicar de dónde surge nuestra reflexión colectiva, y ayudará también a entender mejor cómo se intenta renovar el enfoque sobre un tema que, a pesar de ser muy clásico, sigue estando insuficientemente estudiado.

La noción de vida social en las Ciencias Sociales

Desde sus inicios, las Ciencias Sociales se interesaron por la noción de vida, en primer lugar porque la biología fue uno de los modelos recurrentes para ellas. El modelo de objetividad ofrecido por las ciencias de la naturaleza fue fundamental en la constitución y el desarrollo de la sociología. La biología representa para Durkheim, por ejemplo, un modelo de la manera en que una ciencia puede constituirse de forma autónoma, estudiando un nuevo objeto con sus propios métodos. No discutiremos aquí la cuestión de saber si, en el trabajo efectivo de las ciencias humanas, este modelo ha funcionado de otra manera que como una metáfora heurística. Pero, en todo caso, no hay duda que desde *La physiologie sociale* de Saint-Simon hasta *Scientific Theory of Culture and Others Essays* de Malinowski, pasando por *Le Suicide* y *Les Règles de la méthode sociologique* de Durkheim, el modelo biológico atraviesa la historia de la disciplina. En este sentido, la valorización de un modelo gnoseológico se justifica muy a menudo con la afirmación de una similitud entre los objetos estudiados, lo que explica la frecuencia con que, en los textos de Durkheim y sus sucesores, encontramos la idea de que existe una “vida social” que el sociólogo debe estudiar, de la misma manera que el biólogo estudia la vida de los seres organizados. La noción de “vida social”, que englobaba la idea de una física social —un juego de fuerzas— al igual que la de una transformación rítmica y/o diacrónica, se convierte con el paso del tiempo en un tópico en los discursos sobre la sociedad. Desde el punto de vista de Durkheim expresado en el capítulo 2 de *Les Règles*, la sociedad es concebida como un ente recorrido por una serie de movimientos que llegan a cristalizarse en mayor o menor medida. Entre las formas más lábiles de la vida social —el movimiento de las multitudes— y los hechos más estructurados de la morfología social (sistemas de comunicación, tipos de urbanización) no hay solución de continuidad.

Sin querer volver a trazar toda la genealogía de tal concepto y su evolución en el curso del tiempo, es interesante anotar la inflexión que el pensamiento de Mauss aporta al concepto de vida social, tan presente en los escritos de Durkheim. Como lo demostró muy bien Bruno Karsenti (1994), la noción de “hecho social total” desarrollada por Mauss en su

Essai sur le don implica para el investigador el seguir las dinámicas propias de la organización social de un pueblo. Mientras que la sociología de Durkheim abordaba las formas más solidificadas —el derecho, la religión, la costumbre— porque ofrecían un mejor asidero para su estudio, Mauss da un paso más adelante estudiando el “todo”, el sistema entero (Mauss, 1950: 275-276). En efecto, “Tomando en consideración el todo en su conjunto hemos conseguido percibir lo esencial, el movimiento del todo, el aspecto vivo, el instante fugitivo en el que la sociedad y los hombres adquieren una conciencia sentimental de sí mismos y de su situación con respecto al otro”. Refinando una intuición ya presente en su *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos*, Mauss descubre no sólo un ritmo propio del ser social, sino una conciencia que los hombres también tienen, no sólo de ellos mismos sino de la sociedad dentro de la cual viven. Así como lo escribe Karsenti (1994: 47): “Vida del grupo y vida de los hombres expresan una cosa sola y misma y se despliegan en continuidad total, precisamente porque, en cada punto, es la totalidad social en su vida propia y su movimiento característico lo que íntegramente está presente”. La principal consecuencia del nuevo enfoque maussiano consiste, pues, en abrir la vía a una comprensión de la vida social pensada ya no solamente como un conjunto de instituciones que se imponen al individuo, sino también como la conciencia, aunque sea confusa, que los actores pueden tener de ella. De esta forma permite comprender la vida social además de como una organización, como una conciencia o una representación que pueden construir los actores sociales.

La sociedad como un ser conectado al mundo de los vivos: el punto de vista *emic*

Varias de las contribuciones de nuestro libro exploran esta vía tratando de estudiar no sólo la organización de la sociedad, sino la especificidad de las representaciones *emic*, lo que exige adentrarse en el corazón de las categorías y de las prácticas indígenas. Así Danièle Dehouve (2006), profundizando el análisis iniciado en su *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, muestra en su artículo “La concepción político-

religiosa de la vida y de la muerte. En el caso tlapaneco” cómo entre los tlapanecos la vida de la sociedad es contemplada como un fenómeno que sobrepasa, por un lado, la distinción entre individuo y colectividad y, por otro, la distinción entre la esfera política y la esfera natural. Examinando los ritos vinculados al ejercicio del poder y subrayando la ambivalencia del poseedor de este poder —a la vez “rey” y chivo expiatorio—, Dehouve muestra cómo el cuerpo de aquél se revela directamente conectado con el de los otros miembros de la comunidad. El respeto a ciertas reglas, vinculadas con la abstinencia o la rectitud en el manejo de la actividad ritual, es sumamente importante durante los ritos de entronización, ya que protegen la vida de toda la sociedad a través de la prosperidad de las cosechas y de la salud de los habitantes.

Esto puede entenderse en diferentes sentidos. A un nivel estrictamente humano, existen determinadas conexiones entre los cuerpos, y el estado del representante —el presidente— influye directamente en el estado de salud de los miembros de la comunidad. La vida y la salud del gobernante tienen, metonímicamente, una influencia sobre la vida de los miembros del grupo. Desde esta perspectiva, la vida —y las situaciones que la ponen en peligro: muerte, enfermedad, suicidio, etc.— trasciende la oposición clásica entre individuo y sociedad, ya que une aquél a ésta mediante vínculos tenues pero muy eficaces, marcando directamente los cuerpos. A otro nivel, esta concepción del poder trasciende otra oposición clásica entre la naturaleza y la política, ya que el estatuto especial del gobernante implica el establecimiento de relaciones con entidades no humanas. En este sentido, la ritualidad posee una doble función: por un lado, sirve para proteger a los miembros de la comunidad mientras que, por el otro, pretende asegurar la participación y la colaboración de los no humanos, tales como el viento, la lluvia o los muertos. Así pues, la vida no corresponde simplemente a un fenómeno corporal discontinuo —dependiendo del estado de salud de cada elemento que compone un conjunto—, sino igualmente a un fenómeno fundado sobre una continuidad, vinculado con los ciclos de la naturaleza, en primer lugar el del maíz, e implicando la participación de todos los seres que detentan un poder.

En el mismo orden de ideas, “Tempestades de vida y de muerte entre los nahuas” de David Lorente ofrece un buen ejemplo de un mundo

en el cual la política —en el sentido de la organización de la *Polis*— es sólo un elemento que se integra en un juego más vasto de poderes. En este artículo, vemos hasta qué punto en la teoría nahua, restituida con mucha precisión, los procesos vitales obligan al investigador a recorrer sin cesar las diferentes escalas: desde el cuerpo en sí hasta la formación de fenómenos meteorológicos como la lluvia. Comprendemos entonces que la vida misma —las entidades anímicas— del individuo, lejos de ser algo cerrado, obedece a ciclos internos y está conectada con ciclos externos. Para ser más precisos, Lorente sugiere que “no hay que pensar una homología entre sistema atmosférico y concepto de la persona; antes bien es una lógica generalizada la que genera la vida a todos los niveles por intercambios recíprocos”. Por lo tanto, la vida es un fenómeno que trasciende los dualismos demasiado anquilosados con los que, algunas veces, se suele abordar el mundo mesoamericano. Por añadidura, el artículo de Lorente trata de completar la comprensión de estos “intercambios recíprocos” mostrando que pueden coexistir con otro tipo de relaciones mucho más agonísticas entre los humanos y los no humanos, particularmente a través de la figura de los *ahuaques*. Desarrolla así la etnoteoría que explica el funcionamiento y el significado de las tormentas, y muestra cómo pueden coexistir estos dos tipos de relaciones. Acerca de esto, escribe: “Las tormentas aúnan dos ejes a la vez opuestos y complementarios: el robo de *esencias* terrenas con rayos y granizo para restituir periódicamente los elementos perecederos del inframundo y el don vital del agua que, en movimiento inverso, es retribuido a la tierra ligado a la fertilidad”. El examen de esta ambivalencia de las concepciones de los procesos vitales, vinculado a lo que Lorente llama “una política cósmica”, nos obliga a enfrentarnos con uno de los problemas mayores de la antropología mexicanista, todavía insuficientemente estudiado: ¿cómo conciliar una ideología del intercambio con el hecho de que la concepción mesoamericana del universo y de las relaciones entre los seres sea profundamente agonística? Una visión a veces ideológica y abstracta tiende a olvidar que los principios de intercambio y de reciprocidad que se manifiestan en la ritualidad no impiden al universo mesoamericano estar sometido a situaciones de choque continuo y de conflicto entre los distintos seres.

La vida como fenómeno social

En función de lo precedente, vemos que en varios pueblos mesoamericanos la sociedad está ligada a un proceso natural que participa en el equilibrio global del universo. Pero, en ciertos aspectos, el estudio de los datos etnográficos permite también abordar las cosas de manera inversa y pese a ello complementaria. Si en Mesoamérica la sociedad puede ser considerada como un ser biológico, eso se debe posiblemente a que los procesos biológicos se piensan ante todo con arreglo a una experiencia social. Tomando en cuenta el carácter “procesual” de los fenómenos vitales —es decir, el hecho de que la vida no sea una sustancia sino un proceso que implica un desarrollo y una circulación—, habría que considerar que sobrepasan la oposición entre lo biológico y lo social. Es lo que hace por ejemplo Catharine Good en “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de la vida”, reflexionando sobre los lazos que unían el *tequitl* y las fuerzas vitales o anímicas. El término *tequitl*, a menudo traducido por “trabajo”, corresponde, como bien se sabe, a registros tan diversos como la actividad productiva o agrícola, la actividad sexual o terapéutica, así como la función que un individuo puede ocupar en un sistema de cargos, por ejemplo.³ El interés del texto es aclarar esta diversidad de sentidos al mostrar que el *tequitl*, “categoría relacional”, entra en juego en la constitución de diferentes niveles de organización: la persona, el grupo doméstico, las reglas de alianzas, el pueblo e incluso la naturaleza. O como dice la autora: “La circulación de *fuerza* o *energía vital* por medio del trabajo (*tequitl*) y la reciprocidad (entendida como amor y respeto - *tlazohltlitzli*) es la que genera las personas, el sistema social, la comunidad y la continuidad histórica”.

Este artículo a la vez detallado y sintético sobre el mundo nahua merece ser comentado, ya que aborda un problema crucial evocado más arriba. Por un lado, la vida es un fenómeno circulatorio y presente en todos los rincones del universo; y por otro, es también un fenómeno necesario para la construcción de los seres (humanos, animales, vegetales) o de las

³ Sobre la noción de *tequitl*, ver Marie-Noëlle Chamoux (1992).

instituciones humanas, tal como la familia o el matrimonio. Si la vida circula, necesariamente debe también fijarse durante ciertos momentos, en la persona, en el maíz o en cualquier ser, para hacer posible su crecimiento o, simplemente, su existencia. Llegar a explicar con precisión la articulación entre estos dos tipos de procesos complementarios, la fijación y la circulación, me parece una de las metas fundamentales de una reflexión sobre la noción de vida.⁴

Además, si la vida debe fijarse para hacer posible la construcción o el crecimiento de los seres, también debe, en ciertos momentos, ser liberada para a su vez poder circular. Una de las enseñanzas del artículo de Good es mostrar que la fuerza (*chicahualiztli*) está presente en todos los seres vivos, pero que se necesitan acciones específicas, por ejemplo rituales, para generar esta liberación o estímulo. La autora escribe: “La finalidad de toda la acción ritual es estimular y propiciar el flujo de esta fuerza o *chicahualiztli* en todas las entidades y así generar el cosmos y asegurar su buen funcionamiento”. Lo que significa que el proceso vital viene dado a los humanos pero que también éstos tienen un cierto poder sobre él; es decir, que en algunos momentos su participación es necesaria. Se entiende así que la vida no sólo se manifieste en procesos de circulación material, sino que esté inextricablemente vinculada a una actividad, humana y/o no humana.

Otro ejemplo de una concepción social de los procesos biológicos dependiente de una actividad se encuentra en “El papel de ‘Aquel que hace vivir’ (*yikjujyky’äjtpi*) en las prácticas sacrificiales de la Sierra Mixe de Oaxaca” que presento en este libro. Consiste en un análisis del tipo de actividad que es solicitada por parte del *yikjujyky’äjtpi*, “Aquel que hace vivir”, en los rituales organizados para el tratamiento del infortunio o para la obtención de salud o de la prosperidad. Para comprender bien esta actividad, comienzo por poner de manifiesto que las transferencias de materia que se efectúan durante el sacrificio no consisten de ninguna manera, como se cree a veces, en dar la “vida” de un animal para recibir la “vida” bajo la forma del crecimiento de las plantas o de la salud. En

⁴ Podemos anotar que sobre este asunto de la articulación entre la circulación y la fijación (o la conservación), ya teorizó en parte Maurice Godelier (*L'Énigme du don*) en un campo que solamente en apariencia parece ser “otro”.

realidad, a través de la sangre vertida sobre el depósito ritual se transfiere a “Aquel que haces vivir” la fuerza (*mëjk*) a “Aquel que hace vivir” y no la vida. Eso es completamente lógico si se comprende que esta entidad ha de realizar un esfuerzo para efectuar tal actividad, esfuerzo que debe ser compensado con una ofrenda alimentaria que restituya la energía a su autor. Este marco material permite evitar la equivocación consistente en situar la vida en las transferencias de materia, cuando se trata ante todo de una relación de tipo contractual en la cual se integra la actividad del *yikjujyky’ äjtpi*. Incluso si es verdad que se trata de una actividad que los propios humanos no pueden realizar, lo importante es que ésta se inscribe no sólo en una organización social de intercambio de prestaciones, sino también —y es lo que se trata de demostrar— de coactividad similar a la que aparece entre los seres humanos en el marco de la agricultura por ejemplo. El momento del sacrificio da así lugar a la formulación de una solicitud de ayuda que se acompaña de una ofrenda alimentaria. En consecuencia, la multiplicación de las comidas rituales, realizadas en la cumbre de la montaña y en el espacio doméstico, refleja un juego de identificaciones por el que se ponen en escena distintas situaciones de recepción de lo que se transmite, iniciando lo que llamo una “dinámica de la aceptación”. A través de las comidas se escenifica la aceptación de la comensalidad y de colaboración por parte de los no humanos.

Ciclo de vida y componentes de la persona

Como se puede observar, abordar la vida a través de un análisis “social” no nos condena de ninguna manera a llevar a cabo un análisis puramente “sociológico”. Estudiar la “vida de la sociedad” no puede reducirse a hacer una inspección de la multiplicidad de los niveles de integración social (familia, linaje, comunidad) en los cuales ésta se manifiesta. Antes que nada, se trata de estudiar la ausencia de una solución de continuidad entre el orden social y el orden natural. Sin dejar de considerar los lazos estrechos que unen estos órdenes, es perfectamente legítimo iniciar el análisis de los procesos vitales entrando por otra puerta, estudiando, por ejemplo, las representaciones de los componentes de la persona.

De nuevo se ha de recordar aquí que las ciencias humanas en general, y la antropología en particular, han estudiado mucho esta cuestión de las diferentes etapas de la ontogénesis, en especial a través de los tratamientos específicos que recibe en cada cultura. Los trabajos pioneros de Van Gennep sobre los ritos de paso abrieron así la vía a todo un conjunto de investigaciones sobre los diferentes ritos que puntualizaban los momentos claves de la existencia humana “normal”: nacimiento, adolescencia, alianza matrimonial, muerte. En busca de una base biológica para los hechos culturales, la corriente funcionalista recurrió frecuentemente a este modelo metodológico-teórico (Malinowski, 2008). En la antropología mexicana de inspiración funcionalista, el análisis del “ciclo de vida” se convirtió en un punto de paso obligado de muchas monografías etnográficas.

Sin embargo, un análisis rápido de esa literatura permite afirmar la insuficiencia de este tipo de enfoque que antepone *la socialización* de los procesos vitales a la concepción *emic* de estos mismos procesos. En efecto, cuando se exponen los “ciclos de vida”, se corre el riesgo metodológico de presentar la vida como un proceso universal que consiste en un tipo de empuje uniforme impuesto al individuo, un cambio de estado al que la sociedad sólo tendría que dar validez simbólicamente. Van Gennep (1981: 4) escribe a este respecto: “Es el mismo hecho de vivir el que conlleva la necesidad de pasajes sucesivos de una situación a otra”. Desde luego, no se puede negar la universalidad de los procesos biológicos que son similares en todas partes, entre los humanos y, más ampliamente, en el mundo animal. No obstante, es legítimo considerar, tal como acontece en las variaciones que se refieren a las representaciones de la naturaleza (Descola, 2005), que los procesos vitales son objeto de interpretaciones y tratamientos diferenciados. El hecho de que los desarrollos vitales exteriores sean similares entre todos los miembros de la especie y el que la vida esté orientada o polarizada no impide de ninguna manera que su percepción sea distinta según las culturas. Así, cuando Van Gennep (1981: 3) afirma que “la vida individual, en todos los tipos de sociedad, consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra y de una ocupación a otra”, deja patente el tipo de reduccionismo que está aplicado tanto en la noción de vida como en la noción de edad, fenómenos situados en el punto de convergencia de lo social y lo biológico. Los estudios sobre

“ciclos de vida”, en una perspectiva comparativa, ayudaron a entender mejor la diversidad de las prácticas vinculadas a los ritos de paso. Sin embargo, es lícito dudar de que en el caso del mundo mesoamericano sirvieran realmente para comprender mejor las concepciones subyacentes de la vida con las que estas prácticas están relacionadas.

El interés de los estudios que se refieren a los ciclos de vida es que pueden facilitar el acceso al universo de las representaciones de los distintos componentes de la persona. Desde este punto de vista, la antropología mexicanista se desarrolló considerablemente tras la publicación de la obra de Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*. El estudio detallado de las concepciones tanto anatómicas como fisiológicas de los antiguos nahuas permitió volver a analizar, e incluso en ciertos casos emprender el análisis de las diferentes concepciones que prevalecían en los distintos pueblos de Mesoamérica. Ante la multiplicación de trabajos que suscitó la obra de López Austin es posible afirmar que un cierto número de sus resultados fueron incorporados a la investigación antropológica: por ejemplo que el cuerpo humano no se debe concebir como circunscrito a los límites de la piel y que está, por lo tanto, sometido a procesos incesantes de interiorización de agentes patógenos y de exteriorización, más o menos temporales, de entidades anímicas. Lo que implica que el análisis de la noción de vida ha de considerar esta pluralidad de espacios, al mismo tiempo que esta dimensión transitiva. Teóricamente, se puede decir que uno de los problemas vinculados con la vida es el de saber cómo una cierta estabilidad puede coincidir con procesos tan desequilibrantes; ¿cómo pensar esta dialéctica? entre el ser y el devenir que caracteriza a lo vivo. Para afrontar este problema los estudios mesoamericanistas actuales apuestan por instalarse en el universo conceptual amerindio, con el fin de estudiar desde su interior la complejidad de las representaciones de la persona. Dos artículos, el de Johannes Neurath y el de Marie-Noëlle Chamoux, ofrecen ejemplos perfectos del valor de tal paso y de sus aportaciones para la mejor comprensión de los fenómenos vitales.

Neurath se propone mostrar en “Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes” que “la ambivalencia del concepto de vida está vinculada a la ‘metáfora del día’ en el ciclo ritual anual”. Así, después de haber aclarado dos concepciones

centrales de la vida que son “la vida solar” y “la vida nocturna”, intenta ponerlas en contacto con tres aspectos de la persona expresados por los términos *tewí* (“persona, gente, ser humano, indígena”), *tewári* (“abuelo/nieto, ancestro deificado”) y *teíwari* (“vecino, foráneo, mestizo, enemigo”). La fuerza de este análisis reside en el hecho de que no se resigna a explorar los lazos entre el cuerpo y el universo a partir de un dualismo que solidifica los dominios del cosmos. Partiendo del principio según el cual “cosmos y persona, son categorías inestables”, Neurath procura pensar los diferentes tipos de vida —y los pasos de uno a otro— en términos del devenir. Desde esta perspectiva, cada tipo de conexión entre la persona y las diferentes dimensiones del mundo —particularmente las que se efectúan a través de las arriesgadas vías de la iniciación— no excluye otro tipo de conexiones. La persona contiene así potencialidades, “devenir”, para utilizar un concepto de Deleuze y Guattari, que explican que las diferentes maneras de concebir la vida correspondan a diferentes regímenes corporales, simbólicos y psicológicos y hasta, más profundamente, perceptivos y epistémicos.

El valor de la demostración propuesta reside en el hecho de que estos diferentes regímenes de existencia y de verdad, lejos de excluirse definitiva o lógicamente, pueden actualizarse a cada instante según las situaciones. En *Le Visible et l'invisible*, Merleau Ponty hablaba de “diplopía ontológica” para designar el “entrelacs” (la imbricación) entre el cuerpo y el mundo, así como la imposibilidad de asignar un punto fijo en la objetivación del mundo, siempre sometida a la dimensión pulsátil de la percepción y de los modos de conocimiento relacionados. Podríamos considerar que esta diplopía se encuentra de manera similar entre los huicholes, donde parece como desmultiplicada, implicando a la vez a la persona, sus percepciones, su modo de ser y los diferentes aspectos del mundo. Dicha caracterización tendría el mérito de subrayar la dimensión profundamente dinámica de esta multiplicidad y, por lo tanto, de proponer un modelo alternativo a los de la transformación o de la dualidad (vida-muerte, etc.) que siempre quedan atrapados en enfoques demasiado categóricos.

En el mismo orden de ideas, “Persona, animacidad, fuerza” de Marie-Noëlle Chamoux, busca estudiar la complejidad del sistema de representación nahua de la persona apoyándose en la gramática, el léxico y la

etnociencia local. Tras mostrar cómo funcionan categorizaciones tales como humano/no humano, animado/inanimado, aclara luego el sentido de los principales términos que son comúnmente traducidos por “vida” (o vivir) o “fuerza”. En un primer nivel, su análisis permite distinguir bien lo que pertenece al orden del *tonalli* (principio vital) y lo que pertenece al orden del *chicaualiztli* (fuerza), nociones tanto más complejas cuanto su comprensión ha sido oscurecida a menudo por la multiplicidad de comentarios y de exégesis. A otro nivel, el interés del texto reside en que en él se opera una distinción entre los principios anímicos, pues se distinguen los que participan en las diferentes etapas “normales” de la ontogénesis de los que intervienen en el caso de perturbaciones patológicas. El artículo llega así a diferenciar el plano de la “esencia” —en el cual se atribuye a los individuos caracteres propios relativamente fijos— y el plano de la “existencia”, sometida a los eventos y choques de la vida.

A pesar de las apariencias, no cabe aquí concluir, repitiendo la distinción popularizada por la fórmula de Sartre, que “la existencia precede a la esencia”. La intención de la autora es reflexionar sobre la diferencia que media entre el orden de la necesidad y el de la libertad. Todo conduce a creer que en el mundo mesoamericano la persona es conceptualizada como una entidad inmersa en un universo donde experimenta la pasividad frente al exterior, pasividad que parece manifestarse en ambos planos, el de la esencia y el de la existencia. Yo propondría la hipótesis según la cual la esencia puede, por ejemplo, tomar la forma de un *tonalli*-calendario, un tipo de abstracción genérica que asigna al individuo un carácter, unas calidades, un oficio, incluso un tipo de muerte. Pero el curso de la existencia también atestigua una forma de pasividad que se encuentra muy a menudo en la figura del *tonalli*-material, el *alter ego* no humano con el que un humano es emparejado a lo largo de su vida. Sin que nos sea posible aquí desarrollar esta idea, observaremos que la figura del *tonalli*-material está asociada frecuentemente con situaciones en las cuales la persona, a través de su doble, realiza la experiencia de la pasividad y de estados de choque psico-corporales frente a agresiones exteriores. El principal envite de esta reflexión en torno a un universo en cuyo seno la presión del mundo es tan fuerte consiste en comprender de qué manera ciertas personas, como por ejemplo los chamanes, pueden volverse activas, llegando a ejercer un

poder por medio de su doble animal. El problema, que aquí sólo indico, estriba entonces en comprender cómo los procesos vitales que imponen su ley al individuo también pueden ser objeto de un control, aunque sea temporal.

Generación y esterilidad

El papel de los diferentes principios anímicos durante las etapas de la ontogénesis ha de ponerse en relación con el funcionamiento, a un nivel más global, de estos mismos principios. Si la vida se desarrolla dentro de un organismo, esto se hace también en interrelación con un medio ambiente, como observamos en los procesos de generación que implican transferencias de sustancias, situaciones de intercambios que contribuyen al desarrollo de la persona. Aquí la actividad sexual y las representaciones múltiples y simbólicas que la acompañan pueden servir de punto de partida para reflexiones que interroguen la manera en la que se transmite la vida entre los humanos. ¿Cómo se construye el feto? ¿De qué manera principios vitales vienen a incorporarse en éste? ¿Cómo se produce la distinción entre femenino y masculino? Desde este punto de vista, las representaciones vinculadas a las transferencias de sustancias (sangre, esperma, leche, etc.) ayudan a entender mejor la transmisión de las características que singularizan al recién nacido: sexo, talla, morfología, marcas corporales, etc. (Héritier, 1996 y 2002).

Por esta vía, las disfunciones de los procesos generativos transmiten muchas informaciones. Como es sabido, el conocimiento en las ciencias humanas se desarrolló algunas veces a partir del estudio de las disfunciones o de los procesos “anormales”, como el suicidio, para Durkheim, o el estudio de la afasia para Jakobson. Según esta lógica, se pueden sacar muchas enseñanzas del análisis de los fenómenos patológicos. La experiencia de la enfermedad y de la terapéutica con la que va asociada constituyen un ámbito de estudio privilegiado para entender las variaciones cuantitativas y cualitativas que permiten conocer el fenómeno vital. Es en este marco en el que debe leerse el artículo de Martha Iliá Nájera, “La esterilidad masculina entre los mayas: de la realidad al imaginario”. El objetivo de

la autora es el de “comprender la relevancia y el significado que tuvo la vida y el potencial genésico de un cuerpo sano, fértil y la facultad de crear vida, así como la angustia que produjo la esterilidad masculina”. En él se explora cómo, en la zona maya, la observación de la naturaleza, especialmente de los fenómenos vinculados con la generación, sirve de soporte a la metaforización de los procesos de reproducción y, si llega el caso, a la de su mal funcionamiento. En efecto, el hombre estéril, nos explica, está considerado como un ser en el que el semen “no tiene cómo madurar o florecer”. Más allá de la dimensión metafórica de esta relación, hay que comprender la realidad y la fuerza de los lazos que se establecen entre el proceso genésico y los procesos naturales, como lo atestigua el recurso a ciertos remedios contra la esterilidad. Estas acciones terapéuticas no pretenden de ninguna manera tratar un desfallecimiento interno, sino antes bien restablecer un equilibrio general y de relaciones con ciertas entidades no humanas, sin las cuales la transmisión de la vida se revela imposible. Se explican así las conductas austeras que son “indispensables para consolidar la fertilidad y la continuidad de los ciclos naturales”. Lo que permite comprobar de nuevo hasta qué punto los procesos vitales no pueden ser contemplados de manera rigurosa si no se exponen las concepciones de la naturaleza que están asociadas con ellos.

Los criterios de categorización de los objetos naturales

Si las concepciones de la sociedad y la persona son dos puertas de acceso posibles al estudio de las representaciones de la vida, hay una tercera vía que podría resultar igualmente fructífera: la que considera que las representaciones indígenas asociadas con la observación de la naturaleza ofrecen también una buena vía para la comprensión de sus representaciones. El entorno natural, sobre todo su diversidad, ofrece una materia inagotable para el desarrollo del pensamiento indígena, especialmente si se atiende a las operaciones clasificatorias. A partir del reconocimiento de este tipo de operaciones se desarrolló una corriente de la antropología, la etnobiología, que, desde la aparición de las obras fundadoras de Conklin (1954) o de Lévi-Strauss (1962), se dedicó a estudiarlas. El gran

mérito de estas investigaciones ha sido el de mostrar el rigor y la estructuración del “pensamiento salvaje”, así como su capacidad para ordenar las especies vivas, vegetales o animales, según una serie de principios que se pueden examinar. Sin entrar en el detalle de las divergencias que atraviesan esta disciplina, podemos recordar que autores como B. Berlín (1992) defienden una posición universalista, procurando encontrar principios invariables, dependientes de las capacidades cognitivas, que dirigirían la categorización del mundo. Por el contrario, autores como Roy Ellen (2006) se esfuerzan en demostrar la importancia de la cultura en estos procesos de ordenación de la realidad. Como lo resume con acierto Descola (2006), el estudio de diferentes sistemas clasificatorios permite ver que, aunque las taxonomías basadas en una jerarquización inclusiva son universales, también se encuentran asociadas con otros criterios no jerárquicos de clasificación, por ejemplo de orden utilitario o simbólico, que dependen estrechamente de la cultura de la cual emergen.

Así en “Quelites, floras, fieras: categorías mesoamericanas de lo vivo”, Alejandro de Ávila muestra perfectamente cómo el mundo natural es objeto de una reelaboración según criterios utilitarios, lo que se refleja en la manera en la que el léxico reagrupa a algunos vegetales y animales. Los seres pueden ser redistribuidos así en categorías tales como: “flor”, “plantas comestibles”, “animales irracionales”, “plantas medicinales”, “plantas con flores vistosas usadas para ornamento”, etc. El gran interés de este artículo es el de desarrollar un análisis comparativo a escala mesoamericana mediante el examen de la presencia de estas categorizaciones utilitarias. La identificación de constantes, o la constatación de su ausencia, en los léxicos se convierte en un método privilegiado para demostrar cómo la percepción del mundo vivo ha podido evolucionar en el tiempo y cómo han podido producirse los procesos de difusión, particularmente a partir del phylum otomangues.

La presencia de un marcador para los seres vivos en numerosas lenguas otomangues es un punto sumamente importante, ya que permite subrayar que la distinción animal/vegetal está subsumida, en cierta manera, en una categoría superior. Lo que explica, por ejemplo, que en mixteco, el marcador *ti-* que indica que se trata de un ser vivo, pueda ser empleado a la vez para vegetales y para animales, como lo expresa uno de sus infor-

mantes al hablar de un “árbol que da animalito”. Cuando se aborda esta cuestión de la categorización del “*unique beginner*” y, más ampliamente, de la distinción entre viviente y no viviente, nos enfrentamos con cuestiones que, paradójicamente, la etnobiología no ha estudiado con precisión. Pese al interés que esta disciplina muestra por el estudio detallado de las taxonomías populares, la impresión que subsiste es la de que no se ha mostrado del todo atenta a cómo se efectúan las primeras clasificaciones del mundo. Es éste un problema crucial para la antropología. Lo que está aquí en juego no es solamente entender mejor cómo el pensamiento indígena organiza y clasifica la discontinuidad, sino también explicar el fundamento de las primeras categorizaciones: ¿qué es lo que hace que un animal se distinga de una planta? O, al contrario, ¿cómo explicar que aparezcan integrados en la misma categoría? Y, en particular, ¿según qué lógicas se efectúa la primera gran división entre ser vivo y no vivo? A pesar de su gran desarrollo a finales del siglo xx, la etnobiología no parece haber ayudado a entender mejor la especificidad cultural que encierra esta conceptualización de la vida. Pese a su nombre (que contiene el morfema *bio-* “vida”) y a la riqueza de las informaciones que prodiga, diríase que se ha interesado más por el problema de la categorización que por la concepción indígena de la vida.

Las primeras categorías: animado/inanimado; vivo/ no vivo

Desde la década de los ochenta, el estudio de estas primeras categorizaciones se ha llevado a cabo sobre todo en el marco de la psicología cognitiva. El libro de Susan Carey (1985) que afirmaba la inexistencia de una biología popular suscitó una abundante literatura sobre la manera en que el cerebro trata los fenómenos. Aplicando el método de la psicología del desarrollo, se efectuaron numerosos experimentos para determinar una serie de aspectos: cómo los niños comienzan a distinguir las plantas de los animales, los seres vivos de los artefactos; cuál es su capacidad para reconocer en los objetos características tales como la herencia, el crecimiento/decrecimiento, la presencia de una causalidad interna/externa, fenómenos vinculados con la nutrición; y cómo, a partir

de estas características, efectúan inferencias. Evidentemente no es posible aquí abordar detalladamente todos los debates provocados por estos experimentos. Se puede, sin embargo, destacar que existe una capacidad humana para reconocer propiedades, obvias o no obvias, y para efectuar inferencias a partir de este reconocimiento.

Entre otros objetivos, la antropología busca hoy en día restituir estos datos referidos a la cognición en situaciones culturalmente determinadas. Para ser más precisos, se trata de comprender mejor por qué razones, independientemente de las diferencias entre las clasificaciones populares y la clasificación de Linneo, los seres vivos no son pensados de la misma manera en todas las culturas. Está bien establecido que las categorizaciones indígenas integran en la categoría “ser vivo” elementos como el viento, los fenómenos astronómicos y meteorológicos, e incluso artefactos. Sin embargo, según nuestro entender, el funcionamiento de estas categorizaciones sigue sin haber sido suficientemente estudiado. Si se consideran en su conjunto los trabajos de psicología cognitiva, a menudo sumamente alejados de los detalles empíricos del saber indígena, queda la impresión de que estas clasificaciones se explican apelando a alguna forma de confusión entre las categorías. El esquema de desarrollo que dirige los experimentos de psicología cognitiva —incluso cuando estos intentan abrirse a comparaciones transculturales— es todavía demasiado dependiente de una perspectiva evolucionista, tanto más perniciosa cuanto que jamás es asumida de manera clara. En estas circunstancias, parece más justo y más fecundo procurar comprender, desde un punto de vista *emic*, la coherencia interna y el significado profundo de la integración en la categoría “ser vivo” de seres que son excluidos de ella por el pensamiento occidental.

El lenguaje resulta ser un objeto privilegiado para aproximarse a la manera en que el pensamiento indio distingue lo animado de lo inanimado, tal y como lo demuestra el artículo de Claudine Chamoreau y Arturo Argueta, “Lo animado y lo inanimado entre los P’urhépecha de Michoacán”. Tras exponer cómo la categoría “ser vivo” (*tsípiticha*) engloba a la vez a los humanos (*k’uirípuecha*), las plantas y los animales, los autores explican cómo ciertos seres pueden ser considerados como vivientes y, a la vez, como no animados, tal y como ocurre, por ejemplo, en las plantas. El análisis lingüístico, con el que se estudia la manera en

la que ciertos términos pueden o no recibir una marca del plural, ofrece un buen medio para comprender cómo se efectúa la distinción entre lo animado y lo inanimado. Más concretamente, un análisis comparativo entre el *p'urbhé* clásico y el *p'urbhé* contemporáneo, permite constatar una variación diacrónica en la manera de efectuar esta distinción. En el *p'urbhé* del siglo XVI existe una clara dicotomía entre la obligación de utilizar el plural para los humanos y los no humanos animados (sujeto) y la imposibilidad de emplearlo para los seres inanimados o los no humanos animados (objeto). En cambio, el mismo examen aplicado a datos contemporáneos revela que la marca del plural depende de más criterios, y que dichos criterios están jerarquizados de otro modo. Se puede afirmar entonces que la distinción entre lo inanimado y lo animado se efectúa de forma más gradual que durante el período colonial. Sin duda alguna, la ampliación de estudios similares a otros grupos lingüísticos permitiría entender mejor no sólo los grandes principios de la demarcación entre animado e inanimado, sino también su posible transformación en el curso del tiempo.

La vida como condición de posibilidad

Según lo visto, el objetivo perseguido no es tanto localizar las grandes categorías en el léxico y la gramática como comprender los principios que las rigen, puesto que gracias a ellos es posible explicar los motivos por los que ciertos entes son integrados en la esfera de los seres vivos. Por un lado, podemos considerar, como lo hacemos a menudo, que ciertos seres están vivos porque presentan características (el movimiento, el calor) o actúan según modos a los que se puede imputar una cierta intencionalidad. Es posible sugerir no obstante que esta categorización por atributo o prototípica (Rosch, 1983) no es la única que opera en la sistematización de los objetos del mundo. El hecho de que la categoría de los seres vivos —al igual que la de los seres animados— sea más amplia en el pensamiento indígena no implica necesariamente que se constituya de modo homogéneo para todos los tipos de seres que ella incluye. Esto es algo que aparece claramente indicado en los discursos y las prácticas indias

y, pese a ello, no se subraya como debiera: si ciertos pueblos conciben el viento, la lluvia, el sol o la montaña como seres vivos, no lo hacen de la misma manera con los animales. Hay entidades que se consideran como vivas no porque posean propiedades similares a los vegetales o a los animales, sino porque participan en un fenómeno global que es la vida. Constituyen como las condiciones de posibilidad, según lo atestiguan los discursos que acompañan a las prácticas rituales de agradecimiento a los agentes no humanos: sin la participación de estas entidades, “no habría vida, ningún crecimiento” (ver sobre esta cuestión mi artículo).

La vida de un ser ha de entenderse entonces al menos en dos sentidos. Por un lado, uno puede ser considerado como vivo porque posee un determinado número de características. Pero también, y es éste un juicio que merece ser tomado en cuenta, porque se le concibe dentro de una concepción más vasta del cosmos en la cual ciertos seres son considerados como vivos no a causa de un juicio atributivo, mediante razonamiento por inferencia sobre las condiciones de la vida. Desde esta perspectiva, la montaña, la tierra, el viento, el sol son seres vivientes no porque posean las mismas características que los animales, sino porque su presencia se considera necesaria —con razón— para que se produzcan fenómenos vitales tales como el crecimiento. Así como, en la teoría kantiana, el campo trascendental delimita las condiciones de la experiencia y del conocimiento, las entidades no humanas son pensadas como condiciones de la vida. El pensamiento indígena contiene por tanto una teoría, construida mediante hipótesis, de enunciados contrafactuales y experimentos más o menos objetivados que se asocian con una reflexividad ritual, y que atestiguan su capacidad para elaborar una concepción de la vida que no se limita a ser una mera localización de características —o de propiedades—, sino que funciona más bien como una inferencia sobre la vida entendida como un proceso más amplio.

La mitología como análisis de las acciones vinculadas al proceso vital

El estudio de la elaboración de una teoría indígena de la vida puede realizarse atendiendo a otros aspectos, como por ejemplo la mitología, a par-

tir de los cuales cabe reconstituir el saber indígena. Ciertos mitos pueden ser considerados como metateorías, o teorías generales, portadoras de esquemas explicativos de los procesos implicados en el fenómeno vital. Este enfoque no es totalmente nuevo pues constituye uno de los momentos claves de *Les Mythologiques* en el que Lévi-Strauss estudia varios mitos del mundo amazónico a través de los cuales se conceptualiza la diferencia interespecífica después de una fase inicial de indistinción entre los seres. Desde esta perspectiva, los mitos ayudan a entender mejor una de las características de la vida: su capacidad para fijar formas estables, a la vez al nivel filogenético y ontogenético.

En otro ámbito cultural, Roy Ellen, en *The Cultural Relations of Classification* (1993: 94), menciona la existencia entre los Nuauulu de una figura mitológica a la que se sitúa al principio de la duplicación de los seres del mundo que hasta entonces existían como ejemplares únicos, y que es también el garante del orden de los vivientes. Roy Ellen escribe así:

If nature is an inventory of things (), then this must be linked to rules about how these things are to be identified and related: that is, order, and this order has to find some cultural legitimation. Nuauulu acknowledge that there is (indeed must be) order in the world, an order which is in general terms comparable to the pre-Darwinian “great chain of being”. Non-directive evidence for this might first be sought in that part of Nuauulu origin mythology which speaks of the times when the first Matoke (Lord of the Land) descends from the sky and walked throughout the earth where each natural kind was represented only by a single organism — one snake, one betel palm, one hornbill, and so on. As the Matoke came by each of these he named it, saying: “This is a snake”, “This is a betel palm”, “This is a hornbill”.

El trabajo de Roy Ellen constituye un buen ejemplo del valor de este método, al contemplar el fenómeno de la categorización a partir de una base más ancha que la del etnoclasificación *stricto sensu*. No solamente se debe reubicar la categorización en el marco de una práctica, sino que hay también que estudiarla en su conjunto, considerando los mitos de creación del mundo o de los seres que constituyen a la vez su base y su complemento lógico. En este sentido, un análisis sistemático de los mitos mesoamericanos podría ayudar, sin duda alguna, a comprender mejor la

complejidad que involucran las concepciones de los procesos vitales. Las figuras mitológicas, así como las acciones que éstas ejecutan, ofrecen un medio conveniente para representar u objetivar diversos procesos cuya confluencia constituye lo que se puede llamar el fenómeno vital. Si la vida es un proceso global, ciertos mitos producen, en un sentido literal, un análisis, es decir una descomposición de las acciones que se encuentran ligadas dentro del mismo fenómeno global de la vida. De la misma manera que un microscopio permite centrarse sobre ciertas zonas de una superficie, los mitos tienen el poder de fragmentar el carácter global del proceso vital. Interpretados de esta manera, los relatos mitológicos ayudan a comprender acciones específicas tales como el crecimiento, o al contrario la disminución y la degeneración, la fijación y la duplicación de las formas, especialmente vinculadas con la diferencia interespecífica, la diferencia sexual, la teratología, las diferencias morfológicas, etc. En mixe, por ejemplo, comprobamos que el *yikjujky'äjtpi* (“Aquel que hace la vida”) y sus “ayudantes”, la lluvia, la tierra, el viento, la montaña, se asocian con un proceso global de crecimiento. Pero también existe un ser mítico llamado *täätjunpi* “el Creador” (*tääy* “idea”, *tunk* “trabajo, actividad”) que tiene la capacidad de inventar y de modelar, gracias a su poder mental, las formas del mundo.

Perspectivas

Tal y como lo demuestra la diversidad de los artículos que se incluyen en este volumen, la antropología no anda escasa de perspectivas desde las que se puedan entender mejor las concepciones de la vida en el mundo mesoamericano.⁵ Hay que apuntar que esta diversidad constituye una característica intrínseca de la vida, la cual se caracteriza por su capacidad de establecer una conexión entre los distintos órdenes. En definitiva, los fenómenos vitales siempre implican procesos de circulación —y de fijación— de sustancias materiales y también de varios tipos de actividades, humanas o no, que se pueden hallar en diferentes niveles. Comprender la

⁵ En un trabajo en preparación, “Las representaciones de la vida en Mesoamérica”, estoy tratando de relacionar las concepciones de la vida con diversos modos de figuración.

vida supone, pues, entender el “valor” (energético, genésico, etc.) de cada una de estas sustancias y analizar las diferentes modalidades de estas actividades.

Eso significa por ejemplo que la mayoría de los procesos que implican la vida siempre se pueden interpretar de diversas maneras. Así robar (cf. el tema del vampirismo), dar, recibir, cambiar, son grandes modalidades de la experiencia vital, efectiva o imaginaria, pero estas relaciones se desarrollan también en la esfera económica, social y política. Como lo explica Carlos Lenkersdorf en “El concepto de la vida desde la perspectiva tojolabal”, “la vida no es una realidad tangible, visible, cosificada, sino que se trata de una red holística que mantiene los todos vivientes interrelacionados, tanto interna como externamente...”. Esto no implica entonces solamente que “todo viva”, en un sentido biológico, pues sus consecuencias se extienden a la manera de pensar las relaciones sociales y la axiología. La concepción de la vida como fenómeno global se asocia con la idea según la cual la vida de cada humano es inseparable de la comunidad a la que pertenece; lo que explica el valor atribuido a las decisiones tomadas colectivamente en el momento de las asambleas. Las reglas de igualdad durante cualquier distribución o reparto tienen también su fundamento en la idea de la pertenencia de cada individuo a un todo orgánico.

El estudio de los procesos vitales obliga de esta manera a no escindir el enfoque biológico del enfoque social. Tal y como ha quedado establecido en el caso de Oceanía, la lógica de la circulación económica está estrechamente vinculada con las concepciones de la vida o de la energía, como se puede ver en conceptos tan complejos como el mana o el hau, bien conocidos en la antropología. Así, por ejemplo, en su introducción a *La gran transformación* de Karl Polany, Louis Dumont (1983: XVII), al hablar de la moneda, ofrece la explicación siguiente:

On connaît la fonction de la monnaie comme ‘équivalent général’, mais on ne s’est guère demandé quelles étaient au plan global —j’entends au plan de la société globale et des représentations globales qui y ont cours— les conditions nécessaires à l’existence d’un tel ‘équivalent général’. Or, si nous admettons que les monnaies de coquillage de certaines sociétés mélanésiennes ne sont pas à considérer comme autre chose que des monnaies, nous trouvons que ces sociétés ont réponse à notre question. En effet, chez elle, on trouve, comme

Maurice Leenhardt et Hocart l'avaient déjà dit, que la monnaie représente tout simplement, ou avant tout, la vie ou, ce qui est à peu près la même chose, les ancêtres.

Estos trabajos realizados en Oceanía podrían ser tomados como ejemplo para realizar el necesario estudio de los sistemas de equivalencia en Mésoamérica. El objetivo sería el de comprender mejor cómo el orden biológico y el económico (igual que el social y político) están estrechamente vinculados en las representaciones y las prácticas. Tal programa de investigación, que no se interesaría solamente por las concepciones del cuerpo y de los componentes de la persona, constituiría una vía posible para efectuar una síntesis de todas las enseñanzas que nos aportan los diferentes artículos reunidos hoy en *La noción de vida en Mesoamérica*.

PERIG PITROU

Bibliografía

- ATLAN, SCOTT
1990 *Cognitive foundations of natural history; towards an anthropology of science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ÁVILA B., A. DE
2004 “La clasificación de la vida en las lenguas de Oaxaca”, en A. J. García, M. de J. Ordóñez D. y M. A. Briones S. (eds.), *Biodiversidad de Oaxaca*, México, Instituto de Biología, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo Oaxaqueño para la Conservación de la Naturaleza y World Wildlife Fund., pp. 481-539.
- BASTIDE, ROGER y DIETERLEN GERMAINE (eds.)
1971 *La notion de personne en Afrique Noire*, París, CNRS Editions.
- BERLIN, BRENT
1992 *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, Princeton University Press.
- BLOCH, MAURICE
1992 *Prey into Hunter: the Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1993 “Domain-Specificity, Livings Kinds and Symbolism”, en P. Boyer (ed.),

- Cognitives Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 111-120.
- BROWN, CECIL H.
1984 *Language and Living Things: Uniformities in Folk Classification and Naming*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- BROWN, CECIL H. y PAUL K. CHASE
1981 “Animal classification in Juchitan Zapotec”, *Journal of Anthropological Research*, 37 (1), 61-70.
- CAREY, SUSAN y R. GELMAN (eds.)
1991 *The Epigenesis of Mind: Essays on Biology and Cognition*, Hillsdale, Erlbaum.
- CAREY, SUSAN
1985 *Conceptual Change in Childhood*, Cambridge, Bradford Books, MIT Press.
- CHAMOIX, MARIE-NOËLLE
1992 *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- CONKLIN, HAROLD
1954 *The Relation of Hanunoo Culture to the Plant World*, PhD Dissertation in Anthropology, New Haven, Yale University.
- DEHOUE, DANIELLE
2006 *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, París, CNRS Editions.
- DURKHEIM, ÉMILE
2007 (1897) *Le Suicide*, París, PUF.
2007 (1895) *Les Règles de la méthode sociologique*, París, PUF.
- DESCOLA, PHILIPPE
2006 *Résumé des Cours au Collège de France, année 2005-2006* [<http://www.college-de-france.fr/site/anthrop>]
2005 *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard.
- DUMONT, LOUIS
1983 “Préface” à Karl Polany, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, París, Gallimard.
- ELLEN, ROY
2006 *The Categorical Impulse. Essays in the Anthropology of Classifying Behaviour*, Nueva-York, Oxford, Berghahn Books.
1993 *The Cultural Relations of Classification. An Analysis of Nuauulu Animal Categories from Central Seram*, Cambridge, Cambridge University Press.

- GENNEP, ARNOLD VAN
1981 (1909) *Les rites de passage*, París, Picard.
- GODELIER, MAURICE
1996 *L'Énigme du don*, París, Fayard.
- HÉRITIER, FRANÇOISE
1996 *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, París, Éditions Odile Jacob.
2002 *Masculin/féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, París, Éditions Odile Jacob.
- HOCART, ARTHUR MAURICE
1935 "The Purpose of Ritual", *Folklore*, 46 (4), 343-349.
- HUNN, EUGENE S. y DONATO ACUCA VÁSQUEZ
2001 "La etnobiología en el *Vocabulario de la Lengua Çapoteca* de Fray Juan de Córdoba, comparación con la actual de San Juan Mixtepec", *Cuadernos del Sur*, 7 (16), 21-31.
- HUNN, EUGEN S.
1977 *Tzeltal Folk Zoology: the Classification of Discontinuities in Nature*, Nueva York, Academic Press.
1982 "The Utilitarian Factor in Folk Biological Classification", *American Anthropologist*, 84, 830-847.
- INGOLD, TIM
2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge.
- KARSENTI, BRUNO
1994 *Marcel Mauss: le fait social total*, París, PUF.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1962 *Pensée sauvage*, París, Plon.
- MALINOWSKI, BRONISLAW
2008 (1944) *Scientific Theory of Culture and Others Essays*, Londres, Routledge.
- MARCUS, JOYCE y FLANNERY KENT.
2001 "La clasificación de animales y plantas entre los zapotecos del siglo XVI. Un estudio preliminar", *Cuadernos del Sur* 7 (16), 5-20.
- MAUSS, MARCEL
1950 *Sociologie et anthropologie*, París, PUF.
- MERLEAU PONTY, MAURICE
1964 *Le Visible et l'invisible*, París, Gallimard.
- RIVAL, LAURA
1998 *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, Oxford, Berg.

ROSCH, ELEANOR

1983 “Prototype Classification and Logical Classification: The Two Systems”,
en E. Scholnick *et al.*, *New Trends in Cognitive Representation: Chal-
lenges to Piaget’s Theory*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, pp.
73-86.

SAINT-SIMON, HENRI DE

1992 (1813) *La physiologie sociale*, París, PUF.



QUELITES, FLORES Y FIERAS: CATEGORÍAS MESOAMERICANAS DE LO VIVO

ALEJANDRO DE ÁVILA B.¹

Mi reflexión comienza en Coicoyán de las Flores, Oaxaca, en 1987. Estamos en el bosque, herborizando plantas para registrar sus nombres locales. Fidelio, un niño bilingüe de doce años que cursa el sexto año de primaria, se refiere en mixteco a unas pequeñas bayas que está comiendo como **kiti**, y agrega en español: “Me gustan estos animalitos...”. Su comentario ha instigado desde entonces mi curiosidad. **Tindaku**, el nombre específico de ese alimento silvestre,² como el de varios frutos, tubérculos y otros objetos redondos, incorpora al clasificador **ti-**, que precede también a muchos nombres de animales: **tixiî** es un insecto que “se desmaya”,³ **tikasun** son los totopos, **tita’nu** es el rizoma medicinal de un helecho.⁴ Varias lenguas otomangués del sur de México poseen marcadores semánticos como **ti-** que asignan a la mayoría de los seres vivos a determinadas categorías. En este capítulo me propongo examinar la circunscripción de esas clases de vida en los casos mejor documentados para cotejarla con la nomenclatura de plantas y animales en otros linajes lingüísticos de Mesoamérica.

El método que he usado en mi trabajo de campo difiere de las etnografías biológicas de mediados del siglo pasado, que pretendían deducir los rasgos de una estructura de clasificación de los seres vivos a partir de

¹ Jardín Etnobotánico de Oaxaca.

² *Gaultheria* sp. (familia Ericaceae); los nombres científicos en esta primera sección están respaldados con ejemplares de herbario, como explico en el siguiente párrafo. Mis transcripciones se basan en las convenciones ortográficas propuestas por la Academia de la Lengua Mixteca; la **-n** final indica que la vocal que la precede es nasalizada. En la mayoría de los casos no marco los tonos.

³ *Zopherus* sp. (Zopheridae, orden Coleoptera).

⁴ *Phlebodium pseudoaureum* (Cav.) Lellinger (Polypodiaceae).

cuestionarios extensos.⁵ Cuando comencé a estudiar mixteco, me di cuenta de que no era necesario preguntar si determinado arbusto, por ejemplo, es considerado una yerba o un árbol: su nombre lo dice. Me dediqué entonces a caminar por el campo con una prensa botánica a cuestas, transcribiendo las designaciones que daban mis acompañantes a cada organismo que nos topábamos. Como era de esperarse, encontramos muchas más plantas nombradas que hongos o animales, y preparé ejemplares herborizados de todo lo que pude cortar y secar. De vuelta en la ciudad de Oaxaca, varios colegas me ayudaron a identificar conforme a la taxonomía lineana los especímenes que traía de mis excursiones.⁶ Formamos así una colección de referencia que me permite ahora usar los binomios latinos como un metalenguaje relativamente preciso al escribir la primera parte de este capítulo.

Los patrones que documentamos en la nomenclatura de plantas en mixteco sirven para postular un esquema de categorización radicalmente distinto del que han formulado los estudios previos con base en otras lenguas de Mesoamérica y de otras áreas del mundo. Para ahondar en las implicaciones teóricas de ese contrapunto, he buscado información proveniente de las lenguas emparentadas con el mixteco, con el fin de rastrear la distribución geográfica y sondear la profundidad temporal de ciertos grupos de plantas y animales que me parecen particularmente significativos porque reflejan criterios culturales de clasificación. Al citar los datos disponibles en la literatura, me he permitido corregir y uniformizar

⁵ El trabajo de Brent Berlin y sus colaboradores (1974) en el municipio tzeltal de Tenejapa, Chiapas, es el estudio paradigmático en este campo. Los autores describen con detalle la metodología seguida para deducir los principios clasificatorios de las plantas en esa lengua maya.

⁶ Buena parte de las plantas que recolecté en Coicoyán fueron identificadas por el biólogo Alfredo Saynes Vásquez (SERBO, A. C.), el maestro en ciencias Gary J. Martin (Universidad de California en Berkeley) y el doctor Dennis E. Breedlove (Academia de Ciencias de California); varios especialistas en México y en Estados Unidos determinaron las especies pertenecientes a las familias más complejas. Las autoridades de Coicoyán y Jicayán de Tovar nos permitieron muestrear las plantas en los terrenos de su jurisdicción. Nuestro trabajo de campo recibió apoyo del Conacyt, el Jardín Botánico de Missouri, el Jardín Botánico de Nueva York y el World Wildlife Fund. La investigación tuvo como sede el Instituto Tecnológico de Oaxaca y la Sociedad para el Estudio de los Recursos Bióticos de Oaxaca, A.C.

los nombres lineanos para facilitar las comparaciones. Buena parte de la información que reseño proviene de diccionarios y catálogos, cuya autoridad taxonómica es cuestionable; en algunos casos he actualizado los binomios, mientras que en otros he dejado abierta la identificación a nivel de género o de familia por considerar que la determinación es dudosa.⁷ Conforme he revisado los datos provenientes de otras lenguas, he mantenido el mismo método de análisis que seguí en mi trabajo de campo en Coicoyán, limitando mis observaciones a la información codificada en el léxico. Intento así dilucidar lo que nos dicen esas categorías nominales acerca de la conceptualización de la vida que las subyace.

El árbol que da animalitos

Rodrigo, un hombre de Coicoyán que habla poco español, llama **tukiti** a un árbol que sus paisanos señalan como innominado.⁸ Cuando lo cuestiono acerca del nombre, apunta con el dedo hacia las drupas blancas, cerosas y ovoides: parecen cuentas de plástico, o escarabajos albinos. **Tukiti** lo llama él; me da a entender que se trata de un nombre informal que él ha acuñado. Tiempo después me muestra el extraño pepinillo de una enredadera abundante en las milpas, que revienta solo para exponer sus semillas envueltas en una gelatina viscosa: “**kiti de yuva xindi**”, me dice para que yo tome nota.⁹

Yuva xindi es un quelite, una planta que se come como verdura. Varias especies pertenecientes a diversas familias botánicas se nombran **yuva**. Algunas son yerbas terrestres como **yuva nduu**,¹⁰ otras son plantas acuáticas como el berro, **yuva sa’va**, ‘quelite rana’,¹¹ y también hay trepado-

⁷ Algunos de los vocabularios de lenguas mexicanas publicados por el ILV incluyen apéndices con nombres científicos de plantas y animales que hay que evaluar con cuidado, pues varios son erróneos y otros son obsoletos. He tomado como referencia la recopilación de Mabberley (2008) para actualizar los binomios y autores botánicos que cito de esas fuentes.

⁸ *Oreopanax xalapensis* (Kunth) Decne. & Planchon (Araliaceae).

⁹ *Cyclanthera tannoides* (Willd.) Cogn. (Cucurbitaceae).

¹⁰ *Galinsoga* spp., *Jaegeria hirta* (Lag.) Less. (Asteraceae).

¹¹ *Rorippa nasturtium-aquaticum* (L.) Hayek (Brassicaceae).

ras como **yuva yo'o**, ‘quelite bejuco’,¹² arbustos como **yuva kaa**, ‘quelite fierro’ (por su sabor, me explica Celso),¹³ y al menos un árbol, **yuva yaa**.¹⁴ Desde un punto de vista filogenético, el grupo rotulado **yuva** no tiene ton ni son. El criterio de adscripción es utilitario: todos sus miembros tienen follaje o tallos que se aprecian como alimento. Aunque según la taxonomía lineana pertenezcan al mismo género o la misma familia que un quelite, las plantas que no se comen se llaman **yuku X**, **tu-X**, etc. En Coicoyán se agrupan como **yuva** los quelites que se consumen cocidos junto con los que se comen crudos, pero otras lenguas mixtecas distinguen a estos últimos como **nduva**, categoría nombrada a partir del huaje.¹⁵ En San Juan Mixtepec, por ejemplo, los rábanos (cuyas hojas se comen junto con los tubérculos rojos) se nombran **nduva ña'mi**, ‘quelite-crudo camote’,¹⁶ y **nduva taya'a** es una planta de sabor fuerte.¹⁷

Para entender mejor cómo se delimitan las verduras en mixteco, examinemos las agrupaciones nombradas con otros términos genéricos en Coicoyán. Diversas plantas que no se consideran comestibles y que no son leñosas se rotulan **yuku**, que mis colaboradores traducen como ‘hoja’. Varias de ellas son empleadas como remedio. Algunos ejemplos son **yuku kutu**, ‘hoja chicle’, una yerba cuyo látex se cuaja en un carrizo calentado en el rescoldo para mascarse como goma;¹⁸ **yuku saa**, una planta suculenta que se usa como remedio;¹⁹ **yuku tu'un**, una yerba cuya raíz es medicinal, como lo indica el epíteto **tu'un**, que designa una aflicción caracterizada en español como “bilis” y “tristeza”;²⁰ y **yuku yaisu**, ‘hoja lengua-venado’ (misma etimología que su nombre científico), un helecho epífita.²¹

¹² *Gonolobus* sp. (Asclepiadaceae).

¹³ *Cestrum aurantiacum* Lindl. (Solanaceae).

¹⁴ Especie no identificada.

¹⁵ *Leucaena* spp. (Mimosaceae).

¹⁶ *Raphanus sativus* L. (Brassicaceae).

¹⁷ *Dyssodia pinnata* (Cav.) B. L. Rob. (Asteraceae).

¹⁸ *Asclepias notha* W. D. Stevens (Asclepiadaceae).

¹⁹ *Echeveria* sp. (Crassulaceae).

²⁰ *Eryngium gracile* Delaroche (Apiaceae).

²¹ *Elaphoglossum* sp. (Lomariopsidaceae).

Flores y yacuas

Ita, ‘flor’ (que contrasta con **itia**, ‘zacate’), se incorpora a los nombres de diversas plantas que conforman nuevamente un grupo variopinto donde están representadas distintas formas de vida: yerbas, trepadoras, suculentas, epífitas, árboles. El común denominador en este caso es el aprecio que se tiene para sus flores: son consideradas dignas de ofrendarse en contextos rituales. Unos pocos ejemplos bastarán para mostrar la heterogeneidad de la categoría: **ita kuaan**, ‘flor amarilla’, designa tanto al cempasúchil cultivado como a algunos de sus parientes silvestres;²² **ita ndiaka** es el nombre para numerosas orquídeas epífitas y terrestres, algunas de las cuales son diferenciadas mediante epítetos, como **ita ndiaka kuaan**²³ e **ita ndiaka ñu’un**;²⁴ **ita ndixin**, ‘flor ala’, es el árbol llamado en náhuatl **yo:llohxo:chitl**;²⁵ **ita ndoso** designa a los floripondios,²⁶ arbustos introducidos a México desde los Andes que desplazaron al referente original, una liana del bosque primario usada como enteógeno, que ahora se distingue como **ita ndoso yuku**, ‘del cerro’.²⁷ Plantas con flores grandes vistosas que no son apreciadas localmente, como el arbusto llamado acahual en otras zonas del país, prescinden del clasificador **ita**; su nombre específico, **tukava**,²⁸ nos refiere a la siguiente categoría, las plantas leñosas.

El grupo que incorpora al marcador **tu-**, cognado de **itun**, ‘árbol, palo, madera’, comprende principalmente arbustos y árboles cuyas hojas no son comestibles y cuyas flores, si las tienen, son inconspicuas o inapreciadas. Algunos ejemplos son **tuxa**, término genérico para diversas especies de pino;²⁹ **tuxa xa’un**, ‘pino quince’, que designa al oyamel;³⁰ **tuxuxa**,

²² *Tagetes* spp. (Asteraceae).

²³ *Prostechea* cf. *citrina* (La Llave & Lex.) W. E. Higgins (Orchidaceae).

²⁴ *Bletia* spp., *Govenia* spp. (Orchidaceae).

²⁵ *Talauma mexicana* (DC) Don (Magnoliaceae); la **o**: en el nombre náhuatl denota que la vocal es larga.

²⁶ *Brugmansia* spp. (Solanaceae).

²⁷ *Solandra* sp. (Solanaceae).

²⁸ *Tithonia diversifolia* (Hemsl.) A. Gray (Asteraceae).

²⁹ *Pinus* spp. (Pinaceae).

³⁰ *Abies* sp. (Pinaceae).

‘árbol-resina’ (donde parece haber una relación etimológica con **tuxa**), nombre del copal;³¹ **tundoo**, el arbusto llamado timbre en otras partes de México;³² **tuta’vi**, el chamizo;³³ y **tuti’vi**, ‘árbol-barrer’, un arbusto ramoso que se usa como escoba.³⁴ En otras lenguas mixtecas, la categoría equivalente es más amplia que en Coicoyán y abarca otras formas de vida; en San Miguel el Grande, por ejemplo, incluye el órgano y el tunal (cactáceas), el carrizo, la caña seca del maíz, el platanar, una palma y una yerba “amarguita” (Dyk y Stoudt, 1973: 30-31).

Inscrita dentro del grupo anterior hay una categoría rotulada **tundakua**, “yacua” en el español local, que designa plantas con tallos o cortezas suficientemente flexibles para hacer amarres con ellos, como al atar manojos de zacate para techar un cobertizo. Las plantas así nombradas en Coicoyán son de nueva cuenta un conjunto ecléctico que representa a varias familias lineanas: **tundakua na’nu**, ‘yacuas grandes’, es la especie llamada **ma:cpalxo:chitl** en náhuatl, un árbol corpulento del bosque de neblina en los cerros más altos cuya flor es el emblema de la Sociedad Botánica de México;³⁵ **tundakua kini**, ‘yacua cerdo’, distingue a un arbusto del sotobosque húmedo;³⁶ **tundakua lanji**, ‘yacua borrego’, es un arbusto pequeño de bosques más secos;³⁷ **tundakua ñuu**, ‘yacua pueblo’, designa a una yerba correosa que crece como planta ruderal;³⁸ y **tundakua** a secas parece referirse por lo general a un árbol frecuente en la vegetación secundaria.³⁹

En tierras de Jicayán de Tovar, comunidad vecina mil quinientos metros más abajo en altitud, crece un grupo completamente distinto de árboles rotulados de la misma manera: **tundakua lamba**, ‘yacua boluda’,

³¹ *Bursera bipinnata* (DC.) Engl. (Burseraceae).

³² *Acaciella angustissima* (Mill.) Britton & Rose (Mimosaceae).

³³ *Baccharis salicifolia* (Ruiz & Pavón) Pers. (Asteraceae).

³⁴ *Baccharis conferta* Kunth (Asteraceae).

³⁵ *Chiranthodendron pentadactylon* Larreát. (Sterculiaceae).

³⁶ *Daphnopsis nevlingii* Jiménez Ramírez y Contreras Jiménez (Thymelaeaceae).

³⁷ *Triumfetta* sp. (Tiliaceae); don Trinidad Reyes distinguía a ésta y a la especie anterior mediante epítetos específicos en mixteco, mientras que mis otros colaboradores se refirieron a ambas simplemente como **tundakua**.

³⁸ *Sida* sp. (Malvaceae).

³⁹ *Tilia americana* L. var. *mexicana* (Schltr.) Hardin (Tiliaceae).

muestra flores amarillas grandes y frutos globosos hinchados,⁴⁰ mientras que **tundakua yatia**, ‘yacua mechuda’, **xi:lo:xo:chitl** en náhuatl, tiene flores inconfundibles en forma de cepillo color blanco o rosa mexicano eléctrico, llamadas **ita yata** en otras lenguas mixtecas;⁴¹ y el **tundakua** sin calificativos designa allá a la guácima, un árbol común en los potreros.⁴² La fibra que se extrae de la corteza de las dos primeras especies se tuerce para hacer cordel, con el cual se tejen morrales de red para llevar los tacos al campo.

Yakua, cognado de **ndakua**, designa a la corteza de los árboles en otras lenguas mixtecas. El vocabulario mixteco de 1593 compilado por fray Francisco de Alvarado atestigua este término en la glosa para la canela, **yaha yakua**, ‘chile corteza’. **Yakua** fue tomado en préstamo como “yaco” en el español campesino del sur de Oaxaca, donde marca un grupo similarmente disparejo de plantas. Martínez Gracida (1891) y Maximino Martínez (1979, citando a Standley y a Reko) registran seis especies en cuatro familias botánicas bajo ese nombre, formando binomios como en las lenguas indígenas de las que se tomó el modelo: yaco de cal, yaco de flor, yaco de la costa, yaco de cuero, yaco granadillo, yaco de venado y yaco de hostia.⁴³

Espinas y frutos

He resumido hasta aquí la membresía de las categorías más voluminosas de plantas rotuladas mediante marcadores semánticos en Coicoyán. Existen también grupos de menor tamaño cuya nomenclatura se construye a partir de otros términos. Los ejemplos que he podido documentar son **iñu**, ‘espina’, que comprende plantas punzantes pertenecientes a cuatro

⁴⁰ *Cochlospermum vitifolium* (Willd.) Sprengel (Bixaceae).

⁴¹ *Pseudobombax ellipticum* (Kunth) Dugand (Bombacaceae).

⁴² *Guazuma ulmifolia* Lam. (Sterculiaceae).

⁴³ El yaco sin epítetos es *Tilia mexicana*; yaco de cal y de flor nombran a *Trichospermum insigne* (Baill.) Kosterm. (Tiliaceae); yaco de la costa se refiere a *Pseudobombax ellipticum*; yaco de cuero designa a *Trema micrantha* (L.) Blume (Ulmaceae); yaco granadillo y de venado son nombres locales de *Guazuma ulmifolia*; y el yaco de hostia ha sido identificado como *Melochia corymbosa* Hemsl. (Sterculiaceae).

familias lineanas distintas;⁴⁴ **yo'o**, ‘bejuco, mecate’, donde el común denominador es el hábito trepador;⁴⁵ **itia**, ‘zacate’, cuyos pocos miembros diferenciados mediante epítetos todos parecen corresponder a la familia de los pastos;⁴⁶ **ña'mi**, ‘camote’, que incluye especies de familias distintas cuyos tubérculos se usan como alimento o remedio;⁴⁷ **minu** nombra al epazote y a dos yerbas de olor introducidas de Europa;⁴⁸ **ixin** incluye dos plantas con hábitos peculiares de crecimiento;⁴⁹ **koyo** designa a los juncos y plantas semejantes;⁵⁰ **yavi**, **vi'ndia** y **tiko savi** son los términos genéricos para los magueyes, nopales y helechos, respectivamente.⁵¹

He encontrado sólo dos nombres independientes para plantas silvestres que no forman parte de alguna de las categorías anteriores en Coicoyán: **nduxa**, un alimento poco importante hoy día, y **kuaan**, una enredadera parásita arrojada al río al finalizar el ritual para curar a un niño de espanto.⁵² A las especies cultivadas, en cambio, corresponde un léxico muy rico que prescinde en su mayor parte de los clasificadores que he descrito. La nomenclatura más elaborada se reserva para la trinidad mesoamericana maíz-frijol-calabaza, como era de esperarse. Algunos de los términos básicos para el maíz, **nuni**, son **itu**, que designa tanto a la

⁴⁴ **iñu yakun**, ‘espina cepillo’: *Cirsium* sp. (Asteraceae); **iñu ndata**: *Mimosa* sp. (Mimosaceae); **iñu tikonduu**: *Solanum lanceolatum* Cav. (Solanaceae); **iñu xini che'e**, ‘espina cabeza buey’: cactáceas globulares de zonas bajas de la Cuenca del Balsas al norte de Coicoyán.

⁴⁵ **yo'o kua'a**, ‘bejuco rojo’: *Vitis* sp. (Vitaceae); **yo'o kuiin**, ‘bejuco verde’, *Smilax* sp.?.; **yo'o sa'a**, *Struthanthus* sp. (Loranthaceae).

⁴⁶ **itia yayu**, *Muhlenbergia* sp.; **itia tumi**, “zacate ahuate”: poácea no identificada de Jicayán de Tovar.

⁴⁷ **ña'mi tindoyo**, *Calathea* sp. (Marantaceae), tubérculo alimenticio de Jicayán; **ña'mi maso**, especie no identificada (Asteraceae), tubérculo usado como remedio para fracturas en Coicoyán; etc.

⁴⁸ **minu xatun**, ‘minu picoso’, epazote: *Dysphania ambrosioides* (L.) Mosyakin & Cleman (Chenopodiaceae); **minu stila**, ‘minu Castilla’, yerbabuena: *Mentha piperita* L.? (Lamiaceae); **minu nduchi**, ‘minu frijol’, poleo: *Mentha pulegium* L. (Lamiaceae).

⁴⁹ **ixin kuiin**, ‘pelo verde’: *Lycopodium clavatum* L. (Lycopodiaceae); **ixin nda itun**, ‘pelo mano árbol’, heno: *Tillandsia usneoides* (L.) L. (Bromeliaceae).

⁵⁰ **koyo**: *Juncus effusus* L. (Juncaceae); **koyo kita'a**, ‘koyo desarticular’: *Equisetum myriochaetum* Schlecht. & Cham. (Equisetaceae), nombre mixteco conocido sólo por Rodrigo.

⁵¹ **yavi**: *Agave* spp. (Agavaceae); **vi'ndia**: *Opuntia* spp. (Cactaceae); **tiko savi**: diversos géneros y familias de la clase Polypodiopsida.

⁵² **nduxa**: *Oxalis* spp. (Oxalidaceae); **kuaan**, *Cuscuta* spp. (Convolvulaceae).

planta individual como la milpa, **ñii**, la mazorca, y **ndixi**, el elote. Al frijol, **nduchi**, acompañan **ndichi**, el ejote, y **yuva chichi**, las hojas tiernas que se comen cocidas. Las partes tiernas de la planta de la calabaza, en cambio, no se nombran **yuva**, aunque también se comen; **ikin** designa a los frutos y **te ikin** a la mata. En San Miguel el Grande, **tivaya** nombra específicamente a la flor comestible de la calabaza.

Otros cultivos importantes en Coicoyán reciben también nombres primarios, carentes de marcadores semánticos: **ya'a**, el chile; **naña**, el chayote; **kachi**, el algodón. El amaranto es llamado **ndiki saña**, “semilla olote”. Otras plantas alimenticias van precedidas por el clasificador **ti-**, como **tinana**, que designa tanto al jitomate como a distintas variedades de miltomate;⁵³ **tinduyu**, ‘chilacayote’;⁵⁴ **tikuiti**, la papa; y **tikumi**, el ajo y la cebolla. Como el tomate, varios frutos cultivados se marcan con el mismo prefijo: **tichi**, el aguacate; **tikava**, ‘ciruela’;⁵⁵ **tinumi**, ‘tejocote’;⁵⁶ **tikuaa**, nombre genérico de los cítricos; **tikuaa ndiki**, ‘tikuaa semilla’, es la guayaba, que debe haber sido el prototipo de la categoría antes de la llegada de las naranjas y los limones; y **tioo**, ‘granadita’.⁵⁷ Sin embargo, este clasificador no siempre aparece donde uno esperaría: **ndoko** designa a diversas especies de fruta tropical;⁵⁸ **ndika** nombra a los plátanos;⁵⁹ **nde'e** agrupa a los duraznos junto con su referente original, los capulines;⁶⁰ **nañu** es el término genérico para las moras;⁶¹ **chiki** designa a las tunas;⁶² y **vixi** es la piña. Para referirse a un duraznal, se agrega el marcador para plantas leñosas: **tunde'e**; de la misma manera, **tutichi** es el árbol de aguacates. El prefijo **ti-** se combina también con otros marcadores semánticos para generar otros nombres de plantas, como **ita**

⁵³ **tinana vali**, ‘tomates pequeños’: *Physalis* sp.; **tinana soko**, ‘tomate placenta’: *Physalis* sp. (Solanaceae).

⁵⁴ **tinduyu**, “silacayote” en el español regional: *Cucurbita ficifolia* Bouché (Cucurbitaceae).

⁵⁵ **tikava**: *Spondias* sp. (Anacardiaceae).

⁵⁶ **tinumi**: *Crataegus pubescens* (Kunth.) Steud. (Rosaceae).

⁵⁷ **tioo**: *Passiflora* sp. (Passifloraceae).

⁵⁸ **ndoko**: frutos de las familias Annonaceae, Ebenaceae, Rutaceae.

⁵⁹ **ndika**: frutos de la familia Musaceae, y también Sapotaceae en otras lenguas mixtecas.

⁶⁰ **nde'e poli**: *Prunus serotina* var. *capuli* (Cav.) McVaugh (Rosaceae).

⁶¹ **nañu**: *Rubus* spp. (Rosaceae).

⁶² **chiki**: *Opuntia* spp. (Cactaceae).

tise'e e *ita titiatia*, donde el clasificador para objetos redondos parece aludir a los tubérculos de ambas especies.⁶³

Raposos, martas y adives

Al comentar la clasificación mixteca de las plantas, me he basado en mi trabajo de campo en Coicoyán, mientras que para reseñar las categorías animales mi fuente principal es la literatura sobre estas lenguas. El vocabulario recopilado en el siglo XVI por fray Francisco de Alvarado y otros evangelizadores dominicos sigue siendo el compendio más amplio de terminología biológica mixteca. Entre los nombres de animales que registra Alvarado, algunos van precedidos por la palabra **quete**, que el vocabulario define como “animal irracional”. El grupo más numeroso, que comprende cerca de dos tercios de la nomenclatura zoológica, incorpora el prefijo **te-** o **ti-**, cognados de **quete**. Se trata de un grupo muy heterogéneo, que incluye mamíferos, aves, reptiles, anfibios, peces, crustáceos, insectos y otras clases de invertebrados.

Algunas categorías zoológicas menos incluyentes van marcadas con otros términos: **coo** (“culebra”) comprende a las diversas serpientes registradas en el diccionario, pero también sanguijuela, “ciento pies”, “lombriz cualquiera” y “lagarto cocodrilo”; **dza[a]** (“paxaro”) se incorpora al nombre de algunas aves, y **ñaña** (“raposo”) incluye gato montés, marta y “adiuet”. Los pocos nombres de animales (menos del 15% del total) que no llevan antepuesto alguno de estos términos o prefijos forman de nuevo un grupo ecléctico. Sobresalen en él los mamíferos que habrán tenido mayor importancia en la caza (ardilla, conejo/liebre, venado, “juali”), los carnívoros peligrosos (oso, “onza”, “león”), las mayores aves de rapiña diurnas (gavilán, “azor” o halcón, “milano” y dos de las tres águilas), y un insecto de gran importancia económica en esa época: la grana.

Los grupos básicos registrados por Alvarado siguen vigentes en las lenguas mixtecas contemporáneas que han sido documentadas: **ti-** y sus cognados marcan a un grupo igualmente diverso de animales, **coo** se si-

⁶³ *ita tise'e*: *Tigridia pavonia* (L.f.) Ker-Gawler (Iridaceae); *ita titiatia*: *Milla biflora* Cav. (Alliaceae).

que enfocando en las serpientes pero abarca también lagartos, lombrices, sanguijuelas, caracoles y ciempiés, y sa[a]- y sus cognados designan a muchas aves. La mayoría de las especies de importancia cultural siguen quedando fuera de estas agrupaciones marcadas léxicamente. Ñaña designa ahora por lo menos a tres mamíferos en las variantes de la Costa: jaguarundi, nutria y puerco espín (Campbell *et al.*, 1986; Pensinger, 1974). Como veremos, otras lenguas mesoamericanas nombran con un término especial a un grupo de cuadrúpedos similarmente disparejo, que podríamos glosar como ‘fieras’.

Los parientes del mixteco

Después de describir los rasgos básicos de la clasificación nominal de plantas y animales en mixteco, podemos preguntarnos si los quelites y las yacuas son categorías peculiares a este grupo de lenguas cercanamente emparentadas, o si son compartidas por linajes cuyo parentesco es más distante. En la medida que estas categorías estén presentes en otras lenguas derivadas de un mismo ancestro y aparezcan marcadas por términos cognados, podemos suponer que representan un rasgo heredado de la lengua madre. Examinemos entonces la nomenclatura biológica de los parientes más cercanos del mixteco. Si es válido usar la glotocronología, no como una técnica de fechamiento sino como una forma de evaluar el grado de diferenciación interna en una familia lingüística, podemos citar las estimaciones de Kaufman (1990), quien considera que la variación entre las lenguas mixtecas representa 15 siglos de divergencia, mientras que el proto-cuicateco se habría diferenciado del tronco común 10 siglos atrás, y el proto-triqui 1200 años antes que aquél.

La nomenclatura cuicateca de plantas y animales muestra paralelos estrechos con el esquema mixteco.⁶⁴ Varios quelites y verduras se agru-

⁶⁴ Para facilitar la lectura, evitaré transcribir la mayor parte de las categorías nominales y su composición biológica en cada grupo cultural, que he documentado detalladamente en un trabajo previo sobre las lenguas de Oaxaca, donde pueden ser consultadas las fuentes bibliográficas (de Ávila, 2004). Respeto la ortografía de cada autor en la medida de mis posibilidades tipográficas. Los números al final de cada sílaba en los términos cuicatecos y en otras lenguas otomangués que reseño a continuación marcan el nivel tonal. La

pan con los agaves en la categoría **yi4va4**, término que parece ser cognado del mixteco **yuva** y que marca los nombres de la col, la mostaza, los quintoniles, el berro, etc. También encontramos un grupo de plantas cuyos nombres se construyen a partir de la palabra **nä4ndä4**, ‘flor’, donde aparecen el cempasúchil, la nochebuena y otras especies cuyas inflorescencias tienen importancia religiosa y simbólica. **I3ti3**, ‘animal’, probablemente cognado del mixteco **kiti**, da pie a un grupo igualmente heterogéneo: alacrán, caracol, gorgojo, puerco espín, res, etc. **Y’e2yen4**, “león”, se incorpora a los nombres específicos del puma, el coyote y el ocelote.

Los escuetos datos publicados sobre las lenguas triquis muestran agrupaciones nominales similares. Los términos para cebolla, mostaza, chipil y huaje⁶⁵ derivan de **cuej3e**, ‘quelite’, pero a diferencia del cuicateco, el término para maguey (**huue34**) no se relaciona con ellos. Esta categoría contrasta con **coj3o**, ‘yerba no comestible’, que precede los nombres del zacatón y el tabaco. **Yaj3a**, ‘flor’, parece marcar de nuevo a un grupo de plantas con inflorescencias culturalmente significativas, como lo indica el término para ‘orquídea’. El término genérico para animales (**xucu3**) se incorpora a algunos nombres zoológicos; más allá de esas especies, la mayoría de los nombres de animales inician con **x-**. En su reconstrucción del proto-mixtecano, Longacre (1957) propone que la raíz ***-kwa** dio origen al mixteco **yuku** y al término triqui para quelites, lo cual indicaría que el mixteco **yuva** y el cuicateco **yi4va4** reflejan una innovación en su ancestro común después de la divergencia del proto-triqui.

La onza y el osoleón

Aunque otro autores han clasificado a las lenguas amuzgas como una rama independiente dentro de la familia otomangue, Kaufman (1990) ubica la separación del proto-amuzgo de la rama mixteca hace unos

mostaza y los quintoniles citados en el vocabulario cuicateco se refieren seguramente a *Brassica* sp. (Brassicaceae) y *Amaranthus* sp. (Amaranthaceae).

⁶⁵ El “chipil” citado en el vocabulario triqui probablemente designa a *Crotalaria* sp. (Papilionaceae), y el huaje debe referirse a *Leucaena* sp. (Mimosaceae).

4000 años, aproximadamente 500 años después de la bifurcación del tronco otomangue oriental en la rama popolocana-zapotecana y la rama amuzgo-mixteca. De ser aceptada su propuesta, la nomenclatura biológica en amuzgo puede ayudarnos a entender si las particularidades de la clasificación nominal que hemos visto en las lenguas mixtecas representan una innovación del protomixtecano o forman parte de una herencia compartida con parientes más lejanos, antes de acudir a los representantes de otras ramas otomangués.

Al examinar los nombres de plantas documentados en San Pedro Amuzgos, salta a la vista la escasez de lexemas primarios, es decir, hay pocos nombres propios no analizables. Encontramos cuatro especies denominadas **tzón5 tzjen3-X**, donde **tzjen3**, “yacua, fibra”, indica que la corteza flexible “es buena para hacer mecate y red”, categoría análoga al grupo rotulado **tundakua** en el mixteco de Coicoyán. Las “matas de flor”, **tzón5 ntjá’5**, incluyen especies como el cempasúchil, la nochebuena, el cacalosúchil⁶⁶ y otros miembros prototípicos de la categoría **ita** en las lenguas mixtecas. No aparece evidencia léxica alguna, en cambio, de un grupo equivalente a los quelites: los nombres del chipil, la verdolaga, el quintonil y otras especies comestibles van precedidos simplemente por **tzón5, tzko3** o **tzón5tzko3**, al igual que algunas yerbas medicinales.

El término genérico **kió’5**, ‘animal’, está relacionado claramente con el prefijo **kís-**, que marca a la gran mayoría de los nombres de invertebrados, peces, anfibios, reptiles, aves y mamíferos. Más de cuatro quintas partes de los nombres específicos registrados para animales inician con este clasificador. Varios de los casos donde no aparece son nombres onomatopéyicos. Encontramos nuevamente un grupo ecléctico de fieras: **kístzia3**, “tigre”, genera los nombres específicos para “onza”, tigrillo, puerco espín, “leopardo” (aparentemente el jaguarundi, según la descripción del color), “osoleón” (?) y oso hormiguero.

⁶⁶ **tzón5 ntjá’5 kístzu’3 be34**, “palo de cacalosúchil rojo”: *Plumeria* sp. (Apocynaceae).

Cocolmeca y quiebraplato

Los datos del amuzgo nos harían pensar que, a diferencia de las fieras y las flores, la categoría rotulada como quelites surgió en las lenguas mixtecanas exclusivamente. Para corroborarlo, conviene revisar la nomenclatura biológica en otras ramas de la familia otomangue, comenzando con las lenguas popolocanas y zapotecanas. Kaufman (1990) reconstruye una división inicial del proto-otomangue en dos troncos hace aproximadamente 6000 años. Cada uno de ellos daría origen a su vez a dos ramas: el tronco occidental se dividiría hace unos 4700 años en la rama tlapaneco-mangueana y la rama otopameana-chinanteca, mientras que el tronco oriental se dividiría por las mismas fechas en la rama amuzgo-mixteca y la rama popolocana-zapotecana.

Las lenguas popolocanas comparten los rasgos básicos de la clasificación nominal de plantas y animales en mixteco. En mazateco, que es el linaje más divergente del grupo, encontramos de nuevo una categoría reservada para plantas comestibles, marcadas por el prefijo **nde4-**, que incluye epazote, papaloquelite, cocolmeca y un quiebraplato cuyas hojas se comen,⁶⁷ además de cinco plantas rotuladas específicamente **nde4-ya4**, ‘quelite’: col, quintonil, yerba mora, huela de noche y “quelite hediondillo”.⁶⁸ Aparece también un grupo marcado por **na3xu2**, ‘flor’, que incluye el cempasúchil, el alcatraz y diversas orquídeas.⁶⁹ A diferencia de las otras lenguas popolocanas, la mayor parte de la terminología zoológica mazateca no va marcada por un prefijo, si bien los nombres de varios insectos y algunos reptiles, aves y mamíferos se construyen a partir de **chu4**, ‘animal’. **Xa4**, “tigre”, marca los nombres específicos de los

⁶⁷ papaloquelite: *Porophyllum ruderale* (Jacq.) Cass. var. *macrocephalum* (DC.) Cronq. (Asteraceae); cocolmeca: probablemente *Dioscorea* sp. (Dioscoreaceae) o *Smilax* sp. (Smilacaceae); quiebraplato: probablemente *Ipomoea* sp. (Convolvulaceae).

⁶⁸ Yerba mora: probablemente *Solanum nigrescens* Mart. & Gal. (Solanaceae); huela de noche: *Cestrum* sp. (Solanaceae); quelite hediondillo: posiblemente *Dysphania graveolens* (Willd.) Mosyakín & Clemants (Chenopodiaceae).

⁶⁹ Alcatraz o cartucho: *Zantedeschia aethiopica* (L.) Spreng. (Araceae); entre las orquídeas nombradas en mazateco sobresale *Stanhopea* sp., género caracterizado por grandes flores aromáticas.

felinos (excepto los gatos), pero también del viejo de monte, la martucha, el oso hormiguero y el cacomixtle.⁷⁰

Aunque el léxico publicado para el ixcatéco y el chocholteco es más parco, en ambas lenguas hay indicios de un grupo de plantas marcadas como flores y otro como verduras no cultivadas. En el vocabulario ixcatéco, los nombres del quintonil y otras dos especies van precedidos por el término **nji2a2**, ‘quelite’. Su cognado chocholteco, **nchàa**, parece dar pie al nombre del huaje, **nchàse**. En popoloca, en cambio, no obstante su parentesco muy cercano con el chocholteco, **canchia**, ‘quelite’, parece restringirse a una sola especie de amaranto, mientras que otras verduras como **canchejni**, ‘papaloquelite’, y **ncheninta**, ‘pipicha’, no parecen diferenciarse etimológicamente de plantas no comestibles como **canchetsja**, ‘sotolín’. Los nombres para los huajes, **ntanchitsjenta** y **ntanocan**, tampoco parecen relacionarse con los quelites.⁷¹ Varias especies son marcadas por el prefijo **tsjo-**, ‘flor’. En el reino animal, los términos específicos para ‘gato montés’ y ‘cacomixtle’ se construyen a partir de **coxra**, ‘león/jaguarundi’.

La danta

La evidencia que he reseñado en las lenguas popolocanas sugiere que los rasgos básicos de la clasificación biológica mixteca representan una herencia común del tronco otomangue oriental, mientras que la nomenclatura de los quelites parece desarrollarse a partir de términos distintos en cada linaje, sin ser compartida por todos sus miembros. Las lenguas zapotecanas parecen confirmar ese patrón. Después de diferenciarse hace unos 3500 años de la rama popolocana (Kaufman, 1990), el linaje zapotecano iniciaría su diversificación interna al separarse el proto-chatino

⁷⁰ Viejo de monte: *Eira barbara* (Mustelidae); martucha: *Potos flavus* (Procyonidae); oso hormiguero: *Tamandua mexicana* (Myrmecophagidae); cacomixtle: *Bassariscus sumichrasti* (Procyonidae).

⁷¹ Pipicha: probablemente *Porophyllum tagetoides* (H.B.K.) DC. (Asteraceae); sotolín: *Beaucarnea* sp. (Nolinaceae); huajes: *Leucaena* spp. (Mimosaceae). Los nombres popolocanas que cito provienen del diccionario de Krumholz, Dolson y Hernández, 1995. Subrayo las vocales con el tono más bajo, que estos autores marcan con un guión sobrepuesto.

hace aproximadamente 2400 años (Kaufman, 2001). El proto-zapoteco comenzaría a su vez a subdividirse unos mil años más tarde.

La terminología botánica chatina muestra paralelos más estrechos con el mixteco que el cuicateco o el triqui. La categoría *yka*², ‘árbol, palo’, incluye palmas, helechos arborescentes, yucas, otates y arbustos como “cinco negritos” y malvavisco.⁷² Dentro de ella, los nombres de nueve especies que representan al menos seis familias botánicas distintas incorporan el término *taa*⁴, “yacua, majagua”, análogo al mixteco *ndakua*.⁷³ Un grupo muy nutrido de plantas de todo tipo es rotulado *keé*⁴³, ‘flor’, y *kata*⁴³, “hierba comestible, verdura”, precede los nombres de varias plantas, incluyendo un “quelite de palo”. Entre los animales, volvemos a encontrar un término “genérico de gatos silvestres y otros animales parecidos”: *kwichi*³², que se incorpora a los diez nombres específicos para jaguar, puma, jaguarundi, ocelote, margay, cacomixtle, puerco espín, cabeza de viejo, mico de noche y oso colmenero.⁷⁴

En las lenguas zapotecas encontramos un esquema algo distinto. En el vocabulario publicado por fray Juan de Córdova en 1578, *yàga*, “árbol generalmente”, precede los términos específicos para las especies arbóreas, pero también marca los nombres de plantas que corresponden a otras formas de vida, como la “mata de que se haze el añir”, “veleño”, “zarzamora”, “pitahaya”, y una “caña gorda medio maciça de tierras calientes”.⁷⁵ Los cognados de *yàga* en las lenguas contemporáneas ex-

⁷² Cinco negritos: *Lantana camara* L. (Verbenaceae); malvavisco: identificada en el diccionario como *Sida* sp. (Malvaceae). Los datos chatinos que cito provienen de Pride y Pride (2004).

⁷³ *yka taa’ chka*, “yacua de bulito”: no identificada; *yka taa’ jin kwiña*, “capulincillo”: *Trichospermum* sp. (Tiliaceae); *yka taa’ kijin kuta*, “capulín cimarrón”: *Trema micrantha* (L.) Blume (Ulmaceae); *yka taa’ kwa’an*, “árbol que da fibra”: no identificada; *yka taa’ mtsu*, “cadillo”: determinada cuestionablemente como *Cenchrus* sp. (Poaceae); *yka taa’ nga’a*, “palo de sangre”: *Pterocarpus* sp. (Papilionaceae); *yka taa’ styu*, “cojón de toro, tepechicle”: *Stemmadenia* sp. (Apocynaceae); *yka taa’ su’we*, “potonchihuite, pipilohuite”: *Cestrum* sp. (Solanaceae); *yka taa’ teen*, “bejuco de casa”: *Philodendron* sp. (Araceae).

⁷⁴ Puerco espín: *Coendou mexicanus* (Erethizontidae, orden Rodentia); cabeza de viejo: *Eira barbara* (Mustelidae); mico de noche: *Potos flavus* (Procyonidae); oso colmenero: *Tamandua mexicana* (Myrmecophagidae).

⁷⁵ El “añir” de Córdova debe referirse a *Indigofera suffruticosa* Mill. (Papilionaceae), y el “veleño” a *Nicotiana rustica* L. (Solanaceae).

hiben una latitud comparable, pero no he encontrado evidencia de una agrupación análoga a las especies denominadas **yka taa'** en chatino y **tundakua** en mixteco. **Quije**, “rosa cualquiera”, según Córdova, encabeza el nombre de varias plantas, como en todas las lenguas que hemos examinado hasta ahora.

Nocuàna parece haber sido un término polisémico para plantas útiles que es traducido como “fruta generalmente”, “melezina” (medicina), “verdura todo género comestible”, “yerua comestible”, y también específicamente como “bledos”, indicando que los amarantos eran el foco del grupo de quelites nombrados **nocuàna-X**. Córdova cita entre éstos al berro, la verdolaga y un “cardo de comer”. El prefijo **làha/làa-** genera un segundo grupo de verduras a partir, como en algunas lenguas mixtecas, del nombre específico de *Leucaena*, **yagalàha**, “árbol grande con unas vainillas coloradas que comen”; los ejemplos de Córdova incluyen la yerba mora, la lechuga y una “hortiga”. En las lenguas zapotecas que se hablan hoy día se han documentado cognados de **quije**, **nocuàna** y **làha** que marcan los nombres de diversas especies. En el caso de los animales, encontramos de nuevo un grupo centrado en los felinos que se extiende a otros mamíferos: Córdova cita denominaciones precedidas por **pèche** para “león animal desta tierra”, “tigre animal feroz”, “gato como tigre pintado”, “adiue zorro o raposo pardo chico”, “adiue otro pardo mayor” y “danta animal silvestre”.⁷⁶ Hoy día en Juchitán, **bedxe yaga** designa al ocelote/margay, y **bedxe chiiñu'** al oso hormiguero.

Los parientes más lejanos

Hemos revisado hasta ahora la nomenclatura biológica en lenguas que descienden del tronco oriental de la familia otomangue, de acuerdo con Kaufman (1990). Antes de suponer que el sistema de marcadores semánticos que hemos encontrado reiteradamente es un rasgo heredado del proto-otomangue, es oportuno ojear rápidamente la información dispo-

⁷⁶ El “adiue zorro” se refiere probablemente al zorro gris, *Urocyon cinereoargenteus* (Canidae), el “adiue mayor” al coyote, *Canis latrans* (Canidae), y la danta al tapir, *Tapirus bairdii* (Tapiridae, orden Perissodactyla).

nible para las lenguas derivadas del tronco occidental. Kaufman estima que éste se dividiría hace unos 4700 años en la rama tlapaneco-manguena y la rama otopameana-chinanteca. La primera bifurcación se daría siete siglos después en el linaje tlapaneco-sutiaba y el chiapaneco-mangué. El mismo autor propone que los hablantes de estas lenguas ancestrales ocupaban en un principio la cuenca alta del Balsas y el Valle de Puebla, respectivamente. La separación del sutiaba, lengua del occidente de Nicaragua que se extinguió a principios del siglo xx, y las lenguas tlapanecas, que se hablan en la Montaña de Guerrero, dataría de apenas unos 800 años antes del presente. El estudio de Jorge Suárez (1983) del tlapaneco de Malinaltepec registra varios binomios encabezados por un genérico para designar distintas clases de árboles, yerbas, quelites, zacates, animales, serpientes y peces; no parece haber una categoría de ‘feras’ ni tampoco de ‘yacuas’. Los ‘árboles’, marcados *i2xe3*, incluyen plantas que representan distintas formas de vida, como en otras lenguas otomanguas: Suárez cita “pitahaya”, “planta de chile” y “una clase de caña como carrizo”, además de las especies que registra simplemente como “una clase de árbol”. *Ya’3o3*, ‘quelite’, se incorpora a *ya’3o3 ra1wa3no3* (“nabo”) y *ya’3wi:2 ja2ku:n2*, ‘quelite del cura’ (“berro”). A falta de otros ejemplos, es difícil saber si todas las verduras recolectadas reciben ese marcador, como en mixteco. El léxico etnobiológico consignado por este autor es pobre, y es posible que investigaciones más extensivas documenten otras agrupaciones nominales, como las ‘flores’.

En el segundo linaje de esta rama, la lengua que se hablaba en Chiapa de Corzo y los pueblos vecinos hasta mediados del siglo xx, se diferenciaría hace aproximadamente 1300 años del mangué, lengua de la costa del Pacífico en Nicaragua y el noroeste de Costa Rica que se extinguió por las mismas fechas que el chiapaneco. La recopilación de Aguilar Penagos (1992) incluye nombres para varias plantas precedidos por los genéricos ‘flor’, ‘hoja’ y ‘frijol’. Ejemplos de ‘flores’ son nuestras especies consabidas: cempasúchil (*nilibé*), yoloxóchitl (*nilu nambue*), flor de mayo o calcosúchil (*niluyapu*) y nochebuena (*nilunimá*). El grupo marcado *numú*, ‘frijol’, incluye el chipilín (*numumbó*), la yerbabuena (*numumgami*) y la verdolaga (*numuyarilo*), pero *nema* designa también al chipilín y *nesha* a un amaranto. Entre los animales, el grupo de ‘serpientes’ es más amplio

que los ofidios, como en muchas lenguas otomangués del tronco oriental, y marca a la anguila, el ciempiés, el geco y el “saurio mediano muy venenoso”.⁷⁷ Aparece un grupo de cuadrúpedos denominados **numba-X** que incluye a la oveja, el venado, el tapir y el puerco espín, pero excluye a los felinos y otras fieras.

Kaufman (1990) estima que el pre-proto-chinanteco se separó de la familia otopameana hace aproximadamente 4000 años, unos siete siglos después de la subdivisión del tronco otomangués occidental. Aunque históricamente las lenguas chinantecas han estado restringidas al norte de Oaxaca, Kaufman ubica su hábitat original en el actual estado de Morelos, considerando que el territorio ancestral de sus parientes más cercanas, las lenguas otopameanas, se localiza en la Cuenca de México y el Valle de Toluca. El proto-chinanteco se habrá diversificado cerca de 1500 años antes del presente para dar origen al ojiteco, el usileño y las demás lenguas actuales. La nomenclatura chinanteca de las plantas muestra categorías análogas a las que aparecen en las lenguas mixtecanas, popolocanas y zapotecanas. En la variante mejor documentada de Santiago Comaltepec (Martin, 1996), el grupo marcado **'ma3**, ‘árbol, madera, palo’, incluye suculentas como los nopales, palmas pequeñas, arbustos bajos y herbáceas erectas. **'Ma3 'luu2**, ‘árbol corteza-fibrosa’, designa a dos especies que pertenecen a familias botánicas distintas.⁷⁸ **Lí'1**, “plantas con flores vistosas usadas para ornamento”, marca los nombres de diversos árboles, arbustos, yerbas y trepadoras, incluyendo especies con flores insignificantes pero cuyas hojas tienen uso ritual, como el romero, el arrayán y el laurel.⁷⁹ **Ja'32**, “plantas verdes comestibles”, comprende el grupo más extenso de quelites documentado hasta ahora. El término se antepone a 22 nombres propios, diez de los cuales se diferencian mediante epítetos en 23 clases específicas. Designa a herbáceas que pertenecen a numerosas familias botánicas; Martin observa además que los ‘árboles’ y ‘bejucos’ con hojas comestibles incorporan también el término **ja'32**,

⁷⁷ **nulú ñamú**: *Heloderma horridum* (Helodermatidae, orden Squamata).

⁷⁸ *Pleuranthodendron lindenii* (Turcz.) Sleumer (Flacourtiaceae) y *Trema micrantha* (L.) Blume (Ulmaceae).

⁷⁹ Romero: *Rosmarinus officinalis* L. (Lamiaceae); arrayán: *Gaultheria acuminata* Schldl. & Cham. (Ericaceae); laurel: *Litsea glaucescens* H.B.K. (Lauraceae).

precedido en ese caso por el genérico respectivo que marca la forma de vida. En la variante de Tlapeuzco, como en algunas lenguas mixtecas, parece haber una distinción entre los quelites que se comen cocidos y los que se consumen crudos: **ma3 hnai3-X** designa al cilantro, el papaloquelite y un “perejil del monte”,⁸⁰ mientras que el grupo marcado **janh12**, probablemente un cognado del **ja’32** de Comaltepec, incluye a diversas verduras no cultivadas. El prefijo **jah1-**, relacionado con el genérico **jáh2**, ‘animal’, precede los nombres de algunos mamíferos, aves, reptiles, peces e invertebrados en Tlapeuzco; sin embargo, la mayoría de los nombres específicos omite ese marcador. ‘Jaguar’, **hieh12**, da pie nuevamente a una categoría variopinta de mamíferos que incluye al oso hormiguero, la nutria, el cacomixtle, la martucha, el mapache, el puma y el margay, pero excluye al “gato montés” y al doméstico. El grupo equivalente en el chinanteco de Lealao, marcado **yah3**, “tigre”, incluye a la zorra y el puerco espín. El tejón queda fuera de este grupo nominal en ambas lenguas, a pesar de que sus tres parientes de la misma familia zoológica forman parte de él.⁸¹

La división del norte

Los datos del tlapaneco, chiapaneco y chinanteco nos harían pensar que la mayoría de las lenguas otomangues comparten los mismos lineamientos generales en la clasificación de los seres vivos, y supondríamos que representan un legado conceptual ya codificado en la lengua ancestral. No podemos descartar, sin embargo, la posibilidad de que las semejanzas que hemos encontrado hasta este momento se deban a la difusión de ideas entre vecinos, puesto que todos los casos examinados corresponden a comunidades ubicadas en el sur de México, al menos en tiempos históricos. Es por ello pertinente revisar ahora las lenguas más distantes geográficamente. Según Kaufman (1990), la división otópame se diferenciaría hace unos 3600 años en un linaje meridional, ancestral al matla-

⁸⁰ La descripción del “perejil del monte” parece corresponder a una *Peperomia* epífita (Piperaceae).

⁸¹ Tejón: *Nasua nasua* (Procyonidae).

tzinca, el ocuilteco, el mazahua y las lenguas otomíes, habladas todas ellas en el centro de México, y un linaje septentrional, que daría origen al chichimeco jonaz del norte de Guanajuato y las lenguas pames de Hidalgo y San Luis Potosí.

El vocabulario otomí compilado por fray Alonso Urbano (ca. 1605) registra varios nombres compuestos que incorporan raíces genéricas para ‘gusano’, ‘serpiente’, ‘hongo’, ‘espinas’ y ‘flor’. Ejemplos de estas últimas son las plantas que ya podríamos predecir: orquídea (**antaecueyâ**: “lirio, tzauhc xochitl”), yoloxóchitl (**antaenmamuaey**: “flor muy olorosa de hechura de corazón”), nardo (**antaenmayo**: “azucena, omixuchitl”). También aparecen algunos términos que se construyen a partir de ‘pájaro’, ‘árbol’ y ‘quelite’, pero varias de las especies que esperaríamos se incluyeran en esas categorías parecen prescindir del clasificador. En el caso de las verduras, **anccâni** (“yerua comestible, quiltil”) se incorpora a los nombres de un amaranto (**anquinccâni**: “bledos cenizos, uauhquiltil”), el añil (**anccangâccâni**: “pastel para teñir, xihquiltil”; la etimología es ‘yerba-quelite’, calca del náhuatl) y quizá la verdolaga (**anccâtiga**: canauhquiltil), así como a los términos recién acuñados para hortalizas europeas como el repollo, la lechuga y los rábanos, pero no figura en otros quelites nativos como la yerbamora (**nodaexâ**: tohonechichi), el berro (**nottzâtzi**: atezquiltil) y el mastuerzo (**notzintahâ**: mexixquiltil). En el vocabulario de Urbano no hay evidencia de un grupo nominal de fieras. Hoy día, la lengua otomí de la Sierra Madre Oriental muestra un léxico sumamente rico para las plantas y animales, como podría suponerse en una región de alta biodiversidad. Aunque los términos genéricos para ‘árbol’, ‘bejuco’, ‘yerba’, ‘pájaro’, ‘víbora’ e ‘insecto’ se incorporan a algunos nombres específicos, la mayoría prescinde de ellos (Bartholomew, 2008). **K’ani**, ‘quelite’, marca sólo cuatro especies documentadas hasta ahora: **hyoyak’ani** (“soyalquelite”), **xäk’ani** (“pápalo”), **wink’ani** (“bledo macho”) y **berok’ani** (“berro”).⁸²

En mazahua, cercanamente emparentado con las lenguas otomíes, se han documentado varios nombres de ‘flores’ precedidos por **nzhän-/ndän-**;⁸³ sólo algunos árboles y yerbas incorporan los sufijos o prefijos

⁸² **hyoyak’ani** (‘huérfano/pobre-quelite’): *Phytolacca* sp. (Phytolaccaceae).

⁸³ Farfán (2001) transcribe esa sílaba como **nrr’a-** y **nrra-**.

respectivos (-za/za-, -pjiny'o), que parecen estar ausentes de la nomenclatura de las aves y otros animales (Kiemele Muro, 1975). Tampoco aquí aparece un grupo de 'fieras'. **K'ajna**, 'quelite', se incorpora al término **murk'ajna** ("quelites de chiva", que suponemos designa a una especie particular), pero se omite en los nombres del quintonil (**xits'jə**), de la yerbamora (**d'änxöjə**) y de una "yerba que crece en el agua y es comestible" (**bari**). La clasificación matlatzinca de plantas y hongos parece mostrar una raíz genérica sólo en los nombres de los segundos (Escalante, 1982). Ejemplos de su ausencia en las 'yerbas' (**imbúhta**) son tres especies donde anticiparíamos un marcador 'flor': **chíntihi** (cempasúchil), **xíhchuwí** (floripondio), **tíhrúxaxi** ("flor blanca"); y siete casos donde esperaríamos ver un cognado del otomí **k'ani**: **xích'i** (quelite), **xúbaxích'i** ("coquelite"), **xúba'tóti** ("chivatito"), **xítaká'a** (quintonil), **s'as'í** (berro), **thënsa** (yerbamora), **xis'ina** (otra yerbamora).⁸⁴ No encontramos evidencia de marcadores semánticos en los pocos datos etnobiológicos disponibles para las lenguas más divergentes de la división, recogidos en el pame de Jiliapan (Manrique, 1967) y el chichimeco jonaz (Driver y Driver, 1963).⁸⁵ Ojalá que la investigación en marcha sobre el pame norteño (Berthaume, 2006) aporte nuevos materiales para reconstruir las categorías biológicas del proto-otopame.

Si bien la información disponible es escueta, la nomenclatura de plantas y animales en las lenguas otopames sugiere que el sistema de binomios encabezados por términos genéricos, y en particular las categorías nominales 'árbol', 'flor', 'serpiente', etc., no formaban parte del repertorio léxico del proto-otomange. Quizá no sea tan aventurada esta inferencia, por tentativa y prematura que parezca, si consideramos que la mayoría de las lenguas del mundo prescinden de los clasificadores como

⁸⁴ Escalante identifica al "quelite" como una especie de *Chenopodium*, al "coquelite" como *Amaranthus* sp., al "chivatito" como una *Cowania* (Rosaceae, determinación cuestionable), y a las dos yerbamoras como *Solanum* sp.

⁸⁵ La única verdura recolectada que citan Driver y Driver, identificada como *Amaranthus* sp., es llamada **chízá** en jonaz y simplemente "quelite" en español; los nombres **síkür** ("tigre"), **místorábó** (gato montés, compuesto a partir de un préstamo del náhuatl), **simáetáe**: (coyote), **xì:ndéhán** (lobo), **rik'áts** (zorro), **kù:má** (tejón) y **kùsáe'pír** (puerco espín) no indican que el chichimeco tenga una categoría nominal de 'fieras' como la que aparece en varias lenguas otomangués sureñas.

mecanismo para acuñar vocabulario. El esquema de categorización que he detallado en mixteco habrá surgido, propongo, en el área donde está documentada su mayor diversificación, que corresponde al centro de Mesoamérica, y se habrá difundido a otros grupos, hablantes de lenguas distintas. El otomí, la más sureña de las lenguas otomangués, llegaría así a compartir algunos rasgos del esquema. Para sustentar esta hipótesis, reseño a continuación datos provenientes de otras familias lingüísticas, comenzando con las más próximas al área nuclear.

Las vecinas

Las lenguas chontales de Oaxaca son especialmente relevantes para esta discusión porque han estado rodeadas por miembros de la familia otomangués por largo tiempo y porque muestran una morfología sustantival compleja. Representan un grupo aislado, posiblemente emparentado con el tol (jicaque) de Honduras; su relación con la filiación hokana de California es dudosa (Campbell, 1997). Aunque la mayoría de los nombres de plantas y animales en estas lenguas son lexemas primarios, los términos compuestos dan cuenta de algunas categorías semejantes a las que hemos venido ilustrando. En chontal alto, **alhec/q'uec** ('árbol'), por ejemplo, se incorpora a los nombres de arbustos como **alboxi q'uec** ("palo de pulque") y **alq'uec'a q'uec** ("piñón"), e incluso herbáceas robustas como **galcohe q'uec**, el tule.⁸⁶ Un grupo extenso de especies se rotulan como 'flores' (**libah**), incluyendo árboles, arbustos, yerbas y epífitas; algunas de ellas parecen ser llamadas 'flores' en un sentido metafórico por su uso como ofrendas: **liba gujuehe**, "flor de laurel"; **liba q'uec**, "copal". No hay evidencia de una categoría nominal equivalente a los 'quelites'. Tampoco encontramos nombres específicos que incorporen a los términos genéricos **laga**, "el animal, el pájaro, el insecto", o **linneja**, "el animal". **Galdilix**, 'jaguar', no genera un grupo de 'fieras', y las especies que se asignan a él en las lenguas otomangués vecinas, como el cacomixtle,

⁸⁶ Palo de pulque: probablemente *Acaciella angustissima* (Mill.) Britton & Rose (Mimosaceae); piñón: probablemente *Jatropha curcas* L. (Euphorbiaceae); tule: *Typha* sp. (Typhaceae).

el puerco espín y el oso hormiguero, reciben nombres independientes en chontal (Turner y Turner, 1971).

El huave, lengua aislada de la costa del Pacífico en el Istmo de Tehuantepec, es aún menos propensa que el chontal a gestar nombres biológicos a partir de términos genéricos. La excepción más notable son de nuevo las ‘flores’, que tienen un lugar destacado en la nomenclatura botánica y cuyas especies prototípicas coinciden con otras lenguas mesoamericanas: **mbaj xiül**, ‘flor árbol’; **piid mbaj**, ‘epazote flor’; **mbaj ndúigan**, ‘flor nardo’.⁸⁷ Se distinguen mediante epítetos al menos cuatro variedades de **mbaj castil**, ‘flor Castilla’, que tiene gran importancia ritual en la zona, si bien la inflorescencia misma de la albahaca no es llamativa.⁸⁸ La gran mayoría de los términos zoológicos son lexemas primarios o compuestos descriptivos. **Lüw**, ‘jaguar’, da pie al nombre del ocelote, **milüw soex**, ‘tigre de [la] yerba’, pero no forma un grupo de ‘fieras’ como en varias lenguas otomangués: el oso hormiguero (**cheyey cün**, ‘X abeja’), la nutria (**nipet ndec**, ‘perro mar/laguna’), el coyote (**sampüy**) y el gato montés (**tsa-püüch**) no se relacionan nominalmente con él.

La familia mixe-zoque, un tercer grupo vecino a los otomangués sureños, ha jugado un papel central en la historia cultural mesoamericana, toda vez que la evidencia epigráfica permite suponer que los olmecas del período preclásico en la costa sur del Golfo hablaban una lengua zoqueana. Kaufman (2001) estima que la diferenciación interna de la familia data de unos 3000 años antes del presente, bifurcándose en la rama mixeana y la rama zoqueana. La nomenclatura biológica documentada en mixe de Totontepec (Martin, 1996) y zoque de San Miguel Chimalapa (Johnson, sin fecha) muestra algunos compuestos que incorporan términos genéricos, pero la mayoría de los nombres parecen ser lexemas primarios. Encontramos, como esperábamos, un grupo marcado ‘flor’ (**X-püj** en mixe, **X-jüyü** en zoque), donde sobresalen nuevamente las especies que ya hemos citado para otras lenguas. La albahaca, ‘ay’ **jüyü** (‘hoja-flor’), forma parte de este grupo en zoque.

⁸⁷ **mbaj xiül**: *Plumeria rubra* L. (Apocynaceae); **piid mbaj**: *Tagetes erecta* L. (Asteraceae); **mbaj ndúigan**: *Polianthes tuberosa* L. (Agavaceae).

⁸⁸ **mbaj castil**: *Ocimum selloi* Benth. (Lamiaceae).

Sólo dos plantas de Totontepec aparecen rotuladas como **tsü'üp**, “yerba verde comestible”: **popotsü'üp** y **tsaptsü'üp**.⁸⁹ En oluteco, lengua mixeana del sur de Veracruz, **tsü'pi** (“quelite”) se incorpora a los nombres específicos del “chipile”, **chi:pintsü'pi**, y del “chonegui”, **xovatsü'pi**, pero se ausenta del “quelite blanco”, **tsama'm**, y de la verdolaga, **na:pacaycu**.⁹⁰ Encontramos otras especies nombradas como ‘quelites’ en zoque, empleando cognados de **tsü'üp/tsü'pi**: **tsüpü'** (“yerbamora, huilache”) en Chimalapa; **tzüpü** (“quelite”), **tu'quitzüpü** (“gamuza, especie de quelite”) y **tzajchüpü** (“chipilín”) en Copainalá; **tzüpü** (“hierba que se come”), **ja'pachüpü** (“hierba pelusa”), **muñchüpü** (“hierba mora”) y **pu'chachüpü** (“coquelite”) en Francisco León.⁹¹ Sin embargo, otras plantas comestibles como la verdolaga y la yerba santa (**petzupetzu** y **jacu** en Copainalá), que son marcadas como verduras en algunas lenguas otomangues, no incorporan ese término en zoque.⁹²

En el caso de los animales, volvemos a ver que ‘jaguar’ genera un grupo de ‘feras’: en Totontepec **caa** marca los nombres del puma, jaguarundi, ocelote, gato montés, cabeza de viejo y puerco espín, pero excluye al hormiguero y a la nutria. Curiosamente, **tsapcaa** (‘cielo-jaguar’), “vaca, toro”, incorpora el mismo término; esta construcción es paralela a **pechexólo**, “danta”, en el zapoteco de Córdoba, si bien **tsuu'c**, ‘tapir’, no lleva el marcador en mixe. En oluteco, el cognado **cäja'u** aparece en los nombres para el cabeza de viejo, el “tigre colorado” y el “tigrillo”; en sayulteco, perteneciente también a la rama mixeana y hablado en el sur de Veracruz, **cäjau** marca además al puerco espín. En zoque de Chimalapa, **kajanh** genera nombres de felinos como **kuy'u'px kajanh** (‘martucha jaguar’): “ocelote, leoncillo, onza”, y también de otros animales: **nax kajanh** (‘tierra jaguar’): “camaleón”; **nü'kajanh** (‘agua jaguar’): “perro de

⁸⁹ **popotsü'üp**: *Cleome magnifica* Briq. (Capparaceae); **tsaptsü'üp** (**tsap**: ‘[del] cielo’, calificativo agregado a diversas especies introducidas después de 1521): *Brassica* sp. (Brassicaceae).

⁹⁰ “chonegui”: probablemente *Ipomoea dumosa* (Benth.) L. O. Williams (Convolvulaceae).

⁹¹ “gamuza”: *Liabum* sp.? (Asteraceae); transcribo como ü la sexta vocal del huave y de las lenguas mixe-zoque, que Clark (1981), Harrison *et al.* (1981) y Engel *et al.* (1987) representan mediante otras convenciones ortográficas.

⁹² Yerba santa: *Piper auritum* H.B.K. (Piperaceae).

agua”. A diferencia de las lenguas mixeanas, el “gato montés” (**kuy mixtu’**, ‘árbol gato’), el cabeza de viejo (**ko’popo’**) y el puerco espín (**paxte’ tsiji’**, ‘espina tlacuache’) se segregan de este grupo nominal. En Francisco León, el grupo vuelve a incluir al cabeza de viejo (**co’pojcan**) y comprende también al oso hormiguero (**tzinucan**); otros nombres de animales parecen incorporar la misma raíz como calificativo: **cangoya** (conejo), **canguy** (“hormigón, hormiga de fuego... nos pica”).

Los griegos de América

Revisemos ahora la información procedente de grupos más distantes del centro geográfico de Mesoamérica. Las lenguas mayas son con mucho la familia mejor representada en la literatura etnobiológica. Después de las lenguas otomangues y yutonahuas, constituyen la tercera familia más diversificada en Mesoamérica, con una profundidad temporal que Kaufman (2001) estima en 42 siglos mínimos de divergencia. Escojamos para efectos de esta reseña dos lenguas en los extremos geográficos de la distribución de la familia en México: el tzeltal y el huasteco. El conocimiento tzeltal de las plantas fue estudiado intensivamente en los años sesenta y setenta por antropólogos y biólogos norteamericanos junto con especialistas indígenas en la comunidad de Tenejapa, Chiapas (Berlin, Breedlove y Raven, 1974). Ellos documentaron cómo la gran mayoría de las especies no cultivadas son clasificadas en cuatro categorías: **te’**, los árboles; **wamal**, las yerbas; **’ak’**, las trepadoras; y **’ak**, los zacates. Estos términos se incorporan a los nombres de muchas plantas.

A diferencia de los grupos principales, que incluyen cientos de especies, sólo once son nombradas **X nichim**, ‘flor X’, de las cuales siete corresponden a plantas introducidas después de 1521. El genérico no aparece donde ya nos hemos acostumbrado a encontrarlo: el cempasúchil (**tusus**), el yoloxóchitl (**k’ewex te’**, ‘árbol anona’), etc. Berlin y sus colaboradores registraron el término **bok/bok’itah** como ‘yerba comestible’; éste se incorpora a cinco de los nombres específicos comunes: **ch’aal bok** (‘verdura amarga’), **kaxlan bok** (‘verdura de Castilla’), **wahk’ol bok**,

ch'ix 'itah ('verdura espina'), **pa'itah** ('verdura agria').⁹³ No forma parte de las designaciones de los amarantos (**sts'ul**), los chipilines (**ch'aben**), la verdolaga (**xchekul**), ni la especie llamada "quelite" en los Altos de Chiapas (**stsuy**).⁹⁴ Kaufman y Justeson (2003) reconstruyen ***tees/*tzees** como "bledo" en proto-maya,⁹⁵ mientras que ***'iityaaj** ("verdura") es atestiguado únicamente en las lenguas centrales de la familia, no encontrando cognados en huasteco ni yucateco.

La información recogida por Alcorn (1984) indica que hay un formato similar en la nomenclatura de las plantas en huasteco, la lengua más divergente de la familia maya: **te'** marca igualmente los nombres de muchos árboles, **ts'ohool** diversas yerbas, **ts'aah** varias enredaderas y **toom** la mayoría de las gramíneas. Grupos más reducidos de especies se designan **ilaal** ('medicina'), **k'iith** ('espina') y **kw'eet** ('escoba'). **Wits**, 'flor', se incorpora a unos treinta nombres específicos, incluyendo nuestro conjunto predecible: cacalosúchil (**ukul wits**, 'almeja flor'), cempasúchil (**santoorom wits**, 'Todos Santos flor'), nochebuena (**oot' wits**, 'piel flor'), tecomaxóchitl (**tima' wits**, 'jícara flor'), etc.⁹⁶ Ser ofrecidas en los altares es el uso más importante que registra Alcorn para este grupo, aunque algunas también sirven como remedio. En cambio, **akw'aal** ('verdura') origina únicamente cinco apelativos⁹⁷ y no aparece en la mayoría de los casos donde lo esperaríamos, aun cuando la autora detalla que varias de esas especies se comen con tortilla.⁹⁸ En cuanto a los animales, Alcorn registra los nombres huastecos del "león" (**tsooh**), jaguar (**pathum**), gato

⁹³ **ch'aal bok**: complejo de varias solanáceas centrado en *Solanum nudum* Kunth ex Dunal y *Cestrum nocturnum* L.; **kaxlan bok**: *Brassica campestris* L.; **wahk'ol bok**: *Chenopodium nuttalliae* Saff.; **ch'ix 'itah**: *Cirsium subcoriaceum* (Less.) Sch. Bip. (Asteraceae); **pa'itah**: *Cleome magnifica* Briq. (Capparaceae).

⁹⁴ **stsuy**: *Liabum glabrum* Hemsl. var. *hypoleucum* Greenm. (Asteraceae).

⁹⁵ Kaufman y Justeson citan los cognados **tzes** (tzeltal) y **tyith** (huasteco) para *Amaranthus* sp.

⁹⁶ **tima' wits**: *Solandra nitida* Zucc. (Solanaceae).

⁹⁷ **akw'aalil palats** ('su-verdura guajolote-macho'): *Chamissoa altissima* (Jacq.) H.B.K. (Amaranthaceae); **apats' akw'aal** ('palma verdura'): *Boerhavia erecta* L. (Nyctaginaceae); **kuhuw akw'aal** ('sabrosa verdura'): *Fernaldia pandurata* (DC.) Woodson (Apocynaceae); **paluh akw'aal** ('suave verdura'): *Phytolacca icosandra* L. (Phytolaccaceae); **thak akw'aal** ('blanca verdura'): *Talinum triangulare* (Jacq.) Willd. (Portulacaceae).

⁹⁸ Algunos ejemplos: **chith**: *Amaranthus* spp.; **mithith**: *Porophyllum ruderale* (Jacq.) Cass. var. *macrocephalum* (DC.) Cronq. (Asteraceae); **pitsits wal** ('esparcido ojo'): *Portulaca*

(mitsu') y coatí (beex), que no evidencian un genérico para 'fieras' como en las lenguas mixezoques y varias lenguas otomangués. Kaufman y Justeson (2003) reconstruyen términos proto-mayas distintos para puma, jaguar y coyote; deducen también los nombres de la martucha, la zorra y el puerco espín en el proto-maya-occidental, ancestral al tzeltal;⁹⁹ en ningún caso hay evidencia de un término genérico para 'fieras' como en las lenguas mixezoques.

La pequeña familia totonaca puede tener un parentesco lejano con las lenguas mayas y mixezoques (Campbell, 1997). Kelly y Palerm (1952) documentaron la nomenclatura de las plantas en El Tajín. Aunque el volumen de información es reducido en comparación con los datos tzeltales y huastecos, los datos sugieren que el totonaco es menos dado a construir nombres específicos a partir de términos genéricos como **kiwi** (árbol), **tuwán** (yerba), etc. Algunas especies se designan **xánat** (flor), como **puchichinixánat** ('sol flor') y **jakatsánat**, ambas usadas para adornar altares; sin embargo, otras especies empleadas para el mismo fin no requieren del marcador, como **xiwis:i'**, **ixlixtókö** y **pastúxän**.¹⁰⁰ Las fuentes que he consultado no citan un genérico para verduras, y las plantas consumidas como quelites muestran nombres primarios, principalmente: **chapáwate**, **mútstututi**, **jú:ks'ka**, **chipilan**, **sáwa**, **súyu'**.¹⁰¹ De la misma manera, la mayoría de los animales se nombran con lexemas simples,

oleracea L.; **thuuyu'** ('magenta'): *Ipomoea dumosa* (Benth.) L.O. Williams (Convolvulaceae); **xutsun pathum** ('oreja jaguar'): *Peperomia maculosa* (L.) Hook. (Piperaceae).

⁹⁹ Las formas proto-mayas son ***koj** (puma), ***b'ahlam** (jaguar) y ***o'q** (coyote); en el proto-maya-occidental, ***wayuC** (martucha, *Potos flavus*), ***wa'x** (zorra, préstamo de una lengua mixeana) y ***k'i'x 'uch** (puerco espín, literalmente 'espina tlacuache' como en zoque).

¹⁰⁰ **puchichinixánat**: *Cochlospermum vitifolium* (Willd.) Sprengel (Bixaceae); recibe el mismo nombre totonaco *Tithonia diversifolia* (Hemsl.) A. Gray (Asteraceae), la especie que es excluida de la categoría **ita** en Coicoyán, y que es cultivada en El Tajín para adornar los altares; **jakatsánat**: *Tagetes patula* L. (ahora adscrita a *T. erecta*, Asteraceae); **xiwis:i'**: *Pseudobombax ellipticum* (Kunth) Dugand (Bombacaceae); **ixlixtókö**: *Justicia* sp.? (Acanthaceae); **pastúxän**: *Euphorbia pulcherrima* Willd. ex Klotzsch (flor de nochebuena, Euphorbiaceae).

¹⁰¹ **chapáwate**: *Porophyllum ruderale* var. *macrocephalum*; **mútstututi**: *Solanum* cf. *nigrum* L.; **jú:ks'ka** ("quelite", "quitacalzón"): *Phytolacca icosandra* L.; **chipilan**: *Crotalaria longirostrata* Hook & Arn. (Papilionaceae); **sáwa** X ("quelite colorado", "quelite blanco"): *Amaranthus* spp.; **súyu'**: *Ipomoea purga* (Wender.) Hayne (Convolvulaceae),

incluyendo varias de las especies designadas ‘feras’ hacia el sur: **lapanit** (jaguar), **islupupókon** (“leopardo”), **tankiwi** (“lince, onza”), **sokemisin** (“tigrillo”), **sunkunú** (oso hormiguero), **xtawagma** (marta), **tankétsitsi** (nutria), **magsltukún** (erizo) (Rodríguez, 2006).

In **xo:chitl**, in **quilitl**

Los datos que hemos revisado hasta ahora parecen indicar que la frecuencia de nombres para plantas y animales construidos a partir de marcadores genéricos disminuye conforme nos alejamos del núcleo mesoamericano. Esperaríamos encontrar la misma tendencia al mirar hacia el occidente, pero esta vez nuestra expectativa se ve contradicha, en primer lugar por el náhuatl. A lo largo de la reseña he citado ya muchos términos nahuas, varios de ellos otorgados en préstamo al español, y no abundaré en ejemplos más que para enfatizar la importancia de las categorías ‘flor’ y ‘quelite’. Hill (1992) ha reconstruido el “mundo florido” como un complejo ideológico que floreció, literalmente, durante una fase muy temprana del desarrollo de las lenguas yutonahuas, donde las imágenes y las metáforas de las flores eran símbolos centrales de lo sagrado. Ya en el siglo XVI, la importancia conceptual de la categoría **xo:chitl** en náhuatl se ve reflejada en documentos como el vocabulario zapoteco de fray Juan de Córdova (1578), quien recurre a la hispanización *suchitl* para traducir los nombres de flores con significación ritual: “Suchitl como espiga de maíz sin grano. *Yoloxuchitl* en mexicano”. El genérico reaparece en otras entradas del vocabulario.

Poco después, el diccionario trilingüe de fray Alonso Urbano (ca. 1605) atestigua la productividad del clasificador **quilitl** en el náhuatl a principios del siglo XVII, acuñando nuevos términos para especies recién introducidas por los europeos: “borraja yerua, **uiuitzoquilitl**”;¹⁰² “lechuga...

término quizá relacionado con el huasteco **thuuyu**, que también nombra a una *Ipomoea*.

¹⁰² Al acuñar el nuevo nombre para la borraja, planta comestible y medicinal originaria de Europa, los hablantes de náhuatl evitaron la confusión con **huitzquilitl** (*Cirsium* spp.) reduplicando la raíz ‘espina’ y agregando un sufijo derivativo; la etimología sería **hui:huitz-yoh-quilitl**.

quilechuca". Las fuentes tempranas registran decenas de nombres específicos que incorporan el marcador; como en mixteco, todas las yerbas comestibles son rotuladas X-**quilitl**, grupo que contrasta con X-**xihuitl**, las que no se comen. La única excepción que conozco es el añil, **xihquilitl**, del cual sólo he encontrado reportes de toxicidad. A la inversa, **chipilin** y **tohonechichi** parecen ser las únicas verduras que omiten al genérico;¹⁰³ varias yerbas no comestibles, en cambio, prescinden de **xihuitl**, como **mi:xi:tl**, **tl:pa:tl**, **iya:uhtli**, **iztauhyatl**, etc.¹⁰⁴ Molina (1571) y Urbano (ca. 1605) documentan justo el paso de un lexema primario a un nombre compuesto: "mastuerzo" recibe dos entradas en ambos vocabularios, **mexixin** y **mexixquilitl**. En las variantes contemporáneas del náhuatl, la categoría sigue comprendiendo un grupo heterogéneo de plantas. Amith (2007) cita once especies llamadas X-**kihli** en las comunidades de la cuenca media del Balsas en Guerrero, incluyendo como en mixteco algunos arbustos y árboles.¹⁰⁵ En al menos un caso, plantas antiguamente rotuladas como quelites han perdido la denominación en esa zona: la verdolaga, **canauhquilitl** ('pato quelite') en los vocabularios de Molina y Urbano, ahora se nombra **tetsmitl**, antiguamente reservado para la siempreviva.¹⁰⁶

Respecto a la zoología náhuatl, no encontramos aquí un grupo análogo a las 'feras' susodichas. Molina recabó lexemas primarios para "tigre" (**o:ce:lo:tl**), "león" (**miztli**, que genera **mizto:n**, 'leonejo': gato), "adiue" (**coyo:tl**), "raposa" (**oztoa**), "raposo" (**pe:zohtli**) y "cierto animalejo de

¹⁰³ **Chipilin** quizá esté relacionado históricamente con el zoque **tsüpü**. La etimología de **tohonechichi** es oscura y acaso representa un préstamo; tanto Molina como Urbano atestiguan el término. Un tercer caso pueden ser los alaches, designación actual de *Anoda cristata* (L.) Schldl., (Malvaceae); Karttunen cita el término **ahalactli** para alache en Tetelcingo, pero identifica a esa especie como *Sida rhombifolia* L. (Malvaceae).

¹⁰⁴ **iya:uhtli**: *Tagetes lucida* Cav. (Asteraceae); **iztauhyatl**: *Artemisia ludoviciana* Nutt. ssp. *mexicana* (Willd. ex Spreng.) Keck (Asteraceae); **mixitl** y **tlapatl** han sido identificados como *Datura innoxia* Mill. y *Datura stramonium* L. respectivamente (Solanaceae), determinaciones que piden ser revisadas para evaluar el estatus taxonómico del **to:loa:tzin** y de la planta denominada **a:zcapan ixhua tlahzolpahtli** en el Códice de la Cruz-Badiano.

¹⁰⁵ **Yepakihli**: *Mariosousa acatlensis* (Benth.) Seigler & Ebinger (Mimosaceae); **tenexyepakihli**: *Mariosousa coulteri* (Benth.) Seigler & Ebinger (Mimosaceae); **kohkihli/kwahkihli** ('árbol quelite'): *Pterocarpus* sp. (Papilionaceae). Ramírez (1991) confirma que las hojas tiernas del **yepakilli**, "quelite zorro", se comen tradicionalmente en las comunidades de habla náhuatl del centro de Guerrero.

¹⁰⁶ Siempreviva: *Sedum* spp. (Crassulaceae).

agua como perrillo” (**ahuitzotl**). La única sorpresa es **ocoto:chtli** (‘pino conejo’: “gato montés, o marta animal”), que se relaciona nominalmente con los lepóridos. **Te:cua:ni**, literalmente ‘devorador de personas’ (“bestia fiera, o ponzoñosa, o persona brava y cruel”), genera los compuestos **te:cua:nco:a:tl** (“víbora o serpiente ponzoñosa”) y **te:cua:ntocatl** (“araña ponzoñosa”), pero no parece incorporarse a nombres específicos para felinos u otros mamíferos. El actual cacomixtle es un prociónido, aunque se relacione nominalmente con los felinos; no lo he encontrado citado en las fuentes históricas y la etimología de la primera parte de su nombre es oscura.

Manadas de tejones

Podemos preguntarnos ahora si las categorías nominales del náhuatl son un legado común de toda la familia yutoazteca, o si representan una innovación posterior a su diversificación interna. Para ello conviene revisar primero el léxico de las variantes nahuas más divergentes. Campbell (1997) distingue dos linajes dentro del grupo nahua: el pochuteco (lengua que se habló en la costa de Oaxaca hasta principios del siglo xx) y el “nahua nuclear”, donde a su vez separa al pipil hablado en Centroamérica (incluyendo el extinto nicarao de Nicaragua) de los “muchos dialectos” del náhuatl. Kaufman (2001) estima que el pochuteco se habrá diferenciado hace unos 15 siglos, y que la variación dentro del “complejo nahua” representa 1100 años de evolución lingüística, con una división inicial en dos “lenguas virtuales”: el nahua del norte-este y el nahua del centro-oeste. El primero comprende el área dialectal de la Huasteca, el área dialectal oriental (variantes de la Sierra de Puebla y el sur de Veracruz) y el pipil (que considera una “lengua emergente”).

Los datos etnobiológicos recogidos por Franz Boas (1917-1920) en Pochutla son escuetos. Registró los términos **kuagút** (‘árbol’), **xuchót**, (‘flor’) y **xut** (‘hoja’, cognado de **xihuitl**), pero consigna sólo dos nombres compuestos para plantas¹⁰⁷ y no da cuenta de quelite alguno. Entre los anima-

¹⁰⁷ **kuaxilút**, ‘plátano’, y **mikuíx**, ‘maguey’, donde **mi-** debe ser un cognado del náhuatl **metl**, y **-kuíx** parece relacionarse con **dòbcuíx**, *Agave karwinskii* en zapoteco de San Juan Mixtepec, Miahuatlán (Hunn, 2008).

les aparecen **koyúd** ('coyote'), **misilút** ('puma', al parecer un cognado de **miztli** y de **o:se:lo:tl**) y **tikuani** ("tigre"). El léxico botánico registrado por Wolgemuth *et al.* (2002) en una variante nahua del sur de Veracruz, vecina e influida por lenguas mixe-zoqueas, es igualmente escaso. Citan **quili'** ('quelite'), **cochqui'** ('yerba')¹⁰⁸ y **xo:chi'** ('flor'), pero no dan nombres específicos de plantas rituales ni de verduras. Transcriben más nombres de animales, entre ellos **cho:pa** ('oso hormiguero') y **chi:co** ("tejón de manada"), este último un préstamo de las lenguas zoqueanas vecinas.

La terminología botánica mejor documentada que he encontrado en el nahua oriental proviene de la Sierra Norte de Puebla. Mora *et al.* (1985) nos proveen binomios lineanos para varias plantas conocidas en dos comunidades del municipio de Cuetzalan. Aparecen varios nombres compuestos a partir de los genéricos **kuauit**, **xiuit**, **xochit**, etc. El grupo rotulado **kilit** es bastante diverso e incluye términos que no encontramos en otras variantes, como **isiokilit**, **konkilit**, **netsolkilit**, **omekilit**, **tetsonkilit**, **tomakilit** y **tsoyokilit**.¹⁰⁹ Todo indica que se trata de nombres con una larga historia local, y no simplemente préstamos o calcas a partir del prestigioso náhuatl central, como es el caso de otros vocablos a lo largo de la costa del Golfo.¹¹⁰

Si la categorización de los quelites parece remontarse por lo menos al proto-nahua, cabe averiguar cómo se designan esas plantas en otras lenguas de la misma familia. Hill (2001) propone que el proto-yutonahua, hablado hace unos 45 siglos, se dividió inicialmente en cinco ramas: corachol-azteca, tubar, taracáhita, tepima y el grupo septentrional; la diversificación interna de cada linaje tomaría lugar en los últimos 3000 años. Campbell (1997) considera que el linaje cora-huichol y el grupo

¹⁰⁸ **xihui'** designa exclusivamente el año en esta variante.

¹⁰⁹ **isiokilit**: *Ipomoea purga* (Wender.) Hayne (Convolvulaceae); **konkilit**: *Polymnia maculata* Cav. (Asteraceae); **netsolkilit**: planta no determinada; **omekilit**: *Piper auritum* H.B.K. (Piperaceae), nombrada **a:coyo** en Mecayapan y **tlanepaquilitl** en otras variantes; **tetsonkilit**: *Cnidoscolus multilobus* (Pax) M. Johnston (Euphorbiaceae); **tomakilit**: "yerbamora", *Solanum* sp., nombre significativo en cuanto que difiere del **tohonechichi** del Valle de México en el siglo XVI, y que se conserva hispanizado como "tonchichi" (Martínez, 1979); **tsoyokilit**: *Ipomoea mutabilis* (Spreng.) Lindl.

¹¹⁰ Wolgemuth *et al.* (2002), por ejemplo, notan que **tochtzi:n** (conejo) proviene "del náhuatl del norte".

nahua están emparentados más estrechamente entre sí que con otras lenguas yutoaztecas. Si aceptamos la evidencia fonológica de ese parentesco, podemos tomar al huichol como un representante de las lenguas más cercanas al náhuatl. Vázquez *et al.* (2004) han publicado los nombres huicholes de varias plantas. Aunque no ofrecen etimologías ni traducciones, es evidente que la nomenclatura botánica en esa lengua es compleja y precisa, pues algunas de las designaciones consisten de tres y hasta cuatro términos. No parece haber un genérico para ‘flores’ que se incorpore a los nombres de plantas donde esperaríamos encontrarlo: **púuvvari**, **viçüari ucáari**, **cuaiyeri**, **aicuusi ucáari**, **siicütame ucáari**, etc.¹¹¹ Tampoco hallamos evidencia de un genérico que marque a las plantas recolectadas como verduras: **queri ucáari**, **a’üraaxa ucáari**, **quíe’ üxa**, **vaave xiituenime ucáari**, **xepai**, etc.¹¹²

Más al norte y más lejanamente emparentado con la *lingua franca* de Mesoamérica, el tepehuán de Chihuahua, miembro de la rama tepimana, muestra un esquema intermedio entre el náhuatl y el huichol en la nomenclatura de los quelites. El término **ívagi** (‘verdura recolectada’) forma parte de dos nombres específicos: **koomági ívagi** (‘gris quelite’) y **okata ívagi** (‘abajo-del-pino quelite’);¹¹³ las veinte especies restantes documentadas por Pennington (1969), que incluyen arbustos y árboles como en Coicoyán, se designan con lexemas primarios o binomios metafóricos. **Kóji**, **giági**, **chivúkali**, **voxíkai naáka** (‘ratón oreja’), **mura súúsaka** (mula herradura) y **pítai** ejemplifican una vez más la heterogeneidad filogenética de esta categoría utilitaria.¹¹⁴ Los nombres tepehuanes de los felinos,

¹¹¹ **púuvvari**: *Tagetes erecta* L.; **viçüari ucáari**: *Plumeria rubra* L. (Apocynaceae); **cuaiyeri**: *Laelia speciosa* (Kunth) Schltr. (Orchidaceae); **aicuusi ucáari**: *Tigridia pavonia* (L.f.) Ker-Gawler (Iridaceae); **siicütame ucáari**: *Milla biflora* Cav. (Alliaceae).

¹¹² **queri ucáari**: *Manihot rhomboidea* Müll. Arg. ssp. *microcarpa* (Müll. Arg.) D. Rogers & Appan (Euphorbiaceae), cuyas hojas son un alimento importante entre los huicholes; **a’üraaxa ucáari**: *Portulaca oleracea* L. (Portulacaceae); **quíe’üxa**: *Amaranthus hybridus* L. (Amaranthaceae); **vaave xiituenime ucáari**: *Amaranthus hypochondriacus* L.; **xepai**: *Porophyllum ruderale* (Jacq.) Cass. var. *macrocephalum* (DC.) Cronq. (Asteraceae).

¹¹³ **koomági ívagi**: *Chenopodium* sp. (Chenopodiaceae); **okata ívagi**: especie no determinada.

¹¹⁴ **kóji**, ‘mora’: *Morus microphylla* Buckl. (Moraceae), arbusto; **giági**, ‘guatle’: *Amaranthus leucocarpus* S. Watson - **giági** es quizá un cognado del náhuatl **hua:uhtli** y del huichol **vaave**; **chivúkali**: *Phytolacca icosandra* L. (Phytolaccaceae); **voxíkai naáka**, ‘ver-

prociónidos y cánidos no muestran un término genérico para ‘fieras’: **ma-vidai** (“león”: puma), **áli mavídai** (‘chico puma’: “gato montés”), **kuítoli** (cacomixtle), **vavóikai** (mapache), **tukávoli** (coatí), **kaxío** (zorra gris), **bá-nai** (coyote), **süi** (lobo), **voji** (oso).¹¹⁵

El quelite divino

El náhuatl, la más sureña de las lenguas yutoaztecas, parece ser entonces el único miembro de su familia que muestra una categorización nominal comparable con el esquema de las lenguas otomangués meridionales, pero no tiene por ello la exclusividad fuera del núcleo mesoamericano: hacia el occidente los purépechas, enemigos acérrimos de los mexicas, han usado también clasificadores para las flores, los quelites y los hongos desde el período más temprano que podemos documentar. Su caso es especialmente relevante para nuestra reflexión porque el purépecha carece de parientes conocidos dentro o fuera del área que nos ocupa. En vista de que los marcadores semánticos consabidos no asumen importancia en otras familias y lenguas aisladas de la región, como el totonaco, el chontal y el huave, podemos suponer que los purépechas los habrán adquirido por influencia de los grupos hacia el suroriente, de quienes adoptaron otros rasgos culturales.

El vocabulario de fray Maturino Gilberti (1559) fue una de las primeras recopilaciones léxicas de un idioma americano. El franciscano francés registró decenas de nombres de plantas y animales “en lengua de Mechuacan”. Algunos de los árboles que transcribió van seguidos del genérico **angatapu** (“árbol generalmente”) o **chuhcari** (“palo, o leño, o árbol”), como **xengua angatapu** (“cerezo árbol verde”) y **murucata chuhcari** (“laurel árbol”), pero la mayoría de ellos no lo requieren: **cohti** (“ca-

dolaga”: *Portulaca oleracea* L.; **mura súúsaka**, “berro”: *Nasturtium officinale* R. Br. (Brassicaceae); **pítai**: *Fraxinus velutina* Torr. (Oleaceae), árbol.

¹¹⁵ **áli mavídai**: probablemente *Lynx rufus* (Felidae); **kuítoli**: probablemente *Bassariscus astutus* (Procyonidae); **vavóikai**: *Procyon lotor* (Procyonidae); **süi**: *Canis lupus* (Canidae); **voji**: *Ursus americanus* (Ursidae).

rrasco árbol verde”), **epencheni** (“cipres”), **tzuraqua** (“brasil”).¹¹⁶ **Tsitsiqui** (“flor generalmente”) marca a todas las especies consignadas en el vocabulario conforme a nuestro pronóstico, incluyendo de nuevo árboles y arbustos, además de plantas anuales: **mintzita tsitsiqui** (“flor muy olorosa de hechura de corazón”); **tiriapu tsitsiqui** (“flor otra como mazorca de mayz con sus hojas”); **situni tsitsiqui** (“rosa flor y mata conocida”); **xaiquiqui tsitsiqui** (“azucena”); etc.¹¹⁷

Como en el caso de los árboles, algunas plantas menores incorporan un genérico, **vitzaqua** (“yerua generalmente”): **vanita vitzaca** (“castañuelas de tierra”), **tzitzupu vitzaca** (“pastel para teñir”), **vitzaqua sipiati** (“llanten yerua”).¹¹⁸ Sin embargo, la mayoría son nombradas mediante lexemas primarios: **sirumuta** (“yerua con que hazen cordeles”), **puhuengua** (“hinojo silvestre”), **amutze** (“una yerua”), **vinareni** (“malua yerua conocida”), etc. Las verduras recolectadas, en cambio, parecen ir acompañadas siempre del término **xaqua** (“yerua comestible / ortaliza”), que se relaciona etimológicamente con **aqua** (“cosa de comer / comestible cosa”): **checameti xaqua** (“cardo de comer”), **tirindiquaxaqua** (“bledos cenizos”), **acahuequa xaqua** o **cuechas xaqua** (“verdolaga yerua”), **tucu-**

¹¹⁶ Suponemos que el “cerezo” se refiere a *Prunus serotina* var. *capuli* (Cav.) McVaugh (Rosaceae), el “laurel” original probablemente haya sido alguna especie de *Litsea* (Lauraceae), el “carrasco” algún *Quercus* (Fagaceae), el “ciprés” un *Cupressus* (Cupressaceae), y el “brasil” *Haematoxylum brasiletto* Karsten (Caesalpiniaceae); el purépecha se comporta como otras lenguas mesoamericanas al distinguir mediante lexemas primarios a distintos grupos de *Quercus* spp., como **cohti** (“carrasco”) y **vriqua** (“enzina/roble”).

¹¹⁷ **Mintzita tsitsiqui** (‘corazón flor’, calca del náhuatl **yo:llohxo:chitl**): *Talauma mexicana* (DC.) Don (Magnoliaceae); **tiriapu tsitsiqui** (‘elote flor’, calca de **e:lo:xo:chitl**): probablemente *Magnolia* sp.; **situni tsitsiqui** (‘zarza flor’): *Rosa* sp. (Rosaceae), un neologismo perspicaz para una especie recién introducida de Europa; **xaiquiqui tsitsiqui**: *Tigridia pavonia* (L.f.) Ker-Gawler (Iridaceae). Gilberti describe **xaiquiqui** como “vna rayz que comen que tiene sabor de castaña”; Molina (1571) anota el nombre náhuatl **o:ce:lo:texu:chitl** para la “flor de unas matas de yervas cuyas rayzes son comestibles y saben a castañas”, refiriéndose seguramente a *Tigridia pavonia*. Además del **yoloxóchitl** y la magnolia, hay otro nombre floral purépecha que debe ser una calca del náhuatl: **huanita [tsitsiqui]**, *Bourreria huanita* (Llave & Lex.) Hemsl., Boraginaceae (Martínez, 1979). Gilberti traduce **vanita** como “mayz tostado”, que es la misma etimología de **i:zquixo:chitl**, el nombre náhuatl de esa especie.

¹¹⁸ “pastel para teñir”: *Indigofera suffruticosa* Mill. (Papilionaceae), que en purépecha no se marca como ‘quelite’, a diferencia del náhuatl y del otomí; “llanten”: *Plantago* sp. (Plantaginaceae), **sipiati**: “cosa de medicina o medicinal”.

pacha xaqua (“yerua mora”, literalmente ‘Dios quelite’), etc.¹¹⁹ La única planta donde no aparece el marcador como lo esperaríamos es **cuitziquindas** (“mastuerzo yerua conocida”), que acaso los antiguos purépechas no consideraban digno de comerse, a diferencia de sus rivales mexicas.

Gilberti atestigua la productividad de esta categoría ante la llegada de nuevas verduras del Viejo Mundo, las que se designan con préstamos del español más el genérico purépecha, como **xaqua coles** (“berza o col”), o se les relaciona nominalmente con otras plantas, como **castillanapuraras** (“zanahoria”), donde **varas xaqua** (“nabo luengo y delgado”) parece referirse a una especie nativa. Nuevamente llama nuestra atención la lechuga porque el buen franciscano anota junto con **xaqua castillanapu** un segundo nombre, **quirichoca**, que parece el **quilechuca** copiado del náhuatl y purepechizado.

Los préstamos nahuas son notables también en la nomenclatura de los animales, tanto para especies americanas (**ozoma**: “mono animal conocido”) como introducciones europeas: **cuyame** (puerco), **miztu** (gato). El vocabulario traduce **ahpensti** como “bestia fiera” y “comedor de hombres”, pero el término no parece generar nombres compuestos. Felinos y cánidos se nombran con lexemas primarios: **puqui** (“bestia fiera como leon”), **vhpapu** (“gato montes”), **vacui** (“marta animal conocida”), **hiuatsi** (“zorra o raposa / raposo animal conocido”), **vngururi** y **cuiuichu** (“lobo o loba o adiué”).

Huérfana y extinta

Para terminar nuestro largo recorrido, revisemos los datos del cuitlateco, una lengua aislada como el purépecha que se dejó de hablar a mediados del siglo pasado. Ocupó antiguamente parte de la cuenca baja del Balsas en los municipios de Totolapan, Ajuchitlán y Atoyac, Guerrero. Aunque la información es escueta, nos muestra que las categorías nominales que encontramos en náhuatl y en purépecha no parecen haber sido comparti-

¹¹⁹ **checameti xaqua**: probablemente *Cirsium* sp. (Asteraceae), **checameti**: “abrojo”; **tirindiqua xaqua**: *Amaranthus* sp. o *Chenopodium* sp., **tirindiqua**: “sortija o colgaje de orejas”; **acahuequa**: “zapatos, o cacles”; **cuecuchas**: “cosa muy lisa”.

das por otras lenguas del occidente de Mesoamérica, muchas de las cuales desaparecieron sin ser documentadas. Escalante (1962) trabajó con doña Juana Can, la última hablante del cuitlateco en San Miguel Totolapan, y publicó un pequeño diccionario que incorpora las observaciones etnobiológicas hechas por Hendrichs en 1937.

Encontramos un solo nombre específico que incorpora el término **lála**, “árbol, palo, leña”: **lahxí’i**, “ciruelo”. Los demás nombres de plantas leñosas parecen ser lexemas primarios: **baxkíli** (“coróngoro”), **chitaká’li** (“cascalote”), **kadíli** (“sirián”), **nempá’a** (“pinzán”).¹²⁰ **Túhtu**, ‘flor’, da pie a dos nombres específicos, **tuhtulxilu** (“clavellina, nunuca”) y **tuh-tulíni** (“sirare, árbol”), pero no marca al “pipilo, flor” (**í’wī**) ni el “xochipalli” (**xiníla**).¹²¹ Escalante no registró un genérico para yerbas, y el término **kíli**, “quelite”,¹²² parece haber designado a una especie en particular que no se vincula con los nombres del “chipil, hierba” (**chelé’e**), la verdolaga (**wa’déla**), el “guaje, árbol” (**yó’o**) o el epazote (**dá’li**). Los animales muestran nombres primarios y no hay evidencia alguna de un término para fieras: **palí’i** (“tigre”), **léoni** (“león”), **yiximi** (coyote), **sí’li** (zorra), **kulé’e** (mapache), **kulí’i** (tejón).

Concluido nuestro periplo, recapitemos lo que hemos encontrado: discernimos un patrón geográfico en los clasificadores nominales para plantas y animales, que muestran una incidencia mayor en la zona central de Mesoamérica. Conforme nos alejamos hacia el norte, su disminución está relativamente bien atestiguada en las fuentes que hemos consultado. Persiste una gran laguna hacia el sur: hemos encontrado poca informa-

¹²⁰ Coróngoro: *Ziziphus sonorensis* S. Watson (Rhamnaceae); cascalote: *Caesalpinia* sp. (Caesalpinaceae); cirián: *Crescentia* spp. (Bignoniaceae); pinzán: *Pithecellobium dulce* (Roxb.) Benth. (Mimosaceae). Como es evidente en estos ejemplos, más de la mitad de los nombres de plantas muestran un segmento final -li, que aparece también en algunos nombres de animales. La l en **lála** representa una dental lateral que “se pronuncia como jl”.

¹²¹ Clavellina: *Pseudobombax ellipticum* (Kunth) Dugand (Bombacaceae); pipilo: probablemente *Aristolochia* sp. (Aristolochiaceae); xochipalli: *Cosmos sulphureus* Cav. (Asteraceae).

¹²² Aunque **kíli** pudiera parecer un préstamo del náhuatl **quilitl**, no he encontrado nahuatlismos o purepechismos en la nomenclatura cuitlateca de plantas y animales, pese a que los hispanismos son frecuentes. La excepción es **míxtu**, ‘gato’, presente en muchas lenguas mesoamericanas.

ción etnobiológica sobre las lenguas mayas de Guatemala y sobre el pipil de El Salvador, la más sureña de las lenguas yutonahuas. La documentación es aun más pobre para el sutiaba y el mangué, lenguas extintas del tronco occidental otomangué. Esperamos poder revisar más adelante datos léxicos de las lenguas jicaques de Honduras; de la familia misumalpa, la mayoría de cuyos miembros se distribuyen al sur de Mesoamérica; y de las lenguas xincas y lencas, familias pequeñas aisladas recientemente desaparecidas del suroriente de Guatemala, norte del Salvador y sur de Honduras (Campbell, 1997).

La milpa y el modo de vida mesoamericano

Nicholas Hopkins (1987), resumiendo los estudios de la clasificación de plantas en Mesoamérica publicados hasta esa fecha, propuso que: “Es de esperarse que en un área cultural donde otros sistemas (términos básicos de color, números, etcétera) son comunes entre miembros de familias lingüísticas distintas, la ciencia botánica también sería común”. A lo largo de este capítulo he intentado mostrar cómo los marcadores nominales que podemos cotejar entre diversas lenguas mexicanas, ampliándolos para incluir la terminología de los animales, contradicen esa expectativa. Nos revelan que los esquemas de clasificación de los seres vivos son más diversos de lo que se esperaba, y que ameritan una nueva discusión teórica.

He centrado esta reseña en tres grupos de plantas y animales que parecen reflejar con mayor claridad la operación de criterios culturales en la conceptualización del mundo vivo. Las especies rotuladas ‘amole/jabón’, ‘escoba’, ‘culebra’ (que comprende lombrices, ciempiés y gusanos en algunas lenguas) y otros conjuntos podrían servirnos también, pero tienen una incidencia más limitada. La categoría ‘flores’ probablemente tenga una distribución amplia en muchas lenguas del mundo; lo que parece distinguir su membresía en Mesoamérica es el enfoque en plantas nativas cultivadas como el cempasúchil, el nardo, el cacalosúchil, la nochebuena, etc., que tienen una larga historia hortícola para uso ceremonial. De hecho las dos primeras no existen en estado silvestre. De igual

manera, la misma categoría abarca algunas especies cultivadas introducidas a partir del siglo XVI que se han incorporado a la vida ritual indígena, como la albahaca, que es rotulada ‘flor’ en ciertas lenguas.

Los ‘quelites’, por su parte, se enfocan en plantas arvenses como los amarantos, el chipil, el pápalo, la yerbamora y otras especies asociadas con la milpa que han coevolucionado con los cultivos domesticados (Bye, 1981 y 1998). El énfasis en el manejo de las plantas también se manifiesta en la exclusión de los alimentos cultivados intensivamente de las categorías marcadas léxicamente, como vimos en mixteco. En forma paralela, dos animales domesticados, los perros y los gatos, no forman parte del grupo rotulado ‘fieras’, si bien sus parientes inmediatos en las familias de los felinos y los cánidos son especies prototípicas de esa categoría en diversas lenguas. Aquí la conformación del grupo parece obedecer a criterios simbólicos centrados históricamente en el jaguar. El papel de ese animal en la religión mesoamericana durante el período formativo está ampliamente documentado.

Las tres categorías nominales que seleccioné muestran patrones espaciales diferentes: los marcadores de ‘flor’ tienen la distribución más amplia, los ‘quelites’ aparecen con mayor frecuencia en las lenguas otomangués sureñas, y las ‘fieras’ parecen reflejar la influencia de las lenguas mixe-zoques sobre algunos grupos vecinos. Esta distribución desigual ratifica una característica fundamental de nuestra área: si bien ha sido un ámbito de comunicación intensa entre formaciones sociales y familias lingüísticas distintas, la geografía ecológica de Mesoamérica ha propiciado una gran heterogeneidad a lo largo de toda su historia, quizá más que en otras regiones del mundo definidas culturalmente. Las notas taxonómicas de pie de página que atiborran este capítulo buscan enfatizar la disparidad filogenética que abarcan las categorías utilitarias y simbólicas marcadas en varias lenguas mexicanas, donde se juntan especies que pertenecen a familias biológicas separadas por decenas de millones de años de divergencia evolutiva. Las notas también señalan que hay paralelos estrechos en la composición de algunos grupos utilitarios nombrados en lenguas no emparentadas, reflejando prácticas agrícolas comunes pese a la diversidad ambiental de Mesoamérica.

La región medular donde son más frecuentes y elaborados los clasificadores nominales parece corresponder a la zona de origen de la agricultura. Los arqueólogos han llamado “Tradición Tehuacán” a un complejo de rasgos tecnológicos tempranos (5000 a 2300 antes de Cristo) que se han encontrado desde Hidalgo y Querétaro hasta Oaxaca, y que incluyen la evidencia más antigua de domesticación de plantas en el continente (Winter, Gaxiola y Hernández, 1984). De acuerdo con estos autores, los implementos de piedra que la definen están ausentes en el área maya y en el occidente y norte de México durante ese período. La Tradición Tehuacán coincide cercanamente con la distribución ancestral de las lenguas otomangués, antes de la expansión del náhuatl en el centro de México. La familia otomangués es, como hemos visto, el grupo más diversificado y más ampliamente difundido en Mesoamérica, reflejando una mayor profundidad temporal de su historia cultural en comparación con otros linajes lingüísticos. Se ha inferido por lo tanto que los precursores de la agricultura y la civilización mesoamericana hablaban proto-otomangués, y que la diferenciación interna de la familia se relaciona con la intensificación del cultivo y un consecuente crecimiento demográfico y dispersión territorial (Hopkins, 1984).

Amador y Casasa (1979) emprendieron un análisis cultural del léxico proto-otomangués reconstruido por Rensch (1966). Entre sus plantas aparecen los principales cultivos mesoamericanos y también ‘maguey’, ‘nopal/cacto’, ‘flor’, ‘árbol’, ‘carrizo’ y ‘palma’, pero no citan un genérico para quelites, ni términos específicos para verdura alguna. Kaufman (1990) reconstruye de manera rigurosa, con una base de información más amplia que incluye lenguas que no habían sido documentadas previamente, una serie más extensa de términos del proto-otomangués. Deduce la forma que tuvieron en la lengua ancestral los genéricos ‘animal’, ‘pájaro’, ‘pez’ y ‘serpiente’. Cita nombres específicos para ocho mamíferos,¹²³ tres aves,¹²⁴ tres reptiles y anfibios,¹²⁵ y dos invertebrados.¹²⁶

¹²³ Venado cola blanca, temazate (*Mazama americana*, Cervidae), pecarí, zorra, zorrillo, tlacuache, ardilla, perro.

¹²⁴ Corneja, cuervo y guajolote.

¹²⁵ Lagartija/salamandra, cocodrilo/lagartija, sapo/rana.

¹²⁶ Cangrejo, mariposa.

Reconstruye también los genéricos ‘hongo’, ‘árbol/palo/madera’, ‘corteza/hoja’,¹²⁷ ‘flor’, ‘espina’, ‘raíz/mecate’; y nombres específicos para ‘palma’, ‘palmito?’, ‘pino’, ‘maguey’, ‘nopal’, y algunos cultivos: ‘frijol’, ‘camote’, ‘aguacate’, ‘cacao’ y ‘maíz’. Con base en estas especies, Kaufman caracteriza el hábitat ancestral del grupo como una zona alta relativamente árida. Es probable que se pueda afinar y ampliar la reconstrucción del vocabulario etnobiológico proto-otomangue cuando contemos con datos lingüísticos y biológicos confiables para un mayor número de miembros de la familia.

Implicaciones teóricas

Kaufman no reconstruye genéricos utilitarios o simbólicos como ‘quelite’, ‘jabón’ o ‘fiera’; el vocabulario proto-otomangue parece así congruente con las predicciones de Berlin (1992) y Atran (1990). Una postura dominante en la antropología contemporánea sostiene que hay un esquema perceptual que subyace todos los sistemas de clasificación biológica y es parte de la herencia cognoscitiva de nuestra especie. Se postula que la aprehensión de los seres vivos se da de manera “casi automática”, como la percepción espacial, el reconocimiento facial y la distinción de los colores, y es uno de varios “modos del pensamiento humano bastante bien articulados, componentes de la naturaleza humana inherentemente diferenciados, adquiridos a lo largo de millones de años de evolución biológica y cultural” (Atran, 1990). La investigación de campo entre los tzeltales de Chiapas y los mayas itzáes del Petén, los aguaruna del Amazonas peruano, los hanunóo de las Filipinas, los kalam de Nueva Guinea y algunos grupos más ha predispuerto a los antropólogos a generalizar que todas las clasificaciones de plantas y animales constan de manera “universal y primaria” de tres niveles jerárquicos, denominados “principio único”, “forma de vida” y “género-especie”. Este postulado ha sido tomado a pie juntillas por la escuela cognitivista en boga (Pinker, 2002), donde se asevera que “Los antropólogos... han encontrado que, de manera universal,

¹²⁷ *kwa, del cual parecen derivar la forma mixteca ndakua y la hispanización “yaco”.

la gente agrupa las plantas y los animales locales en clases que corresponden al nivel de *género* en el sistema de clasificación lineana de la biología profesional... La mayoría de las categorías de forma de vida para animales coincide con el nivel de *clase* de los biólogos” (Pinker, 1994).

La naturaleza de las categorías más incluyentes ha sido objeto de mucho debate, particularmente las “formas de vida”. Eugene Hunn (1987) ha argumentado que algunas de ellas, como los ‘zacates’, son naturales en el sentido robusto de reflejar discontinuidades filogenéticas (suponiendo que la categoría comprende a todos los miembros de la familia Poaceae y sólo a ellos, que no es el caso en las lenguas mesoamericanas, donde el maíz, el carrizo y los otates son segregados de esa categoría). Otras, como los ‘árboles’, son naturales en el sentido más restringido de corresponder a un conjunto pequeño de rasgos altamente visibles que covarían sin discontinuidad: la “arboridad” no se debe a parentesco filogenético sino a convergencia evolutiva en respuesta a retos adaptativos compartidos, respuesta constreñida por la biomecánica. Algunas de las categorías más incluyentes (que se marcan, como hemos visto, mediante prefijos léxicos o términos genéricos) en la nomenclatura biológica de varias lenguas mexicanas son ‘naturales’ en este sentido más débil, pero otras son claramente ‘antinaturales’ pues obedecen a criterios culturales de clasificación, como la utilidad y las denotaciones simbólicas de sus integrantes. Se han descrito algunas agrupaciones utilitarias de plantas y hongos en otras partes del mundo (Morris, 1983; Ellen, 2008), pero la nomenclatura canónica de las lenguas otomangues sureñas parece representar la clasificación pragmática más extensa documentada hasta la fecha (Hunn, 2008).

La terminología para los seres vivos en esas lenguas desafía la universalidad de los principios generales de categorización y nomenclatura de los seres vivos postulados por Brent Berlin (1992), quien propone que se aplican a todas las culturas del planeta. El autor formula su postura filosófica en el segundo de esos principios: “Los sistemas de clasificación etnobiológica se basan primordialmente en las afinidades que los seres humanos observan entre los taxa mismos, muy independientemente del significado cultural actual o potencial de estos taxa... El principio organizativo de cualquier sistema de clasificación etnobiológica serán

las evaluaciones cognitivas que haga la gente de las semejanzas perceptuales gruesas observadas entre las clases de organismos”. Este principio parece negar de antemano la posibilidad de que en una lengua se marquen nominalmente grupos de plantas o animales reunidos por su “significado cultural actual”, como los que hemos documentado en este capítulo.

Otro de los enunciados de Berlin se refiere a la composición de cada nivel de la jerarquía: “A través de todos los sistemas de clasificación etnobiológica, los taxa de cada rango exhiben semejanzas sistemáticas en sus números relativos y en su contenido biológico... Los taxa del rango del nivel de vida marcan a un número reducido de morfotipos altamente distintivos con base en el reconocimiento de la fuerte correlación entre la estructura morfológica gruesa y la adaptación ecológica...”. Al reseñar la clasificación de las plantas y los animales en las lenguas mesoamericanas, encontramos muchos ejemplos de nombres que designan grupos dispares en términos filogenéticos. Estos casos parecen refutar los principios generales de categorización que propone Berlin. Haciendo un análisis formal de las relaciones de inclusividad en la nomenclatura, podríamos argumentar que los grupos marcados ‘flor’, ‘quelite’, ‘escoba’ y ‘fiera’, entre otros, corresponden al nivel de “forma de vida” en la jerarquía de Berlin. Siguiendo sus principios, esperaríamos que el criterio de afiliación fueran las semejanzas en la “estructura morfológica gruesa” entre esos organismos. Sin embargo, la composición de esos grupos no se basa en similitudes morfológicas, conductuales o ecológicas, sino que refleja relaciones simbólicas y utilitarias.

Berlin propone además que “de aquellos taxa reconocidos en cualquier sistema de clasificación etnobiológica, una mayoría sustancial corresponde cercanamente en su contenido a los taxa reconocidos independientemente por la botánica y zoología occidental... los taxa de rango intermedio corresponden bastante cerca a porciones de taxa reconocidos por la ciencia occidental en el rango de familias”. Prosiguiendo el análisis formal, grupos como **tundakua** en la variante mixteca de Coicoyán serían considerados taxa de “rango intermedio”, pero su membresía constituye un surtido de lo más disonante desde el punto de vista de las familias lineanas representadas. A la inversa, algunos géneros grandes

con muchas especies locales, como los encinos (*Quercus* spp.), no se reconocen como conjunto en las lenguas mixtecas y en varios otros grupos mesoamericanos, contraviniendo de nuevo las predicciones de Berlin. La ausencia de nombres para grupos naturales como los encinos es tan crítica para sus postulados como la presencia de términos que designan categorías utilitarias como las ‘verduras que se comen cocidas’, toda vez que el autor recalca que “la nomenclatura etnobiológica representa un sistema natural de denominación que revela mucho acerca de la manera como la gente conceptualiza a los seres vivos en su medio ambiente”.

Compartiendo la posición de Atran, Berlin concluye que las regularidades tipológicas que encuentra entre los sistemas de clasificación natural en diferentes regiones del mundo pueden ser explicados por la apreciación “en buena parte inconsciente” por parte de los seres humanos de las afinidades naturales entre grupos de animales y plantas en su ambiente, “grupos que son reconocidos y nombrados muy independientemente de su utilidad actual o potencial, o su significado simbólico”. El autor enfatiza así cómo la nomenclatura refleja la percepción humana de las relaciones filogenéticas entre los seres vivos. Eugene Hunn (1982), junto con otras voces críticas (Morris, 1983; Randall, 1987), ha expresado una visión opuesta: los etnobiólogos, considera, han exaltado injustificadamente el “intelectualismo desinteresado” del conocimiento tradicional, haciendo caso omiso de los intereses pragmáticos en la clasificación. Los datos etnográficos para respaldar el lado pragmatista del debate han sido relativamente escasos, limitando la discusión teórica más allá del reclamo. La diversidad lingüística y la heterogeneidad ecológica de Mesoamérica ofrecen condiciones idóneas para el estudio comparativo de los sistemas de clasificación etnobiológica. La diferenciación interna de familias lingüísticas grandes, como la otomangue, la yutonahua y la maya, hace factible los análisis diacrónicos para rastrear la evolución de la nomenclatura de plantas y animales. Esto añade una dimensión temporal a las preguntas que surgen del debate entre “intelectualistas” y “utilitaristas”: dado que el léxico etnobiológico puede codificar tanto afinidades filogenéticas como significados culturales, ¿cómo y en qué contextos se modifican los criterios de clasificación en una lengua? La diversidad biológica y cultural de nuestra área permite abordar empíricamente esa pregunta.

Corolario

Inicié este ensayo examinando los nombres de las plantas en mixteco. Los clasificadores nominales, que juegan un papel tan destacado en esa lengua, me indujeron a explorar la nomenclatura de los seres vivos en sus parientes cercanos y después en las ramas más lejanas de la familia. Mi curiosidad se acentuó al descubrir que otros linajes mesoamericanos comparten algunas de las categorías léxicas que documenté en mixteco. Su distribución no parece aleatoria: los quelites y las flores son más prominentes entre los grupos más cercanos al área donde la evidencia actual permite suponer que surgieron los rasgos básicos de la civilización mesoamericana, y en especial la domesticación de plantas. La composición de ambas categorías parece estar relacionada estrechamente con el desarrollo histórico de la milpa como un ecosistema cultural que incorpora diversas especies cultivadas y arvenses, es decir, plantas que han ajustado su ciclo de vida al calendario de trabajo humano y que incrementan la productividad ecológica y cultural de la tierra.

¿Qué nos dicen los quelites, las flores y las fieras de la noción de vida que se han hecho las sociedades mesoamericanas? Podemos pensar que la naturaleza se culturalizó con mayor intensidad en esta región. La milpa es un sistema de interacción bioquímica y energética más complejo que los campos monoespecíficos que han dominado la agricultura en otras áreas del mundo. El maíz es la especie que muestra la impronta genética más profunda de la mano humana en todo el planeta. Los pueblos mesoamericanos transformaron drásticamente el paisaje natural a lo largo de milenios, creando sistemas de producción muy diversificados para suplir todos sus requerimientos nutricionales en ausencia de una megafauna domesticable que les aportara proteína y lípidos. Domesticaron para ello el conjunto más numeroso de plantas en la horticultura global (Hernández Xolocotzi, 1998). A lo largo de ese proceso, su percepción de los seres vivos parece haberse modificado. Las semejanzas de aspecto y de comportamiento, que determinan la clasificación y la nomenclatura de las plantas y los animales en otras regiones, parecen haber perdido algo de relevancia para varios grupos mexicanos, que se valieron más de la utilidad alimentaria y ritual para categorizarlos. Pareciera que los seres hu-

manos proyectaron así su trabajo intelectual y material por encima de las afinidades naturales entre los seres vivos, afinidades aparentemente programadas en nuestra percepción. Desde ese punto de vista, la noción de vida parece imbuida más fuertemente por la personalidad cultural de Mesoamérica que en otras zonas.

¿Y dónde quedó el árbol que da animalitos? Creo que sería un ejemplo clásico de la hipótesis de Sapir y Whorf, quienes postularon que las categorías gramaticales de una lengua determinan cómo sus hablantes conceptualizan, clasifican y memorizan al mundo que los rodea. Me atrevo a citarlos a sabiendas que el determinismo lingüístico se encuentra en la bancarrota de la popularidad intelectual en este momento (Pinker, 2007). Para explicar por qué invoco la desprestigiada hipótesis, es necesario hacer un poco de historia filológica. Al reconstruir el proto-mixtecano, Longacre (1957) dedujo que esa lengua ancestral tenía dos raíces distintas, ambas terminadas en *-tu: la primera debe haber significado ‘huevo, fruto’, y la segunda ‘animal’. El prefijo mixteco **ti-** como ‘objeto esférico’ derivó de la primera, mientras que el prefijo **ti-** y el término **kiti** para ‘animal’ derivaron de la segunda. Por azares de la evolución fonológica de las lenguas mixtecas, ambos prefijos se volvieron homófonos y se desarrolló un sufijo pronominal para tercera persona (-ri) que se aplica tanto a animales como a cosas redondas. De ahí la convergencia léxica de frutos y animalitos que presencié en Coicoyán. De manera paralela, el prefijo triqui **rV-**, ‘objeto esférico’, derivó de la primera raíz protomixteca, mientras que **zu**, ‘animal’, derivó de la segunda. En las lenguas triquis, el prefijo ‘objeto esférico’ se volvió homófono de **rV-**, ‘árbol’. Podríamos esperar un efecto sapir-whorfiano análogo al mixteco que involucre a plantas leñosas y cosas redondas en triqui.

Citaré a manera de epílogo los versos del colibrí, tal como se los oí cantar a Rodrigo en Coicoyán:

Ita tunde'e kaxi nandioo,
 ita tunanji ti'vi nandioo...
 ‘Flores de durazno come el colibrí,
 flores de nanche chupa el colibrí’

Bibliografía

AGUILAR PENAGOS, M.

1992 *Diccionario de la lengua chiapaneca*, México, Gobierno del estado de Chiapas, Miguel Ángel Porrúa.

ALCORN, J. B.

1984 *Huastec Mayan ethnobotany*, Austin, University of Texas Press.

ALVARADO, F. DE

1593 *Vocabulario en lengua misteca hecha por los padres de la Orden de Predicadores*. En casa de Pedro Balli, México. Edición facsimilar, México, Instituto Nacional Indigenista-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962.

AMADOR, H., M. y P. CASASA G.

1979 “Un análisis cultural de juegos léxicos reconstruidos del proto-otomangué”, en N. A. Hopkins y J. K. Josserand (coords.) *Estudios lingüísticos en lenguas otomangués*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica 68.

AMITH, J. D.

2007 Nahuatl cultural encyclopedia: botany and zoology, Balsas River, Guerrero <www.famsi.org/reports/03049/03049Amith01.pdf>

ATRAN, S.

1990 *Cognitive foundations of natural history; towards an anthropology of science*, Cambridge, Cambridge University Press.

ÁVILA B., A. DE

2004 “La clasificación de la vida en las lenguas de Oaxaca”, en A. J. García M., M. de J. Ordóñez D. y M. A. Briones S. (eds.), *Biodiversidad de Oaxaca*, México, Instituto de Biología, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo Oaxaqueño para la Conservación de la Naturaleza y World Wildlife Fund., pp. 481-539.

BARTHOLOMEW, D.

2008 Comunicación personal.

BERLIN, B.

1992 *Ethnobiological classification; principles of categorization of plants and animals in traditional societies*, Princeton, Princeton University Press.

BERLIN, B., D. E. BREDLOVE y P. H. RAVEN

1974 *Principles of Tzeltal plant classification; an introduction to the botanical ethnography of a Mayan-speaking people of Highland Chiapas*, Nueva York, Academic Press.

- BERTHAUME, S.
2006 El léxico del pame norte (*xi'iu'y*): un reporte inicial <www.uaslp.mx/Usuarios/Institutos/Investig_Humanisticas/Documentos/INEGI%20Pame%20Norte.pdf>
- BOAS, F.
1917 “El dialecto mexicano de Pochutla, Oaxaca”, *International Journal of American Linguistics*, I (1), 9-44.
- BYE, R. A.
1981 “Quelites – ethnoecology of edible greens – past, present, and future”, *Journal of Ethnobiology*, 1(1), 109-123.
1998 “La intervención del hombre en la diversificación de las plantas en México”, en T. P. Ramamoorthy, R. A. Bye, A. Lot y J. Fa (eds.), *Diversidad biológica de México: orígenes y distribución*, México, Instituto de Ecología, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 689-713.
- CAMPBELL, L.
1997 *American Indian languages; the historical linguistics of Native America*, Oxford Studies in Anthropological Linguistics núm. 4, Oxford, Oxford University Press.
- CAMPBELL, S. S., et al.
1986 *Diccionario mixteco de San Juan Colorado*, ILV, México.
- CASAS, A., J. L. VIVEROS y J. CABALLERO
1994 *Etnobotánica mixteca: sociedad, cultura y recursos naturales en la Montaña de Guerrero*, México, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CASIANO F., V. P.
2008 *Diccionario básico de la lengua mixteca; variante de Cuatzoquitengo*, Gro. Edición del autor.
- CLARK, L. E.
1981 *Diccionario popoluca de Oluta*, ILV, México.
- CÓRDOVA, J. DE
1578 *Vocabulario en lengua çapoteca*. Impreso por Pedro Charre y Antonio Ricardo en México. Versión electrónica preparada por Thomas C. Smith Stark, Sergio Bogard y Ausencia López Cruz, México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El Colegio de México, 1998.
- DRIVER, H. E. y W. DRIVER
1963 *Ethnography and acculturation of the Chichimeca-Jonaz of Northeast Mexico*, Bloomington, Indiana University; La Haya, Mouton & Co.

- DYK, A. y B. STOUT
- 1973 *Vocabulario mixteco de San Miguel el Grande*, ILV, México.
- ELLEN, R.
- 2008 “Ethnomycology among the Nuaulu of the Moluccas: putting Berlin’s ‘general principles’ of ethnobiological classification to the test”, *Economic Botany*, 62(3), 483-496.
- ENGEL, R., M. ALLHISER DE E. y J. MATEO ÁLVAREZ
- 1987 *Diccionario zoque de Francisco León*, ILV, México.
- ESCALANTE H., R.
- 1962 *El cuitlateco*, México, Departamento de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1982 “Clasificación matlatzinka de plantas y hongos”, en *Memorias del Simposio de Etnobotánica*, México, Departamento de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Departamento de Biología, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FARFÁN H., B.
- 2001 *Aspectos ecológicos y etnobotánicos de los recursos vegetales de la comunidad mazahua Francisco Serrato, municipio de Zitácuaro, Michoacán, México*. Tesis de licenciatura en biología, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- GILBERTI, M.
- 1559 *Vocabulario en lengua de Mechuacan*. Edición facsimilar, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997.
- GUDSCHINSKY, S.
- 1958 “Proto-Popotecan; a comparative study of Popolocan and Mixtecan”. Memoria núm. 15 del *International Journal of American Linguistics (IJAL)*, Bloomington, Indiana University.
- HARRISON, R., M. HARRISON y C. GARCÍA H.
- 1981 *Diccionario zoque de Copainalá*, ILV, México.
- HENDRICH P., P.
- 1945 *Por tierras ignotas: viajes y observaciones en la región del Río de las Balsas*, México, Cultura.
- HERNÁNDEZ XOLOCOTZI, E.
- 1998 “Aspectos de la domesticación de plantas en México: una apreciación personal”, en T. P. Ramamoorthy, R. A. Bye, A. Lot y J. Fa (eds.) *Diversidad biológica de México: orígenes y distribución*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 715-735.

- HILL, J. H.
1992 "The flower world of old Uto-Aztecán", *Journal of Anthropological Research*, 48, 117-144.
2001 "Proto-Uto-Aztecán: a community of cultivators in Central Mexico?", *American Anthropologist*, 103(4), 913-934.
- HOPKINS, N. A.
1984 "Otomanguean linguistic prehistory", en K. Josserand, M. Winter y N. A. Hopkins (eds.), *Essays in Otomanguean cultural history*, Nashville, Vanderbilt University Publications in Anthropology núm. 31, pp. 25-64.
1987 "Etnobotánica y evolución: un comentario sobre Mesoamérica", en S. Glantz (ed.), *La heterodoxia recuperada; en torno a Ángel Palerm*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 203-225.
- HUNN, E. S.
1977 *Tzeltal folk zoology: the classification of discontinuities in nature*, Nueva York, Academic Press.
1982 "The utilitarian factor in folk biological classification", *American Anthropologist*, 84, 830-847.
1987 "Science and common sense: a reply to Atran", *American Anthropologist*, 89, 146-149.
2008 *A Zapotec Natural History. Part 1: Trees, herbs, and flowers; birds, beasts, and bugs in the life of San Juan Gbëë. Part 2: Data, commentary, and images in digital format*, Tucson, University of Arizona Press.
- INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas)
2008 *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales* (versión publicada en el Diario Oficial el 14 de enero de 2008) <www.inali.gob.mx/pef/CLIN_completo.pdf>
- JOHNSON, H. A.
Sin fecha *San Miguel Chimalapa soke*. Mesoamerican Languages Documentation Project. <www.albany.edu/anthro/maludp/mig.html>
- JOSSERAND, J. K.
1983 *Mixtec dialect history*. Tesis doctoral, departamento de antropología, Nueva Orleans, Tulane University.
- JOSSERAND, J. K., M. WINTER y N. HOPKINS (eds.)
1984 *Essays in Otomanguean culture history*, Nashville, Vanderbilt University Publications in Anthropology, núm. 31.

- KAUFMAN, T.
1990 “Early OtoManguean homelands and cultures: some premature hypotheses”, *University of Pittsburgh Working Papers in Linguistics*, 1, 91-136.
2001 “Language history and language contact in pre-classic Meso-America, with especial focus on the languages of Teotihuacán”. Ponencia presentada en el III Coloquio Internacional de Lingüística “Mauricio Swadesh”, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Manuscrito inédito.
- KAUFMAN, T. y J. JUSTESON
2003 A preliminary Mayan etymological dictionary <www.famsi.org/reports/01051/pmed.pdf>
- KELLY, I. y Á. PALERM
1952 *The Tajin Totonac: history, subsistence, shelter and technology*. Smithsonian Institution, Washington, Institute of Social Anthropology.
- KIEMELE MURO, M.
1975 *Vocabulario mazahua-español y español-mazahua*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- KRUMHOLZ, J. A., M. K. DOLSON y M. HERNÁNDEZ A.
1995 *Diccionario popoloca de San Juan Atzingo, Puebla*, ILV, Tucson.
- KUIPER H., A.
2003 *Ita, ku’u, yau, yua, yuku, yutnu, xi’i; diccionario enciclopédico de plantas, mixteco de San Juan Diuxi y Santiago Tilantongo*, ILV, México.
- LEÓN P., M. DE L., DE
1980 *La clasificación semántica en mixteco*. Tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- LONGACRE, R.
1957 Proto-Mixtecan. *IJAL*, 23 (#4), Parte III, Universidad de Indiana.
- MABBERLEY, D. J.
2008 *Mabberley’s plant-book, a portable dictionary of plants, their classification and uses*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MANRIQUE, L. C.
1967 “Jiliapan Pame”, en N. A. McQuown (ed. del vol. Linguistics), en R. Wauchope (ed. gral.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 5, Austin, University of Texas Press, pp. 331-348.
- MARTIN, G. J.
1996 *Comparative ethnobotany of the Chinantec and Mixe of the Sierra Norte, Oaxaca, México*. Tesis doctoral, departamento de antropología, Berkeley, Universidad de California.

- MARTÍNEZ, M.
1979 *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍNEZ G., M.
1891 *Flora y fauna del estado libre y soberano de Oaxaca*, Oaxaca, Imprenta del Estado.
- MOLINA, FRAY ALONSO DE
1571 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Edición facsimilar, México, Porrúa, 1970.
- MORA H., E., *et al.*
1985 “Nota etnolingüística sobre el idioma náhuatl de la Sierra Norte de Puebla: la nomenclatura florística”, *Amerindia*, 10, 1-17.
- MORRIS, B.
1983 “The pragmatics of folk classification”, *Journal of Ethnobiology*, 4, 45-60.
- PENNINGTON, C. W.
1969 *The Tepehuan of Chihuahua: their material culture*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- PENSINGER, B. J.
1974 *Diccionario mixteco del este de Jamiltepec, pueblo de Chayuco*, ILV, México.
- PINKER, S.
1994 *The language instinct*, Nueva York, William Morrow & Company.
2002 *The blank slate; the modern denial of human nature*, Nueva York, Penguin Books.
2007 *The stuff of thought; language as a window into human nature*, Nueva York, Penguin Books.
- PRIDE, K. y L. PRIDE
2004 *Diccionario chatino de la zona alta; Panixtlahuaca, Oaxaca, y otros pueblos*, ILV, México.
- RAMÍREZ C., C.
1991 *Plantas de la región náhuatl del centro de Guerrero*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- RANDALL, R.
1987 “The nature of highly inclusive folk botanical categories”, *American Anthropologist*, 89, 143-146.
- RENSCH, C. R.
1966 *Comparative Otomanguean phonology*. Tesis doctoral, Filadelfia, Universidad de Pennsylvania.

- RODRÍGUEZ V., M.
2006 Vocabulario totonaco <aulex.org/es-top/lexicon.php>
- SMITH STARK, T. C.
1990 “La difusión lingüística en el estado de Oaxaca, México”, en V. Demonte y B. Garza C. (eds.). *Estudios de lingüística de España y México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio de México.
- STAIRS K., G. A. y E. F. SCHARFE DE S.
1981 *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, ILV, México.
- STEWART, C. y R. D. STEWART (recopiladores)
Diccionario amuzgo de San Pedro Amuzgos, Oaxaca, ILV, México.
- SUÁREZ, J. A.
1983 *La lengua tlapaneca de Malinaltepec*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- TURNER, P. y S. TURNER
1971 *Chontal to Spanish-English Dictionary; Spanish to Chontal*, Tucson, University of Arizona Press.
- URBANO, A.
Ca.1605 *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*. Edición facsimilar de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990. Filología - Gramáticas y Diccionarios núm. 6.
- VÁSQUEZ G., J. A., M. DE J. CHÁZARO B. *et al.*
2004 *Flora del norte de Jalisco y etnobotánica huichola*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- WINTER, M. C., M. GAXIOLA y G. HERNÁNDEZ
1984 “Archaeology of the Otomanguan area”, en K. Josserand, M. Winter y N. A. Hopkins (eds.), *Essays in Otomanguan cultural history*, Nashville, Vanderbilt University Publications in Anthropology, núm. 31, pp. 65-108.
- WOLGEMUTH W., J. C., *et al.*
2002 *Diccionario náhuatl de los municipios de Mecayapan y Tatahuicapan de Juárez, Veracruz*. Segunda edición electrónica, ILV, México <www.sil.org/mexico/nahuatl/istmo/G020c-DiccNahIstCuerpo-nhx.pdf>
- ZIMMER, C.
2008 “What is a species?”, *Scientific American*, 298(16), 48-55.
- ZIZUMBO V., D. y P. COLUNGA G.
1982 *Los huaves; la apropiación de los recursos naturales*, México, Universidad Autónoma Chapingo.





LO ANIMADO Y LO INANIMADO ENTRE LOS P'URHÉPECHA DE MICHOACÁN

CLAUDINE CHAMOREAU¹
ARTURO ARGUETA VILLAMAR²

Introducción

Para el pueblo *p'urbé*, el concepto de lo vivo contiene a todo lo existente en la naturaleza, incluyendo a los animales y las plantas, al suelo, las rocas, las montañas y el agua, entre otros elementos. Si bien todo lo ahí reunido está vivo, los elementos señalados tienen diversos niveles de vitalidad o animación.

En este ensayo exponemos los hallazgos de nuestras respectivas investigaciones sobre la categorización de los seres animados y no animados, particularizando en las similitudes y diferencias que se presentan entre los animales y las plantas, en el conjunto de las concepciones y los conocimientos del pueblo p'urhépecha que habita en el estado de Michoacán, al occidente de México. Debemos señalar que nos acercamos al mismo tema y a las siguientes preguntas: ¿los *p'urbé* diferencian lo animado y vivo de lo que no lo es, cómo lo caracterizan y cómo lo marcan lingüísticamente?, de manera independiente, en una perspectiva multidisciplinaria, desde la etnobiología y la lingüística, y una vez que nos dimos cuenta que estábamos en una búsqueda común decidimos comparar los resultados y tratar de elaborar conclusiones conjuntas.

Los nahuas del siglo XVI consideraban, según Ortiz de Montellano (1986: 118), que los miembros del reino vegetal no llenaban los requisi-

¹ Doctora en Lingüística. Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines (CEMCA) y Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS-CELIA), Francia <claudine@vjf.cnrs.fr>

² Doctor en Ciencias (Biología). Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, México <arguetav@unam.mx>

tos de lo viviente, debido a que no tenían la cualidad diferencial del movimiento, ya que *yolqui* (animal) tiene como raíz a *ollin* (movimiento) y está relacionado con *yolotl* (corazón), al mismo tiempo que los animales se pluralizan y las plantas no. De acuerdo con Grimes (1980: 189 y 265), entre los *wirrarika* (huicholes) contemporáneos se presenta una situación similar a lo señalado por Ortiz de Montellano para los nahuas, ya que aquéllos consideran a las plantas como seres inanimados, adicionalmente señala Grimes, la fauna se pluraliza y la flora no.

En estos y otros casos vemos que la pluralización es un factor relevante en las lenguas para delimitar lo animado y lo no animado. En un contexto en el cual un sustantivo posee un referente plural, no siempre lleva la marca gramatical del plural y no por eso el sustantivo es singular. En las diversas lenguas, existen diferentes parámetros que permiten explicar la presencia/ausencia de la marca del plural: animacidad, definitud, individuación o contabilización (Smith-Stark, 1974 y Corbett, 2000), siendo todos ellos elementos que funcionan de manera complementaria, pero la animacidad es uno de los más frecuentes en todas las lenguas.

Efectivamente, en el náhuatl clásico, como lo señalan Ortiz de Montellano y varios otros autores, lo animado y lo inanimado se diferencian a nivel de la categorización lingüística, generalmente con un referente plural, por lo que los animados tienen una marca de plural y los inanimados no (Launey, 1986; Peralta, 1998; de Pury, 2003).

En este trabajo, nos concentraremos en estudiar lo animado y lo inanimado entre los p'urhépecha de Michoacán. Asimismo, revisamos brevemente las similitudes entre las concepciones sobre lo animado e inanimado en los saberes *p'urhé* y las de algunos pueblos indígenas de México, para tratar de descubrir si existen procedimientos comunes o existen una gran diversidad de formas en las que el conjunto de los pueblos de Mesoamérica y Aridoamérica, conceptualizan y caracterizan a la naturaleza.

Lo animado y lo inanimado entre los p'urhépecha. Una visión doble

Si bien el *p'urhepecherhu*, o área donde habitan los *p'urhé*, es una de las cinco o seis regiones de México con mayor cantidad de estudios etnoló-

gicos, lingüísticos y etnobiológicos, los estudios sobre el tema de la vitalidad o animación son escasos. En el área de la lingüística, Chamoreau (2000, 2004) hizo un primer acercamiento respecto a la pluralización y Villavicencio (2006) exploró el tema de lo inanimado a partir de algunos criterios gramaticales. En la etnobiología y la antropología, Argueta (2008) y Argueta y Castilleja (2008) hicieron referencias a la vitalidad y animacidad tanto en los animales, como respecto al agua.

En este apartado presentaremos la información y los resultados etnobiológicos y después los de carácter lingüístico.

Etnobiología

Con relación a los conocimientos *p'urhépecha* sobre las características de las especies animales, acuáticas o terrestres, debemos señalar que frente a las preguntas formuladas siempre hubo respuestas abundantes. Es decir, la mayoría de las gentes que viven en las comunidades ribereñas del Lago de Pátzcuaro, poseen y comparten muy amplios conocimientos sobre las diferentes especies de animales y plantas, ya sea sobre el hábitat, la alimentación y la reproducción, o sobre la conducta, los estadios de crecimiento, las etapas de la metamorfosis u otras características.

Ya fuera en las entrevistas estructuradas sobre la base de preguntas establecidas o mientras llevábamos a cabo diferentes actividades de pesca y cacería, o incluso en pláticas informales a la hora de la comida, o por la noche al calor de los fogones, las respuestas siempre estaban llenas de detalles (ver Argueta, 2008: 153). Por ejemplo, si se hace una pregunta sobre los *Cheuecha*, un grupo de pequeños peces nativos, endémicos del lago, de la familia de los godeidos, la respuesta puede ser de la siguiente manera:

“Estos no ponen huevos, los chiquitos salen directo de la nana (la madre), ya para abril, mayo y junio, todavía en julio, salen, pero ya en agosto no. Siempre andan en la orilla, entre la hierba, nunca en el centro del lago y comen del lodito y la hierbita de ahí” (Tata Mauricio Dolores, entrevista 1980, en Argueta, 2008).

Si la pregunta era sobre la metamorfosis de la *kuanasi* (rana), las res-

puestas señalan que se reconocen tres estadios de la misma: *iarata* o huevecillos, *porekata* o larva y *kuanasi* o adulto.

Si se pregunta sobre un animal terrestre como la *k'umu* (tuza) entonces, además de narrar sobre su costumbre de construir galerías, y que se alimenta de maíz y raíces, se señala que en su boca tiene cuatro colmillos y unas bolsas en sus mejillas, que tiene de dos a cuatro crías por vez y que sus enemigos son el coyote y el águila.

Si se trata de pájaros se habla de sus hábitos gregarios, de la periodicidad en la reproducción y el número de polluelos por nido, de su alimentación, consistente en néctar, granos, insectos y frutos, o todo junto.

En suma, los saberes *p'urhé* sobre las animales y plantas son muy amplios y se refieren a la morfología o el hábitat, además de la alimentación, la reproducción y la conducta, en el caso de los animales. Las respuestas a la pregunta más general sobre las cosas del mundo, variaban en señalar la existencia de plantas y animales o plantas, animales y gentes, pero todos ellos entendidos como parte de una categoría mayor, denominado como lo vivo, es decir, en el mundo de los vivos o *tsípiticha*, existen los animales, las plantas y las gentes. Las características de cada uno de estos grupos, definidas por los *p'urhé*, son las siguientes:

Tsípiticha o seres vivos

Cabe hacer notar que *Tsipini* es un verbo que designa la vida, lo vivo, “vivir”, estar vivo, y así lo señala Velásquez (1978: 127 y 209). Es muy usual entre la gente de los pueblos de la ribera del Lago de Pátzcuaro, tanto para hablar de la vida como de la alegría y el gusto, por lo que los seres vivos tienen para los *p'urhépecha* los atributos del crecimiento, el movimiento, la reproducción, pero además los del “gusto” y el “destino”. Adicionalmente, el verbo *irekani* también se utiliza para referirse a “vivir”, a estar vivo, pero en Swadesh (1969: 66) se usa también para referirse a “habitar”, “morar” o “vivir en un sitio”, es decir, tiene una connotación territorial.³

³ Quizá similar al uso que se le da al término *nemi* en náhuatl antiguo, por ejemplo cuando se agrupan los animales bajo los términos *Atlan nemi* (animales del agua) o *Tlalpan nemi* (animales del monte), según Ortiz de Montellano 1986.

Ahora bien, cuando se indaga con mayor detalle sobre los atributos o características de los tres grandes grupos de seres vivos, es cuando algunas diferencias se hacen visibles.

Animaliecha o animales

No parece existir un término *p'urhé* que designe a todos los animales, por lo que este grupo se denomina con un préstamo lingüístico. Al momento de la conquista, según las fuentes disponibles, la voz *axuni* o venado era sinónimo de los términos, animal, bruto o animal mayor, según señala Swadesh (1969: 172), ya que el venado es el animal de mayor tamaño y el más importante en el área.⁴ Entre las características específicas de este grupo los *p'urhépecha* señalan las siguientes: son de muchos colores, “se mueven, comen, tienen ojos”, y todos tienen “alegría”, “gusto” y “destino”.

Respecto a la alegría y el gusto expresados como características de los animales, similares a las emociones experimentadas por los humanos, se sugiere que este aspecto podría demostrar una interesante relación entre animales y humanos, diferente a la concepción dicotómica y excluyente que el dualismo naturalista occidental ha preconizado (Descola y Pálsson, 2001: 15 y ss.). En la literatura sobre la cultura *p'urhé* existen referencias constantes al animismo, expresado en las permanentes transformaciones entre hombres y animales, así como en las fuertes relaciones entre animales y humanos a propósito de beneficios y daños que el animal da a los humanos, como veremos más adelante.⁵

En este caso se utiliza la palabra “destino” como símil de “trabajo” o “su papel en el mundo”, como por ejemplo, en el caso de la *chukia*, un pájaro que se alimenta entre otras cosas de la planta parásita que se lla-

⁴ En el caso de los nahuas maseualmej de la sierra norte de Puebla, el término actual con el que se designa a los animales es el de *okuilin*, mientras que en el siglo XVI, según Ortiz de Montellano (1986: 118), era *yolcatl*, por lo que se sugiere que la posición actual de *okuilin* deriva de una categoría subordinada denominada “gusanos-insectos”, conformada por los términos *yolcatl* y *okuillin*, y que se hizo extensiva a los animales silvestres y luego hacia el conjunto de los animales (Taller de Tradición Oral y Beaucage 1990).

⁵ Ver Relación de Michoacán (1541; 1956); Velásquez (1947); Gallardo (2002); Argueta (2007 y 2008).

ma *antsapu* y que de esa manera contribuye a llevar dicha planta de un árbol a otro, “ese es su trabajo, su tarea en el mundo”, dicen los *p’urhé*, como lo es el del *tukuru* (tecolote) el de avisar que habrá problemas, o el del *korkobí* cuando emite sus sonidos advirtiendo a los jóvenes que no tomen y no se emborrachen.⁶

Plantaecha o plantas

Es un préstamo evidente: *planta*, y la terminación *echa*: plural, igual que en el caso anterior. Para algunas gentes también puede denominarse a través del nombre del grupo de plantas más amplio y notorio que son los *ankatapuecha* (los árboles), pero la gran mayoría usa el préstamo lingüístico.⁷ Sus características son las siguientes: son verdes, no se mueven, no tienen ojos y no tienen “destino” propio, es decir, “están para cumplir el ‘destino’ de los demás”. Es decir, aunque también son seres que se encuentran comprendidos en la categoría de los seres vivos o *Tsípiticha*, las plantas carecen de varios de los atributos que presentan los animales y los humanos.

K’uirípecha o las gentes

Se denomina así a las personas, en plural, y *K’uirípu* en singular. Son los seres humanos. En ocasiones se utiliza el término como sinónimo de *p’urhepecha* (autor o autores desconocidos, *Diccionario grande*, 1991: 384, y Swadesh, 1969: 178).

⁶ Ver Argueta 2008: 97-99. Otros estudios han señalado que los animales despliegan “actitudes” que los hacen plenamente diferenciables. Véase, por ejemplo, el análisis de los materiales maseualmej obtenidos en la Sierra Norte de Puebla por el Taller de Tradición Oral y Beaucage (1990). Ahí señalan que el ave, para dicho pueblo, tiene pico, plumas, pone huevos, come granos, frutas e insectos y “vuela cara al viento y es el que se pone su nombre, es decir que a menudo se explica el nombre por la onomatopeya del trino”, es decir, se autodenomina.

⁷ Tanto Ortiz de Montellano (1986: 118) para el náhuatl antiguo como para el Taller de Tradición Oral y Beaucage, (1990) para los maseualmej actuales de la SNP, señalan que no existió, ni hay actualmente una palabra en náhuatl que denomine a todos los vegetales.

Uno de los resultados del trabajo de Argueta (2008), dedicado a indagar sobre los saberes acerca de los animales entre los purhépecha, fue el hallazgo de esta diferenciación entre animales y plantas, como seres vivos y con animacidad los primeros, y seres vivos sin o poca animacidad los segundos. Las características de la animacidad animal hicieron posible que muchos animales fueran parte del mundo *p'urbé* desde tiempos antiguos, en al menos tres formas: como dioses, como seres transmutables de hombres a animales y viceversa, y como seres que establecen múltiples relaciones de beneficio y maleficio con los humanos.

El panteón *p'urbé* antiguo, por ejemplo, está formado predominantemente por animales (los mismos *p'urbé* son *uakusecha*: águilas), descendientes de sus dioses que, pueden dividirse en dioses mayores, que son las águilas reales, y los dioses menores, es decir, las águilas pequeñas.⁸ *Kuricaueri* bajo el nombre de *uacusticatame*, que significa águila poderosa, era la deidad mayor. El *thiime* o ardilla negra, pero también la tuza, el caimán, la serpiente,⁹ la tuza, el cocodrilo, el fuego o las piedras, son otras de las deidades que menciona el extraordinario relato de La Relación de Michoacán, señalado por Le Clézio como “uno de los libros más bellos y conmovedores de la literatura universal”.¹⁰ Las plantas aparecen muy poco en este nivel de importancia. Quizá uno de los seres actualmente más representativos es el del *japingua*, o *phitsíkorheta*, denominado por Velásquez como el Dios de los Bosques.¹¹ En *Charapan*

⁸ *Relación* 1956: 193. En un pasaje de *La Relación*, un capitán general arenga a su tropa antes de entrar en batalla, señalándoles que los dioses llegarán a favorecerlos en la pelea. “[...] han de venir las águilas reales, que son los dioses mayores y las otras águilas pequeñas, que son los dioses menores, y los gavilanes y halcones y otras aves muy ligeras de rapiña, llamadas *tintiuápeme*”.

⁹ Los siete primeros párrafos de la *Relación* nos presentan una escena fascinante, que involucra las imágenes de mariposas y serpientes: “El día después de la fiesta, llegábanse todas las mujeres del pueblo cerca del fuego que estaba allí, y tostaban maíz y hacían cacalote, y lo comían allí todas emborrachándose y tomaban aquel maíz tostado y echábanlo en miel, y entraban luego unos que bailaban el baile llamado *Parácat-uaraqua* y bailaban el dicho baile en el patio que estaba cerca de las tablas, o en la casa de los papas y el sacerdote de esta diosa bailaba allí ceñido una culebra hechiza con una mariposa de papel”.

¹⁰ Dice Le Clézio que “La Relación...” es comparable a la Iliada, al Poema de Gilgamesh o a la Geste d’Arthur” (Le Clézio, 1985: 9).

¹¹ Velásquez 1947.

se le considera un dios benefactor y presenta forma humana, pero tiene también la capacidad de transformarse en distintos animales tales como víbora, lagartija, gato montés o venado. Otras veces, continúa este autor, se disfraza como brasa ardiente o un trozo de madera. En Patamban aparece como el pájaro denominado *paré-akúri*.¹² El testimonio de Cornelio Hernández, recogido por Velásquez, es muy elocuente:

Tiénese mucha fe en los *jápingua*, y los viejos cuentan que siempre han existido desde tiempos inmemoriales. Los *jápingua* son animales que tienen poderes mágicos; son los patronos de la agricultura y de los tesoros que se encuentran perdidos entre los bosques...¹³

Con respecto a la transmutación, ésta ocurre no sólo entre dioses y animales como vimos antes, sino también entre humanos y animales, de manera análoga a la muy difundida figura del nagual en otras culturas mesoamericanas.¹⁴ Tanto La Relación de Michoacán, como varios documentos y estudios recientes señalan los diversos animales cuyas formas son asumidas en determinados momentos y circunstancias. La Relación de Michoacán refiere la historia de los sacerdotes castigados y transformados en serpientes,¹⁵ pero en la actualidad las historias de transmutación existen sobre todo en el ámbito de la magia y la brujería (Gallardo, 2002).

Otra de las formas de interrelación son las señales, los avisos, los agüeros, en los que participan también una gran diversidad de animales, tales como aves, reptiles y mamíferos (Prado, 1984; Argueta, 2008).

Adicionalmente, se encontró que en algunos casos los nombres genéricos de los animales (*k'umu* tuzá; *iójcha* garza; *kuirisi* pato, *kurucha* pez) se pluralizan mientras que algunos nombres genéricos de las plantas (*parhe* nopal; *p'atamu* carrizo; *uitskua* hierba) no se pluralizan, por lo

¹² La metamorfosis actual de los *Jápingua* nos remiten, sin duda alguna, a las capacidades de mutación de las deidades prehispánicas como *Curicaueri* o el *Thiume*, tal como fue revisado antes.

¹³ Velásquez 1947: 90.

¹⁴ Aguirre Beltrán (1963: 98-106) ofrece una amplia información sobre el origen y desarrollo del nagual y el nagualismo en el altiplano central de México y ofrece información sobre el la tona y el tonalismo, que involucra también a un animal compañero y protector, pero con el cual no ocurre la transfiguración.

¹⁵ *Relación* 1956: 25.

que se sugirió que ambas características podrían permitir escudriñar más a fondo el pensamiento y las clasificaciones de los p'urhé sobre los seres vivos. Sin embargo, no debe considerarse que la clasificación p'urhépecha sea necesariamente dicotómica y excluyente como lo es la clasificación occidental, es decir que la regla del plural/no plural debe funcionar exactamente en todos los casos, pues bien sabemos que muchas de las así llamadas “imperfecciones” o aparentes “errores” de los sistemas taxonómicos tradicionales obedecen a que estos van de la mano y se abren a lo concreto, y lo cotidiano de carácter productivo, o utilitario (véase Taller de Tradición Oral y Beaucage, 1987).

Es por ello que el análisis lingüístico nos puede mostrar una perspectiva de mayor continuidad y complejidad sobre el tema.

Lingüística

En un trabajo de Chamoreau dedicado precisamente a estudiar la dinámica del plural en la lengua *p'urhé* (2004), se analizó el tema de la animación y su asociación con el marcador del plural, para revisar con mayor detalle la diferenciación animal-planta. A partir de ello, veamos cómo se organizan los diferentes sustantivos y cuáles son los criterios que permiten explicar la marcación diferencial. La observación de los sustantivos que poseen un referente plural en un contexto dado, muestra que algunos reciben la marcación, como por ejemplo, en *achatiicha*, mientras que otros no la reciben, como *ichorita* en el ejemplo número 1. Podemos observar dos factores pertinentes que contribuyen a la presencia de la marca del plural en el primer sustantivo *achati*, y su ausencia en el segundo, *ichorita*: la diferencia de animación entre los dos nominales, *achati* es animado mientras que *ichorita* no lo es, y la presencia de un numeral *tsimani* permite la ausencia de una marca de plural en el término *ichorita*.

Ejemplo número 1

yóntkikxī achatiicha pasarixapti tsimani ichoritampu no mak'umpu

| | | | | |
|-------------------------|-------------|-----------------------|---------|--------------|
| yóntki=kxī | achati-icha | pasari-xa-p-ti | tsimani | ichorita-mpu |
| antes=3PL ¹⁶ | hombre-PL | pasar-PROG-PAST-ASER3 | dos | canoa-INST |

¹⁶ Las abreviaturas son las siguientes: AOR: aoristo; APL: aplicativo ASER: asertivo; DEM: demostrativo; FT: formativo; IMP: imperativo; IND: independiente; INF: infinitivo; INST: instru-

no ma-k'u-mpu
 NEG uno-sólo-INST
 “Antes, los hombres pasaban con dos canoas, no con una sola” (*Jarácuaro-vida1*, 52).

Con el fin de entender este trato diferente, exploraremos primero la situación en el siglo XVI para después estudiar la que prevalece actualmente.

Purhé del XVI: la distinción entre animado e inanimado

En el siglo XVI, Gilberti proporciona un análisis detallado de la marcación del plural y señala lo siguiente: “Los nombres sustantivos son de tres maneras, es a saber, de cosas racionales como de varones, mujeres, mozos, doncellas, etc.; de cosas vivas no racionales como de perros, gatos, puercos, ovejas, gallinas, etc.; de cosas inanimadas como de piedras, palos, agua, tierra, fuego. Los primeros nombres de cosas racionales son declinables por casos, géneros, números. Los segundos no lo son, ni lo dejan de ser, porque hablando en pluralidad de estas cosas se puede decir:

| | |
|----------------------|-----------------|
| <i>Puqui echa</i> | Tigres o Leones |
| <i>Ungururi echa</i> | Lobos |
| <i>Vichu echa</i> | Perros |

Como diciendo:

Puqui echax ansti ma cavallu, “Los leones comieron o han comido un caballo” (Gilberti, 1987 [1558]: 83).

Ni tampoco dirán *Hi xuratengariecha eranguhuxaca*, para decir, estoy guardando las ovejas, o cosas semejantes. Mas decirse ha. *Hi xuratengari eranguhuxaca*. Así que en decir que estos nombres de cosas vivas no racionales son indeclinables, será mejor acertar que en decir que lo son, porque aunque ten-

mento; INT: interrogativo; INTENS: intensivo; IT: iterativo; NEG: negación; OBJ: objeto; PAST: pasado, PL: plural; PROG: progresivo.

gan el nominativo plural semejante a los otros nombres de cosas racionales, no se sigue por esto que sean declinables (Gilberti, 1987 [1558]: 84).

Los nombres de cosas inanimadas son indeclinables, aunque en algunos hablando en pluralidad tengan la misma terminación que tienen los declinables, como diciendo:

| | |
|----------------------|--|
| <i>huataecha</i> | Los montes o montañas |
| <i>ambocutarecha</i> | Las calles |
| <i>ahchurecha</i> | Las noches (Gilberti, 1987 [1558]: 84) |

Podemos añadir las siguientes palabras a esta lista:

| | |
|--------------------|---|
| <i>hozquaecha</i> | Las estrellas (Gilberti, 1987 [1558]: 94) |
| <i>tziparhecha</i> | Las mañanas (Lagunas, 1983 [1574]: 113) |

Las reglas de marcación del plural en el siglo XVI se pueden resumir en tres reglas:

Los sustantivos animados (humanos y animales) en función sujeto son marcados por el plural cuando presentan un referente plural (ver el sustantivo en función sujeto *puki-echa* en el ejemplo número 2).

Los sustantivos animados (humanos y animales) en función objeto no son marcados por el plural cuando presentan un referente plural (ver el sustantivo en función objeto *xuratengari* en el ejemplo número 3).

Los sustantivos no animados no pueden recibir la marca del plural, excepto las cinco palabras enlistadas arriba. Podemos indicar que son casi similares a las que aparecen en Molina para el náhuatl clásico (1970) [1571].

Ejemplo número 2

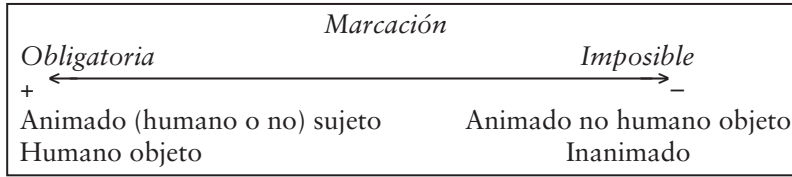
Puqui echax ansti ma cavallu

| | | | |
|-----------------------|-----------------------|-----|---------|
| <i>puki-echa</i> =kxi | an-s-ti | ma | kawayu |
| leon-PL=3PL | alimentarse-AOR-ASER3 | uno | caballo |

“Los leones comieron un caballo”.¹⁷

¹⁷ Gilberti, 1987 [1558]: 83.

Cuadro 1. Marcación del plural en el siglo XVI



Ejemplo número 3

Hi xurantengari eranguhuaxaca

| | | |
|----|--------------------|-----------------------------------|
| ji | xuratenarhi | Era-nku-a-xa-ka |
| 1 | borrego | mirar-INTENS-3PL.OBJ-PROG-ASER1/2 |

“Estoy guardando las abejas”.¹⁸

(La oración *Hi xurantengariecha eranguhuaxaca* con el plural no es posible).

En resumen, para el siglo XVI, existe una dicotomía obligatoriedad/imposibilidad de marcación basada en dos criterios: la animacidad y la función sintáctica para los animados no humanos.

Debemos de precisar que el análisis dicotómico hecho por Gilberti en su *Arte* se refleja también en los textos escritos en esta época, que pudimos estudiar, ya sean religiosos, ya sean administrativos.

Análisis de p'urbé contemporáneo: Multiplicidad de los criterios

En el siglo XXI, el criterio de animacidad es relevante pero insuficiente. La situación es más compleja ya que un término animado puede no recibir la marca, como *axuni* en el ejemplo número 4, y un término inanimado puede recibir la marca, como *anatapu-echa-ni* en el ejemplo número 5:

Ejemplo número 4

tanimu axuni niraxtikxi jwata

| | | | |
|---------------|--------------|----------------------------|-------|
| tanimu | Axuni | ni-ra-x-ti=kxi | jwata |
| tres | Venado | venado ir-FT-AOR-ASER3=3PL | cerro |

“Tres venados se fueron al cerro”. (*Cuanajo-cerro del burro*, 37)

¹⁸ Gilberti 1987 [1558]: 84.

Ejemplo número 5

witsintekwa iwiriecha p'ikuaxtikxi tsima anatapuechani

| | | | |
|------------------------|-------------------|------------------------------|-----------------|
| witsintekwa | iwiri-echa | p'iku-a-x-ti=kxi | tsima-ni |
| ayer | Leñador-PL | cortar-3PL.OBJ-AOR-ASER3=3PL | DEM.PL-OBJ |
| anatapu-echa-ni | | | |
| árbol-PL-OBJ | | | |

“Ayer los leñadores cortaron estos árboles”. (*Cuanajo-convers8*, 81).

Para entender la marcación del plural y definir lo animado, se necesita conjugar este criterio con otro, la definitud. Para que un sustantivo reciba la marca de plural debe de ser concebido como definido en el contexto en el que aparece, esto es, fue mencionado anteriormente o es conocido por las personas que platican. Por ejemplo en los enunciados anteriores, en el ejemplo número 5, reconocemos *iwiri-echa*, la ausencia de artículo indica su definitud que también puede ser indicada por la presencia de un demostrativo como *tsima anatapu-echa-ni*. Al contrario, un término indefinido se reconoce por la presencia del artículo indefinido, *ma*, tal como *ma iwiri* ‘un leñador’ o la presencia de un numeral, tal como en el ejemplo número 4, *tanimu axuni*.

Ilustremos a través de algunos ejemplos la complementariedad de los criterios de animalidad y definitud. En el número 6, se presentan ejemplos de animados definidos, las entidades mencionadas son altamente individuadas, lo que significa que cada entidad es discreta, definida y distinta una de la otra, separable y contable. En este contexto, son marcados por el plural:

Ejemplo número 6

| | | | |
|----------------|-------------|---------------------|---------------|
| achati | “el hombre” | achati-icha | “los hombres” |
| jiwatsi | “el coyote” | jiwatsi-icha | “los coyotes” |

Podemos observar que un animado indefinido es marcado en contexto de plural, sin embargo se presenta como menos individuado ya que las entidades se conciben como una colectividad, como en el ejemplo número 7. La existencia de la marca se debe a que el factor de animacidad prevalece sobre el factor de definitud.

Ejemplo número 7

| | | | |
|-------------------|-------------|------------------------|----------------------------------|
| ma achati | “un hombre” | ma achati-icha | “hombres, un grupo de hombres” |
| ma jiwatsi | “un coyote” | ma jiwatsi-icha | “coyotes, una manada de coyotes” |

La presencia de un demostrativo con una entidad animada, en el ejemplo número 8, o inanimada en el ejemplo número 9, obliga a la presencia de la marca en contexto plural. Con un elemento que tiene un referente plural, el demostrativo es, por lo tanto, una estrategia que permite individuar un objeto inanimado.

Ejemplo número 8

| | | |
|---------|---------------------------|-------------------|
| Animado | tsïma iwiri-echa | “estos leñadores” |
| | tsïma jiwatsï-echa | “estos coyotes” |

Ejemplo número 9

| | | |
|-----------|---------------------------|-----------------|
| Inanimado | tsïma anatapu-echa | “estos árboles” |
|-----------|---------------------------|-----------------|

Existe un contexto particular en el cual la determinación por un numeral superior a uno permite indicar matices semánticos en cuanto a la individuación, por lo que dos estrategias son posibles:

- Se utiliza la marca plural si se quiere sugerir una lectura individuada de una entidad humana, *waritiecha* en el ejemplo número 10, animada, *wichuicha* en el ejemplo número 11, o inanimada, *naraxaicha* en el ejemplo número 12.

- En caso contrario se omite la marca de plural, ya sea con una entidad humana, *achati* en el ejemplo número 13, animada, *axuni* en el ejemplo número 14, o inanimada, *naraxa* en el ejemplo número 15.

Este proceso es bastante relevante ya que los animados, y en particular los humanos, en este contexto, pueden no recibir la marca de plural en un contexto plural, en los ejemplos 13 y 14. En este contexto, la contabilización prevalece sobre el carácter animado (ver también el ejemplo 1).

Lectura individuada

Ejemplo número 10

tsimani waritiecha únt'axatikxï

| | | |
|----------------|--------------------|-------------------------|
| tsimani | wariti-echa | ú-nt'a-xa-ti=kxï |
| dos | mujer-PL | hacer-IT-PROG-ASER3=3PL |

“Las dos mujeres preparan la comida” (*Jarácuaro-vida3*, 82)

Ejemplo número 11

tanimui wichuicha warhaxatikxi

| | | |
|---------------|-------------------|-----------------------|
| tanimu | wichu-icha | warha-xa-ti=kxi |
| tres | perro-PL | bailar-PROG-ASER3=3PL |

“Los tres perros bailan” (*Jarácuaro-Vida7, 90*)

Ejemplo número 12

Jwachiarini tsimani naraxaicha

| | | |
|--------------------------------|----------------|--------------------|
| jwa-chi-a-ø=rini | tsimani | naraxa-icha |
| traer-1/2APL-3PL.OBJ-IMP2=1OBJ | dos | naranja-PL |

“Tráeme las (estas) dos naranjas” (*Jarácuaro-convers5, 18*)

Lectura no individuada

Ejemplo número 13

yumu achati iwixaptikxi

| | | |
|-------------|---------------|---------------------------|
| yumu | achati | iwi-xa-p-ti=kxi |
| cinco | hombre | Leñar-PROG-PAST-ASER3=3PL |

“Cinco hombres estaban leñando []” (*Ihuatzio-vida8, 30*)

Ejemplo número 14

tanimu axuni niraxtikxi jwata

| | | | |
|---------------|--------------|---------------------|--------------|
| tanimu | axuni | ni-ra-x-ti=kxi | jwata |
| tres | venado | ir-FT-AOR-ASER3=3PL | cerro |

“Tres venados se fueron al cerro” (*Cuanajo-cerro del burro, 37*)

Ejemplo número 15

jwachirini tempani naraxa

| | | |
|------------------------|----------------|---------------|
| jwa-chi-ø=rini | tempani | naraxa |
| traer-1/2APL-IMP2=1OBJ | diez | naranja |

“Tráeme diez naranjas” (*Jarácuaro-convers5, 231*)

Cuando una entidad inanimada tiene un referente plural generalmente no aparece la marca gramatical del plural, *ichorita* en el ejemplo número 1. En los casos en los que está presente, generalmente señala una voluntad de individuar el elemento, como en el caso del uso de un demostrativo, en el ejemplo número 9 o en el caso de una contabilización, en el ejemplo número 12. Un sustantivo con referente inanimado puede ser

marcado por el plural gramatical cuando aparece definido, es decir sin marca particular de artículo, como en el ejemplo número 16. Este enunciado indica que las flores en cuestión no son cualquiera, sino que son las que cada año se lleva a las ánimas en la fiesta de muertos:

Ejemplo número 16

pakuani yamintu ampe t'irikwa tsitsikiecha

| | | | | |
|-------------------------|---------|------|----------|---------------|
| pa-ku-a-ni | yamintu | ampe | t'irikwa | tsitsiki-icha |
| llevar-3APL-3PL.OBJ-INF | todo | algo | comida | flor-PL |

“Le llevaré todo, la comida, las flores []” (*Jarácuaro-animas*, 80)

Las entidades inanimadas no definidas no son individuadas y nunca aparece la marca del plural gramatical, como en el ejemplo número 17:

Ejemplo número 17

pyachikirini maru t'ikatsi

| | | |
|---------------------------------|---------|----------|
| pya-chi-a-ki=rini | maru | t'ikatsi |
| comprar-1/2APL-3PL.OBJ-INT=1OBJ | algunos | calabaza |

“¿Me compraste algunas calabazas?” (*Jarácuaro-convers7*, 56)

Finalmente, los términos que refieren elementos densos, no contabilizables, como masas, tales como los que aparecen en el ejemplo número 18, nunca presentan la marca del plural gramatical:

Ejemplo número 18

| | |
|----------|----------|
| itsi | ‘agua’ |
| kutsari | ‘arena’ |
| janikwa | ‘nube’ |
| witsakwa | ‘hierba’ |

En resumen, podemos representar en el siguiente *continuum* la situación actual:

Cuadro 2. Marcación del plural en el siglo xx

| <i>Marcación posible</i> | | | | | |
|--------------------------|---|---|-----------------------------------|-----------------------|--------------------|
| + | | | | | - |
| | Animado/Animado/ Definido/Indefinido | | Inanimado demostrativo/numeral | Inanimado Definido | masa Indefinido |
| | | + | Individuado | - | |
| | | | + | Contable | - |
| + | | | | | - |
| | Humano Animal | | Planta/Fruta/Alimento | | Agua |
| | +Discreta+Contable | | -Contable-Individuado | | masa |

A la luz de los datos arrojados por el análisis lingüístico de la presencia/ausencia de la marca de plural, se pudo mostrar que en p'urhépecha, durante más de 500 años, hubo una evolución lingüística, entre los siglos XVI y XXI que revela:

- 1) Participación de diferentes criterios.
 - a. La animacidad en el siglo XVI (criterio intrínseco).
 - b. En el siglo XXI: definitud, individuación, enumeración (según el contexto).
- 2) Modificaciones en la jerarquía de los criterios.
 - a. La animacidad es relevante en el siglo XVI.
 - b. La animacidad es relevante en el siglo XXI, pero en ciertos contextos (con demostrativo y con numeral superior a uno), la definitud es más relevante.
- 3) Organización diferente.
 - a. La existencia de dicotomía en el siglo XVI que opone obligatoriedad e imposibilidad.
 - b. En el siglo XXI, la marcación revela diferentes jerarquías que construyen un *continuum* de posibilidades.
- 4) Importancia y relativización del contexto y de los matices que quiere exteriorizar el hablante.

- a. En el siglo XVI, el análisis del sustantivo es suficiente (criterio intrínseco de la animacidad).
- b. En el siglo XXI, se muestra la necesidad de tomar en cuenta el contexto lingüístico.

Comentarios finales

Como lo ha señalado Descola (2001, 2005) el naturalismo estableció una división tajante entre los humanos y el resto de los seres de la naturaleza; el animismo no considera la existencia de diferencias entre lo humano y el resto de los seres vivos; en el totemismo, los humanos y los no humanos comparten solamente algunas propiedades físicas y morales y, finalmente el analogismo no establece discontinuidad alguna y considera al mundo compuesto por una gran serie de singularidades.

En el caso de las clasificaciones p'urhépecha hasta ahora se han trabajado bajo la propuesta de un modelo universal basado en 5 niveles taxonómicos (Berlin, 1973; Berlin y cols., 1973; 1974, y Berlin, B., 1992) que incluyó esquemas dicotómicos, ramificados, similares a los de la taxonomía occidental, y que se pusieron en boga desde mediados de los años 70. Unos años después se elaboraron las primeras críticas a dicho modelo (Friedberg, 1990; Ellen, 1993) y recientemente se han comenzado a construir nuevas propuestas que se proponen atender a la pluralidad de formas de entender y ordenar lo vivo y lo humano y lo no humano en las diferentes culturas del mundo, sin perseguir o sin pretender la universalidad (Ellen, 2001; Descola, 2001 y 2005). En México algunos de los primeros trabajos en dicha perspectiva fueron los TTO y Beaucage (1987; 1990), en los que se señala la necesidad de aproximarse al tema acudiendo a los datos más que atendiendo a los modelos, y de los datos obtienen una doble clasificación tanto “práctica” como morfológica; así como los de Alcántara (2003) y Alcántara y cols. (2004) en los que se utilizó un modelo n-dimensional para dar cuenta de la multiplicidad de “planos” que puede ocupar un animal específico, en este caso cualquier representante del grupo de las aves, en los sistemas clasificatorios de los Zapotecos de San Miguel Tiltepec, en Oaxaca.

En la perspectiva presentada en este trabajo, los resultados concuerdan en que existe una diferencia animado/inanimado marcada a nivel lingüístico, aunque más que una dicotomía, los datos apuntan a que en la lengua *p'urhé* estas dos categorías forman parte de un *continuum* de marcación. En el ámbito etnobiológico, hemos mostrado que se debe de tomar en cuenta varios parámetros, entre los más importantes, los atributos del crecimiento, la reproducción, el movimiento, pero además los de “alegría”, “gusto” y “destino”, tal como fue señalado en los ejemplos de la *chukia* y el *korkobí*, y muy similar a como los nahuas de la Sierra Norte de Puebla conceptualizan los oficios del grupo de los “animales sabios” (*okuilimej tamatini*) como el armadillo, la perdiz, el tordo piquiclaro, o la golondrina, que a su vez son un subgrupo de los “animales sensibles”. La golondrina o *aochpananij*, por ejemplo, tiene como destino volar “aún más lejos, barriendo el camino a las nubes para que llueva” (TTO y Beaucage, 1990).

Consideramos que se requieren nuevas investigaciones para averiguar si todos los animales o todas las plantas son considerados de la misma manera. Puede existir una clasificación interna que permita describir cada categoría. En esta dirección, será necesario indagar en los criterios para definir las clasificaciones: significación cultural, tamaño y función del animal o la planta, modo de vida (doméstico o salvaje), modo de organización social (solitario o grupo), entre otros.

Por otro lado, nuestros resultados muestran que es importante reconsiderar los criterios dicotómicos y de exclusión, privilegiando una perspectiva de continuos, reflejando la existencia de la complejidad, en el análisis de los sistemas de conocimiento, en particular los sistemas taxonómicos.

De acuerdo a Ortiz de Montellano (1986: 118) y Grimes (1980: 189 y 265), en dos lenguas de la familia yuto-nahua se presentan una característica similar: animales animados, plantas no, pluralización de los primeros, de las segundas no. Ortiz de Montellano señala que Whorf (1956: 79) menciona que así ocurre también entre los Hopi, nosotros encontramos entre los *p'urhé* algunos elementos similares. Convendría seguir las indagaciones particularmente en otras lenguas de Mesoamérica. Finalmente, nuestro análisis muestra la necesidad de insistir en el abordaje interdisciplinario de los sistemas de conocimiento locales.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, G.
1963 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- ALCÁNTARA, G.
2003 *Las aves según la percepción e importancia actual para los zapotecos de San Miguel Tiltepec (Distrito de Ixtlán), Oaxaca: un estudio etnozoológico*. Tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México Facultad de Ciencias.
- ALCÁNTARA, G., L. VALIÑAS, J. CABALLERO y A. ARGUETA
2004 “Zoological Folk Classification of the Zapotec of Northern Oaxaca: A Multidimensional Model”, en *9th International Congress of Ethnobiology, in collaboration with 45th Annual Meeting of the Society for Economic Botany, and the 8th International Congress of the International Society of Ethnopharmacology*, Canterbury, University of Kent.
- AUTOR O AUTORES DESCONOCIDOS
1991 *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, 2 tomos, Introducción, paleografía y notas de J. B. Warren, Morelia, Fimax Publicistas.
- ARGUETA, A.
2005 “Los p’urhépecha y los animales. Una lectura zoológica de *La Relación de Michoacán*”. Ponencia presentada en el Simposio “La Condición Animal”, XIII Congreso Nacional de Filosofía, Morelia.
2008 *Los saberes purhépecha. El diálogo con los animales y la naturaleza*, México, UMSNH, Universidad Nacional Autónoma de México, Gob. del Estado de Michoacán, PNUMA, Juan Pablos Editores.
- ARGUETA, A. y CASTILLEJA, A.
2008 “El agua entre los p’urhépecha de Michoacán”, *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, año 3, núm. 5, septiembre, 64-87 (“<http://www.culturayrs.org.mx>”), México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BERLIN, B.
1973a “Folk Systematics in Relation to Biological Classification and Nomenclature”, *Annual Review of Ecology and Systematics*, 4, 259-271.
1973b “General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology”, *American Anthropologist*, 75, 214-234.

- BERLIN, B.
1974 *Principles of Tzeltal Plant Classification*, Nueva York, Academic Press.
1992 *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, Princeton University Press.
- CORBETT, G.
2000 *Number*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CHAMOREAU, C.
2000 *Grammaire du purépecha parlé sur les îles du lac de Patzcuaro (Mexique)*, Munich, Lincom Europa, Studies in Native American Linguistics 34. [2ª ed., 2003].
2004 “Dinámica del plural en purhépecha”, en Z. Estrada *et al.* (eds.), *Estudios en lenguas amerindias. Homenaje a Ken L. Hale*, Sonora, Universidad de Sonora, pp. 107-126.
- DESCOLA, P.
2001 “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en P. Descola y G. Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, pp. 101-123.
2005 *Par-delà Nature et Culture*, París, NRF, Gallimard.
- DESCOLA, P. y G. PÁLSSON
2001 “Introducción”, en P. Descola y G. Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, pp. 11-33.
- ELLEN, R.
1993 *The Cultural Relations of Classification. An analysis of Nuauulu animal Categories from Central Seram*, Cambridge, Cambridge University Press.
2001 “La geometría cognitiva de la naturaleza. Un enfoque contextual”, en P. Descola y G. Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, pp. 101-123.
- FRIEDBERG, C.
1990 *Le savoir botanique des Bunaq. Percevoir et classer dans le haut lamaknen (Timor, Indonésie)*, París, Muséum National d’Histoire Naturelle.
- GALLARDO RUIZ, J.
2002 *Medicina tradicional p’urbhépecha*, Zamora-Morelia, El Colegio de Michoacán y el Instituto Michoacano de Cultura.
- GILBERTI, M.
1987 [1558] *Arte de la lengua de Michoacan*, Morelia, Fimax Publicistas.
- GRIMES, J. E.
1980 “Huichol life-forms. I, Animals; II, Plants”, *Anthropological Linguistics*, vol. XXII, núm. 5, may, 187-200; núm. 6, sept., pp. 264-274.

- LAGUNAS, JUAN BAPTISTA DE
1983 [1574] *Arte y Dictionario con otras obras en lengua Michuacana*, Morelia, Fimax Publicistas.
- LAUNEY, M.
1986 *Catégories et opérations dans la grammaire nahuatl*, Thèse de Doctorat d'Etat, París, Université Paris IV.
- LE CLÉZIO, J. M. G.
1985 *La Conquista divina de Michoacán*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MÁRQUEZ JOAQUÍN, P.
1994 “Dichos y creencias p'urhépecha”, *Relaciones*, 59, verano, 273-295, El Colegio de Michoacán.
- MOLINA, A.
1970 [1571] *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa.
- ORTIZ DE MONTELLANO, B.
1986 “El conocimiento de la naturaleza entre los mexica. Taxonomía”, en A. López Austin y C. Viesca (eds.), *Historia general de la medicina en México*, Tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 115-132.
- PERALTA RAMÍREZ, V.
1998 “La pluralización nominal en el náhuatl de Amanalco, Tezcoco, Estado de México”, en Z. Estrada Fernández, M. Figueroa Esteva, G. López Cruz y A. Acosta Félix (eds.), *Memorias del IV Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, vol. 2. tomo 1, Universidad de Sonora, pp. 283-304.
- PRADO, X.
1984 “Embarazo y parto en la medicina tradicional del área p'urhépecha”, *Relaciones*, 20, otoño, 113-120.
- PURY DE, S.
2003 “L'évolution du nombre grammatical en nahuatl”, *Faits de Langues*, 21, 2, 163-169.
- 1956 [1541] *Relación de las ceremonias y ritos, población y gobierno de los indios de la provincia de Mechuacan*, Madrid, Aguilar.
- SMITH-STARK, T.
1974 “The Plurality Split”, *Chicago Linguistic Society*, 10, 657-671.
- SWADESH, M.
1969 *Elementos del tarasco antiguo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

TALLER DE TRADICIÓN ORAL y P. BEAUCAGE

1987 “Catégories pratiques et taxonomie: des notes sur la classification et les pratiques botaniques nahuats de Sierra Norte de Puebla”, *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XVII, núm. 4, 17-36.

1990 “Bestiaire magique. Catégorisation du monde animal par les maseualmej (nahuas) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)”, *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XX, núms. 3-4, 3-18.

VELÁSQUEZ GALLARDO, P.

1947 “Dioses tarascos de Charapn”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México.

1978 *Diccionario de la lengua phorhépecha*, México, Fondo de Cultura Económica.

VILLAVICENCIO, F.

2006 *P’orhépecha kaso sirátahenkwa: desarrollo del sistema de casos del purhépecha*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y El Colegio de México.

WHORF, B. L.

1956 *Language, Thought and Reality*, Cambridge, MIT Press.



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.) 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 *yikjujyky’äjtpi*, “Aquel que hace vivir”, 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

* Traducción de José María Ruiz-Funes y Luz Helena Martínez Santamaría.

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 brindado a esta investigación.

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 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” de lo que produce tal fenómeno.

Desde estas premisas, la primera cuestión radica en determinar cómo se concibe esta actividad para intentar aclarar las concepciones de la vida que prevalecen en la Sierra Mixe. El método adoptado busca, pues, explicar 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 que 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 2005 y 2009), principalmente en los municipios de Santa María Tlahuitoltepec y Estancia de Morelos de Tontontepec.²

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 inte-

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 *Měj 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 |
| Depósito ceremonial y sacrificio en la casa |
| Ascensión a la cumbre de la montaña |
| Depósito ceremonial y 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) |

gran una serie de operaciones sacrificiales. Esquemáticamente las grandes etapas de este trascurso pueden resumirse de la siguiente forma:

La casi totalidad de los observadores han 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 1982 [1890] en el siglo XIX, hasta las ya contemporáneas investigaciones etnográficas, lo que comprueba la existencia de una continuidad histórica. 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

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).

estos rituales. Dicho de otra manera se debe preguntar: ¿por qué se emplea de forma estereotipada una misma organización ritual en contextos relativamente diferentes?

El objeto de nuestro trabajo es mostrar cómo esta cuestión está estrechamente relacionada con la relativa a las concepciones de la vida, y cómo puede ser resuelta determinando el tipo de relación que se establece con el *yikjujyky'ätpi* 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 puede 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'ätpi*; 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 (pollos, gallos o guajolotes) que deben ser inmoladas y el número de elementos que deben componer el depósito ceremonial.⁵ Estos depósitos consisten fundamentalmente en velas, flores, mezcal, tepache (pulque fermentado y coloreado con achiote), tamales (generalmente 53, 33 o 23), harina de maíz (echada por puñados de 53 o 23) y, sobre todo, *xaxty*, un elemento central que se presenta bajo la forma de pequeñas tiras o "gusanitos" del tamaño de una palma modelados con masa de maíz y que deben ser reunidos siguiendo un meticoloso 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 o 13 *xaxty* hasta alcanzar el número prescrito. El conjunto final se cuece sobre el comal y se guarda en una caja. Según la lógica de la *mimesis*, estos paquetes "representan", como una miniaturización abstracta, los "bienes" o propiedades de las personas que van a efectuar la inmolación. Este recurso de 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. Sin embargo, si se apela 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 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 a 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 oblación.⁶ 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>ijxyäm ëëts ntuny</i> | ahora nosotros lo hacemos (= el depósito) |
| <i>ijxyäm 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 refuerza, 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 autoridad.⁷

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 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.

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, superficie de la 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, 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 *yikjujyky'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 *yikjujyky'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 informantes, 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 *yikjujyky'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 *yikjujyky'äjtpi*: crecimiento y protección

La actividad del yikjujyky'äjtpi en el ámbito agrícola

Para una mejor comprensión de la actividad que se solicita al *yikjujyky'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, excepto en el caso de la siembra, donde los sacrificios no se realizan en el espacio doméstico sino en el lugar donde se está llevando a cabo la siembra. 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'äkit</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 ntajuky'äjt</i> | y éste “lo con que nosotros vivimos” |
| <i>mejts yikjujy'äjtpi</i> | tú “Aquel que hace vivir” |
| <i>xkeyäkt xnitukt</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'ejxpitsë'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 *yikjujy'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 tú 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 depósito |
| <i>miti ëets npiktakpy</i> | lo que nosotros ponemos [el depósito] |
| <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 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'äjtin</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 distribuye 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 nyituky py</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 *yikjujky’äjtpi* no actúa 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 *yikjujky’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 buscado.⁸

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 *yikjujky’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 por sí sola o por sí misma. Esto queda muy claro

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, ventea, etc.

si se 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 adecuadas.⁹

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 o

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 Lorente (ver este volumen).

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 más 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 *yikjujyky'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 kaapyi
jïts ka'ap yä'ät ja nootspi
jïts ka'ap yä'ät ja jïjujyky 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)
tú la guardas [la milpa]
tú la vigilas

Según esto, además de la actividad “interna” de transformación, el *yikjujyky'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 intromisiones 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 *yikjujyky'äjtpi* no es un creador, sino que su papel consiste en organizar la circulación ordenada de diferentes fuerzas y agentes 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 el *Popol Vuh* ofrece uno de los ejemplos más claros. Los 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 las 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 bajo la forma de un depósito ritual. 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 sean 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 realicen.¹²

¹² Sobre la noción de mimetismo, ver Hurley y Chater 2005 y Meltzoff 2002.

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 (Houseman y Severi 1994) 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 que 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'äjpti* 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.¹³

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

¹³ Sobre la noción de co-actividad, ver Pitrou 2010, segunda parte.

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 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 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. Aparecen 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'äky</i> | ahora nosotros lo ponemos [el depósito], |
| <i>ijxyäm ëëts n'ejxä'äky</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 dicha aceptación 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 entre la comida que se recibe y los depósitos ceremoniales, 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:

päätti kupëkti
yä'ät ja nē'unk ja pä'äk'u'nk

[ustedes] reciban, acepten
ésta el agua tierna, el dulce tierno
(= este tepache)

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

xämts npääjtin

ahora lo recibimos

| | |
|--|--|
| <i>xäm̄ts nkuḗjkin</i> | ahora lo aceptamos |
| <i>yä'ät ja nē'un̄k ja pä'äk'u'n̄k</i> | ésta el agua tierna, el dulce tierno (= este tepache) |

Según las explicaciones de los participantes, los miembros del grupo que expresan de esta manera su aceptación son los “representantes” (*ku-tanaapy*) 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

La identificación entre las acciones de los humanos 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, *wintsē'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”:

| | |
|--------------------------|--------------------------------|
| <i>nyiktsinää'yintit</i> | y nosotros lo hacemos sentarse |
| <i>nyikpoo'xintit</i> | lo hacemos descansar |

Este discurso es interesante por varios motivos. La presencia de los no humanos confirma primero que la comida ritual constituye la con-

clusión lógica del depósito, del que no puede ser dissociada. 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 (2007) en su libro *La ofrenda sacrificial*. Como la autora afirma, invitar a alguien a sentarse, en este caso un no humano, es un acto social con el que se indica 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 indisoluble 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'äjtpi* se despliega en una esfera mucho más conflictiva que la de la agricultura. Habiendo analizado esta cuestión en otro lugar,¹⁴ 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'äjtpi*, me gustaría extraer algunas enseñanzas relativas a la concepción de la vida.

¹⁴ Pitrou 2010, tercera parte.

4. Las concepciones subyacentes de la vida

La vida como condición de posibilidad

Lo que precede permite dar una mejor explicación al 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 y Lloyd 1978)— 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 los efectos globales que su actividad produce en un mundo sometido a ritmos de generación y crecimiento. El pensamiento indígena se apoya en experimen-

tos 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 *tääytunpi* “El que tiene una actividad creativa”, “El Creador” (de *tääy* “idea”, *tunk* “trabajo, actividad”, -i substantivador).

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

El *tääytunpi* 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, para 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 *tääytunpi* 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 nääixwii'nyit mēēt tsyoo'ntä'äky yi tääytunpi
Ese Creador empieza con la extensión, la tierra,
mäji na'apì mäji kojpi
siempre el moldeador, siempre el tejedor

na’api eë’pyi

moldea, curva (= como se curvan los vegetales)

mäji yikjujyky’ajtpi tum yë’ yikjujykyepyëjkep 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 tsinäa’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’eyit

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 algunas 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 en el 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) (*mäj*) 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 acontecerá cuando sea el 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 les pueden hacer desaparecer de la misma forma en que se les 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 reversión.¹⁵ El *täätyunpi* debe ser considerado como un organizador de las relaciones entre los seres y no como su simple creador. 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 una actividad mental que necesita una ordenación en la que están implicados ciertos principios abstractos de equivalencia.

Conclusión

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*)

¹⁵ 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.

que circula en el momento de la inmólación 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 le considera igualmente como una actividad global. En tanto que característica atribuida a los seres (*jujyky'äjti* “estar vivo”), se le 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 con-

cluir 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 al mismo tiempo la ontología, la sociología y la ritualidad.

Bibliografía

ALCINA FRANCH, JOSÉ

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

BALLESTEROS, LEOPOLDO y MAURO RODRÍGUEZ

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

BEALS, RALPH LEON

1945 *Ethnology of the Western Mixe*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, vol. 42, núm. 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, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública, pp. 428-434.

BERLIN, BRENT

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

CARRASCO, DAVID

1966 "Ceremonias públicas paganas entre los mixes de Tamazulapam", *Summa Antropológica*, en homenaje a Roberto J. Weitlaner (México, INAH), 309-312.

DEHOUE, DANIELLE

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

2007 *La ofrenda sacrificial. En torno al caso tlapaneco*, México, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

DESCOLA, PHILIPPE

2005 *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard.

- GALINIER, JACQUES
1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- GILLOW, EULOGIO G.
1982 [1890] *Apuntes históricos*, Oaxaca, Ediciones Toledo.
- GELL, ALDRED
1998 *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- GONZÁLEZ VILLANUEVA, PEDRO
1973 “El sacrificio mixe. Un ensayo de antropología religiosa indígena”, en *Estudios Indígenas. Cuadernos Trimestrales*, vol. 2, núm. 1, México, Centro Nacional de Planeación, Análisis e Información, pp. 327-328.
- 1989 *El sacrificio mixe. Rumbos para una antropología religiosa indígena*, México, Ediciones Don Bosco, CEPAMIX.
- GRAULICH, MICHEL y GUILHEM OLIVIER
2004 “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Enero, núm. 1, 121-155.
- HOUSEMAN, MICHAEL y CARLO SEVERI
1994 *Naven ou le donner à voir*, París, CNRS Editions.
- HURLEY, SUSAN y NICK CHATER
2005 *Perspectives on Imitation, From Neuroscience to Social Science - Volume 2: Imitation, Human Development, and Culture*, Cambridge, MIT.
- KURODA, ESTUKO
1993 *Bajo el Zempoaltepec. La sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*, Oaxaca, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- LIPP, FRANCK J.
1991 *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, Austin, University of Texas Press.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos náhuas*, 2 tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LUPO, ALESSANDRO
1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista.
- MELTZOFF, ANDREW N.
2002 “Imitation of a Mechanism of Social Cognition: Origins of Empathy,

- Theory of Mind, and the Representation of Action", en U. Goswami (dir.), *Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Development*, Malden, Blackwell, pp. 6-25.
- MILLER, WALTER S.
1956 *Cuentos mixes*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- 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 (dirs.)
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*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- NAHMAD SITTÓN SALOMÓN (ed.)
1994 *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, Oaxaca, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- NEURATH, JOHANNES
2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PITARCH, PEDRO
1996 *Ch'u'lel. Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PITROU PERIG
2010 *Parcours rituel, dépôt cérémoniel et sacrifice dans la Mixe Alta*. Tesis de doctorado, París, EHESS.
- ROSCH, ELEANOR y B. LLOYD (coords.)
1978 *Cognition and Categorization*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates.
- SAHLINS, MARSHALL
2009 *La Nature humaine: une illusion occidentale*, París, Editions de l'éclat.
- SEVERI, CARLO
2002 "Memory, Reflexivity and Belief. Reflexions on the Ritual Use of Language", *Social Anthropology*, 10 (1), 23-40.
2007 *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, París, Rue d'Ulm/Musée du Quai Branly.

SIGNORINI, ITALO y ALESSANDRO LUPO

1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo y enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

TESTART, ALAIN

2007 *Critique du don: Études sur la circulation non marchande*, París, Syllepse.

TORRES CISNEROS, GUSTAVO

2003 *Mëj xëëw. La gran fiesta del señor de Alotepec*, México, CDI-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

2004 *Mixes*, México, CDI-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

VOGT, E.

1976 *Tortillas for the Gods, A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, Londres, Harvard University Press, Cambridge.

PERSONA, ANIMACIDAD, FUERZA

MARIE NOËLLE CHAMOUX¹

En los actos de comunicación humana varios sistemas simbólicos van de la mano, pero sus relaciones quedan todavía bastante oscuras a pesar de numerosos estudios y polémicas. Una de ellas, las relaciones entre lengua y cultura, planteada hace tiempo, ha generado posturas extremas como el modelo lingüístico llamado “de Sapir-Whorf” según el cual las categorías del mundo usadas por un pueblo están determinadas por aquellas de la lengua hablada por sus integrantes. Es sin duda exagerado. Por ejemplo, considerando el español y nuestro universo cultural propio, decir *la* pluma y *el* papel no lleva a considerar la primera como hembra y el segundo como macho. Para nosotros, el género tiene sentido en el mundo real sólo cuando se trata de entidades que clasificamos como *animadas*. Los lingüistas hablan de *animacidad* en tal caso —del inglés *animacy*, calidad de lo que se considera como animado, y no de “lo animal”—. Más allá de la lengua existen clasificaciones de los objetos del mundo, muchas veces implícitas, compartidas por los miembros de determinados grupos humanos. Los antropólogos acostumbran llamarlas etnociencia.

Así el verdadero problema no es tanto discutir si la lengua determina y constriñe a la cultura, sino en qué medida se relacionan los sistemas de la lengua y los de la etnociencia local que actúan de modo concomitante. ¿Hasta qué punto la lengua *ayuda* a acceder a las categorías locales del mundo y en qué medida *no lo permite*? La comprensión de culturas ajenas, es decir el acceso al sentido dado por los propios actores, se topa con la insuficiencia de datos y la inadecuación de las “gafas culturales” iniciales del observador, lo que constituye un prisma deformador. Aquí es donde interviene la investigación antropológica que, para juntar datos

¹ Centre national de la recherche scientifique - Centro de estudios de lenguas indígenas de América.

y modificar el prisma, exige comprender lo mejor posible lo que dice la gente, observar cómo actúa y situar los datos en sus contextos.

En este trabajo abordamos las relaciones entre lengua y cultura, considerando el tema de la “vida” entre los nahuas contemporáneos y los del siglo xvi. Afortunadamente el náhuatl ya ha sido suficientemente estudiado, lo que nos evita una parte del problema. Las fuentes documentales usadas son antiguas y recientes.² Para la parte antigua, consideramos el idioma náhuatl clásico central, es decir la lengua hablada en el valle de México en el siglo xvi. Los datos y citas proceden de diccionarios (Wimmer, sin fecha), de gramáticas (Launey, 1979; 1986), y de los textos del Códice florentino (Sahagún, 1993). Para la parte contemporánea, utilizamos informaciones lingüísticas y etnográficas, provenientes en su mayoría de encuestas directas en el norte del estado de Puebla, zona colindante con el estado de Hidalgo (municipios de Huauchinango, de Naupan, Pue., y Acaxochitlan, Hgo.). El dialecto hablado en el área es también de tipo central. El corpus comprende listas de términos, notas sobre enunciados, discursos, diálogos en varios contextos (relatos, entrevistas, conversaciones, etc.) y muchas observaciones, resultado de la participación en la vida cotidiana y ritual de los pueblos nahuas.

¿Partiendo de estas fuentes, cómo acercarse a las nociones indígenas de “vivir”, “vida” y “vivo”? En una primera parte, consideraremos las categorías de la lengua comparadas con la de la etnociencia en cuanto a lo humano, lo animado, lo vivo. En una segunda parte, más etnográfica, trataremos las concepciones de la persona, su desarrollo, los peligros vitales que corre. Para terminar nos interrogaremos sobre las relaciones entre humanos y no humanos, sean animados o inanimados, tal como las ven los nahuas y probablemente los otros grupos mesoamericanos.

Humanidad, animacidad y vida en la lengua y en la cultura

Tres sistemas simbólicos aportan informaciones sobre lo que es vivir: la gramaticalización, la lexicalización y las representaciones de la etnocien-

² Abreviaciones en el texto: (n. clásico) para la lengua antigua; (n. contemp.) para la lengua actual.

cia local que se manifiesta en discursos y prácticas cotidianas o rituales. La descripción permite identificar con precisión si se corresponden.

En náhuatl, el género gramatical no existe, ni en la lengua clásica ni en la contemporánea. Aparece solamente un género semántico en pocos lexemas denotando un referente humano masculino o femenino: hombre, mujer y algunos términos de parentesco. Se aplican a los animales y a los dioses cuando es necesario precisar su género. En cambio, la propia gramática exige que, en ciertos contextos sintácticos, se discriminen dos dimensiones, que son la de *humanidad* (o *humanitud*): ser humano contrapuesto a ser no humano; y la de *animacidad*: ser animado contrapuesto a ser inanimado. El léxico presenta también categorizaciones propias al idioma ¿Qué se observa entonces comparando la gramática, el léxico, las creencias y las costumbres? ¿Acaso hay correspondencias?

La dimensión humano/no humano

Considerar en comprensión y en extensión lo *humano* en las concepciones nahuas es fundamental para interrogarse sobre lo que es “vivir”. Observemos cómo se presenta la información al respecto, en la gramática, en el léxico y en la información etnográfica.

En la gramática, el náhuatl marca fuertemente lo *humano* versus lo *no humano* en ciertos contextos sintácticos: los verbos transitivos con objeto indefinido (y formas posesivas con poseedor indefinido de las que no hablaremos aquí). Se marca de manera diferenciada los objetos complementos de los verbos (nunca los sujetos) según se refieran de un lado al *género humano* y, del otro lado, al *resto del mundo*. La marca consiste en un prefijo:

te- para el género humano, la gente, siempre con un sentido colectivo inclusivo (“nosotros los humanos”).

tla- para todo el resto (correspondería aproximadamente a “eso”).

En los verbos transitivos el prefijo de objeto es obligatorio. Por ejemplo, con el verbo *cua*, comer, encontramos:

tecua: muerde (o devora) a la gente

| | | |
|---|------------|------------|
| Ø | <i>te-</i> | <i>cua</i> |
| 3 | OBJ INDF | PRS |

tlacua: come algo

| | | |
|---|-------------|------------|
| Ø | <i>tla-</i> | <i>cua</i> |
| 3 | OBJ INDF | PRS |

Como palabras que derivan de este verbo, evocaremos más adelante el inquietante *tecuani* (náhuatl clásico y contemporáneo), bestia feroz, fiera; mientras un *tlacuani* (n. clásico), significa simplemente una persona comelona, glotona.

Cuando el complemento es definido, el prefijo, que es *qui-* o *c-* al singular, y *quim-* al plural, ya no marca la diferencia entre un objeto humano o no humano. Basta la semántica propia del lexema objeto y no hay redundancia gramatical. Por ejemplo *quicua* en las frases siguientes:

| | |
|---------------------------------------|---------------------------|
| <i>in chichi quicua in conetl:</i> | el perro muerde al niño |
| <i>in chichi quicua in tlaxcalli:</i> | el perro come la tortilla |

En el léxico, se encuentra la categoría de humanidad. Hay expresiones que separan lo *humano* de lo *no humano*, este último sencillamente marcado por la negación *a'mo*, cuya forma corta es *a'*. Se descubre que lo incluido en la categoría *no humano* en el léxico no corresponde exactamente al contenido de la categoría gramatical, pues no equivale al resto del mundo: tiene menos amplitud. Los contextos de empleo le dan un relieve muy particular, que ha sido constante desde los tiempos precolombinos hasta la actualidad, y que lo relacionan con lo “sobrenatural”, lo divino y también con la brujería, la crueldad y los comportamientos bestiales.

El náhuatl clásico contrapone *tlacatl* (ser humano) con *a'mo tlacatl* (no humano). En el Códice florentino se menciona claramente el carácter *no humano* de lo que los españoles llamaron brujos, y que se conocen también como nahuales.³

³ “...*naoalli mochioaia, tlaciuhquj, qujtoznequj: amo tlacatl ...*” “se hacía nahual, adivino, quiere decir: no humano...” (Sahagún, 1979, 4: 42):

En la lengua contemporánea, la dimensión de *humanidad* se encuentra en dos términos: *tlacatl*, con algunas diferencias de sentido con la lengua clásica, y *cristiano*. Hoy *tlacatl* se refiere de modo prototípico a un individuo humano masculino, que no era el caso en el náhuatl clásico, que prefería *oquichtli*, varón. Pero persiste en la actualidad un sentido neutro de ser humano en general, de gente, sin marcar el género. La elección del sentido de *tlacatl*, sea como masculino o como neutro, proviene del contexto y del discurso.

En náhuatl contemporáneo se prefiere usar *cristiano* en lugar de *tlacatl* para enfatizar el carácter humano. Su opuesto es un mixto *a'mo cristiano*, que conserva los sentidos del antiguo *a'mo tlacatl*.

En los datos etnográficos de campo hemos establecido una lista de *no humanos* a partir de enunciados situados, cuentos, relatos, comentarios. Se califican como *no humanos* los siguientes seres:

- Los Primeros Hombres, Primitivos antediluvianos o de eras míticas, “no son humanos”: *a'mo cristiano*.⁴
- Los animales, selváticos o domésticos, “no son humanos”: *a'mo cristiano*.⁵
- Los Difuntos “ya no son humanos”: *yacmo cristiano*.⁶
- Los Nahuales, humanos brujos que se transforman de noche en animales o meteoros, “no son todavía humanos” en su estado transformado: *ayamo cristiano*.⁷
- Los Dioses, a veces antropomorfos, “no son verdaderamente humanos”: *a'mo molue cristiano*.⁸

Algo en común entre los *seres no humanos* es que habitualmente no se nutren como los *cristianos*. Beben sangre, comen carne cruda o cosas

“*in qujmjoa mocheoantin in atlaca, in tlaciubque, in nanaoualti*” “[Moctezuma] manda todos los no humanos (*atlaca* = *a' tlaca'*), los adivinos, los nahuales” (Sahagún, 12: 21).

⁴ Cuento del diluvio (variante de la leyenda de los soles), inédito (datos de campo, Cuacuila, 1970).

⁵ Cuento del zopilote, inédito (datos de campo, Cuacuila, 1970).

⁶ Cuento de Mictlan (Chamoux, 1980).

⁷ Cuento de la cabeza de tigre, inédito (datos de campo, Cuacuila, 1970).

⁸ Cuento de Juan el Oso, inédito (datos de campo, Cuacuila, 1970).

asquerosas, irritantes, raras, se mantienen con exhalaciones etéreas o alimentos poco nutritivos para los humanos. Estos tipos de sustento pueden constituir una señal que revela que un ser, aun cuando parezca humano o animal normal, es en realidad un *a'mo cristiano*.

Según una hipótesis sugerida por los contextos en que han aparecido los datos, sería más conveniente concebir estos seres extraños no tanto como *no humanos* sino más bien como *casi humanos*: lo fueron, se transforman, presentan semejanzas, etc. No habría una frontera infranqueable entre lo humano y estas clases de seres que hemos enumerado.

La gramática no refleja matices tan ricos como los de la semántica: la noción gramatical de *humano* coincide con las concepciones y creencias nahuas; pero no coincide con las definiciones de su opuesto (el *resto* es diferente de lo *no humano*).

La lista de los *a'mo cristiano* conduce a otra pregunta. Muchos de ellos podrían pertenecer al grupo de los seres *animados*, dimensión que existe también en la gramática del náhuatl. ¿De qué se compone exactamente la lista de los animados? ¿Cómo se combina la dimensión de humanidad con la de animacidad?

La dimensión animado/inanimado

En la gramática náhuatl, se marca la animacidad con el empleo, o no, del plural en los nombres. Según los autores, la regla canónica en la lengua clásica sería que los nombres de animados tienen un plural y que los inanimados son invariables y sólo admiten el singular, con la excepción del empleo metafórico para designar un animado. Sin embargo, el náhuatl clásico, como el contemporáneo, presenta cierta complejidad (Pury, 2003). Hoy, como antaño, se encuentra el singular, en contexto plural, para los animados cuando se trata de un conjunto o del sentido genérico. En el náhuatl contemporáneo, los inanimados pueden admitir un plural que tendría un empleo opcional, variable según los diversos dialectos, dice esta autora. En el dialecto del norte de Puebla, se prefiere el singular invariable para los inanimados, sin excluir totalmente el plural.

La lista de los lexemas de animados, con plural indiscutible, es casi idéntica en la lengua clásica y en el dialecto contemporáneo considerado.

Notamos que el náhuatl admite varias formas de plural que no tienen impacto sobre la categoría de animacidad.⁹ En el cuadro siguiente, varían las grafías según las tradiciones, pero se pronuncia de la misma manera (ejemplo: *cihuame'* = *siuame'*).

| Los principales animados con su marca plural | | |
|--|--|--|
| <i>Español</i> | <i>Náhuatl clásico</i> * | <i>Náhuatl del norte de Puebla</i> |
| Hombres | <i>Oquichtin</i> | <i>Tlacame'</i> |
| Mujeres | <i>Cihua'</i> , <i>Cihuame'</i> (<i>cioa'</i>) | <i>Siuame'</i> |
| Términos de parentesco | Ejemplo: <i>Nantín</i> , <i>Ta'tín</i> | <i>Name'</i> , <i>Ta'me'</i> (madres, padres) |
| Nombres étnicos | Ejemplo: <i>Nahua'</i> | <i>Naua'</i> |
| Oficios o cargos | Ejemplo: <i>Topiltin</i> | <i>Topilte</i> (cierto cargo) |
| Animales | <i>Yolcame'</i> | <i>Yolcame'</i> |
| Difuntos | <i>Micquime'</i> , <i>Mi'micqui'</i> | <i>Mi'miuhqui'</i> |
| Anuales | <i>Nahualtin</i> (<i>naoaltin</i>) | <i>Náhuatle</i> |
| Dioses (varios) | <i>Te'teo</i> | <i>Teome'</i> , <i>Diosme'</i> |
| Estrellas | <i>Citlaltin</i> | <i>Sitlalte</i> |
| Cerros | <i>Te'tepe'</i> | <i>Tepeme'</i> |
| Piedras | <i>Teme'</i> | <i>Teme'</i> |
| Rayos en bola | <i>Xiuhnabualtin</i> | <i>Xiuhnaualte</i> (“nahuales de fuego”) ¹⁰ |

*Se conservó una de las grafías corrientes en el clásico, y entre paréntesis se presentan algunas variantes.¹⁰

En las fuentes coloniales y en la etnografía contemporánea, se consideran como animados todos los seres que pertenecen al género humano y que viven sobre la tierra (hombres y mujeres, términos de parentesco, de grupos étnicos, de oficio, de cargos, etc.); además los seres del mun-

⁹ Formas de plural: en *-me'*; en *-tin* o *-te* (contemporáneo, pero la diferencia es superficial pues en ciertos contornos de fonemas, se oye *-ten* o *-tin*); con duplicación de primera sílaba; con glotalización en lugar de la marca nominal: *mexicatl* (sing.), *mexica'* (pl.).

¹⁰ Aunque *xiuitl* signifique “hierba”, “hoja”, y también “año”, su sentido en incorporaciones (*xiuh-*) y ciertos contextos es sin duda alguna “fuego”. Esto es válido en la lengua clásica y en la contemporánea. Así los aztecas nombraban a su dios del fuego, Xiuhtecuhtli.

do *casi humano* (*a'mo tlacatl, a'mo cristiano*) ya enumerados: animales, difuntos, nahuales, dioses, a los cuales se ha de agregar unos nuevos: las estrellas, los cerros, las piedras, ciertos fenómenos lumínicos.

La presencia en la lista de estos, que nosotros clasificamos como fenómenos físicos y no biológicos, se explica perfecta y claramente en las concepciones nahuas del mundo. Las estrellas son expresamente definidas como “animales”, es decir, para ellos están “vivas”. Los cerros son concebidos como seres realmente vivos. Para los nahuas esto es tan evidente que suponen que el interlocutor necesariamente comparte tal concepción. Hemos traducido por rayos en bola unos fenómenos lumínicos que se presentan como esferas de rayos móviles, pero los nahuas les dicen exactamente “nahuales de fuego”: su animacidad no se cuestiona, pues es la de los nahuales. Las piedras pueden constituir, al igual que los animales, el “alma” de un ser humano y su “doble” vivo. La dimensión gramatical de animacidad tiene una fuerte carga semántica en la cultura y corresponde a creencias profundamente arraigadas y persistentes.

Encontramos una correspondencia en otra ocasión pero no funciona al ciento por ciento. Se trata del sufijo locativo *-co* después de una consonante, o *-c* después de una vocal, que significa “lugar de”. Una regla gramatical separa los *nombres* de *inanimados* del *resto* (*no nombres, animados*), pero no encontramos en este resto la copia exacta de nuestra lista de animados con plural estable (humanos, más no humanos animados). Por lo menos en un caso, el del cerro (*tepetl*), la regla no funciona. Animado en la regla del plural y en las creencias, este término recibe el tratamiento locativo de los nombres de inanimados con su forma *tepec*, muy frecuente. ¿Acaso los nahuas diferencian entre el Dueño divino y animado de tal cerro y el amontonamiento físico localizado de tierra y rocas? Los usos y las creencias permiten esbozar tal explicación, pero en realidad son pocos los argumentos al respecto. En la vida cotidiana *tepetl*, cerro, montaña, se usa para evocar cualquier forma puntiaguda de cualquier objeto: un pico, un cono, un triángulo, una esquina, una irregularidad angulosa en una cosa, etc., sin connotar algo animado. También se dice que no todos los cerros tienen “Dueños” y quizá se supone que, sin “Dueño”, son inanimados.

En las formas indefinidas de los verbos, la gramática marca si los sujetos son humanos —se usa entonces la tercera persona plural, como en español—. Para los inanimados se usa *tla-* con el pasivo (n. clásico, Launey, 1986: 1350-1353). En cuentos contemporáneos, se atribuye el poder de hablar a animales y a dioses. Cuando se cita lo que dicen unos a otros, se aplica el mismo tratamiento que a los humanos (tercera persona plural).

El caso de *tepec* es suficiente para establecer que no es perfecta la correspondencia entre gramática y clasificaciones de la etnociencia. En ciertos enunciados, dicen lo mismo en cuanto a la humanidad y la animacidad, lo que da relieve y fuerza semántica a estas distinciones. Pero en otras ocasiones no se produce tan claramente el fenómeno de correspondencia.

Respecto al vivir y a la vida, las reglas gramaticales que tratan el tema son de número limitado en la lengua náhuatl. No todo está en ellas, y por eso tenemos que considerar con más atención el léxico y las informaciones extra-lingüísticas.

Vivir: dos nociones lexicalizadas, *yoli* y *nemi*

El léxico abre perspectivas más amplias para la comprensión de las concepciones nahuas. Éstas son plenamente visibles en enunciados que se realizan en varias circunstancias. Dos verbos, *yoli* y *nemi* remiten a la vida y sirven de radical a múltiples derivaciones y matices semánticos.

El verbo *yoli* quiere decir nacer, estar vivo (n. clásico y contemporáneo), lo que interpreto como *movimiento intrínseco*. Derivan de *yoli* muchas palabras, entre las cuales se encuentran: *yolli*, vida; *yolo'tli*, corazón; *yolcatl*, animal, grande o pequeño. Una palabra para decir sustento, víveres también deriva de este verbo. Muchos términos de emociones, de sentimientos tienen *yoli* como radical, y también los relacionados con conciencia, reflexión.

El verbo *nemi* quiere decir caminar, andar, avanzar, recorrer (n. clásico y contemporáneo). Se usa con el sentido de vivir. En la lengua clásica, significa avanzar en el curso de la vida, vivir en su aspecto de *mo-*

vimiento en el tiempo. Sus derivaciones y sus traducciones posibles son tan ricas como las del verbo *yoli*: *nemiliztli* es el modo de vida, bueno o malo; con este radical se evoca la morada (donde “vive” una persona); indica los recursos económicos que permiten mantenerse. En el náhuatl contemporáneo, *nemi*, y su forma duplicada *ne’nemi*, muestran poca diferencia con el clásico. Los informantes traducen por vivir, existir, desarrollarse, funcionar (en el caso de una máquina). Los demás empleos son idénticos: morar o radicar, mantenerse (con alguna analogía con *tequipa-noa*, trabajar para mantenerse).

Los dos aspectos identificados en el léxico, el *vivir intrínseco* y el *vivir como proceso temporal*, parecen relacionarse con nociones vinculadas a las concepciones de la persona y de la sociedad, que aparecen en los datos etnográficos. De aquí en adelante, comentaremos estos últimos.

Requisitos para vivir: *tonalli* y *chicaualiztli*

El *tonalli*: *la esencia del individuo*

El término de *tonalli* significa ante todo algo caliente, radiante, cuyo prototipo es el sol. La palabra sencillamente es descriptiva y poco poética, a pesar de sus connotaciones divinas. En la lengua clásica, llamaban al dios Sol *Tonatiuh* (pronunciar *Tonatiw*), que se traduce como “va calentando”.¹¹ Hoy, se le aplica una marca de respeto, llamándolo *Tonal-tzintli*, “El venerable calor”. También designa el ciclo diurno, el tiempo en general, una era. Otro sentido distinto es el signo calendario (el “día” o fiesta de una persona), que influye —pero que no determina completamente— el destino de un ser humano. No comentaremos aquí estos sentidos.

Por otra parte, el término se aplica a varias nociones que se refieren a algo indispensable para la vida, en particular la del ser humano. En español popular le llaman “espíritu” o “ánima”. Los antropólogos hablan de entidad anímica o alma. La gramática marca sin ambigüedad el carácter

¹¹ “*Tônatiuh* ‘soleil’ n’est autre que le verbe ‘tona’ composé avec cet auxiliaire [‘tiuh’, de ‘yâuh’]. Le sens propre est donc ‘qui va en faisant de la chaleur’” (Launey, 1979: 257).

íntimo de este elemento vital: cuando se trata del *tonalli* con sentido de entidad anímica, se utiliza la forma posesiva (marcador de una relación de inalienabilidad), obligatoria en los nombres de las partes del cuerpo y los términos de parentesco.

El tonalli, *entidad íntima no humana del ser humano*

En el sentido anímico, persiste una polisemia del lexema náhuatl, lo cual exige aclaraciones que con otros idiomas mesoamericanos no serían necesarias. En los datos contemporáneos, el *tonalli*, es el calor propio de una “alma” indispensable para la vida del ser humano: con *tonalli* la persona vive, sin él, muere.¹² Tiene además otras propiedades como conferir el carácter profundo, definitivo, selvático a la personalidad de cada individuo, algo como el “ello” del psicoanálisis freudiano. Designa también un individuo animado no humano real, preciso, que comparte su destino vital con un ser humano a tal punto que, según se cree, si él muere, sufre o está herido, el ser humano muere, sufre o está herido y viceversa. Comparten aspectos de la misma entidad anímica; es como un doble, pero escondido: la gente ordinaria (“...como yo, como usted, comadrita”) no sabe cuál es, ni dónde se encuentra.

Es de gran importancia notar que el “doble”, condición de la vida humana individual, pertenece a una de las clases de no humanos representadas en nuestra lista gramatical. En consecuencia, es miembro de una determinada *especie natural*, doméstica o selvática, cuyas características, establecidas por los saberes de la etnociencia local, podrían determinar la personalidad profunda y las tendencias de comportamiento de un ser humano.

La jerarquía de los humanos según la fuerza intrínseca de su *tonalli*

En este punto, debemos introducir la noción de “fuerza”, que remite tanto a lo corporal como a lo mental. A la “fuerza” los nahuas la llaman

¹² Se resumen aquí algunas conclusiones publicadas en Chamoux (1989).

chicualiztli. Algunos autores traducen este vocablo como “energía”, pero esta palabra connota demasiadas tradiciones filosóficas de otros continentes (*cf.* budismo, etc.) que le confieren otro sentido. Es preferible “fuerza”, calidad intrínseca al individuo, que da un cierto “poder”. A veces, el término se traduce por “esfuerzo” de todo tipo, incluso económico: *yolchicualiztli* (“cooperación”, impuesto local en dinero).

Las especies naturales que proporcionan el *tonalli* no están simplemente yuxtapuestas en el mundo. Se ordenan según una jerarquía de las especies, cuyo criterio es su “fuerza”, mayor o menor. A su vez esta jerarquía aclara parcialmente la jerarquía de los humanos.

Es necesario subrayar que la teoría indígena de la fuerza no se construye a partir de la distinción de los géneros. Tener una entidad anímica fuerte no es un privilegio masculino. A veces el género puede interferir y jerarquizar en cuanto hombre o mujer, pero solamente como una subdivisión interna y secundaria de una determinada especie de *tonalli*. No modifica la escala global de fuerza.

Tanto en el siglo XVI como hoy en día, tenemos ejemplos explícitos de la jerarquía de especies que proporcionan el *tonalli* y ordenan los hombres en la jerarquía social. Es importante señalar que, en tiempo de los aztecas no siempre se confundía con la entidad que da su nombre al signo calendario de nacimiento, signo también llamado *tonalli*.

En el siglo XVI, aparece una clara categorización en términos de clases sociales. En el *Códice Florentino*, se esboza una escala de “fuerza” para los nacidos en el signo 1-lluvia. Se supone que el *tonalli* de estos es un animal con propensión al vampirismo y al robo y que pueden tomar su forma (*naualli*). La lista que podemos reconstituir es la siguiente: *Tecuannahualli*, bestia feroz, fiera;¹³ es el más fuerte y la expresión habitualmente hace pensar en el jaguar o el puma. Corresponde a personas nobles nacidas en dicho signo.¹⁴ Por su sitio eminente en la jerarquía, un

¹³ *Tecuani naualli*: nahual devorador de gentes. Reconocemos el *tecuani*, fiera ya mencionada.

¹⁴ “*in aqujn ipan tlatatia pilli, naoalli mochioaia, [], itla qujmonaoaltiaia, itla mocuepaia, aço tequannaole.*” (Sahagún, 1979, 4: 42). El noble que nacía este día se hacía nahual [], si se volvía nahual, si se transformaba, quizás era fiera (nahual devorador de humanos).

nahual de este tipo puede portarse bien o mal. Si se porta bien, entonces tiene la función de “cuidador” de la gente (Sahagún, 10: 31). Los nacidos en el mismo signo, pero pertenecientes a la gente del común, tienen como *tonalli* miembros de especies más débiles, comparadas con las fieras de los nobles; revisten su forma animal con malas intenciones: *totolli*, pavo (guajolote); *cozamatl*, comadreja; *chichi*, perro; *chicua'tli*, lechuza; *chichtli*, lechuza; *tecolotl*, búho.¹⁵

En nuestros datos de campo del siglo xx, muchas historias de nahuales permiten establecer una versión de la jerarquía en términos de rango individual y no de clase social: *xiuhnaulli*, rayo en bola, es el más fuerte y su función en el mundo (su *tequitl*) es la de “cuidador de su pueblo”; *selotl*, jaguar: se piensa que los adivinos de alto nivel tienen un *tonalli* de jaguar; *tetl*, piedra; *cuacoue*, vaca, toro; *mula'*, mula; *burro'*, burro; *tusa'tli*, topo; *quimichi*, rata; *coatl*, serpiente; *chichi*, perro; *totolli*, pavo (guajolote); *poyo'*, pollo; *tzopilotl*, zopilote o buitres; *xico'tli*, abeja grande silvestre, etc.

Sin embargo, el *tonalli* y su sitio en la jerarquía de fuerza de las especies no bastan para explicar la posición social y el destino de un individuo humano.

Procesos y eventos: las fluctuaciones de fuerza en el tiempo

Algunas categorías de la física de René Thom (1999): estado, proceso, evento, constituyen un marco que ayuda a exponer nuestro propósito. La fuerza del *tonalli*, a pesar de su determinación por la especie del “doble”, cambia de estado y sufre bajas y altas en función de *momentos en algunos procesos* y de *efectos de acontecimientos (o eventos)*, que ocurren durante una vida humana. Tal concepción, que se encuentra en la actualidad, es también perfectamente identificable en las fuentes antiguas. El

¹⁵ “*auh intla maceoalli, no iuhquj itequjub catca, aço totolli, aço cozamatl, anoço chichi, ipan moqujxtiaia*” (ibid.): “y si era gente del común, también tenía su cargo, a veces pavo, a veces comadreja, a veces perro, en esto se hacía aparecer”; “*chichi, totoli, chiquatli, chichtli, tecolotl mocuepa*” (Sahagún, 1961, 10: 32), “se cambia en perro, pavo, lechuza, búho”.

tonalli puede debilitarse,¹⁶ o puede a la inversa recibir más fuerza (*motonalchicaua*, reforzarse el alma, animarse).¹⁷ En los datos contemporáneos, encontramos que las desgracias, las enfermedades graves, los fracasos, las pérdidas económicas, etc. manifiestan una debilidad del *tonalli*, pero que ciertos estados de la vida biológica o social le dan más fuerza.

¿Cómo conciliar la idea de fuerza baja y al mismo tiempo la de *tonalli* fuerte? ¿Es posible el caso inverso, *tonalli* débil y fuerza alta? En el curso de la vida, la fuerza se manifiesta de modo relativo y varía de acuerdo con las circunstancias, que comprenden y combinan: secuencias de la vida biológica, pasos del *cursus* social, sucesos contextuales y contingentes.

La fuerza de la edad, la edad de la fuerza: el proceso de desarrollo del individuo

La variación de fuerza resulta en parte de la influencia de los *momentos de la vida*, y en especial de la edad. Observaciones de lo más trivial enseñan que las criaturas y los niños sufren más enfermedades que los mayores y los adultos; que un cachorro, ya sea de jaguar, perro o guajolote puede sufrir daños y muerte por parte de un animal adulto. Es posible reconstruir un principio organizador general, por lo menos proponer una interpretación que abarca varios datos y los unifica. Imaginamos una línea recta orientada que parte del nacimiento y que termina con la muerte: ella representa la existencia en la cumbre de la tierra (*tlalticpactli*). ¿Cómo se refleja en las entidades anímicas?

Para los nahuas, cada ser humano recibe un *tonalli* al nacer, que le hace vivir (*yoli*). Esta entidad no es idéntica para todos los hombres, y su tipo varía según los sujetos. La asignación de un tipo de *tonalli* determina la *esencia* de un individuo humano, pero no determina completamente su *existencia*. Es solamente una orientación global, una potencialidad, que requiere un proceso de desarrollo, y su realización futura queda incierta, ignota.

¹⁶ “*quitonaljhtlacoah*”, hacen daño a su *tonalli* (Sahagún 4, 102).

¹⁷ “*ca yebhuan inca mozcaltiaya in moteuczoma inca motonalchicahuaya, inca moquetzaya*”, “gracias a ellos (las ejecuciones de condenados a muerte) Moctezuma crecía, reforzaba su alma, se ponía de pié” (Sahagún 4, 42).

En la niñez, el *tonalli* entra progresivamente. Se introduce por la cabeza, más precisamente por la fontanela; sin embargo durante toda la niñez no está completamente internado y atado a la persona. Puede fácilmente salir, huir, ser robado, herido o devorado por otra entidad no humana, lo que causa enfermedad y muerte. Por eso el niño es muy débil. En la adolescencia, el *tonalli* entra completamente en la persona, dándole consciencia y capacidad de ser responsable (Chamoux, 1992). En la edad adulta, la entidad anímica se vuelve siempre más consolidada y firme, de acuerdo con los ritmos de adquisición de la mayoría de edad (marcada por el casamiento y la procreación), de la maduración psicológica y de los grados de la carrera social. Para los nahuas, cuando más se avanza en la edad, más tiende a crecer la “fuerza”. No se trata de fuerza física, sino de potencia mental, psicológica y social. Al contrario de los esquemas ideológicos modernos, la vejez no es un ocaso y tampoco una réplica de la debilidad de la niñez, sino la cumbre de la potencia en el mundo anímico. Hasta los años setenta del siglo xx, el verdadero gobierno de los pueblos indígenas no era las autoridades oficiales y visibles sino el grupo de los “pasados”, ancianos que habían cumplido con todos los cargos altos. A pesar de los cambios más o menos recientes, resultado de presiones modernizadoras externas, la lengua siempre conserva la marca de tal concepción. La palabra *chicauac* significa no solamente “fuerte” sino también “viejo”, en el náhuatl del siglo xvi y en el del siglo xxi. Estas concepciones se encuentran en muchos pueblos de Mesoamérica (ver por ejemplo los tzotziles, en Vogt, 1976: 18-19, 34).

En la cultura náhuatl (y probablemente mesoamericana), el proceso temporal de la vida se evoca frecuentemente teniendo en mente un prototipo, tan común, tan evidente que muchas veces los indígenas no lo formulan directamente. La lengua, incluso el español popular de México, muestra marcas de su presencia: una mujer mestiza del campo dice que los brujos *tlauepoche* chupan la sangre de los niños porque éstos son “chilacayotes tiernos”; “ya se secó el palo” se dice de una muchacha que tardó en casarse y no tiene hijos, etc. La metáfora subyacente es una de las claves mayores de la cultura mesoamericana: es la de la vida vegetal, y especialmente de sus *cambios de consistencia* con el tiempo.

Las principales plantas de uso prototípico son la calabaza (*tzilacayo'tli*)

y el árbol. La calabaza evoca la forma de la cabeza humana. El árbol se mantiene parado verticalmente como todo cuerpo humano en estado normal de vigilia. Pero otras plantas pueden servir de referencia.

La analogía no es solamente en las formas de las plantas sino también con sus procesos de desarrollo. En el curso del tiempo los vegetales empiezan por ser blandos, tiernos, aguados y frágiles, y al crecer se vuelven más duros, leñosos, secos y fuertes. Igual pasa al ser humano (y al animal). Es aguado (o húmedo) y tierno en su niñez: se ve muy bien el contenido “líquido” de la cabeza por la fontanela del recién nacido. Se vuelve más seco, duro en la edad adulta y el proceso culmina en su vejez. El crecimiento endurece (*uapaua*)¹⁸ y deseca. En las fuentes del siglo XVI abundan las metáforas semejantes, el niño es “agua”, el anciano es “palo”, etc.

Los eventos perturbadores: peligros de los acontecimientos y encuentros

Los estados de debilidad o de fuerza precedentes dependen de un proceso similar para todos: el crecimiento y sus etapas. Pero otros factores pueden modificar la “fuerza” y perturbar su desarrollo. Estos son irregulares, imprevisibles, contingentes. Son acontecimientos diversos que se combinan con los estados de fuerza determinados por la esencia anímica y por la etapa de existencia. Sean cuales fueran, la fuerza inicial y la de la edad, la entidad anímica puede fragilizarse provocando desgracias y enfermedades. Lo causa el encuentro del *tonalli* de la persona con una fuerza más poderosa a la cual se enfrenta. Esta puede proceder de entidades anímicas de otros humanos o de entes divinos.

En este marco, los fenómenos remiten todos a *formas de violencia*. Las entidades no humanas entran en lucha, voluntariamente o no, y la vida de una persona depende de las fuerzas respectivas que se enfrentan en el

¹⁸ *in quenin quinhuapahuah in inpilbuan tlahtohqueh ihuan pipiltin*, como educan (endurecen) los hijos de Señores y de nobles (Sahagún 8, 71); “*mohuapahua*”, se desarrolla: se dice del niño pequeño (Sahagún 10, 13) de una semilla de chia (Sahagún 11, 286); “*huapahua*”, endurece, se dice del corcho del árbol cuauheuatl (Sahagún 11,114).

mundo anímico. La entidad que gana en el enfrentamiento se “come” a la otra, la hace huir o por lo menos le causa daños graves. Los modelos metafóricos de las plantas ya no funcionan aquí. Los campos semánticos evocarían más ataques carnívoros, rapiña, despojo, latrocinio. En suma, algo semejante a la cacería, a la guerra, al saqueo; algo también que se relaciona con los fenómenos de dominación social y de poder de entes divinos o humanos sobre otros: jerarquías, explotación o, de modo más liviano, dominio, influencia, generando emociones nefastas.

Los ataques de entidades más fuertes son fundamentalmente contingentes. Pueden ocurrir por pura casualidad, sin mala intención, o al contrario con malevolencia. Pero varias circunstancias pueden modificar la “fuerza” de una persona, ya sea para favorecer los ataques, o bien para hacerla peligrosa para otros vivos.

La lista de circunstancias que hacen daño al *tonalli* se presenta muchas veces, en la literatura antropológica, como una nosología, una enumeración de “enfermedades” y sus síntomas. Pero con tal presentación, la lógica unificadora subyacente a la lista no aparece. La enfermedad es fundamentalmente la pérdida o el daño al *tonalli*, elemento vital. Los nombres de “enfermedades” listadas por los antropólogos no son más que los de varias causas externas contingentes de un mismo mal (no son “enfermedades” en el sentido moderno). La lista es muy conocida, y se encuentra en todas las regiones indígenas de México y Guatemala.

Circunstancias peligrosas en la niñez

A pesar de la naturaleza propia del *tonalli* que cada uno recibe al nacer, la fuerza permanece baja en la niñez. La pérdida de *tonalli* es el peligro mayor. La recuperación de esta entidad anímica y su reintegración en el cuerpo del niño enfermo constituyen una parte importante de las tareas de los chamanes, de las parteras y otros ritualistas, y aclaran el sentido de muchos ritos. Entre las causas contingentes se encuentran:

- El “susto” o “espanto” (*momouhtilli*), producido por algún acontecimiento repentino, benigno para un adulto, pero que puede hacer daño al *tonalli* de un niño.

- El “mal de ojo”, por acción involuntaria o voluntaria de la entidad anímica de una persona “fuerte” por simple mirada.
- Ataque nocturno de nahuales vampiros, especialmente de los *tlauepochi*.
- El “mal de aire”, por la acción de los miasmas de entes no humanos, divinos o difuntos, que penetran en la casa.
- La captación de *tonalli*, por entes del espacio exterior (dueños de los ríos, de los manantiales, Señor de la tierra, etc.) al salir el niño con la madre.

Circunstancias peligrosas en la edad adulta

Todo lo que puede pasar a los niños amenaza también a los adultos, si ocurren ciertos acontecimientos menos benignos: “susto”, que los médicos redescubren bajo el nombre de “síndrome de estrés post-traumático”; “mal de ojo”, etc. También aparece el herpes labial, resultando de la “quemadura” (*netlatilli*) producida por la proximidad de una parturienta, mujer o animal, que se supone “caliente” en exceso.

Además un adulto debe enfrentarse con perjuicios provocados por las relaciones sociales y sus propios actos. Puede sufrir desgracias, espontáneamente generadas por molestias y emociones que han sido provocadas, por el enojo, la envidia y el odio. Ocurre lo anterior:

- Cuando ha ocasionado molestias a un *tonalchicauac*. En consecuencia, se recomienda mesura y respeto en las relaciones sociales cotidianas para evitarlo.
- Cuando ha suscitado disgustos de una multitud de gentes. Un *tonalli* de alto nivel jerárquico no está fuera del alcance de todo peligro. Puede sufrir daños por parte de personas más débiles, cuando convergen las emociones malevolentes de varias de ellas. Por eso, la riqueza ostentada y los abusos del poder social tienen su posible castigo. Los ritos que acompañan la entrega de cargos en la comunidad son destinados a purificar a las autoridades del efecto nefasto de los malos sentimientos que han provocado durante su mandato.

Las mismas desgracias pueden suceder *por medio de la brujería*. En este caso, seres humanos unen su “fuerza” con la de no humanos. Se

juntan para causar desgracias en su contra. Una informante de setenta y ocho años acompaña esta aserción con un gesto de la mano: juntando dos dedos.

Además las entidades divinas pueden actuar por cuenta propia, sin alianza con el espíritu de un humano. Ocurre cuando una persona se encuentra en estado de *pecado*, especialmente si ha tenido relaciones sexuales prohibidas o en un momento de abstinencia ritual, si no cumple con sus deberes rituales privados o comunitarios.

El castigo divino y la brujería pueden afectar a todos los seres vivos y animados de la familia que vive en una casa, principalmente a los más “débiles”: animales, niños y mujeres jóvenes. Si la persona que peca ocupa algún puesto de autoridad, las desgracias afectan a todo su pueblo, en forma de sequía o destrucción de cosechas, y más que todo epidemias (*cocoliztli*). ¡Cuántas veces he escuchado: “Por eso (falta de cumplimiento ritual), tanto *cocoliztli*”!

También se encuentra en estado de relativa debilidad una persona extraña a la comunidad. Al igual que al niño recién nacido, del que hemos hablado, el extranjero es desconocido por los entes del pueblo: Tierra, Agua, difuntos errantes, Aire, y por eso puede enfermarse. Los entes no humanos pueden provocar enfermedades como las siguientes: “caída” que es la atracción nefasta por la Tierra, acné o granos, producidos por el agua de un pueblo, “cuando ésta no conoce a la persona”.

Circunstancias de reforzamiento de los adultos

Los casos de aumento de fuerza son menos numerosos. Además del envejecimiento que hemos evocado ya, la fuerza aumenta en las circunstancias siguientes:

Las excitaciones intensas (coito) y las emociones agresivas (ira, envidia).

La menstruación, el embarazo y el parto que se ven como un importante aumento de fuerza y de lo caliente.

En el poder social, que se alcanza con el acceso a una alta función de responsabilidad en los cargos religiosos y políticos. Un *tonalli* fuerte se

manifiesta con un don para el poder social, que resulta evidente. Pero un *tonalli* débil, cuando accede al poder por algún motivo, adquiere transitoriamente más fuerza.

Las descripciones precedentes condujeron a emplear el término de “caliente”. No podemos entrar aquí en el famoso debate acerca de “lo frío” y “lo caliente” en Mesoamérica. Pero se percibe muy bien una relación entre “fuerza” y formas de “calor”.

En el proceso de desarrollo individual, la “fuerza” aumenta al mismo tiempo que el “calor”, con la presencia del *tonalli*, entidad irradiante. Este modelo ilumina la lectura de representaciones mesoamericanas antiguas y recientes, que no son siempre “ídolos”, sino más bien alegorías. Resulta perfectamente comprensible que el dios-fuego precolombino sea representado como un anciano arrugado, flaco como la leña seca y dura que se quema en la lumbre, pues ha acumulado el máximo de “calor” vital (*tonalli*) y mucha “fuerza”. Uno de sus antiguos nombres en náhuatl, *hue’hue’teotl*, “el dios viejo” (“grande”, “anciano”), basta para remitir a su consistencia y a su estado de “fuerza / calor” que simbolizan su función.¹⁹

En un momento determinado, la vida, como “fuerza” y “calor”, resulta de tres factores: la esencia del *tonalli*, la etapa del desarrollo individual y los acontecimientos. Estos últimos proceden sea de modificaciones biológicas “sagradas” (coito, menstruaciones, embarazo, parto), o bien de actos de violencia, voluntarios o no, y de fenómenos de poder, físicos, psicológicos y sociales. Lo frío y lo caliente, aparte de sus significados propios, son calidades que pueden expresar el grado de fuerza, *chicaualiztli*.

Algunas propuestas de interpretación

Las categorías gramaticales muestran tres clases de seres: los humanos animados; los no humanos animados; los inanimados. ¿En que forma estas categorías se relacionan con lo que es “vivir”, en las representaciones de la etnociencia local?

¹⁹ En cuanto a la atribución de la calidad de frío o de caliente en los alimentos, depende de su apariencia, de su consistencia, de su madurez, de su modo de preparación, de su sabor, etc. lo que no podemos detallar más aquí.

La respuesta a la pregunta parece bastante clara cuando se trata de los seres humanos que, primero, son vivos mientras se muevan en el espacio-tiempo de la cumbre de la tierra, *tlalticpactli*; segundo, tienen que recibir un “espíritu” o *tonalli*; tercero, que permanezca en ellos. El cuadro siguiente resume mi interpretación de los datos expuestos anteriormente.

| <i>Condiciones de la vida humana</i> | | |
|---|---|---|
| Tener un <i>tonalli</i> | Atraer y fijar a su <i>tonalli</i> | Conservar su <i>tonalli</i> |
| ...para ser vivo: <i>yoli</i> | ...para desarrollarse: <i>nemi</i> | ...para permanecer vivo: <i>yoli, nemi</i> |
| Tener <i>chicaualiztli</i> , permanente, afectada por la esencia del <i>tonalli</i> | Tener <i>chicaualiztli</i> , en porvenir, afectada por la etapa de existencia | Tener <i>chicaualiztli</i> , contingente, afectada por las relaciones con otros seres |
| La fuerza resulta de la jerarquía estable de las especies de animados | La fuerza resulta de un proceso de cambio | La fuerza resulta de jerarquías inestables de individuos que se enfrentan |
| Efecto de la esencia | Efecto del tiempo (existencia: duración y proceso) | Efecto del tiempo (existencia: irrupción de contingencias y eventos) |

En el caso de animados no humanos, las cosas son menos claras. ¿Tienen o no un “espíritu”? Los animales comparten la biósfera terrestre con los humanos. Unos informantes dicen que sí, tienen su *tonalli*, y otros dicen: “¿quién sabe?” (lo que expresa probablemente la poca importancia del tema). La mención de un “espíritu” se encuentra claramente cuando se trata de la mata de maíz: el *tonalli* de la planta es una serpiente. Aparece en los sueños en esta forma y “habla” al que duerme. Recibe ofrendas.

Los otros animados no humanos son seres de esencia divina y el tema de su vida no se plantea de la misma forma. Son dioses diversos, estrellas, cerros, pero también manantiales, cuevas, árboles muy grandes. Tienen sentimientos análogos a los de los humanos y capacidad de hablar y actuar. Todos son muy poderosos (*chicauac*). En las fuentes del siglo xvi se les atribuye un *tonalli*, que es muchas veces una piedra especial o pre-

ciosa. Hoy se cree que pueden hablar y aparecer de modo antropomorfo, vestidos con lujo o en forma de algún animal. Los difuntos pertenecen al dominio divino de Mictlan y ya no dependen de las condiciones de vida en la cumbre de la tierra.

¿Qué es la “vida” de los inanimados? Vimos que la planta de maíz, que clasificamos en nuestra cultura como parte de los inanimados, tiene para los nahuas su “espíritu” animal. ¿Pero que sucede con los numerosos objetos (sentido de *res* en latín) que comparten el mundo de los humanos? Los ritos y mitos indican que para los nahuas los objetos inanimados tienen una forma baja de sensibilidad. Más significativo es que *en ciertos momentos* pueden recibir el *chicaualiztli* de un animado, sea de un ser divino, de su dueño o de otras personas.

La intrusión de fuerza es especialmente marcada en el caso de objetos rituales o que manifiestan un poder divino. Son eficientes en el momento en que son consagrados por oraciones. Entonces se vuelven “santos”. Entre ellos encontramos: el altar (*yantli*) y los “espíritus” o *tlapoaltzitzin* (“cómputos de algo”) de los adivinos como cristales, muñecas, monedas antiguas, ídolos precolombinos, imágenes de santos, etc. Se “levantan” y se despiertan cuando el adivino les ordena: “*ximeuacan*”, “levántense”, palabra que inicia cada oración de consulta. Al principio y durante un momento el ente divino “no está”, dicen explícitamente los adivinos. En el curso de la oración, no de inmediato, llegan los dioses o los difuntos a los objetos. Desde entonces los “cómputos de algo” se vuelven animados, hablan al adivino, se mueven, bailan. Los consultantes pueden oír el ruido que hacen, en el interior tapado del altar del curandero. Las medicinas, *pa'tli*, son eficientes en las mismas circunstancias, después de dirigirles oraciones. El fogón, *tlecuilli*, de uso cotidiano sin ceremonia, recibe poder divino en el rito de casamiento: a él se pide la novia, “se habla a la lumbre”. El baño de vapor, *temazcalli*, también es manifestación del poder de la diosa *Toueyesi'tzin*, Nuestra Gran Abuela. Los instrumentos de música, las varas de las autoridades incorporan algo del *tonalli* de su propietario: lo ayudan, lo protegen, pues, por ser débiles, funcionan como pararrayos, desviando y recibiendo los ataques de la malevolencia destinada a su dueño. Los humanos que usan estos objetos tienen que darles ofrendas de comida, ceras, flores, papel e incienso en determina-

dos momentos y también hacerles una limpia para eliminar las malas influencias que han acumulado.

Por lo que puede apreciarse en los datos, los inanimados ordinarios de primera importancia para el mantenimiento de sus propietarios tendrían también una forma baja de sensibilidad y de vida, pues tienen existencia. Entre ellos encontramos las herramientas agrícolas o las de algún oficio o actividad doméstica productiva; los utensilios de la casa; el maíz ya cosechado y almacenado. Los humanos que los usan deben darles ofrendas a ciertas fechas. En el caso de las mazorcas, si no se les da sus ofrendas en la fiesta de San Andrés, “se vuelan de la casa y van adonde hay de comer”. La explicación es siempre la misma cuando la gente se refiere a estos objetos: “Tienen que comer pues son trabajadores”. Necesitan con que mantenerse.

Las creencias de los nahuas del norte de Puebla podrían describirse de la misma forma que las de los tzotziles estudiados por Vogt:

Virtually everything important and valuable to Zinacantecos possesses a C'ULEL [el *tonalli* de los nahuas]: domesticated animals and plants, salt, houses and household fires, crosses, the saints, musical instruments, maize, and all the other deities in the pantheon. The most important interaction in the universe is not between persons, nor between persons and objects, but among the innate souls of persons and objects (Vogt, 1976: 18-19).

¿Totemismo, animismo y analogismo?

En una obra reciente, Descola establece una tipología de las ontologías censadas en el mundo que rigen la relación entre el hombre y los no humanos existentes, que reduce a cuatro tipos (2005): naturalismo, que considera lo físico como el punto común entre las entidades del mundo; el animismo, que considera que el punto común es la *psyche*; el totemismo, que afirma que los humanos y los no humanos son idénticos de cuerpo y de *psyche*; el analogismo que renuncia a encontrar un principio unificador y que entonces construye sistemas simbólicos de similitudes que establecen correspondencias entre lo humano y lo no humano. Este

autor presenta la cultura mesoamericana como el ejemplo mismo del analogismo.

La discusión de éste diagnóstico, que se apoya principalmente en una obra fundadora pero ya lejana de López Austin (1980), necesitaría un capítulo especial que no cabe aquí. Sin embargo podemos decir que, a la luz del estudio comprensivo que hemos intentado hacer, el analogismo no explica todo. Debemos aplicarle fuertes matices. Acertada encontramos la analogía en la metáfora vegetal del desarrollo humano, de sus variaciones de consistencia y calor. Sin embargo el analogismo no cuadra con la concepción del *tonalli*, noción central. *Éste es la interioridad vital, ante todo, la que permite la consciencia.*

Hay cierta confusión debido a que el término náhuatl se aplica a otros conceptos, especialmente al doble no humano. Los mayas, que presentan creencias muy similares, usan expresiones distintas para alma y doble. Resulta que Vogt habló de “calidad totémica” entre los tzotziles (1976: 33). Quizá se podría aplicar a los nahuas que creen que la especie del *tonalli* se señala con marcas físicas (pelos, alimentación, etc.) y comparte un mismo sitio en la jerarquía de fuerza de las especies, y que “el doble” es real y vive o muere en el mismo tiempo que el humano. Pero este análisis no da cuenta de otros aspectos evocados.

En efecto muchos rasgos animistas resaltan, y vemos que Vogt en la cita de arriba se acerca a algo similar al animismo. Los nahuas creen que un humano tiene la misma “interioridad” (sufrimiento, ganas, placeres, ira, peleas, etc.) que la de muchas entidades no humanas del mundo. Pero no se trata de un animismo homogéneo y universal: se limita al grupo de los animados, con su contenido mesoamericano particular que incluye piedras, cerros, etc. La animacidad implica sensibilidad y volición. Un dios, un animado o un humano “sienten” de modo permanente (*yoli* expresa la sensación). En el grupo de los animados, se puede considerar que funciona una ontología animista.

En cambio, los inanimados, como una herramienta agrícola o las ollas de la cocina, “sienten” pero muy poco. Sin embargo, como todas las entidades del mundo, tienen su función (*tequitl*, Chamoux, 1992) en la sociedad y en el mundo que nos integra y rodea (*semanauactli*). También comparten el espacio-tiempo de los animados: tienen una existencia, una

duración que los transforma (campo semántico de *nemi*). Una particularidad es que pueden pasar temporalmente a un estado animado bajo la intrusión de la fuerza vital de un humano o de un dios, que se asemeja a fenómenos de posesión. Fuera de los períodos y circunstancias de animación, podemos decir también “sacralización”, las cosas materiales son tratadas como objetos profanos. Hasta el altar y los “espíritus” de los adivinos son objetos inertes, a los que se les sacude el polvo sin ceremonia como lo he observado, cuando no son animados por la fuerza de una esencia vital fuerte, *tonalli* de animado o dios. El modelo de la ontología analógica podría aplicarse a los inanimados. Los hombres les hacen ofrendas, sea cuando se cargan de algo de la “fuerza” de animados, sea porque tienen existencia y función en la cumbre terrestre y deben ser tratados y cuidados *como* trabajadores que ayudan a los seres humanos.

En todos los casos, se destaca en este pensamiento la referencia a un orden jerárquico de los existentes en el mundo. En el siglo XVI, las creencias trataban de justificar las clases sociales: nobles (con *tonalli* fuerte de fiero), y gentes del común un tanto cobardes, sin embargo con posibilidades de movilidad social por proezas guerreras. En el siglo XX y XXI, justifican los mandatos y liderazgos políticos nacionales (gentes *tonalchicauac* o valientes). A nivel local, las jerarquías de esencia explican las relaciones más o menos violentas entre personas y proporciona causas sagradas a las enfermedades. Hablar de lo que es la vida, entre los nahuas, es casi siempre hablar de relaciones sociales.

Bibliografía

CHAMOUX, M. N.

1980 «Orphée nahua», *Amerindia*, 5, 113-122, en línea.

1989 “La notion nahua d’individu. Un aspect du tonalli dans la région de Huauchinango, Puebla”, en D. Michelet (ed.), *Enquêtes sur l’Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, México, CEMCA, pp. 303-311.

1992 *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, México, CIESAS-CEMCA.

DESCOLA, P.

2005 *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard.

LÓPEZ AUSTIN, A.

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

LAUNEY, M.

1979 *Introduction à la langue et à la littérature aztèque*, tomo 1: grammaire, Paris, L'Harmattan.

1986 "Catégories et opérations dans la grammaire nahuatl", Thèse présentée à l'Université de Paris IV pour l'obtention du Doctorat d'État (Linguistique), sous la direction de M. le Professeur B. Pottier, <http://celia.cnrs.fr/FichExt/Etudes/Launey/tm.htm>

PURY, S. DE

2003 "L'évolution du nombre grammatical en nahuatl". *Faits de langue (Faits de Langues: Méso-Amérique, Caraïbes, Amazonie)* 2, 21, 163-169.

Sahagún, Fray Bernardino de

1950- *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (eds.), and trans. 12 books in 13 volumes. School of American Research and the U. of Utah Press, Santa Fe.

THOM, R.

1999 *Paraboles et catastrophes*, Paris, Flammarion (poche).

VOGT, E.

1976 *Tortillas for the Gods, A Symbolic Analisis of Zinacanteco Rituals*, Cambridge, Londres, Harvard University Press

WIMMER, A.

s/f Dictionnaire de la langue nahuatl classique, en línea.



UNA TEORÍA NÁHUATL DEL TRABAJO Y LA FUERZA: SUS IMPLICACIONES PARA EL CONCEPTO DE LA PERSONA Y LA NOCIÓN DE LA VIDA

CATHARINE GOOD ESHELMAN¹

Basado en investigación etnográfica llevada a cabo desde hace 25 años este artículo explora los conceptos de la persona en una región nahua-hablante a través de varios argumentos que presento a continuación. Parto del supuesto de que una persona no está creada por la biología y la genética sino que está socialmente construida, con características que varían de acuerdo con el contexto cultural. En el caso nahua, objeto de estudio, las personas se generan y se reconocen por el trabajo (*tequitl*) que realizan, y por el flujo del *tequitl* que dan y reciben. A la vez existe una compleja teoría filosófica y cosmogónica sobre el trabajo y los objetos que tiene profundas implicaciones sociales e incide en los procesos de significación colectiva; en esta teoría indígena, al circular los bienes y el trabajo se transmite un tipo de energía vital llamado la “fuerza” o *chichahualiztli*. Podemos sugerir que esta circulación de trabajo y fuerza es un componente central en la noción local de la vida, además de la definición de las personas.

Esta dinámica abarca tres dimensiones o esferas de una totalidad integrada para los nahuas. Primero, la circulación del trabajo —y de los productos del trabajo— en amplias redes recíprocas estructura a la economía y a la organización social humana. Por otra parte el dar y recibir fuerza es el principio fundamental de los elementos de un mundo natural vivo. Finalmente, de acuerdo con los nahuas la capacidad de trabajar y transmitir fuerza domina otro plano que podemos llamar “sobrenatural”. A través de la acción ritual los humanos interactúan con estas tres

¹ División de Posgrado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, cgood_e@hotmail.com

esferas y todos los entes que las habitan porque los consideran seres vivos que dan y reciben “fuerza”. Para realizarse plenamente como persona durante la vida, un humano tiene que relacionarse con este cosmos poblado de muchos diferentes seres personificados. En síntesis, en esta visión las personas generan a otros, a sí mismos, y a su vez son generadas, por este movimiento incesante de trabajo y “fuerza” (*chicahualiztli*) o energía vital; quiere decir además que la cualidad de ser persona no está limitado a los humanos vivos, sino abarca muchos otros seres.

Realicé mi trabajo de campo en dos comunidades hablantes del náhuatl en la cuenca del Río Balsas, Guerrero; estos pueblos son exitosos económica y culturalmente. Mi investigación ha intentado explicar cómo sigue existiendo un grupo nahua vital, dinámico y viable en el mundo moderno después de 500 años de colonización europea, y de múltiples intentos del estado nacional y el sistema mundial para “integrarlos”. El trabajo etnográfico y etnohistórico revela que han logrado una serie de adaptaciones económicas, sociales, estéticas y culturales sumamente creativas (Good, 1988; 1995; 1997; 2001). Éstas se basan en conocimientos históricamente transmitidos y aplicados a nuevas situaciones en todos los aspectos de su vida, entre ellos: los usos de la ecología, las actividades económicas, la organización social, la vida ritual, la cosmovisión y las formas de expresión artística. En este texto utilizo algunos datos etnográficos para ilustrar cómo los habitantes de la región de estudio consideran a la persona y cómo estas ideas se expresan en la vida social y ritual colectiva.

Empiezo con una breve exposición analítica de los aspectos fundamentales de esta teoría náhuatl, es decir, explico sistemáticamente mi entendimiento de las suposiciones básicas sobre cómo operan los mundos natural, social y sobrenatural. Obviamente las concepciones de la persona y de la vida están íntimamente vinculadas a esta fenomenología. Después retomo aspectos de mi material etnográfico para ilustrar los planteamientos presentados. Los primeros ejemplos tratan a la persona más en términos sociológicos, al explorar las concepciones nahuas de la formación de grupos domésticos, la crianza de los niños, y las relaciones alrededor del matrimonio. El último ejemplo etnográfico considera la construcción de la persona en el mundo no humano, al hablar de su concepto del maíz. A lo largo de este texto el énfasis está en la visión local, *emic*, dirigida

en primera instancia en la persona de acuerdo con la teoría nahua, que es totalmente distinta del modelo occidental de persona en la sociedad moderna; cabe mencionar que estos datos nos acercan también a algunos aspectos de su noción de la vida.

Partiendo de la idea de un atado de principios, valores y conceptos claves desarrollé un modelo que puede ser útil para otras regiones (véase Good, 1993; 1994; 2005a) que resumo aquí. Sugiero que encontré y logré sistematizar una variante local de una visión más extendida histórica y actualmente en esta área cultural; los otros trabajos en este volumen permitirán realizar los primeros pasos hacia propuestas comparativas y sintéticas dentro de Mesoamérica en lo que se refiere a la persona y la noción de la vida.

La fenomenología nahua

Los nahuas se ven a sí mismos y a los demás como partes de una totalidad integrada pero internamente diferenciada, tanto en la comunidad humana como en estos diferentes “mundos” poblados de una multitud de seres personificados. Todos los componentes de esta amplia realidad están conectados por medio del flujo recíproco de trabajo, bienes y energía vital o “fuerza” (*chicahualiztli*). Para fines analíticos hablo del mundo social (o humano), el mundo “natural” y el mundo “sobrenatural”. Existen “personas” en cada una de estas esferas y hay interacción constante entre ellas; no están separadas física o espacialmente, aunque diferentes propiedades rigen cada esfera y sus relaciones con los humanos. Estos entes pueden considerarse vivos, y habría que explorar su naturaleza para llegar a conocer la noción de la vida en sí que subyace al esquema.

Para los nahuas, lo que nosotros llamamos el “medio natural” está vivo, empezando por la tierra que es la fuente fundamental de toda la vida. La tierra nutre y da vida a los humanos y a la fauna por medio de la vida vegetal. Pero la tierra también requiere alimentarse y por consiguiente los nahuas consideran que la tierra come los cuerpos de los difuntos que se entierran en ella. El concepto de la tierra viva que devora lo expresó una mujer de Oapan, cuando explicó la razón de ofrecer sangre animal a la

tierra cuando se construye una casa nueva. *La tierra vive (yoltoc tlalli), pues esto nos dijeron nuestros abuelitos (icon techilian to-cocolhuan). Nosotros decimos, “que coma la tierra, que tome sangre”,... ella bebe, ella come (matlacua tlaltipac, ma coní yestli. Yehua coní, yehua tlacua).*

Además los nahuas reconocen muchos seres personificados que son partes diferenciadas de la tierra como los cerros, los manantiales, las cuevas, formaciones rocosas sobresalientes, las barrancas, y estos tienen nombre, personalidad, gustos y disgustos. Aquí también habría que mencionar las plantas, sobre todo el maíz, los animales, las aves, los insectos, y finalmente incluir fenómenos meteorológicos como la lluvia, el viento, las nubes y los cuerpos astrales como el sol, la luna y las estrellas.

Otro componente de esta totalidad es una esfera que llamo “sobrenatural”, poblada por los santos, las vírgenes, los cristos, los difuntos, y otras deidades y espíritus propios de la casa, los cuerpos de agua, el fuego y los aires, entre otros. A veces se refieren a estos entes como los dueños o señores (*iteko*). Todas las personas humanas entran en relaciones con esta complicada constelación de fuerzas personificadas por medio de las ofrendas, las peregrinaciones, los rituales, la curación, los sueños y dependen de ella para el éxito en sus actividades productivas. Los humanos entran en relaciones directas y personales a lo largo de sus vidas con todos estos seres a través de su incesante vida ritual. El mundo natural y el mundo sobrenatural dependen del mundo social y la acción humana, igual que los humanos dependen de estas fuerzas; seres y sus respectivos dominios o reinos. Los nahuas orientan sus actividades y toman decisiones con referencia a este contexto amplio. Por consiguiente podemos sugerir que su visión de las personas se basa en un modelo que integra la sociedad humana, con una acción colectiva mediante el establecimiento de vínculos con el mundo natural animado y con el mundo sobrenatural, los cuales tienen constante injerencia en los asuntos de los vivos.

El trabajo (*tequitl*) y la “fuerza” (*chicahualiztli*)

Expongo a continuación cómo interactúan las partes de esta totalidad animada de acuerdo con la compleja filosofía ostentada por los nahuas

(véase Good, 1993; 2005a). El primer eje de este modelo es un concepto específico de trabajo o *tequitl*, como una expresión fundamental de la vida. Entre nahuas, *tequitl* es más que el trabajo productivo, además de eso abarca actividades como rezar, hacer ofrendas, dar consejos, morir, curar a un enfermo, cortejar, tener relaciones sexuales, acompañar a otro en una actividad ritual o social, cantar, bailar y crear artísticamente. El segundo eje es la reciprocidad e intercambio, que los nahuas entienden como “amor” y “respeto”, *tlazohtlaliztli*, *tlacaitaliztli*. La vida social se constituye por innumerables actos de dar y recibir trabajo, bienes, conocimientos y solidaridad social; estos intercambios demuestran amor y respeto como veremos abajo en la discusión sobre el matrimonio.

¿Qué significan estas ideas para el concepto de la persona? Para los nahuas, una persona se define por el trabajo que realiza, por su *tequitl*; por cómo trabaja, en qué trabaja y lo que produce. Su ser se expresa y se conoce por todas sus acciones, y por los frutos de su trabajo en sentido amplio. En este contexto cultural, el trabajo mismo y los beneficios del trabajo se socializan —siempre se comparten con otros— a la vez que da, cada persona también recibe beneficios de los esfuerzos de los demás. Una persona no puede trabajar sola, o para sí misma, sino que siempre está inmersa en intercambios recíprocos de dar y recibir trabajo desde que nace hasta que muere. La vida de una persona, y su identidad social, se construyen en este contexto del “trabajo” que realiza, comparte y recibe con otros seres humanos y no humanos.

Esta visión se vincula íntimamente con el concepto de “fuerza” *que se transmite*, o *chicahualiztli*; esta es una especie de energía vital que fluye y circula entre personas en el transcurso de la vida. Una persona transmite su “fuerza” o energía vital a otras por medio del trabajo que realiza, los objetos que produce, y el dinero que gana con su trabajo o la venta de los productos de su trabajo. La circulación de “fuerza” o *energía vital* por medio del trabajo (*tequitl*) y la reciprocidad (entendida como amor y respeto) es la que genera las personas, el sistema social, la comunidad y la continuidad histórica. La “fuerza” conlleva el uso de energía, la perseverancia, el poder del carácter, o el espíritu personal para alcanzar un objetivo social importante; puede ser en labores físicas o prácticas rituales, actividades artísticas, emocionales o intelectuales. En realidad,

“fuerza” y *chicahualiztli* se refieren a la energía vital combinada con la fortaleza física y espiritual que los humanos requieren para enfrentar las exigencias de la vida. De acuerdo con este marco explicativo, cuando una persona actúa, la actividad que realiza es trabajo (*tequitl*), pero la esencia que transmite es su “fuerza” (*chicahualiztli*); al recibir los beneficios del trabajo de otro recibe su “fuerza” o energía vital.

Los nahuas dicen que los objetos contienen la “fuerza” de las personas que los producen. Dos vestidos, o dos elotes, o dos piezas de barro aparentemente iguales no lo son, ya que cada uno representa el trabajo y contiene la “fuerza” de diferentes personas; se hacen distinciones entre los objetos de acuerdo con quienes los hicieron con su trabajo. En cuanto son cristalizaciones de la “fuerza”, los objetos son extensiones de las personas.² Dicen que objetos especialmente importantes son *tlazohtic*, contienen el sudor o la esencia de la persona y estas son especialmente apreciadas, “delicadas” y potencialmente peligrosas.

Estos principios rigen el mundo natural y el mundo sobrenatural, además del mundo social humano, así que la persona se construye no solamente en relación con otros humanos vivos, sino también con la tierra y puntos del mundo natural y con entes del mundo “sobrenatural”, todos concebidos como seres vivos, personificados por medio del trabajo (*tequitl*) que todos realizan y el intercambio de “fuerza” o energía vital. Desde el punto de vista nahua, el trabajo, la reciprocidad como amor y respeto, y la circulación de la “fuerza” involucran puntos del mundo físico —la tierra de la milpa, los cerros, los manantiales, la lluvia, los cuerpos astrales— y otros seres vivos como las plantas, las aves, los insectos y los animales. También participan en la circulación de “fuerza” los santos, los aires, los muertos y diferentes espíritus, entre otros seres “sobrenaturales”, y los nahuas dicen que ellos también “trabajan”. La finalidad de toda la acción ritual es estimular y propiciar el flujo de esta “fuerza” o *chicahualiztli* entre todas las entidades y así generar el cosmos

² Esta concepción se extiende también a las mercancías, ya que los nahuas toman en cuenta el trabajo que se requirió para ganar el dinero que se utilizará en la compra de cosas y así el trabajo se transforma en mercancías. De esta manera una tela o un aparato eléctrico o joyería de oro contiene la *fuerza* de las personas que generaron el dinero empleado en adquirirlos.

y asegurar su buen funcionamiento. Este complejo proceso es central en la concepción de la vida en este contexto cultural.³

Tres casos etnográficos

La existencia de esta fenomenología y sus ejes tiene implicaciones importantes para la persona social en la cultura mesoamericana. Ya mencioné la idea de que una persona se define por el trabajo que realiza, y por el amor y respeto que demuestra a los demás. He planteado claramente que para los nahuas una persona sólo existe, en cuanto participa en esta circulación de “fuerza”, al dar y también al recibir. Pero podemos señalar otras dimensiones. Existe un proyecto de vida colectiva, con raíces históricas, y una serie de principios fundamentales que guían, aunque no determinan la acción correcta. Esto ayuda a orientar las decisiones de cada persona y confiere coherencia entre las dimensiones individuales, sociales y cosmológicas. Hay una postura ética implícita en este modelo de vida, ya que existen criterios claros para determinar la razón de estar en el mundo de cada persona. Para acercarnos al concepto nahua de la persona y sus implicaciones sociológicas y para la reproducción, voy a tomar tres órdenes: la organización familiar, las relaciones de intercambio en el matrimonio y la conceptualización del maíz. Obviamente son temas complejos y en un texto corto no podemos profundizar en todos los aspectos del material etnográfico, pero los datos que presentamos ilustran los argumentos que proponemos a lo largo de este artículo.

³ La **continuidad histórica** es otra dimensión importante en mi propuesta que no puedo desarrollar aquí (véase Good 2005); es una teoría propia de la reproducción social a través del tiempo. En la región del Alto Balsas hablan del cordón (o los hilos) que no se rompe; “seguir los pasos” de los antepasados o de “los que anduvieron antes, más antes”; “cargar” los pensamientos y palabras (pensar y hablar implica acción). Un hombre explicó la continuidad de los pueblos históricos con la frase “somos el retoño de la misma raíz”, que puede sostener plantas nuevas. Otro usó la imagen de las hormigas para explicar la multiplicación de los pueblos; “salen de una mata o hormiguero matriz y siguen creando hormigueros nuevos, hijos del original pero diferentes entre sí”.

Grupos domésticos y reproducción humana

En la región nahua del alto Balsas, el grupo doméstico está conformado por las personas que “trabajan juntos” (*cepan tequipanoan*), o “trabajan como uno” (*san cecnic tequipanoan, nochimeh san cecan*), o “trabajan como uno grande” (*san ce huey tequipanoan*). Los tipos de trabajo y los miembros del grupo en sí están diferenciados; la idea clave es que coordinen el trabajo entre todos y compartan sus beneficios dentro del grupo. Esta definición no tiene nada que ver con las relaciones biológicas, ni las de alianza, ya que muchas personas emparentadas biológicamente no “trabajan juntos”. Aun cuando existan lazos de sangre o de matrimonio las personas tienen que alimentar estas relaciones con un constante flujo recíproco de trabajo y bienes para que tengan reconocimiento social. Por eso se pueden escuchar comentarios como “el/ella es mi hijo(a)/ hermano(a)/ cuñado(a) pero no somos nada”, para explicar que no se da el flujo de trabajo y ayuda mutua entre las partes. Por otra parte, las personas que están lejos de la comunidad de origen, pero que continúan dando su trabajo al grupo doméstico y al pueblo, siguen perteneciendo aún en su ausencia física.

La relación íntima entre la comunidad, las personas y el maíz se refleja en la definición del grupo doméstico: se dice que sus miembros “comen del mismo maíz” o “tienen un solo metate”. Esto nos remite a que un grupo siembra junto y comparte el producto de la milpa, y tiene un solo comal o estufa para preparar alimentos.⁴ Cuando dejan de cooperar como unidad pueden usar el maíz como referente, y decir “tienen dos metates en esta casa” o “ya no es uno su maíz”, en este caso se dice “ya están apartes” o “ya se apartaron” (*yonoxeloqueh*). Otro referente importante para el grupo que “trabaja juntos” es el servicio a la comunidad, y la responsabilidad compartida de responder como grupo frente a las obligaciones de reciprocidad de cualquiera de los miembros. Esta definición no se basa en residencia, ya que pueden “trabajar juntos”

⁴ Monaghan (1995) descubrió en un pueblo mixteco de Oaxaca la siguiente definición de grupo doméstico, “los que comemos de la misma tortilla”, que se aplica también al pueblo entero en las fiestas: allí el flujo de tortillas que se consumen colectivamente define a la comunidad.

personas que viven en diferentes casas, y pueden vivir en la misma casa personas que no “trabajan juntos”.

Hay que explorar aquí otra vertiente de la circulación del trabajo y la “fuerza” dentro del grupo doméstico, ya que tiene que ver con la creación social de la persona, que se expresa en la palabra *huapahua*. En el uso más común, *huapahua* describe el proceso de criar a un niño o a una niña. Abarca todas las atenciones que requiere durante la infancia: bañarlo, cambiar los pañales, lavar la ropa, cargarlo, dormirlo, alimentarlo, curarlo en caso de enfermedad. El trabajo físico que recibe el niño o la niña es una transmisión de “fuerza” que lo integra dentro de una red social inicialmente como deudor. El concepto de *huapahua* se extiende además a la transmisión de la cultura en acciones como: enseñar a un niño a trabajar en las tareas apropiadas de su género, instruirlo en la vida ritual y en el comportamiento correcto en situaciones sociales. En el sentido amplio *huapahua* significa transformar el niño o la niña en una persona social, una persona completa de acuerdo con los valores culturales locales. Todos los seres humanos empiezan la vida endeudados con los demás por el trabajo o “fuerza” que recibieron en la infancia y su niñez, pero posteriormente durante su vida beneficiarán a los demás con su trabajo y su “fuerza”.

El énfasis que los nahuas dan a las acciones concretas y al *tequitl* para generar a la persona y la identidad social, está reflejado en prácticas alrededor de la crianza de los hijos. Por ejemplo, desde el nacimiento de un niño o una niña, las personas mayores hablan constantemente del trabajo que realizará. Canciones de cuna (*ticochteca*) consisten en enumeraciones del trabajo: “Mi niña, tú crecerás, tú te harás grande. Tú llegarás a ser grande y fuerte (*Nopotzin, hueye ties, icuac ti hueyies*). Tú harás tortillas con tus manos. Tú nos darás de comer (*Titlaxcalos ica mo-matziztahuan. Ti techtlacualtis*). Tú molerás el chile (*Ticuechos chiltzintli*). Tú lavarás nuestra ropa. Tú barrerás la casa...” (*Ti tech tlapaquilis, ti tlachpanos tocal...*) o en el caso de un varón, “Mi niño chico, mi hijo. Tú crecerás. Tú trabajarás. Tú nos darás de comer. Tú cortarás la leña. Tú nos traerás el agua. Tu harás la milpa...” (*Nopitentzin, nocontezin. Hueye ties. Icuac tihueyies, ti tequipanos. Ti techtlacualtis. Ticonquis totlicuf. Tonatlaquis. Tictocas to milzin...*).

También al final de la vida se ve claramente cómo la identidad social y el propósito de la vida se unen con el trabajo. Los nahuas miden el envejecimiento por la capacidad de trabajo y “fuerza” disminuida. De una persona dirán, “está grande, pero tiene fuerza”, o “todavía es su tiempo”, para decir que sigue siendo vital y activo. Por otra parte, pueden decir, como una persona me comentó, “Ya no tengo fuerza. No estoy fuerte, mi cuerpo no aguanta el trabajo” (*Xok nikipia fuerza; Xok nicuftiác, Xok kehuas notlacayo, xuel nitequiti*). Una mujer anciana me contó con tristeza que se despierta cada madrugada, acordándose de todas las personas a quienes benefició cuando tenía “fuerza”, y llora porque ya no puede trabajar. Exclamó: “Y todo esto sucedió hace mucho tiempo. Ahora recuerdo todo muy bien, recuerdo todo. Yo recuerdo exactamente donde he andado, dejando mi fuerza, dando mi trabajo a otros” (*Ye huecau yopano. Noche ni quelnamiqui aman, noche. Ni quelnamiqui canon ni nemia, canon o nocau nofuerza, canon niktlayocolia notiquih*).

Los mismos conceptos entran en las definiciones que los nahuas aplican a las unidades mayores: un pueblo se define como una entidad que “trabaja juntos” o “como uno” sobre todo en el trabajo colectivo y ceremonial; igual que en el grupo doméstico, en la comunidad hay múltiples acciones realizadas por miembros diferenciados, hombres, mujeres, niños, ancianos, autoridades y diversos especialistas. Por medio de sus grupos domésticos todos los miembros dan su trabajo al pueblo y reciben los beneficios que el mismo pueblo produce, especialmente en el servicio del sistema de cargos. De hecho, las fiestas se convierten en momentos claves para “trabajar juntos” como comunidad, y éstas constituyen al pueblo como entidad colectiva, como una persona y hablan del pueblo como tal. Otros ejemplos similares pueden ser los movimientos políticos, las luchas en defensa de la tierra y el territorio, la presentación de ofrendas para los muertos y la organización de faenas comunales.

El matrimonio y la reproducción social

Para explorar otras vertientes de las conceptualizaciones locales del grupo doméstico y de la persona, presento a continuación algunos datos so-

bre el matrimonio nahua (véase Good, 1993; 2003; 2005b). Casarse es un proceso que puede durar meses o a veces hasta dos o tres años; aunque en tiempos recientes esto ha tenido que ser modificado debido a la crisis económica. Como en otras partes de Mesoamérica (véase Robichaux, 2003), la mujer joven sale de su casa y va a vivir a la casa de su esposo, como nuera, bajo la supervisión y autoridad de sus suegros, durante varios años hasta que la pareja y sus hijos “se apartan”. El matrimonio es un momento sumamente delicado en la vida social, ya que la mujer deja de trabajar con su propio grupo natal para integrarse con el grupo doméstico de su marido y el protocolo exagerado procura suavizar esta compleja transición. Aquí vemos la alta valoración de la mujer y del trabajo femenino, ya que garantiza la reproducción social del grupo por los hijos que procrea, el trabajo que realiza y las relaciones sociales que ella y sus hijos generan.⁵

La gente explica que al casarse, el novio y su familia obtienen un gran beneficio en la mujer joven que se va para vivir con su esposo y su grupo natal sufre la pérdida correspondiente. Las madres de muchachas en edad de casarse dicen constantemente, con orgullo y tristeza: “Mírala a mi hija. Ya está grande. ¿No ves? Sabe trabajar. Ahora me da de comer. Ahora trabaja conmigo. Si se casa, entonces va a trabajar con su marido, y yo me quedaré sola”. Se pretende resolver esta delicada situación por medio de una serie de acontecimientos ritualizados. El resultado ideal de todas las celebraciones es unir a la nueva pareja para “trabajar juntos” y afianzar los vínculos sociales entre “la gente de la novia” y “la gente del novio”. Las negociaciones prolongadas y los intercambios recíprocos expresan la voluntad de ambas familias de dar y recibir bienes y trabajo entre sí.

Existen tres etapas principales en el matrimonio tradicional de la región (véase Good, 2003, para una descripción completa). A la primera etapa la llaman “la consolación” o “cuando se cierra la palabra”. Se refiere al periodo de acercamiento durante el cual la familia de la novia acepta la pérdida de su hija porque “se huyó” con el novio, o porque éste empieza a pedir su mano. Durante todas las actividades “la gente

⁵ Es importante mencionar que no se realizan estos pasos e intercambios cuando es el yerno el que se integra al grupo doméstico de su esposa.

del novio” tiene que tratar a la familia de la novia con mucho respeto y humildad; la culminación de las numerosas reuniones y conversaciones ritualizadas debe ser el consentimiento público y formal al matrimonio por parte de la gente de la novia, y el compromiso del grupo doméstico del novio de entregar ciertos bienes, llamados comúnmente “el derecho de los padres de la novia”.

Los nahuas explican muy claramente que el “derecho” es un reconocimiento por el tiempo y esfuerzo que su familia invirtió en criar a su hija y enseñarle a trabajar, podríamos decir en crearla como persona social potente, productiva. Es una especie de compensación por la pérdida de todos los conocimientos, habilidades y productividad que sufre su grupo doméstico cuando la mujer joven se va con el esposo. Un hombre respondió a mi pregunta sobre “el derecho” de la siguiente manera:

No pienses que nosotros vendemos a nuestras hijas. No es eso, no es eso. ¿No ves? Aquí en este pueblo las mujeres (cihuatzintzinteh, en la forma reverencial) saben trabajar. Ellas trabajan mucho. Ellas saben hacer todo. Saben hacer tortillas, saben cuidar los animales, saben hacer el barro y pintar amates, saben vender. Las mujeres hacen todo. Cuando yo tengo mi hija, ella trabaja aquí, conmigo, con su madre y conmigo. Pero cuando se casa, ¿dónde trabaja? Se va con su esposo. Trabaja con él. Trabaja con su suegro, con su suegra, con su esposo en la casa de ellos. Todo su trabajo es para ellos. Y... ¿quién trabaja aquí? ¿Quién me ayuda aquí? Pues nadie, nadie.

El segundo paso del matrimonio se llama “la entrega del derecho de la novia”, y marca el momento en el que la familia del novio transfiere los bienes prometidos a la familia de la novia. Este derecho incluye animales (reses o puercos), aves (gallinas y guajalotes), dinero, maíz y otros productos agrícolas, cerveza y refrescos, entre otros. Después reparten estos bienes entre “la gente de la novia”, incluyendo a los padrinos de bautizo y de confirmación, las tías, las dos abuelas y una amplia red de otras familias (véase Good, 2003). El tercer paso se conoce como “la entrega de la novia” o “la entrega de los trastes de la novia”. En esta celebración la familia de la novia, y toda la red social que recibió parte de la distribución de bienes del “derecho”, reúne una gran cantidad de “regalos”. Estos incluyen ollas de cocina, platos de todo tipo, telas para sus vestidos

y mandiles, una máquina de coser, una estufa y tanques de gas, animales como puercos o vacas, un baúl o un ropero y un metate. Si no se ha ido a vivir con el novio antes, este día la muchacha hace su mudanza definitiva.

En este momento la pareja hace ofrendas a los muertos, les informan formalmente que la muchacha va a salir de la casa y piden la bendición del matrimonio para que la pareja tenga muchos hijos, que todos gocen de buena salud, y que prosperen sus actividades económicas como la agricultura, el comercio y la cría de animales. En algunos pueblos de la región al final realizan una ceremonia adicional, llamada “el responso” específicamente para agasajar a los difuntos; este día dan de comer y de tomar a las almas de los difuntos de ambos novios. Es una de muchas acciones que expresa claramente el vínculo entre el mundo de los muertos y la reproducción social; también se ve cómo los muertos siguen participando como personas en la vida económica y comunitaria (véase Good, 2004).

En esta ocasión la pareja recibe los consejos formales que se repiten en distintas fases del proceso del matrimonio. Estos consejos son reveladores de los conceptos que los nahuas tienen de la persona y lo que implica “trabajar como uno” para ambos jóvenes. Cito parte de uno de estos discursos dirigido hacia la joven mujer por una tía, que le dijo:

Ahora nos vas a dejar. Te vas. Te vas porque tú quieres irte, tú quisiste irte, y ahora lo harás... En el lugar donde vas, vas a cansarte en el trabajo. Vas a trabajar mucho, y vas a trabajar duro. Tú vas a levantarte antes del amanecer, y todo el tiempo vas a estar apurada,... (enumeró las tareas domésticas)... Tú vas como esposa, y tú quisiste ir a esta casa como esposa, para trabajar. Tú tendrás todas las cargas de una mujer, tú tendrás que pensar en tu esposo y en tus hijos... Tú tienes que respetar a tu suegra, a tu suegro... Vas a trabajar junto con ellos. Tú ya no vas a trabajar aquí, con nosotros. Tú ya no vas a trabajar con tu madre, con tu padre. Tú vas a trabajar con tu esposo...

Nosotros no queremos que te vayas. No queremos verte ir. ¿No ves? Todos estamos aquí, toda tu gente está aquí. Hemos venido a acompañarte, para dejarte donde vas a ir ahora. Pero nosotros queremos que te quedes. Sólo tú quieres irte... Nosotros hemos traído unas cuantas cositas, unos trastecitos para ti. Tú los llevarás contigo. Pero esto no es nada. Nosotros no tenemos nada. No podemos darte nada. Tú no llevas nada de aquí. Pero tú tienes algo,

tú tienes una cosa. Tú tienes tus manos (tiquimpia mo matzitzihuan). Tú llevas tus manos contigo. Y con tus manos tú puedes trabajar. Tú tienes tus manos y con ellas puedes hacer todo, puedes trabajar. Con tus manos tú y tus hijos van a vivir. Así es para nosotros. Todos tenemos que trabajar. Todos tenemos que trabajar para vivir.

Aquí se expresó de manera clara la visión náhuatl del trabajo como eje central de las relaciones sociales, y la identidad de la persona, y el concepto de “trabajar juntos” como fundamento del grupo doméstico (transcripción en español tomada del diario de campo).

El maíz como persona

El tercer ejemplo etnográfico permite explorar la noción nahua de la persona en una esfera distinta del campo sociológico tratado arriba. Ahora nos enfocamos en algunas de las múltiples y complejas formas en que los nahuas conciben el maíz. Para ellos hay una íntima relación entre los humanos y el maíz,⁶ tanto la planta en crecimiento como el grano que es su alimento básico. En ambos sentidos consideran al maíz un ser vivo que da su *fuerza* a los humanos y a los animales o aves que lo consumen, y como ser personificado que recibe la “fuerza” de la comunidad a través de las acciones rituales y el respeto que le demuestran.

La planta y la milpa

Hay una identificación personal muy directa entre el agricultor y las milpas con plantas tiernas. Durante la época de lluvias es frecuente escuchar a los nahuas hablar de haber soñado con sus milpas. Éstas aparecen como mujeres jóvenes, rubias y, a veces de piel blanca, y pueden hablar

⁶ Obviamente estas ideas sobre el maíz son ampliamente conocidas en Mesoamérica y otros autores las han documentado (Monaghan 1990, 1995, Broda 2004, Sandstrom 1991, Olvera, s.f., entre otros). Aquí el interés es relacionar los datos de mi región de estudio con las teorías nahuas del trabajo, la persona y la noción de la vida.

con el soñador. Por ejemplo, me contó un comerciante muy exitoso que soñó con una muchacha güera, rubia, delgada, quien le dijo que estaba muy triste porque él se había olvidado de ella. Cuando despertó, se dio cuenta de que la muchacha era la milpa que había estado cuidando su esposa y sus hijos. Con mucha pena me dijo que él no había ido a trabajar allí en la temporada, y que ni siquiera había ido a verla; después del sueño regresó al pueblo lo más pronto posible para ir a la milpa, y demostrarle que su ausencia no implicaba el olvido o una falta de respeto hacia ella.

A veces he observado a los agricultores cantar, hablar, y hasta llegan a besar las plantas durante su crecimiento. La comparación del maíz como una muchacha o mujer joven es explícita. Esta actitud afectiva quedó demostrada cuando acompañé a su milpa a una mujer de sesenta años, cuando llegamos se emocionó con el crecimiento de las plantas, y les habló con una gran alegría, alabándolas al decir: “Ay, mis hijas (*nochpochuan*). Ya se levantaron. Ya se pararon. Mira como son (*Yo nanisaqueh, yo nanmotitequeh. Xquimiitac*). Mis chulas. Qué hermosas están. Tan altas y fuertes (*De milak, nan cualtzintzinteh, yo nan hueyiaqueh*). Qué bonitas están. Niñas chulas, crezcan y denme lo que voy a comer. Yo las quiero mucho (*No potzitzihuan, no chulas, xnechtlacualtican. Nohua nimech tlazohltlan*)”.

El crecimiento en sí de la planta del maíz es una metáfora del ciclo de vida de las personas. Los niños son como el maíz tierno y los elotes, y los adultos mayores son como las plantas que se van secando o las mazorcas ya secas. El maíz en pleno crecimiento, vigoroso, verde, con hojas anchas, es una expresión de una persona en la flor de la vida, como las mujeres jóvenes de los sueños. Un curandero dio un excelente ejemplo de esta lógica cuando explicaba el uso de niños, que él llama *padrinos*, en los rituales terapéuticos que realiza.

Buenos padrinos, pues, siempre deben ser niños o jóvenes que, debido a su juventud, suelen ser dadores de fuerza, fertilidad, salud y trabajo. No se debilitan, no se les quita mucho. Son “toktli”, que se refiere a la mata del maíz cuando está en su desarrollo, y ellos pueden recuperarse rápidamente porque apenas están en crecimiento, son puros. Mira, así de pequeño, apenas van cre-

ciendo igual que una matita, les falta mucho para madurar. Y por ser pequeños, son buenos, puros, dan fuerza, salud y trabajo. Son como el maíz pues, fértiles, les faltan todavía muchas etapas, no se cansan, siempre son buenos para dar...⁷

Maíz en grano

En cuanto a las formas de demostrar respeto hacia el maíz hay un énfasis cultural en el trato que se le debe dar al grano. Los informantes insisten en que el maíz se sacrifica para nosotros, se deja moler y deja que lo comamos para darnos vida y por eso merece un trato especial. Una informante de setenta años me contó en español que su madre le enseñó desde joven cómo manejar el maíz y cómo cuidarlo para siempre tener lo suficiente.

Mi mamá me dijo: “Hay que tener mucho respeto y cariño con el maíz porque está vivo. Es un ser vivo porque reproduce, porque al sembrarlo va a dar mucho más. El maíz sufre con la gente. Lo quemamos, lo molemos, lo hervimos, lo maltratamos mucho, y le duele todo lo que hacemos”. Así dijo y tenía razón. Primero lo quemamos con cal y lo hervimos. Después lo molemos, después lo cocemos en el comal, y a veces hasta lo quemamos en el comal. Luego lo masticamos para comerlo. Sufre para ayudarnos y por eso hay que tratarlo bien, no hay que tirarlo, o golpearlo, o pisarlo, o dejarlo tirado.

En la conversación insistió, como muchos otros informantes, en que el maíz está vivo (*yoltoc*), y realmente sufre mucho con todo lo que los humanos hacen. Por eso hay que respetarlo, cuidarlo, pedirle perdón. Nunca hay que dejar granos tirados, ni tirar o “jugar” con las tortillas, ni maltratar el grano más que lo necesario para comerlo. Me dijo un hombre, “por eso les decimos a nuestros hijos desde que son muy chiquitos, tengan cuidado con el maíz, no jueguen con nuestra tortilla”. Si por descuido una mujer quema una tortilla, al retirarla del comal la puede besar o cuando menos pedirle perdón, y debe ser la primera tortilla que ella u otro familiar coma.

⁷ Priscilia Olvera, s.f., véase Sandstrom 1991: 245.

Estas ideas están reflejadas en el concepto clave de *tonacayotl*, que quiere decir “nuestra carne” o “nuestro sustento” (en las fuentes históricas se traduce como “nuestros mantenimientos”). Hoy pronuncian este término con cariño y reverencia, y es un sinónimo del maíz (*tlayohli*). Después de poner una ofrenda agrícola en la que invocó a *tonacayotl*, un hombre contestó mi pregunta sobre el significado de esta palabra: “Nosotros lo llamamos *tonacayotl* porque sin él no podríamos vivir. No podríamos comer, y por eso no podríamos vivir. Aun los animales no podrían vivir sin el maíz. Nosotros decimos *tonacayotl* porque sin él nada podría vivir. Por eso respetamos y amamos a *tonacayotl*, porque nos da nuestra vida”.

Otro hombre, en una ocasión distinta me explicó el significado de *tonacayotl* con la siguiente declaración: “*Totatzin* (nuestro venerado padre) nos dio el maíz para comer y nos da su fuerza. Por eso lo respetamos, porque es nuestra fuerza. Sin maíz no podemos vivir nosotros, ni los animalitos pueden vivir sin maíz. Aquí la gente todavía respeta. Cuando una persona te da de comer, vas a agradecer, y así también recordamos como nos ayudaron”. Esta forma de recordar, respetar y agradecer se expresa en las ofrendas, tanto a los seres sobrenaturales, como a la tierra y al maíz mismo.

Las ofrendas

La reciprocidad entre humanos y el grano se ve en los rituales, en un sinnúmero de ofrendas, y en la concepción de la relación entre el maíz, la tierra y el cuerpo humano. Voy a describir una ofrenda dirigida al maíz, en la que se ve la personificación del maíz en grano igual que vimos su personificación como planta. Esta ofrenda se llama *tzintlacualtilo*, “dar de comer o alimentar a la mazorca”. Después de la cosecha, se amontonan todas las mazorcas deshojadas (*tzinteh*) pero sin desgranar, en el patio de la casa, separado de acuerdo con los cuatro colores, blanco, amarillo, azul y rojo. Alrededor de los montones de mazorca de diferentes colores, colocan una hilera de mazorcas paradas. En medio paran unas cañas del río con hojas verdes, y matas secas de maíz con dos o tres mazorcas pegadas. En fren-

te presentan una ofrenda de flores, incienso, tamales y gallinas en mole (para una descripción detallada véase Good, 2001). Al preguntar sobre el significado de las mazorcas paradas me explicó el hombre mayor de la casa: “Nosotros decimos, ellas son muchachitas (Tohuameh tiquitoan, yehuameh ichpochtlitzitzihuan). Les decimos, Nuestra Venerada Madre (Tiquitoan tonan tonacayotl, Tonantzin). Por eso les damos de comer (Yehua ica tiquimtlacualtisquéh, pampa yehuameh tech tlacualtian)”.

En todas las entrevistas sobre esta ofrenda, contestaron los nahuas que ésta se realiza porque respetan y aman al maíz; le dan de comer así porque el maíz los alimenta a ellos. “Esto se hace porque amamos a nuestro sustento el maíz” (*tictlazohtlan tonacayotl*). Una mujer me dijo “nos dicen que está vivo nuestro sustento el maíz” (*quitoan iyoltoc tonacayotl*). Me explicó que dicen del maíz, *nonan o tonan tonacayotl*, “mi madre, nuestro sustento” o “nuestra madre, nuestro sustento”, porque está vivo y les da de comer. Otra persona explicó que, dan de comer al maíz porque el maíz les da de comer a ellos. Usó la frase: “tú lo nutres y lo cuidas y te nutrirá y te cuidará” (*tohua tichuapuahuas huan mitz huapahuas*); esta formulación revela otra dimensión de la concepción del maíz, como *tonan tonacayotl* (*nuestra madre, nuestro venerado sustento*). Recordamos que el término *huapahua* se usa para la relación de crianza entre una madre y sus hijos; en este contexto se refiere a la transmisión de la “fuerza”, la vida. Aquí vemos que existe la misma relación entre el maíz personificado y los humanos que dependen de él.

Las doncellas del maíz

Estas ideas sobre el maíz se expresan explícitamente en una serie de cuentos sobre al maíz que circulan en el pueblo de San Agustín Oapan. En uno de ellos “dios” (*totatatzin* —nuestro venerado padre—) decide ayudar a un agricultor pobre y su familia porque tiene muchos niños llorando de hambre. Llama una por una a cuatro (o cinco) de sus hijas. Todas son jóvenes y bellas, y cada una llega con un vestido bonito de un solo color —blanco, azul, rojo, amarillo— y (a veces) multicolor. En cada caso el padre le pregunta: “Hija mía, ¿cómo te tratan donde estás?”

¿Te quieren, te respetan, te cuidan?” Las primeras tres o cuatro hijas dicen que están muy bien, están contentas, y su padre las manda de regreso a donde estaban. Pero cuando llega la última de las doncellas le responde que no está bien donde está, que allí las personas la tiran, la queman, la pisan y la menosprecian. El padre le dice que en este caso es mejor irse de allí, e indica que él quiere que acompañe al campesino pobre.

Totatatzin manda a su hija con él bajo la condición de que él y su esposa le den de comer guajolote en mole, tamales, flores para adornarse, y otras cosas. Una vez que llega el campesino a su casa con la doncella, él y su esposa con mucho esfuerzo y sacrificio, consiguen los alimentos, los preparan y le dan todo a la muchacha a pesar de su propia hambre y la de sus hijos. El día siguiente encuentran la troje llena de maíz, y nunca más les hizo falta, pues siempre seguían dando de comer a la doncella por medio de las ofrendas.

Conclusiones

Los datos presentados aquí de una manera breve son suficientes para ilustrar los conceptos nahuas sobre la persona. Lo que descubrí en mi región de estudio forma parte de una tradición mesoamericana más amplia; de ninguna manera es una construcción cultural exclusiva de los nahuas del alto Balsas en Guerrero. Estas concepciones y la forma de generar las relaciones sociales a partir de ellas son fundamentales para la reproducción cultural. Dan los mecanismos para organizar la comunidad, conducir las relaciones inter-personales y sociales, situarse frente a las deidades y actuar correctamente en los mundos social, natural y sobrenatural. Estas estrategias tienen ciertas características específicas en el contexto mesoamericano que señalo a continuación, además de contrastar estas ideas con la persona en las sociedades modernas del Occidente.

Ya hemos visto cómo el flujo de trabajo y objetos genera y refuerza todas las relaciones, no solamente entre humanos vivos, sino también entre el mundo natural vivo, y otros entes sobrenaturales (véase Good, 2001; 2004, para otros ejemplos). En la teoría fenomenológica indígena que hemos expuesto en estas páginas, no hay una separación clara entre estas

esferas, ya que para los nahuas, el conjunto constituye un cosmos interconectado, orgánicamente unificado; los entes que los habitan interactúan constantemente: las hemos distinguido aquí simplemente para fines analíticos. En la tradición intelectual nahua, el flujo de trabajo se expresa formalmente en las constantes acciones de intercambio y reciprocidad, y en múltiples ofrendas y prácticas rituales. Podemos afirmar que la finalidad trascendente de todas estas acciones es estimular y canalizar la circulación de la energía vital o *chicahualiztli*. Hemos sugerido que esta dinámica de dar y recibir trabajo, *tequitl*, y “fuerza” construye a las personas: es una categoría relacional, no una propiedad fija, dada. Por lo mismo, pueden ser “personas” la tierra y el maíz, los santos, los manantiales, las cruces, ciertas piedras y formaciones rocosas, los cerros, las “almitas” de los muertos, o el pueblo como totalidad, para nombrar algunos ejemplos. De la misma manera, un humano que no participa en la vida colectiva y en el grupo doméstico pierde su calidad de persona social: esta persona está en constante construcción por medio de las acciones y la ubicación dentro de una cosmología compleja.

El objetivo principal de este artículo ha sido examinar la construcción cultural de la persona entre los nahuas del alto Balsas. Obviamente quedan muchas dimensiones para desarrollar más a fondo. Ya que este texto se presenta en un volumen colectivo que considera además la noción de la vida en Mesoamérica, en esta conclusión mencionaré brevemente algunas implicaciones de los datos expuestos arriba para esta discusión.⁸ Tengo que aclarar que mis propuestas tocantes al concepto de vida son sumamente tentativas.

Como hemos visto en los ejemplos etnográficos, al referirse al mundo natural, la tierra y el maíz como entes vivos, los nahuas utilizan el término *yoltoc*, “vivo” o “está vivo”. En conversación cotidiana, también utilizan otro término, *nemi*, para hablar de lo que nosotros llamamos la vida. Por ejemplo, constantemente dicen *tla ni-nemi* (“si aún vivo”) o *oc ti nemian* (“todavía estamos vivos” o “con vida”); estas frases señalan que la vida es “provisional”, pasajera, “emprestada” y puede acabar en

⁸ Los incluyo por la sugerencia de uno de los dictaminadores de este artículo. Agradezco sus observaciones muy sugerentes, a la vez que asumo la responsabilidad por las imprecisiones en que puedo incurrir al discutir una temática nueva.

cualquier momento. Usan también la palabra *nemi* para referirse a la dimensión activa de la vida, se le puede traducir como “andar” o “andar en el mundo haciendo algo”. No utilizan *nemi* para referirse a la tierra, al maíz, y a algunos otros entes, pero *nemi* puede ser aplicado a las actividades de los difuntos o almitas (*miccatzinteh*). Todos estos pueden ser personas, así que la noción de la vida no es equivalente a la categoría de persona, aunque están relacionadas y habría que realizar más investigación para aclarar estas distinciones sutiles pero etnográficamente significativas.

Me parece que el término más complejo que hay que explorar es *yolto*. De acuerdo con mis observaciones de campo, una característica sobresaliente de los seres “vivos”, en el sentido de *yolto*, es su capacidad de transmitir energía vital, y estos seres “vivos” son una fuente de *chicahualiztli*, aunque también la reciben por medio de los rituales. No es una distinción absoluta, porque el “andar” en el mundo en el sentido de *nemi*, también puede crear riqueza y transmitir “fuerza” de la misma manera que el trabajo o *tequitl*. Sin embargo, hay una distinción que intento precisar de la siguiente manera. Los entes *yolto* son seres óptimos como generadores o reproductores de “fuerza”, en el sentido de una capacidad productiva y multiplicadora de riqueza absoluta, tal vez afín a la idea occidental de “fertilidad” mucho más que los entes que poseen la propiedad de *nemi*.

Para terminar, quiero contrastar esta lógica náhuatl, basada en una compleja tradición filosófica,⁹ con la persona en las sociedades industrializadas occidentales en las que se le concibe como individuo autónomo. En el mundo de la modernidad se supone que cada persona es un individuo único, dotado de características propias pero básicamente igual a todos los otros individuos únicos en cuanto a las oportunidades. Cada persona puede ejercer la libre elección y su éxito requiere actuar autónomamente para hacer avanzar sus intereses personales inmediatos, en oposición a y en conflicto con los intereses colectivos. Esta persona aspi-

⁹ Aquí no tratamos el origen de esta tradición intelectual nativa, pero señalamos que a pesar de haber sido generado históricamente, se despliega en pleno siglo XXI, de acuerdo con las coyunturas que enfrentan los pueblos nahuas hoy; de ninguna manera es un artefacto histórico.

ra a no tener obligaciones y a no depender de nadie; más bien considera que está en competencia con todos los demás que también persiguen la felicidad individual. Para ella las relaciones sociales, los compromisos colectivos, y vínculos históricos son obstáculos a superar. La identidad de personas como individuos autónomos se construye con pocos referentes a la colectividad y a las relaciones sociales; su realización se logra por sus propios méritos y ésta se mide últimamente en la modernidad o la postmodernidad en gran parte por su capacidad y preferencias de consumo.

Esta identidad se contrasta con la teoría mesoamericana que ubica la persona en un contexto social colectivo, dentro de un cosmos vivo, animado e interdependiente, con un fuerte arraigo histórico en la comunidad de origen y en la tierra. Esta persona existe y se genera a sí misma en cuanto participa de este flujo de trabajo y fuerza, demostrado en actos de intercambio y reciprocidad entendidos como amor y respeto. No es la sede o el iniciador de la acción sino que pasa su vida como beneficiario del trabajo, amor y respeto, de los otros, y está obligado a responder a ellos en su momento.

Bibliografía

BRODA, J.

2004 “¿Culto al maíz o a los santos? La Ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en J. Broda y C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas. Los ritos agrícolas*. México, INAH-CONACULTA, UNAM-IIIH, pp. 35-59.

GOOD ESHELMAN, C.

1988 *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, Fondo de Cultura Económica.

1994 “Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua”, *Cuicuilco*, n. s. 1(2), 139-153.

2001 “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Jorge Félix Báez (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 239-297.

- 2003 “Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero”, en D. Robichaux, (comp.), *El Matrimonio en Mesoamericana Ayer y Hoy: Unas Miradas Antropológicas*. México, Universidad Iberoamericana, pp. 157-184.
- 2004 “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en J. Broda, y C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas. Los ritos agrícolas*. México, INAH-CONACULTA, UNAM-IIIH, pp. 153-175.
- 2005a “Trabajando juntos como uno. Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona”, en D. Robichaux, (coord.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*. México, Universidad iberoamericana, pp. 275-294.
- 2005b “Ejes Conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”. *Estudios de Cultura Náhuatl*. 36, 87-113.
- MONAGHAN, J.
- 1990 “Sacrifice, Death and the Origins of Agriculture in the Codex Vienna”, *American Antiquity*, 55, 559-569.
- 1995 *Covenants with the Earth and Rain. Exchange, Sacrifice and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman, University of Oklahoma Press.
- OLVERA, PRISCILIA
- s.f. *Cosmovisión y ritual en un pueblo nahua de la huasteca veracruzana*. Manuscrito inédito (2007).
- ROBICHAUX, D. (coord.)
- 2003 *El matrimonio en Mesoamericana ayer y hoy: Unas miradas antropológicas*. México, Universidad Iberoamericana.
- 2005 *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*. México, Universidad Iberoamericana.
- SANDSTROM, A.
- 1991 *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman y Londres, Oklahoma University Press, Civilization of the American Indian Series 206.



VECINOS, GENTE Y ANCESTROS: AMBIVALENCIAS DE LOS CONCEPTOS DE VIDA Y PERSONA ENTRE LOS HUICHOLES¹

JOHANNES NEURATH²

Introducción

Los estudios mesoamericanos actuales se deslindan cada vez más de modelos rígidos y monolíticos. Al abandonar la visión nostálgica de los grupos indígenas como sociedades estables, cerradas y ensimismadas, la etnografía debe desarrollar enfoques más complejos sobre las cosmovisiones y representaciones colectivas de estos grupos (Galinier, 2004: 187). Asimismo, con el ocaso del paradigma de la aculturación, el interés se centra ahora en los procesos de reproducción cultural y en las prácticas de transmisión de conocimientos y tradiciones (Severi, 1996).

En este sentido, cuestionamos una de las “verdades” establecidas en el estudio de las cosmologías mesoamericanas: la armonía entre los opuestos. Analizamos un mundo ritual donde la producción de caos compete con la producción de orden, donde los opuestos están separados por verdaderos abismos conceptuales y la armonía no es posible. Debido a la existencia de un isomorfismo cuerpo-cosmos (Galinier, 2004), el estudio de la persona y de la vida plantean problemas equivalentes: lo que se revela es una escisión o dividualidad.³ La acción ritual expresa todas estas contradicciones y ambigüedades, así que su estudio da la pauta para lograr una comprensión de la dinámica cultural wixarika.⁴

¹ Agradezco los comentarios puntuales que me hicieron Paul Liffman y Carlo Severi.

² Museo Nacional de Antropología, INAH.

³ Este concepto se usa en la etnografía deconstructivista de Melanesia (Strathern 1988) y, recientemente, se ha introducido entre los amazonistas (Viveiros de Castro 2004; Vilaça 2005).

⁴ Los huicholes (*wixaritari*, sg.: *wixarika*) son un grupo indígena yuto-nahua de aproximadamente 40,000 hablantes, que vive en el sur de la Sierra Madre Occidental de México

“Cosmos” y “persona” son categorías inestables. Entre los huicholes, incluso, no resulta fácil diferenciar entre “persona”, “ancestro” y “enemigo”. Llama la atención que *téwí*, *tewári*, *teíwari* son términos muy parecidos. El primero, etimológicamente relacionado con “téwi” (largo), significa “persona”, “gente”, “ser humano”, “indígena”; el segundo “abuelo/nieto”⁵ y, metafóricamente, “ancestro deificado”; el tercero “vecino”, literalmente: “distante”, también “foráneo”, “mestizo”, incluso “enemigo”. Estas similitudes no revelan una relación etimológica de las palabras, más bien se trata de coincidencias que dan lugar a juegos de palabras. Estos, al igual que las etimologías *folk*, son muy comunes y populares entre los huicholes, así que sus implicaciones semánticas son significativas para el análisis etnológico.⁶

En ciertos contextos, por lo menos, los tres términos tienden a traslaparse o confundirse. Estudiando los nombres de los dioses, uno encuentra deidades que a veces se llaman “vecino”, a veces “abuelo”, a veces “persona”. Por ejemplo, el dios del viento, *Eaka Teíwari*, también puede llamarse *Eaka Tewári* o *Eaka Téwíyari*. Hay muchos casos similares. Otro ejemplo sería *Kieri Téwíyari* (la persona *Kieri*) también conocido como *Kieri Teíwari* (el mestizo *Kieri*, representado como el charro negro), aunque no he encontrado aún la mención de un *Kieri Tewári*.

Originalmente, pensé que tales confusiones resultaban de imprecisiones en el registro etnográfico, pero me di cuenta que no necesariamente, o no siempre, se trata de errores atribuibles a etnólogos con oídos sordos o conocimientos lingüísticos insuficientes. Las confusiones entre *téwí*, *teíwari* y *tewári* no son ninguna casualidad, ya que la ambivalencia del concepto de persona es “sistemática”. Así, mi esfuerzo de encontrar los nombres correctos de los dioses resultó inútil. Había entonces que tomar en serio todas estas ambivalencias terminológicas y conceptuales para lograr un acercamiento al concepto de la persona entre los huicholes.

Pero por qué existe esta indefinición de lo propio y de lo ajeno, de los

(estados de Jalisco, Nayarit y Durango). He realizado trabajo de campo en la comunidad de Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatlán, Mezquitic, Jalisco) desde 1992.

⁵ *Tewári* para “abuelo/nieto” es un término del lenguaje ritual, en la vida cotidiana se usa *teukari*.

⁶ En otras palabras, no se trata de un “linguistic magic bullet” en el sentido de Briggs (2002).

ancestros y de la gente común y corriente? En la etnografía amazónica encontré modelos interpretativos donde este tipo de fenómenos —la “inconstancia del alma salvaje” (Viveiros de Castro, 1993; ver también Pitarch, 2003)— se tematizan como algo interesante en sí mismo. Son frecuentes los casos en los que la identificación con el otro conlleva una coincidencia de las categorías “ancestro” y “enemigo”, como entre los araweté, para quienes los muertos son devorados por dioses enemigos transformándose así ellos mismos en ancestros caníbales (Viveiros de Castro, 1992). Algunos autores hablan de un “otro” o “*alter ego* enemigo” (Severi, 2006: 140), otros de una “alteridad constituyente” (Erikson, 1986). En este sentido, Galinier (2004: XV, 156-158) interpreta el Carnaval de la Huasteca en el que los otomíes se disfrazan de hacendados, charros, doctores, ingenieros, políticos, mujeres blancas seductoras y personajes de las películas de Hollywood. Muchos de estos “diablos” del inframundo se consideran ancestros de los otomíes, así que puede aplicarse el concepto de *constituent alterity* (“alteridad constituyente”). Pitarch (2000: 131) describe cómo, entre los tzeltales de Cancun, las “almas” y los “seres sobrenaturales” se caracterizan por ser todo menos indígenas: animales, fenómenos atmosféricos, sacerdotes católicos, maestros, rancheros.

Según Anne-Christine Taylor (2004), esta *ouverture à l'Autre* es un rasgo cultural de los pueblos amerindios (descubierto por Claude Lévi-Strauss) que contrasta, notablemente, con la obsesión occidental por la identidad. Desde esta perspectiva americanista ampliada, ya no sorprende tanto que, entre los huicholes: mestizo y abuelo sean términos que a veces se empalman. Pero en ciertos contextos sí se trata de categorías opuestas y antagónicas, que aluden a los extremos del espectro temporal, espacial y social.

También en el caso de los mitos huicholes sobre los gigantes *hewi* se ve con mucha claridad como se empalman las categorías de ancestro y enemigo. En algunos mitos, los gigantes son los ancestros de los mestizos y fueron derrotados por los huicholes, quienes les quitaron sus objetos ceremoniales y sus tierras. Entonces, mestizos y ancestros se refiere a grupos antagónicos, pero, en muchas otras versiones, los gigantes son los antepasados de los huicholes.

La categoría *téwí*, “persona, gente” (sg: *téwí*, “persona”; pl: *teiteri*, “gente”), es algo como un compromiso apenas viable entre los opuestos,

aludiendo a una especie de *status quo*, en el cual transcurre la vida humana “realmente existente”. Lo que espero demostrar es que ninguna de estas categorías es en sí misma susceptible de ser comprendida, pues en términos del pensamiento huichol lo que importa son las transformaciones o transiciones de un término al otro. De esta manera, lo que se presta al análisis son los procesos rituales que implican el paso de una de estas categorías a la otra.

En estas transiciones, la constante son el contraste y la relación entre dos aspectos de la vida, el “oscuro” y el “luminoso”, expresados por los términos *tikari* y *tukari*, asociados, el primero, *tikari*, con la medianoche (*tika*), el inframundo, el mundo de abajo, el mundo mestizo y el Océano Pacífico en el poniente; el segundo, *tukari*, con el mediodía (*tuka*), el cielo diurno, el mundo de arriba, el ámbito de los ancestros y el desierto de Wirikuta en el oriente.

La ambivalencia del concepto de “vida” se relaciona con la “metáfora del día” en el ciclo anual ritual huichol. El año es como un día, así que las diferentes estaciones o temporadas del año corresponden a diferentes “horas” del día: las lluvias son la medianoche, la temporada de la cosecha es el amanecer (*parie*) y las secas son el mediodía (Neurath, 2002).

Los antropólogos se tardaron en captar las complejidades del concepto de vida entre los huicholes. Preuss (1998 [1907]: 154-155) se dio cuenta que la temporada de las lluvias se llama “la noche de los dioses” (*Götternacht*).⁷ Más tarde, la analogía noche-lluvias entre los huicholes fue vuelta a encontrar por Schaefer (1989) y Fikes (1993), y retomada por Geist (1991), quien sí conocía la obra de Preuss. Pero también existe *tukari*, la vida relacionada con el mediodía. Esta es la noción de vida de la cual se habla, por ejemplo, en el artículo clásico “To Find Our Life” de Peter T. Furst (1972), que trata sobre el culto del peyote y la peregrinación al desierto. En resumen, *tukari* nace del Sol, de la visiones de

⁷ Con esta traducción del término *tikari*pa [*tikari*pa], Preuss se revela como romántico y nietzscheano. La “noche de los dioses” es un término clave en Hölderlin que se refiere al eclipse de la religiosidad natural provocada por la ilustración (Frank 1982: 14; también Habermas 1986: 113). Novalis retoma el concepto en sus *Himnos a la noche*, mientras que Nietzsche lo usa para describir el estado que sigue a la irrupción de Dionisos, dios del vino y de la locura. Como veremos, la caracterización de *tikari* como “dionisiaco” sería una traducción adecuada del concepto huichol.

peyote, del sacrificio y se opone, así, a la espontaneidad caótica de *tikari* (Neurath, 2000: 74; 2002: 35, 229-339).

Al encontrar esta dualidad, se corre el peligro de no tomar en cuenta las diferencias cualitativas entre ambos aspectos de vida. Como he insistido también en otros textos (Neurath 2000, 2002, 2006b), el antagonismo *tikari* – *tukari* no es un dualismo simétrico. Las asociaciones espaciales de los términos (abajo vs. arriba, mar vs. desierto) podrían sugerir un dualismo relativamente simple; sin embargo, al tomar en cuenta la dimensión temporal, resulta que los dos conceptos no podrían referirse a objetos cualitativamente más distintos.

La “vida nocturna” es preexistente, permanente y no fue creada, aunque se moviliza e “irrumpe” al iniciar las lluvias. Se trata de un principio hasta cierto punto pre-social, por eso antiguo, a la vez que individualista y asociado a la “modernidad”. Por el otro lado, *tikari* es espontáneo y artístico. Tal vez puede considerarse el “principio del placer”, pero es de naturaleza ambivalente y puede ser muy peligroso. Sea como sea, aunque el mundo de esta “vida nocturna” se considera caótico, cuenta con una lógica propia: estructuralmente, está en contradicción con los principios de la “vida solar”, pero no representa simplemente una ausencia absoluta de orden. En este sentido, hablar de “caos” resulta problemático. *Tikari* es el caos sobre todo cuando es visto desde la perspectiva de *tukari*.

La “vida solar” es efímera, casi utópica. Se produce durante una visión de peyote, después de un largo viaje lleno de sacrificios. Se ubica en el límite de la muerte, ya que los buscadores de visiones (casi) se mueren en el sacrificio que los convierte en iniciados, dioses y ancestros. De esta manera, *tukari* surge en una visión de un mundo ordenado y comunitario (*kiekari*),⁸ pero este “cosmos” se encuentra siempre en construcción (Neurath 2006b).

Puede decirse que “medianoche” y “mediodía” indican dos tipos de “atemporalidad”: por un lado, la pretemporalidad de los orígenes, por el otro, momentos efímeros en el fin del tiempo. La vida “real” y el tiempo “real” se ubican entre estos dos extremos, en algún lugar en el camino del mar al desierto.

⁸ Sobre el concepto *kiekari*, que puede traducirse como “cosmos”, ver Liffman (2005).

Desde la perspectiva de la “cosmovisión”, el “caos” asociado a *tikari* tiene una existencia falsa o ilusoria. Pero la “cosmovisión” solamente existe en breves momentos visionarios, abriendo paso así a que se imponga la “realidad” fantasmagórica de *tikari*.

Ahora bien, el viaje iniciático de la oscuridad a la luz no es la única transformación posible. Asimismo, la “iluminación” de peyote, asociada a la iniciación, no es el único proceso que produce conocimiento. De hecho, en la mitología y el ritual huicholes aparecen tres importantes relaciones de tránsito.

La transición de *téwí* a *tewári* implica la iniciación chamánica, la transformación de una persona en su propio ancestro.

Pero también existe el movimiento opuesto, el tránsito de *téwí* a *teíwari*. Se trata de un asunto sumamente “delicado” y propongo que la llamemos “anti-iniciación” o “iniciación negativa”. Se trata de un tipo de *dark shamanism* que implica la apropiación indígena de prácticas culturales consideradas “mestizas” e “individualistas”.

El tercer movimiento se aparta, hasta cierto punto, de una lógica iniciática. Se trata de adquirir la humanidad propiamente dicha, convertirse en un simple *téwí*. En este contexto, se necesita construir una alianza entre enemigos y ancestros, *teíwari* y *tewári*. La humanidad se define como un estado efímero y transitorio. Como veremos, de cierta manera, el requisito para celebrar esta alianza muy precaria entre los de arriba y los de abajo es haber fracasado en la iniciación.

En los siguientes apartados, esbozaremos un análisis de estas tres relaciones que articulan los dos aspectos del concepto de vida y los tres aspectos del concepto de persona. Como veremos, no siempre resulta fácil distinguir claramente entre estas relaciones, así que también tenemos que tomar en cuenta las ambivalencias que existen entre iniciación, “brujería” y alianza.

La iniciación

La transformación de *téwí* en *tewári* implica un viaje al oriente en busca del “amanecer”, es decir, sucede en un contexto de chamanismo y bús-

queda de visión. Lograr la iniciación implica obtener *nierika*,⁹ “el don de ver”, visiones de lo que puede llamarse la “forma interna” del mundo, actualizar la experiencia iniciática de los ancestros, transformarse en un ancestro.

El rito iniciático por excelencia es, desde luego, la peregrinación colectiva a Wirikuta, desierto donde crece el peyote, realizada por los grupos de jicareros de los centros ceremoniales *tukipa*.

Sobre los jicareros muchas veces se ha afirmado que representan a los ancestros deificados y que repiten la experiencia de estos antepasados. Sin embargo, esto no es preciso, más bien, representan a los fundadores de la comunidad *antes* de su transformación en deidades ancestrales. El jicarero se define como un antepasado en proceso de transformarse en ancestro (Neurath 2005b).

Según la mitología, el mundo caótico de los primeros orígenes comienza a aclararse y ordenarse en el momento que los antepasados salen del Océano original y deciden partir en busca del lugar del Amanecer. Efectivamente, encuentran la luz, después de una larga peregrinación (o carcería de venado) que los lleva hasta el “desierto floreado” de Wirikuta, en el otro extremo del cosmos. Lo que es importante tomar en cuenta es que la narración mitológica no implica que la existencia de la luz, de Wirikuta y de los ancestros sea un hecho ya dado. Únicamente su posibilidad está establecida por la mitología. Lo que la cosmogonía narra, sí es, de cierta manera, un “guión” para el ritual, pero se trata de un guión en el que, de cierta manera, se desconoce el desenlace. Aunque, en términos generales, el ritual cada vez es el mismo, su desenlace puede variar. No todos los peyoteros logran la iniciación. No todos los antepasados se vuelven ancestros. La creación del cosmos jamás está garantizada.

La experiencia de peyote no se limita a la ingestión de peyote, más bien se trata de convertirse en peyote. Como he insistido en otros escritos sobre el tema (Neurath 2006a), el culto huichol del *hikuli* no se explica únicamente por la química de algunas sustancias psicotrópicas contenidas en el cactus *Lophophora williamsii*. El peregrino o iniciante deja atrás todo lo que se asocia con la vida oscura: no come sal [que pro-

⁹ Sobre el concepto *nierika*, “visión”, ver Kindl (2005).

viene del mar en el occidente], se abstiene del sueño [que es nocturno], se abstiene de relaciones sexuales extramaritales. Así, después de pasar por toda una serie de prácticas de purificación, sobre todo largos períodos de abstención del sueño, las visiones significativas surgen en un estado donde las experiencias oníricas y las visiones de peyote ya no se distinguen claramente. Puede decirse que el efecto iluminador del peyote se da porque el iniciante se ha convertido en un ancestro, que a su vez se ha transformado en peyote. De esta manera, para los huicholes, la química del cactus (o de sus alcaloides) es un efecto de la iniciación. Al transformarse en peyote, el jicarero se convierte en *hikuritame* (peyotero) y adorna su sombrero con una corona de plumas blancas de guajolote que representan la flor del cactus alucinógeno. También decora su cara con la pintura amarilla de la raíz *uxa* que representa las visiones obtenidas en luz del amanecer que se reflejan en su rostro.

Es durante momentos efímeros de éxtasis y trance cuando se produce la “vida” del tipo *tukari*, cuando se sueña con el amanecer y con las lluvias suaves, que hacen crecer, pero no destruyen las milpas. Las visiones no son simplemente imágenes visuales, sino que tienen una eficacia inmediata. La luz del sol y la lluvia “nacen” con las experiencias de los peyoteros. Es decir, la imaginación visionaria de los peregrinos tiene una calidad cosmogónica. En ocasiones se describe cómo el polvo del desierto se transforma en las primeras serpientes de nubes. Más tarde, ya de regreso en la comunidad, el grupo de peregrinos se transforma colectivamente en una representación de esta serpiente que aparece así durante la gran fiesta Hikuli Neixa, la “danza del peyote” (Neurath, 2002: 241-265).

Vale la pena mencionar que la danza de peyote no solamente representa a esta serpiente, ya que cada uno de los peyoteros también personifica alguno de los ancestros deificados, así como otros personajes que no podemos detallar en este lugar. Lo que es importante es que se construyen identidades rituales sumamente complejas (cfr. Severi, 2002). Durante ciertas fases de gran emotividad el iniciante “inventa” a los objetos de sus visiones y, al mismo tiempo, se transforma en ellos. Se trata de una experiencia muy intensa pero hay que aclarar que, de todas maneras, se trata de un evento de carácter ficticio. De esta manera, hablar de transformación resulta problemático. Posiblemente debemos pensar en algo

como el “devenir” en términos de Deleuze y Guattari (2006: 244; ver Goldman, 2007: 113): una transformación, necesariamente incompleta, que tiene carácter de una repetición ritual creativamente diferida.

Otro contexto importante y estrechamente vinculado con la iniciación chamánica y la búsqueda de visiones es la cacería de venado. Obtener un venado equivale a obtener una visión. El cazador no mata a su presa. El venado se entrega voluntariamente, porque le da lástima el cazador. No se deja ver, ni atrapar o matar por una persona que no se purifica, así que obtenerlo (casi) equivale a obtener una visión. Por otra parte, el cazador se identifica con su presa. Cazar venado, a final de cuentas, implica experimentar la transformación en un venado, practicar el autosacrificio del venado. Este cambio de perspectiva, basada en una ética del don voluntario (*free gift*), es el misterio de la transformación de los iniciantes en ancestros deificados (Neurath, 2008, s.f.).

La cosmogonía chamánica así entendida implica una negación de la prácticas de intercambio recíproco. Los humanos no se relacionan con los ancestros por medio de intercambios sino que se convierten en ellos. Los objetos de la cosmovisión se transforman en sujetos. El intercambio recíproco de dones es asunto de los legos (Neurath, 2002).

Por otra parte, no puede obviarse la observación que el don libre y cosmogónico de la iniciación también produce fuerzas peligrosas y potencialmente patógenas. El chamanismo siempre corre el riesgo de volverse brujería (que es el tema del siguiente apartado). Asimismo, los dioses creados en el autosacrificio son poderosos, dotados de una voluntad propia que escapa al control del chamán, y cuando no se les trata de manera correcta, se convierten en enfermedades (piedras u otros objetos que se extraen de los cuerpos de los pacientes durante los ritos de curación). Dado que practicar el sacrificio chamánico-cosmogónico conlleva a estos riesgos, mucha gente prefiere limitarse al nivel exotérico del ritual que consiste, principalmente, en practicar intercambios recíprocos (Neurath, 2002). Los chamanes no cuentan con esta opción. Al crear dioses terminan perseguidos por ellos. De esta manera, al toparse con la imposibilidad de cumplir todos los compromisos rituales adquiridos, la vida de los *mara'akate* muchas veces termina en una tragedia.

La anti-iniciación

La “brujería” puede ser accidental, el resultado de un chamanismo fallido, cuando las fuerzas creadas por la experiencia visionaria escapan de control. Sin embargo, también existe un proceso intencionado donde el iniciante no busca la transformación en ancestro sino en mestizo. De esta manera, el tránsito de *téwí* a *teíwari* es un proceso que equivale a un viaje a la oscuridad del poniente que se enfoca en el culto a ciertas deidades consideradas “oscuras” y “mestizas”, como Tamatsi Teíwari Yuawi, “Nuestro Hermano Mayor el Mestizo Azul Oscuro”.

El culto a estos “dioses enemigos” o “dioses colonizadores” implica, desde luego, apoderarse de los conocimientos y de las fuerzas oscuras de los mestizos (Neurath, 2002: 325-326). Puede decirse que se trata de procesos similares a los que autores como Taussig (1993) describen para cultos chamánicos en situaciones postcoloniales, en las que el enemigo se “domestica”, pero también se confirma la crítica de Severi (2001: 181-189) a este modelo. Entre los huicholes, la relación entre los dioses luminosos y oscuros, indígenas y mestizos, es necesariamente ambivalente. Hay una diferencia étnica y ética radical, pero al igual que entre los kunas “el hombre blanco (en este caso el mestizo) simboliza ansiedad, indecisión, sufrimiento mental, incluso locura” (ver también Severi, 1996). El hecho crucial es que el enemigo que se quiere controlar también es un *alter ego* del chamán.

La categoría de “mestizo” refleja, desde luego, la experiencia histórica de la interacción con poblaciones no-indígenas, el colonialismo, la economía capitalista. La categoría se refiere, en primer lugar, a los mestizos de la costa de Nayarit, y también a los “vecinos” no indígenas de la sierra. En segundo lugar alude a todos los seres humanos que no son indígenas. Sin embargo, en términos estructurales, la noción de *teíwari* es anterior al proceso histórico de la Conquista.

Las marismas, de cierta manera, representan el estado original del cosmos, un entorno acuático que ni es mar ni es tierra. Este es el país de los muertos, al menos de los no iniciados, que se manifiestan en los millares de mosquitos y jejenes que pueden ser bastante molestos. Cerca de la marisma se ubica la planicie costera, el hábitat por excelencia de los mes-

tizos, con las plantaciones tabacaleras donde los huicholes trabajan durante temporadas de migración estacional, explotados por los ejidatarios mestizos. No solamente por los plaguicidas altamente tóxicos, que siguen empleándose en el cultivo de tabaco, la costa es un ámbito lleno de peligros. En los pueblos mestizos de la zona (como Ruiz y Tuxpan) abundan las cantinas y “bules” (prostíbulos), donde muchos jornaleros indígenas gastan gran parte del dinero arduamente ganado en el ensarte de tabaco.

Desde luego muchas de las connotaciones negativas de la categoría de vecino se explican por la experiencia negativa que los huicholes históricamente han tenido con los mestizos: patronos mestizos que tienden a explotar la mano de obra indígena o, cuando se trata de los vecinos ganaderos de la sierra, siempre existe la amenaza de invasión de los territorios comunales huicholes para convertirlos en pastizales para su ganado o para robar madera.

Efectivamente, muchos mestizos gozan de una notable superioridad económica. Sin embargo, los huicholes los consideran, de cierta manera, socialmente subdesarrollados. Los vecinos no conocen o no acatan la ley de la reciprocidad: “sacan la luz del enchufe sin pensar que se debe ofrendar algo a Tatewari [el dios del fuego].”

Esta concepción sobre “los otros” se explica en el marco de mitos cosmogónicos que plantean que al principio todos los seres humanos y animales eran huicholes. Pero solamente los antepasados de los indígenas *wixaritari* actuales cumplieron con la tarea de buscar el lugar del Amanecer en el oriente, los demás “se perdieron en el camino” o “quedaron atrás (rezagados)”, por eso su costumbre está incompleta. Otras versiones plantean que la religión *wixarika* era la religión universal original, pero poco a poco los diferentes pueblos “dejaron de hacer bien el costumbre”, así que los rituales de los demás grupos indígenas y de los no-indígenas se consideran versiones tergiversadas de las prácticas propias.

Estas concepciones concuerdan con el “multinaturalismo” documentado en Amazonia y otras partes de América (Viveiros de Castro, 1998). En estas ontologías, se supone la existencia de una cultura humana única y primordial, es decir, se plantea la unidad espiritual de los hombres, animales y demás seres vivos. Al mismo tiempo, esta “unidad cultural” es vivida bajo apariencias muy distintas, así que existe una diversidad

corporal o naturalezas múltiples. “El cuerpo es el gran diferenciador”, no la cultura (1998: 470 y 479). Desde luego, el multinaturalismo está diametralmente opuesto a la concepción occidental que siempre parte de la universalidad objetiva del cuerpo y de la sustancia (naturalismo), al mismo tiempo que plantea la particularidad subjetiva del espíritu y de los significados (“multiculturalismo”) (1998: 470; ver también Descola, 2005). El parentesco que, de esta forma, se plantea entre huicholes, animales y “vecinos” implica que el límite que representa la categoría gente-vecinos no es para nada infranqueable. Los chamanes huicholes pueden transformarse en animales y, desde luego, también en “vecinos”, para movilizar la “fuerza oscura” de los *teiwarixi* a favor de sus intereses. La relación con lo mestizo es en realidad un asunto ambivalente, donde una retórica de rechazo contrasta con una gran fascinación por lo “otro”.

Como ya se mencionó, muchas, aunque no todas las deidades huicholas asociadas al poniente y a la oscuridad, son consideradas “vecinos” o “mestizos”. El más poderoso de esta categoría de dioses es *Tamatsi Teíwari Yuawi*, deidad que es un caso interesante de sincretismo entre la religión “mesoamericana” y la cultura popular mestiza, ya que se trata evidentemente del Charro Negro, figura popular del folclor iberoamericano (Neurath, 2005a).

En el registro astral, *Teíwari Yuawi* se identifica con el Sol nocturno, y su morada se encuentra en el punto solsticial de verano (*útata*), donde el Sol es devorado por la gran Serpiente del mar y se transforma en ella, su “*alter ego* enemigo” (Neurath, 2004: 98).

Entre los coras los equivalentes son, por un lado, el Santo Entierro (Cristo muerto durante Viernes Santo), y por el dios de la Estrella Vespertina (en ciertos contextos conocido como Sáutari [ver Valdovinos, 2008]). Durante la Semana Santa de Rosarito, Sáutari aparece bajo el aspecto de una figura fálica de cera que representa un jinete mestizo y es llamado Nazareno (Jáuregui, 2003a: 266). Al ser asesinado por sus enemigos judíos, Cristo se transforma en un judío. El “Nazareno fálico” es su propio asesino, su “otro enemigo”, no simplemente el “aspecto nocturno” del Cristo-Sol.

En el registro sociológico, el dios Mestizo Azul representa, para los huicholes, el estereotipo indígena del colonizador mestizo amenazante.

“Es el mero patrón”, más poderoso que dioses “huicholes”, pero imprevisible y déspota; cobra puntualmente lo que se le debe y no conoce el perdón hacia quienes le han fallado.

En el registro botánico, *Teíwari Yuawi* es la planta *Solandra brevicalyx*, copa de oro o (huichol:) *kieri*, mejor conocida como “el árbol del viento”, “la yerba loca” o “el palo del diablo” (Neurath, 2002: 217; cfr. Aedo, 2001 y 2003). Se supone que los hechiceros, personas asociales por definición, usan polen del “árbol del viento” (o de maguey) para elaborar sus “flechas maléficas”. En términos generales, el *dark shamanism* (Whitehead y Wright, 2004) huichol se asocia con el *kieri*, mientras que el chamanismo curativo se relaciona con el peyote pero, al igual que en otras tradiciones chamánicas americanas, sería una simplificación plantear un dualismo maniqueísta entre curanderos bienintencionados y brujos o hechiceros malvados.

El efecto del polen del árbol del viento, que sus adeptos respiran durante velaciones nocturnas en los lugares donde crece esta planta, son mareos y pérdida de orientación. Se trata de efectos que los brujos quieren provocar precisamente en las personas hechizadas.

La importancia que dioses indígenas *mestizos* como *Teíwari Yuawi* o *Kieri* tienen en las religiones indígenas se hace patente cuando coras o huicholes “hacen mandas” con estos “patrones” para triunfar en actividades económicas individualistas (no-comunales), como son la ganadería, la música popular (Jáuregui, 2003b) y el arte, o bien, el bandolerismo, el contrabando y el narcotráfico. El culto a dioses mestizos permite apropiarse de los poderes de los enemigos, para triunfar en el mundo capitalista de los mestizos, pero también permite desarrollar una creatividad artística individual. “Hacer manda” implica una lógica de intercambio de dones tal como se practica en la religión católica popular, pero, —como vimos en el caso del Sol que se transforma en la serpiente del mar, o en el caso cora de Cristo que se transforma en un judío fálico—, en estos cultos a dioses oscuros también encontramos una lógica chamánica de metamorfosis y “acumulación de identidades contradictorias” (Severi, 2002 y 2004).

Sin embargo, a diferencia de la depredación del peyote y del venado que se percibe en términos de una inversión de los papeles de cazador

y presa, aquí la depredación tiende a practicarse de una forma más afín al individualismo naturalista occidental. El depredador es quien mata y la víctima es la que se muere. Transformarse en mestizo puede implicar asumir una perspectiva objetivizante. De tal manera, el adepto del *Kieri* aprende a pensar como un *teíwari*, actuar de una manera que le permite “triunfar en el mercado”.

Algunos autores (ver Jáuregui, 2003b) hablan de la “iniciación del *Kieri*”, como un proceso diferente, “estructuralmente opuesto”, pero equivalente a la iniciación del Peyote. Posiblemente, con esta equiparación se corra el riesgo de pasar por alto algunas diferencias abismales. El culto a los dioses oscuros es estrictamente individual, se lleva a cabo en velaciones nocturnas solitarias y se orienta a metas individuales; es extremadamente peligroso y tiende a desenlaces trágicos. Propongo que se hable, en este caso, de una anti-iniciación (o iniciación negativa). No se produce vida solar (*tukari*), sino la vida desenfadada que emana del “caos original” (*tikari*). No se reproduce una institución comunal, sino que se movilizan fuerzas desestabilizadoras.

El trato con los dioses indígenas mestizos es sumamente delicado. Los adeptos de *Kieri* suelen ser muy exitosos en un primer momento, pero después irremediablemente incumplen alguna “manda”, se enferman, pierden todo lo que habían obtenido y, muchas veces, mueren de manera trágica. *Kieri* castiga cualquier falta de compromiso entre sus adeptos provocándoles ataques de locura, enfermedades de las piernas y otros padecimientos que los hacen perder el rumbo. Por contraste, los dioses huicholes, asociados con el Oriente son relativamente benignos y de un carácter eminentemente comunal. Los favores de estos últimos fomentan en primer lugar a las actividades de subsistencia y la reproducción del conocimiento tradicional, así que pueden aparecer menos poderosos que los dioses indígenas *mestizos*.

Un amigo ecologista tradujo *tikari* como “crecimiento no sustentable”. Considero que ésta podría ser una traducción atinada, sobre todo porque expresa la crítica de los huicholes al modo de vida de los mestizos y al modo de producción “capitalista salvaje”. Pero sería erróneo identificar lo huichol como exento de elementos contradictorios internos. Por ejemplo, es notable que la evocación de las fuerzas caóticas de abajo también

forman parte del ciclo ritual anual tradicional. Concretamente se da en la peregrinación al mar¹⁰ y, sobre todo, en la fiesta de la siembra Namawita Neixa (la “danza de la cubierta¹¹ de la lluvia”) que, calendáricamente, corresponde al solsticio de verano. La realización de esta celebración de la oscuridad implica un cataclismo, el derrumbe del cielo, la transformación del sol en un monstruo acuático, la suspensión del tiempo, un retorno a los orígenes caóticos (Neurath, 2002: 267-282). La fiesta tiene, ciertamente, connotaciones anárquicas. Las autoridades tradicionales renuncian el día que comienza la “noche” de las lluvias. En la temporada de crecimiento, nadie puede ser amarrado, nadie puede ser castigado. Amarrar a una persona implicaría impedir el crecimiento de la milpa.

Estudiando la lógica del ciclo anual en su conjunto, queda claro que la irrupción de *tikari* no es menos importante que la producción de “vida solar” en el contexto iniciático de la temporada de las secas. En el ritual huichol, la producción de “caos” compite con la producción de orden. Puede decirse que, para que crezca la milpa, se necesita un poco más que la lluvia benéfica soñada por los peyoteros. Se necesita algo que casi se asemeje a un diluvio. De manera análoga, es evidente que los huicholes no pueden limitarse a una economía de autosubsistencia bajo el control de sus dioses *huicholes*, sino que dependen de actividades lucrativas desarrolladas con la ayuda de sus dioses *mestizos* de la oscuridad.

Un corolario de este análisis es que las categorías mestizo e indio, *teíwari* y *tikari*, no dependen de un contexto colonial o postcolonial. Podría decirse que, en la excentricidad identitaria de los huicholes, el elemento desestabilizador está firmemente arraigado. En términos de Sahlins (1988) podemos hablar de categorías que se prestan a estructurar la coyuntura.

En el siguiente apartado veremos que la fiesta de la siembra no es simplemente un “ritual de inversión”. Por lo pronto, resulta notable que en la temporada de las lluvias se movilicen fuerzas de *otro* tipo de vida que pertenece a toda la humanidad y no solamente a los huicholes, que no se rige

¹⁰ El lugar que se visita es la piedra blanca de San Blas (Waxiewe), que marca el punto donde los antepasados salieron del océano original.

¹¹ *Nama* refiere a un tipo de ofrenda considerada una “cubierta” para los dioses (agradezco a Paul Liffman el haberme ayudado con esta etimología).

por la ética del sacrificio cosmogónico voluntario, sino que, de una manera no-dualista, simplemente afirma la vitalidad. Pero esto no es todo.

La iniciación fallida

Este apartado trata de la alianza. Retomaremos a Namawita Neixa y veremos que no solamente irrumpe la otredad, no solamente se suspende la lógica del sacrificio, también se establece una manera distinta de relacionarse con el otro, basada en la cooperación pacífica con las fuerzas de la oscuridad. El principio de reciprocidad que rige estas relaciones contrasta con la metafísica del don no-recíproco (*free gift*) que prevalece en los contextos rituales iniciáticos (ver también Neurath, s.f.) y, por supuesto, también con la depredación individualista practicada en los contextos del culto al Kieri.

Hasta ahora hemos visto procesos rituales que implican trascender la “normalidad”, convertirse en ancestro deificado o bien en un adepto de los dioses oscuros de los otros. Pero, posiblemente, la humanidad en sí sea el estado más frágil de los tres. Se ubica a medio camino entre los extremos. Por un lado está el “caos primordial” de los mestizos que no fue creado pero que amenaza con destruir todo con un diluvio. Por el otro lado, está el efímero, pero ordenado mundo de los ancestros muertos, que existe, sobre todo, en los sueños de peyote. Para *vivir* una vida entre los extremos se tiene que lograr una alianza entre los mundos de abajo y de arriba. Según el mito, quienes establecen esta relación son un ancestro cazador de “arriba”, perteneciente a la categoría *tewári*, y una mujer de “abajo”, la madre del maíz, que se asocia con *tikari* y, por ende, también con lo *teúwari*. Nadie dudaría en afirmar que la madre del maíz sea una diosa ancestral de los huicholes, pero el maíz proviene, a final de cuentas, de un rancho ubicado en el fondo de una barranca, (casi) del inframundo. De esta manera, la humanidad y la etnicidad huichola (todo lo que implica la noción de *téwí*) se adquiere a través de una relación con el maíz que se concibe en términos de una alianza matrimonial con los *otros*. Entre los huicholes los matrimonios interétnicos son estrictamente prohibidos pero, de cierta manera, se practican permanentemente en el contexto de la agricultura de maíz.

Watakame, el cazador, frecuentemente, se describe como un joven errante, solitario y hambriento, sin casa y sin parientes. A través de su matrimonio con una o varias mujeres del inframundo, se convierte en “gente” (*téwî*) y adquiere un modo de vida sedentario y en familia.

El primer cultivador es un cazador fracasado. Como no puede cazar, padece hambre y va en busca de un lugar donde le vendan comida. Llega a un rancho ubicado en el fondo de una barranca, conoce el alimento maravilloso que son las tortillas de maíz, pero la dueña del rancho se niega a venderlas. En cambio ofrece a sus hijas como esposas.

Ser “gente sedentaria” (*téwî*) implica haber fracasado en la cacería e iniciación, no convertirse en *tewári*, o, en su caso, dejar de ser ancestro.

Cada una de las esposas representa una variante de maíz cultivada en el Gran Nayar. Sin embargo, pronto surge un conflicto entre parientes afines: la madre del cultivador no respeta a sus nueras, las regaña y las obliga a trabajar, rompiendo así el trato que se había establecido con la madre de las muchachas maíz (Preuss, 1998: 161-163). En un mito inverso, el héroe se casa con una de las hijas de la dueña de las semillas, pero ésta última no lo respeta y no aprecia los impresionantes resultados del trabajo del yerno, y en su lugar prefiere al flojo esposo acuático de su otra hija (Medina, 2006).¹² En una versión mexicana, el héroe clava su estaca en la vagina de su suegra, quien no es otra que la diosa de la tierra (Preuss, 1998: 209).

La relación entre las familias de arriba y abajo es conflictiva y puede llevar al desastre: las nueras regañadas se mueren desangradas al ser obligadas a moler maíz, que son ellas mismas; la suegra regañona se muere de hambre (Preuss, 1998: 162). El yerno discriminado decide regresar al cielo (de donde provenía), llevándose consigo el fuego (Preuss, 1912: 178; 1998: 209 y 345). Para recuperar el alimento o el calor del fuego se establecen toda una serie de trabajos rituales para reconciliar a las familias antagónicas de arriba y de abajo, concretamente la fiesta Namawita Neixa, que es el único día del año que se respeta plenamente el acuerdo con la madre del maíz. El maíz y, por ende, las mujeres no trabajan. Únicamente se consume alimento preparado a base de maíz no-nixtama-

¹² Para la versión cora, ver Preuss (1912: 169-182).

lizado, las mujeres descansan y los hombres son los que tiene que barrer y preparar el alimento. Por otra parte, en esta fiesta el cantador se identifica con Takutsi Nakawé, la vieja diosa de la fertilidad que es la suegra de *Watakame* (Neurath, 2002: 271). El canto habla, entre otras cosas, del diluvio donde Takutsi únicamente salva a Watakame, su perrita, los granos de maíz y otras semillas. Al desalojarse las aguas, fundan un rancho e inician una vida de agricultores. Su perrita de cacería se transforma en una esposa humana que prepara el alimento.¹³

Como producto de este “matrimonio”, los niños recién nacidos se identifican con el maíz. Para poder vivir, deben perder algo de esta identificación y someterse a un rito de iniciación que lo separa de los elotes y demás primeros frutos. El rito que tematiza este problema, Tatei Neixa (la “danza de Nuestra Madre”) es, en primer lugar, un rito iniciático y mortuorio para el elote y, en segundo lugar, un rito de paso para los niños.

En la primera fase del ritual los niños, los elotes y las calabazas tiernas se tratan igual y se conciben como lo mismo. Elotes, calabazas y bebés son los productos del matrimonio agricultor, plantas de maíz.

Es hasta la segunda fase cuando se establece una separación. Los niños no aguantan y se quedan dormidos, los elotes y calabazas continúan en la fiesta. Según los cantos chamánicos, el elote se autosacrifica para que la gente y, en particular, los niños puedan celebrar una comida de los primeros frutos. Al mismo tiempo, el elote se convierte en una deidad astral, es decir, un ancestro deificado (*tamatsi*, “hermano mayor”, una categoría *similar a tewári*, pero de menor jerarquía). Los niños quedan dormidos ya que la segunda fase del ritual se realiza durante la noche: *no* se autosacrifican, así que *aún no* logran la iniciación chamánica, únicamente adquieren un *status quo* que les permite alimentarse de maíz; es decir, se convierten en personas, *téwí*, personas a medio camino entre mestizo y ancestro deificado huichol. Pero no es que el niño deje de ser maíz, más bien, los elotes dejan de ser “gente” y, como consecuencia de su autosacrificio, se convierten en ancestros. El elote logra la iniciación, la de los

¹³ No se cuenta aún con una documentación exhaustiva de estos cantos. La información disponible es, a parte de fragmentos documentados por Preuss (1998), lo que afirman ciertos informantes sobre el contenido de los cantos.

niños se pospone hasta que tengan la edad adulta y puedan participar en los grupos de jicareros.

Como ancestro, el maíz se equipara con las presas de cacería, en particular, con los venados, y no sorprende que así sea, en algunos ritos de los primeros frutos, cazadores huicholes se dirigen hacia la milpa y cazan un elote con arco y flecha (Neurath, 2004). Alimentarse de maíz ya no es un acto de “comer gente”, sino reproduce la relación con los ancestros deificados. El hecho de que el maíz se deja comer implica que es un ancestro que se sacrifica en beneficio de sus descendientes. Pero el maíz no solamente es ancestro. Como planta de maíz es esposa del agricultor y, en forma de elote, es su hijo. Comer maíz, por ende, siempre tiene una connotación de canibalismo.

Los amazonistas describen que la relación entre hombres y animales de cacería se complica porque se les atribuye humanidad a estos animales. Según Viveiros de Castro (1998: 481), el fantasma del canibalismo es el equivalente amerindio del solipsismo occidental. “If the latter derives from the uncertainty as to whether the natural similarity of bodies guarantees a real community of spirit, then the former suspects that the similarity of souls might prevail over the real differences of body and that all animals that are eaten might, despite the shamanistic efforts to de-subjectivize them, remain human”. Entre los huicholes y, posiblemente, otros grupos mesoamericanos agricultores, esta relación ambivalente involucra, sobre todo, al maíz. Al comer maíz, uno nunca sabe con seguridad si se está comiendo gente.

El *dividuo huichol*

Parafraseando a Deleuze (1966), *téwí* tiene una “existencia dudosa”. De un estado aún no humano identificado con el alimento, o incluso con los “vecinos”, uno pasa eventualmente a un estado ya no humano de dios ancestral.

Vimos que *tukari* y *tikari* son tan distintos que su comparación resulta problemática. No hay isomorfismo entre las fuerzas de uno y otro. Sin embargo, el mundo de la vida real se ubica en la confluencia de estos

principios tan diferentes. Queda claro que no se puede pensar en una relación armónica de opuestos complementarios. Lo que se da es una persona escindida, un dividuo.

El contraste entre la producción sacrificial de *tukari* y la irrupción de *tikari* que reivindica a la reciprocidad, entre los ritos de las secas y de Namawita Neixa, revela perspectivas radicalmente distintas de percibir a la realidad. En otro trabajo (Neurath y Alcocer, s.f.) hemos señalado que podría pensarse en el famoso ejemplo del pueblo winnebago que es dibujado de dos maneras sorprendentemente distintas por los miembros de las diferentes mitades (Lévi-Strauss, 1992 [1958]: 166-167, Mocnik, 1994; Žižek, 2005). Ambas concepciones del espacio social son acercamientos a la realidad de una institución no simbolizable.

Lo que se puede aprender de los conceptos huicholes en torno a las nociones de vida, del tiempo y de la persona es su manera de plantear el problema: las ambivalencias entre lo ajeno y lo propio, lo nuevo y lo tradicional, el “caos” y el orden, lo salvaje y lo civilizado, muerte y vida no se plantean en términos de una dicotomía simple, ni se plantea resolver las contradicciones que estos antagonismos plantean. Queda claro que la reproducción del cosmos depende tanto de su discontinuidad como de su creación. Lo que se puede experimentar son las transformaciones.

Hemos hecho un esfuerzo por separar, analíticamente, tres diferentes relaciones de tránsito que ponen en relación los aspectos contrastes de los conceptos de vida y persona de los huicholes. Sin embargo, también quedó claro que cada una de estas relaciones, en sí, tiene un carácter ambivalente. Solamente un pequeño paso separa la ética comunitaria del autosacrificio cosmogónico de la depredación individualista practicada en el *dark shamanism*. El *free gift* puede convertirse en veneno (*Gift* en alemán), la búsqueda de visión en brujería.

Asimismo, vimos que en el ámbito de *tikari* no resulta tan fácil distinguir entre la irrupción de una otredad pre-social y el establecimiento de una sociedad de gente común (no-iniciados) basada en la alianza y la reciprocidad. Lo que el caos de los mestizos y la reciprocidad de la temporada de las lluvias tienen en común es la negación del chamanismo basado en el don voluntario. De cierta manera lo que articula la práctica de la reciprocidad a nivel de los legos (*téwi*) y la dinámica sacrificial de

los iniciados (*tewári*) es la relación siempre problemática con los mestizos (*teíwari*).

Bibliografía

AEDO, ÁNGEL

2001 *La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri*, Tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2003 “Flores de lujuria e influjos siniestros: fuentes nocturnas del simbolismo huichol del cuerpo humano”, *Anales de Antropología*, 37, 173-204.

BRIGGS, CHARLES L.

2002 “Linguistic Magic Bullets in the Making of a Modernist Anthropology”, *American Anthropologist*, 104 (2), 481-498.

DELEUZE, GILLES

2002 [1966] “L’homme, une existence douteuse”, reseña de M. Foucault, *Les mots et les choses*, en *L’île déserte et autres texts. Textes et entretiens 1953-1974*, París, Les Éditions de Minuit.

DELEUZE, GILLES y FÉLIX GUATTARI

2006 [1980] *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.

DESCOLA, PHILIPPE

2005 *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, Bibliothèque des Science Humaines.

ERIKSON, PHILIPPE

1986 “Alterité, tatouage et anthropophagie chez les pano: la belliqueuse quête du soi”, *Journal de la Société des Américanistes*, 72, 185-209.

FIKES, JAY C.

1993 “To Be or not to Be. Suicide and Sexuality in Huichol Indian Funeral-Ritual Oratory”, en Arnold Krupat (ed.), *New Voices in Native American Literary Criticism*, Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 120-148.

FRANK, MANFRED

1982 *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Francfort, Suhrkamp.

FURST, PETER T.

1972 “Para encontrar nuestra vida: el peyote entre los huicholes”, en Nah-

- mad Sittón, Salomón, Otto Klineberg, Peter T. Furst y Bárbara G. Myerhoff, *El peyote y los huicholes*, México, SEP/Setentas 29, pp. 109-191.
- GALINIER, JACQUES
2004 [1997] *The World Below. Body and Cosmos un Otomí Indian Ritual*, Boulder, University Press of Colorado.
- GEIST, INGRID
1991 “El espacio-tiempo huichol”, *México Indígena*, 16-17, 63-67.
- GOLDMAN, MARCIO
2007 “How to learn in an Afro-Brazilian Spirit Posesión Religión”, en David Berliner y Ramon Sarró (eds.), *Learning Religión. Anthropological Approaches*, Oxford, Berghahn Books, pp. 103-140.
- HABERMAS, JÜRGEN
1986 *Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, Suhrkamp.
- JÁUREGUI, JESÚS
2003a “El *cha’anaka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el Tamoanchan de los mexicas”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, pp. 251-285.
- 2003b “Cómo los huicholes se hicieron mariacheros: el mito y la historia”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, pp. 341-385.
- KINDL, OLIVIA
2003 *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara.
- 2005 “L’art du *nierika* chez les Huichols du Mexique. Un instrument pour voir”, en Michèle Coquet, Brigitte Derlon y Monique Jeudy-Ballini (eds.), *Les cultures à l’oeuvre. Recontres en art*, París, Biro éditeur, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, pp. 222-248.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1992 [1958, 1974] “¿Existen las organizaciones dualistas?”, en *Antropología estructural*, 2ª ed., Barcelona, Paidós, pp. 165-191.
- LIFFMAN, PAUL
2005 “Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol”, *Relaciones*, 26 (101), 51-79.

MEDINA MIRANDA, HÉCTOR MANUEL

2006 *Las andanzas de los dioses continúan: mitología Wixarika del Sur de Durango*, Tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

MOCNIK, RASTKO

1994 “Das ‘Subjekt, dem unterstellt wird zu glauben’ und die Nation als eine Null-Institution”, en Henning Böke, Jens Christian Müller y Sebastián Reinfeldt (eds.), *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburgo, Argument-Verlag, pp. 225-273.

NEURATH, JOHANNES

2000 “‘El don de ver’: el proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola”, *Desacatos*, 5, 57-77.

2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2004 “El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio”, *Journal de la Société des Américanistes*, 90 (1), 93-118.

2005a “Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos”, *Relaciones*, 26 (101), 22-50.

2005b “Ahnen im Werden. Mexikos Huichol und die Kritik des historischen Essentialismus”, en “http://www.koeppe.de/katalog/katalog_autoren.php?lan=en&ID=1083” Cora Bender, “http://www.koeppe.de/katalog/katalog_autoren.php?lan=en&ID=1084” Christian Carstensen, “http://www.koeppe.de/katalog/katalog_autoren.php?lan=en&ID=1085” Henry Kammler, “http://www.koeppe.de/katalog/katalog_autoren.php?lan=en&ID=1086” Sylvia S. Kasprzycki (eds.), *Ding – Bild – Wissen. Ergebnisse und Perspektiven nordamerikanistischer Forschung in Frankfurt a.M.* Colonia, Rüdiger Köppe Verlag, pp. 128-142.

2006a “Soñar el mundo, vivir la comunidad: *hikuli* y los huicholes”, en Julio Glockner y Enrique Soto (eds.), *La realidad alterada*, México, Debate, Random House Mondadori, pp. 65-86.

2006b “Time as a process of creation. A 17th Century Cora calendar as compared to contemporary Huichol and Cora practices”, en *Symposium Mesoamerican time before and after the Spanish invasión*, Berkeley, Univesidad de California, 21 de noviembre de 2006.

2008 “Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación”, *Journal de la Société des Américanistes*, 94 (1), 251-283.

NEURATH, JOHANNES

s.f. “Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas”, ms.

— y PAULINA ALCOGER

s.f. “La condensación ritual: violencia, austeridad, depredación y alianza entre los huicholes”, en Johannes Neurath y Lourdes Baez (coords.), *El acontecimiento de la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México los huicholes*, vol. 1, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

PITARCH, PEDRO

2000 “Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales”, *Journal de la Société des Américanistes*, 86, 129-148.

2003 “Infidelidades indígenas”, *Revista de Occidente*, 270, 60-75.

PREUSS, KONRAD THEODOR

1907 “Die Hochzeit des Maises und andere Geschichten der Huichol-Indianer. Reisebericht III von K. Th. Preuss”, *Globus*, 91 (12), 185-193.

1912 *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, B. G. Teubner.

1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), México, Instituto Nacional Indigenista, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

SAHLINS, MARSHALL

1988 [1985] *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa.

SCHAEFER, STACY

1989 “The Loom and Time in the Huichol World”, *Journal of American Lore*, 15(2), 179-194.

SEVERI, CARLO

1996 *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Abya-Yala.

2001 “Cosmology, Crisis, and Paradox: On the White Spirit in the Kuna Shamanic Tradition”, en Michael S. Roth y Charles G. Salas (eds.), *Disturbing Remains: Memory, History, and Crisis in the Twentieth Century*, Los Ángeles, Getty Research Institute, pp. 178-206.

2002 “Memory, reflexivity and belief. Reflexions on the ritual use of language”, *Social Anthropology*, 10 (1), 23-40.

- SEVERI, CARLO
2004 *Il precorso e la voce. Un'antropología della memoria*, Turín, Biblioteca Einaudi.
2006 “Doña Sebastiana oder der doppelte Feind”, en Victor I. Stoichita (ed.), *Das Double*, Wiesbaden, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Harrassowitz Verlag, pp. 139-164.
- STRATHERN, MARILYN
1988 *The Gender of the Gift*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- TAUSSIG, MICHAEL
1993 *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, Nueva York, Routledge.
- TAYLOR, ANNE-CHRISTIE
2004 “Don Quichote en Amérique. Claude Lévi-Strauss et l’anthropologie américaniste”, en Michel Izard (ed.), *Claude Lévi-Strauss*, París, Éditions de l’Herne.
- VALDOVINOS, MARGARITA
2008 *Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de l’action rituelle*, tesis de doctorado, Nanterre, Universidad de París X.
- VILAÇA, APARECIDA
2005 “Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.S. 11, 445-464.
- VIVEIROS DE CASTRO
1992 *From the Enemy’s Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press.
1993 “Le marbre et le myrthe. De l’inconstance de l’âme sauvage”, en Aurore Becquelin y Antoinette Molinié (eds.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d’ethnologie, pp. 365-431.
1998 “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.S. 4, 469-488.
2004 “Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie”, *ethnographiques.org*, Numéro 6, novembre 2004 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html>
- WHITEHEAD, NEIL L. y ROBIN WRIGHT (eds.)
2004 *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, Durham y Londres, Duke University Press.
- ŽIŽEK, SLAVOI
2005 “Matrix, o los dos aspectos de la perversión”, en *La suspensión política de la ética*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 149-187.





LA ESTERILIDAD MASCULINA ENTRE LOS MAYAS: DE LA REALIDAD AL IMAGINARIO

MARTHA ILIA NÁJERA CORONADO¹

Introducción

En los tiempos míticos, los dioses de los maya-k'iche' destruyeron a una humanidad modelada con lodo por no ser perfecta; esos hombres eran incapaces de sostenerse, no veneraban a sus creadores e incuestionablemente estaban impedidos para procrear. Durante la tercera antropogonía las divinidades descubrieron al grano de maíz como la materia idónea para formar a los seres humanos, pero eran tan sabios, que no necesitaban a sus creadores (*Popol Vuh*, 1980: 16-17). Al quitarles la perfección, los hombres disminuidos dependían de los dioses y se comprometían a ofrendarlos, además debían morir; a cambio sus creadores les dieron a sus mujeres y con ello los dotaron de la capacidad para multiplicarse, si bien se les dio una vida corta, se les regaló la facultad de procrear.

Desde entonces la renovación de la vida es una preocupación constante, más aún cuando los recursos no están garantizados; la obtención de alimentos se convierte en una fuente constante de angustia y causa estados de tensión emocional. Del mismo modo que el hombre maya busca constantemente la renovación de la naturaleza, reclama la suya propia; por ello, la incapacidad para procrear le ocasiona gran desasosiego. Esta inquietud se acentúa cuando en un primer caso, el fruto de la agricultura depende en gran parte de la lluvia y del Sol y la reproducción humana del estado idóneo y equilibrado tanto del hombre como de la mujer. Cuando los remedios cotidianos al alcance fallan o son insuficientes, los pueblos mayas han recurrido a la ayuda divina para el alivio de sus necesidades.

¹ Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, matina@servidor.unam.mx

Así, a través del ritual intentan domesticar al tiempo y a la muerte, al igual que garantizar la perpetuidad y la esperanza.

Breves apuntes sobre la configuración de una disciplina

Para comprender las creencias y rituales de los mayas, me apoyo en las propuestas de la historia comparada de las religiones, que plantea una aproximación interdisciplinar y en multiperspectiva, con base en la descripción, la sistematización, el análisis, y la comparación de sucesos significativos que den sentido a los hechos históricos. Cabe aclarar que considero que la tarea del historiador de las religiones no se limita a una única vía metodológica, sino que se nutre de otras disciplinas como la antropología, la historia, la historia del arte, la arqueología, la epigrafía, entre otras, para el logro de un estudio integral, científico y en lo que cabe objetivo.

Este método subraya que se deben indagar las similitudes y discrepancias de hechos análogos tanto en un nivel diacrónico como sincrónico; desde luego esta comparación debe ser entre sociedades con un parentesco cultural demostrable y que hayan enfrentado retos históricos parecidos, con modelos organizativos semejantes; además el investigador se obliga a tener presente el contexto histórico, para evitar comparaciones superficiales y de este modo poder integrar los actos religiosos dentro de una estructura lógica.

Es preciso, mientras se desarrolla la investigación, interrogarse sobre las interacciones entre hechos religiosos y los que no lo son, y dirigirse a todo lo que los hombres, en una cultura y en una sociedad dada, perciben como realidad sobrenatural. El objetivo que se persigue es captar el sentido, la coherencia interna de un fenómeno, así como tratar de descubrir la intención que tuvo para una persona o un grupo social, un hecho histórico, porque en última instancia se busca encontrar su significado (Waardenburg, 1993).

El artículo también se inscribe en las ideas que López Austin (1994: 10-13) ha propuesto para el estudio de las religiones mesoamericanas, dentro de las que se pueden destacar la creencia de que existe un complejo religioso mesoamericano que ha sobrevivido a lo largo de la historia, que si bien se modifica a través de los siglos y se reconoce que está constituido

por una composición heterogénea de elementos, es un hecho histórico que tiene ciertos componentes resistentes al cambio y que permite hablar de un pensamiento mesoamericano con múltiples variantes. La propuesta reconoce dos dimensiones históricas: la religión mesoamericana como un proceso religioso que se inicia con la sedentarización agrícola y permanece hasta el momento del contacto español, y otra dimensión que él llama la tradición religiosa mesoamericana, en la que se agregarían las religiones de los pueblos indígenas coloniales hasta nuestros días. Éstas son expresiones nuevas y diferentes, que se erigen a partir de la antigua religión mesoamericana y del cristianismo, por ello están en constante transformación y adaptación a los cambios, pero mantienen núcleos que resisten las crisis, por ello su análisis también enriquece el estudio de la religión mesoamericana. El investigador señala la necesidad de destacar tanto los elementos religiosos comunes como las diferencias, pero partir del análisis de las similitudes.

Conforme a lo planteado, he elegido comparar en una primera instancia grupos hablantes de las diversas lenguas mayenses del periodo colonial, que a pesar de sus particularidades comparten un tronco común y mantienen gran semejanza en sus conceptos lingüísticos y en sus creencias, y me permite mostrar un panorama más completo de un problema cotidiano; se harán alusiones a la época prehispánica, porque me interesa mostrar cómo algunos elementos del pensamiento maya, observados durante el periodo Clásico, persisten para la Colonia. En un segundo plano y sólo como un recurso auxiliar que me permite aclarar ciertas ideas, la analogía abarca otros ejemplos de la cultura mesoamericana, específicamente de la cultura náhuatl, porque, reitero, comparto la idea de que Mesoamérica constituye una unidad cultural no sólo en el espacio sino también en el tiempo. Cada uno de los pueblos mesoamericanos, si bien es obvio que poseen su propia individualidad, al provenir de un origen cultural propio y mantener a lo largo de su historia una constante interrelación, son sujetos de la misma cosmovisión; además, no obstante el cambio traumático que sufrieron tanto en sus formas internas como externas por la conquista y el régimen colonial español, la lucha por su supervivencia y su gran afán conservador, han permitido a estos pueblos preservar a través de los siglos estructuras comunes de una cosmovisión compartida.

En los grupos mayas prehispánicos, coloniales y contemporáneos existen ciertos elementos, muchos de ellos dentro del ámbito religioso, que han sobrevivido a las profundas mudanzas históricas porque están ligados a las experiencias fundamentales de la vida humana; por ello tienden a perdurar por largas épocas y a ser reiteradas en diversas comunidades, y son aquellos factores los que permiten unificar y dar sentido a la sociedad (De la Garza, 1998: 14-20). Se trata de preocupaciones y de hechos esenciales para la vida humana, como pueden ser los conceptos sobre la masculinidad, la reproducción y por ende la esterilidad.

En cuanto al contenido, en un primer momento me acerco a la relevancia y al significado que tuvo para el hombre maya el poder dar la vida, la facultad de crear progenie, el potencial genésico de un cuerpo sano y fértil para así comprender la angustia que produjo la esterilidad masculina; en una segunda instancia, se analizan los recursos sobrenaturales que los mayas emplearon para remediar este mal. Cabe aclarar que los datos escuetos, al menos para este tema, muchas veces no permiten cubrir mis expectativas; simplemente por mencionar un problema, los testimonios para el periodo anterior a la Conquista sólo provienen de la nobleza, para quien la continuidad del linaje y de su poder dependía de su descendencia.

Por la dificultad de localizar datos sobre esta materia, recorro por un lado a las lecturas glíficas que han hecho los epigrafistas sobre temas afines para aproximarme a periodos anteriores a la Conquista,² lecturas que, como sabemos, se renuevan y enriquecen día a día, en tanto que para el periodo colonial me valgo principalmente de los vocabularios,³ en los que a pesar del reflejo del pensamiento cristiano, es posible rastrear conceptos mayas si se aplica un enfoque etimológico, sólo así he podido vislumbrar cómo los mayas percibían conceptos como “miembro viril”, “semen”, “esterilidad” y la “reproducción masculina”. En tanto que para conocer las conductas rituales que utilizaron para remediar estos males, me acerco a los escasos textos coloniales sobre los grupos mayas, producto de la mano de los españoles, que incluyen en sus largos discursos breves alusiones al tema, así como a documentos escritos originalmente en lengua

² En lo que toca a la epigrafía agradezco la asesoría de los investigadores Guillermo Bernal y María Elena Vega.

³ Se respeta la grafía que emplearon los autores de los diccionarios coloniales.

maya, con caracteres latinos; empleo de manera auxiliar material etnográfico sobre comunidades contemporáneas, labor que intenta paliar nuestro desconocimiento del pasado maya en una temática tan delicada como puede ser la esterilidad masculina, la “no vida”. Por último, como señalé, me apoyo en breves analogías con grupos nahuas coloniales que permiten entender de forma más clara algunos problemas de los mayas. Este enfoque me proporciona la posibilidad de descubrir congruencias y sentidos que hubiera sido imposible percibir con la reducción de la perspectiva.

Entre la esterilidad y la fecundidad

En términos generales, debido a la dificultad de distinguir con certeza quién de los miembros de la pareja carece de la facultad de crear una nueva vida, se acusa a la mujer por resultar más evidente; no obstante, los mayas también consideraban al varón como responsable del fracaso en la fecundación, con lo que se le negaría la posibilidad de una descendencia que lo perpetuara. La procreación, en especial en las comunidades indígenas, es altamente valorada y por ello la esterilidad motiva un gran desasosiego, se siente amenazada.

A través de conceptos que se asocian con el miembro viril, tanto en imágenes del periodo prehispánico, como en vocabularios coloniales es posible acercarse a comprender el pensamiento de los mayas alrededor de la masculinidad, la reproducción y el linaje. En términos generales, se considera como un símbolo de la perpetuación de la vida, del poder activo y de la fuerza en su propagación cósmica. En los textos mayas se le asocia con los gobernantes, garantes de la fertilidad en la tierra, entre los glifos que los epigrafistas han dado la lectura de “pene” están el T761 (Fig. 1a) que se traduce como *at*⁴ en lengua yucateca y se representa como

⁴ AT (at) (T761b) > n. “pene” (maya yukateko) AT ([y]a[a]t/[y]at) y-aat/y-at ~ 3SE-n. “pene”. En el diccionario de glifos de Montgomery también se registra AT-ti (at) (T761b:59) > n. “pene” (maya yukateko). “Complemento fonético que distingue el yukateko del ch’olano ach; <>(JM); las lengüetas en la parte superior, señala el autor, pueden representar las incisiones infligidas durante el autosacrificio, y leerse como XAT “pene escarificado”. (CH) > AT-ti [y]aat) y-aat ~ 3SE-n. “pene”. O bien existe otro glifo (T552) que tiene la lectura fonética de *at* (at) > y que se representa como un signo con bandas



Fig. 1. a) *at* T761b; b) *ach* T188v:520 (Montgomery, 2002)

un falo y un escroto en lengua yukateka o bien el T188v:520 (Fig. 1b), al que se ha leído *ach* en lengua y ch'olana⁵ (Montgomery, 2002: 36-37) y con toda claridad también contenía el dibujo de un falo. Algunos autores (Houston, Stuart y Taube, 2006: 40) apuntan que éstos glifos no se refieren a una parte del cuerpo, sino que puede ser el nombre de una deidad o parte de un epíteto de la realeza, no obstante, lo que en verdad resulta relevante para este acercamiento es que evidentemente se emplee la imagen de un miembro viril para señalar un concepto u otro.

Estas nociones se reiteran siglos después, dado que en el diccionario tzotzil *Arte de la lengua tzotzlem o tzinacanteca* escrito por Juan de Rodaz en 1688 (Ruz, 1989: 141, 201 y 204), uno de los términos para el miembro masculino es *atil* o '*atil*',⁶ que asimismo significa "nobleza", y de aquí deriva '*atil vinik* "hombre franco, liberal, llano en condición, noble de condición", lo que remite de inmediato la relevancia del término en el linaje y explica el por qué se empleó la imagen de un pene durante el periodo Clásico en el título de personajes o aún de deidades.

cruzadas. (PM) AT? (at) (T552) 1> n. "pene" 2> ta signo fonético (?). Representa bandas cruzadas (Montgomery, 2007).

⁵ ACH-cha (ach) (T188v:520) > n. "pene", con *cha* como complemento fonético se distingue *ach* "pene" en la forma maya yukateka de "pene" en la maya ch'olana. (CH) 1> ACH-cha (ach) ach (T188v:520) ~ n. "pene" en yukateko o su forma ch'olana oriental 2> me-se (mes) mes (T188v:520) ~ n. significado desconocido 3> PACH?-cha (pach) pach (T761b:520) ~ clasificador numeral. "tiempo(s)" clasificador numeral usado en eventos de construcción en Caracol y Toniná. Alomorfo de PAT-ti (paat)?. (Montgomery, 2007).

⁶ Juan de Rodaz [1688], traslado de fray Dionycio de Pereyra [1723]. *Arte de la lengua tzotzlem o tzinacanteca*. De igual forma, hombre o varón lo traduce como *ximchoc* y la forma *honestiva* de llamarle al miembro viril es *ximchoquil bectal*. En tanto que *bectalil* significa "cosa carnal", o más adelante en otro diccionario se registra: Lujuria, *chighlil bec* [vectal] (Ruz, 1989: 141, 201, 204).

Por ejemplo, el glifo que se representaba como un miembro viril formaba parte del nombre del fundador del linaje en Yaxchilán, Yopaat B'ahlam (o Yoaat B'alam) I “Pene Jaguar” o “Progenitor Jaguar”⁷ (Fig. 2), o bien más tardío aparece en el título de un señor de Copán K'inich Yax Pasaj Chan Yoaat (o Yopaat) “Dios Primer Albor Relámpago Cielo”⁸ (Fig. 3) (Martin y Grube, 2002: 118, 207 y 213).

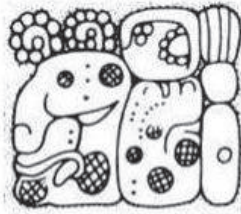


Fig. 2. Yopaat B'ahlam 359 d.C. (Martin y Grube, 2002)

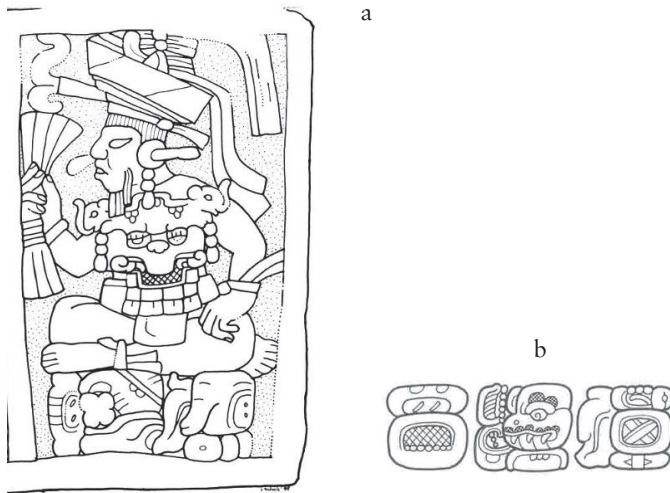


Fig. 3. a) Yax Pasaj Chan Yoaat 736-810 d. C. Fragmento del altar Q de Copán; b) Fragmento de la estela 11 de Copán, en la que se muestra el título del gobernante (Martin y Grube, 2002: 118, 207 y 213)

⁷ Yopaat B'ahlam accede al poder en Yaxchilán alrededor de 359 d. C.

⁸ Este personaje copaneco más tardío que el citado de Yaxchilán, gobernó entre 763-810 d. C.

Los tzotziles de la colonia empleaban también el término ‘*at* o ‘*atil* “miembro viril”, en una de las voces para pensar: ‘*at* ‘*olonton*, ‘*olontonil*, que significaba tanto “mente” como “corazón” (Laughlin, 1988: I, 137), y podría implicar que el pensar es una cualidad principalmente masculina. Quizá en este mismo ámbito, en tzotzil contemporáneo se emplee *chinamil* para cerebro y *chinamil pat* para el semen, y no sólo por la semejanza física entre los sesos y el líquido seminal (Laughlin, 1975: 120 y 497). La asociación entre *chinamil* y *chinamil pat* a su vez puede corresponder a que, por ejemplo, de acuerdo con los ch’orti’ contemporáneos, al especificar sobre las diferentes secciones del pene, a la parte superior le llaman la “cabeza” *p’it hor*, espacio en donde se guarda el *chinamil*. No es la única asociación que realizan con el resto del cuerpo humano, pues a la “abertura” le llaman “ojo”, *ut* (Houston, Stuart y Taube, 2006: 38-41).

La expresión para el miembro viril, incuestionablemente, se inserta en el ámbito de la masculinidad, entre tzotziles coloniales, la voz para “hombre macho, varón” es *xinch’ ok*, y para el falo le agregan el vocablo “carne”: *xinch’okil bek’tal*, de aquí que *muil bek’tal* significa “deleite carnal” o bien *bek’tal mulil* “lujurioso” (Ruz, 1989: 141, 201 y 204; Laughlin, 1988: I, 65 y 261). Para los grupos mesoamericanos, las cualidades que distinguen al varón son la fuerza, el valor, el coraje (Faguetti, 2006: 223); por ello los tzotziles emplean el mismo vocablo para “fortaleza”, “miembro del hombre” y “pixa”: *xinch’okle* (Laughlin, 1988: I, 302).

Refiriéndose al yukateko colonial, advierte Pío Pérez (1798-1859) *xibil* o *xib’*, era tanto la parte sexual del varón, como su fuerza y su masculinidad, Ciudad Real agrega *xiblalil* “membrum virile”, *Xib*, *xiblal* “varón”. A su vez *xiib* significaba “macho esparcir un líquido” o bien “licuarse lo coagulado” que con seguridad alude al proceso de eyaculación y quizá sugiere que el semen, antes de una eyaculación tiene una consistencia más espesa (Álvarez, 1980: I, 372; *Diccionario Maya Cordemex*, 1980; *Calepino de Motul*, 1995: I). Y uno de los glifos que en el periodo Clásico designa al varón es al que los epigrafistas se refieren como “maniquí-pene”, T703 (Closs, 1988) y que Bricker (1992) leyó *xib*, *xiib*, que

consiste en la imagen de un hombre sentado, y en lugar de cabeza, tiene precisamente la cabeza del falo (Fig. 4).⁹



Fig. 4. T703 *xiib* (Bricker, 1992)

En los vocabularios coloniales yucatecos otro significado que se agrega al miembro viril para la voz *ach*, es “*membrum virile*, y es de los viejos, de aquí se componen muchos nombres que no son deshonestos y son muy usados como se verá en lo siguiente: “aguijón de abeja, avispa y alacrán con que pican” o bien “miembro viril, rama o ramo derecho de cualquier árbol, vergüenza del varón” (*Motul I y Vocabulario de Viene* en *Diccionario Maya Cordemex*, 1980: 2).¹⁰ Estas líneas subrayan dos características del miembro viril: el penetrar y la erección que se reitera en diversas ocasiones, por ejemplo *kep* se traduce como “miembro viril de hombres ya hechos” y de ahí se deriva “clavo o tarugo de madera con cabeza”, *kep che'*, o bien *che'il kep*, o *ch'e'il ton*, en el que *che'il* se vierte como “tallo, tronco, sentido figurado” (*Diccionario Maya Cordemex*, 1980: 87 y 311).

El concepto de “fuego” también parece estar relacionado, el glifo que en el periodo Clásico se ocupaba para “fuego” y que representaba humo o flamas era el T122 *k'ak* (Fig. 5a) y es muy similar al motivo que muestra el dios K'awil T1030f (Fig. 5b) (Montgomery, 2007) entre las piernas, la deidad de las generaciones, de la renovación, asociada a la sangre

⁹ Según la interpretación de Schele (cit. Macri yLooper 2003: 112) este glifo se empleó como figura variante de *ajaw* (*ahpo*), “Señor, título de nobleza” (T168).

¹⁰ Tapia Zenteno [1767] también proporciona *at* para “pene” para la lengua huasteca; no obstante en diferentes lenguas contemporáneas, como en mocho se escribe *aat*. Agradezco a la lingüista Ángela Ochoa sus comentarios sobre este término.

del linaje de los gobernantes, a la regeneración vegetal y al trueno, entre sus múltiples funciones. Esta liga parece permanecer, pues en tzotzil y en tzeltal Colonial, se utilizaba el mismo término para “llama de fuego” y “miembro viril”: *yat coc* o ‘*at k’ok*’ (Laughlin, 1988: 137; Ruz, 1989: 202), lo que podría interpretarse como que la “masculinidad” es el “fuego del hombre, su llama”.

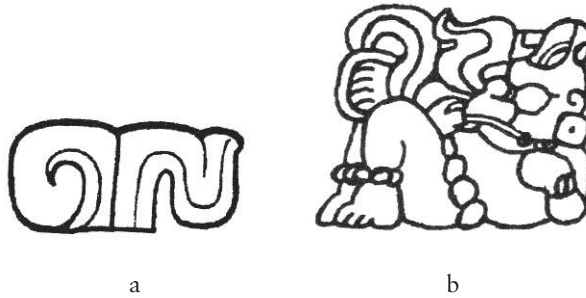


Fig. 5. a) T122: *k’ak*; b) 1030f (Montgomery, 2007)

No es de extrañar que en varias comunidades mayas coloniales, al referirse a la esterilidad femenina, a la mujer infértil le atribuían características de un varón; verbigracia, los yukatekos recurrían a un término derivado de varón *xibhal* (*xib* “varón”) (*Diccionario Maya Cordemex*, 1980: 941), los tzotziles le llamaban *xinch’ okil’ antz* “mujer estéril, hermafrodita, mujer machorra”, o bien *xinch’ ok’ olonton’ antz* “mujer varonil”. A su vez recurrían al término “estéril” *nap’ey*, que si bien denota al hombre o a la mujer, en el caso de esta última se agrega “machorra, mujer machorra”. *Nap’* se traduce por “pegar”, por lo que se vislumbra la idea de que se impide de alguna forma el contacto de la semilla masculina con la femenina pues los conductos se obstruyen, se pegan (Laughlin, 1988: I, 270). Retomando a Fagetti (2006: 223), a la mujer estéril se le considera como “manflora” (mujer semihombre, marimacho), anómala pues su cuerpo no está completamente definido, su sexualidad le falla porque tiene naturaleza masculina, es un ser andrógino y por lo tanto confuso.

En cuanto toca al varón no se libraba de una expresión similar y en su caso se le acusaba de femenino; así, para designar a la impotencia masculina, los kaqchikeles exclamaban “es un marica, no es hombre, no tiene

miembro, parece en verdad mujer”: *xa xke lae achi, mani r’unum, quere xa ixok*. Y más adelante “tiene muerto el miembro, no se le para, no se le levanta, o no tiene fuerza su miembro” *caminak r’unum, mani ti paleh, mani ti yacatab* o *mani ru chuka r’unum* (Coto, 1983: 348). Los mayas yukatekos aludían a términos despectivos para señalar a un hombre incapaz de procrear, en el *Calepino de Motul* (1995) atribuido a Ciudad Real [siglo xvi] se cita: *ma unah chu-lal ti* “impotente, que no es para mujer”, o bien *ma-unah xib-lal ti* “no es hombre”, “no es para casado, es impotente”. A tal grado se identifica al hombre en el matrimonio con el miembro viril, que los tzeltales del siglo xvi aluden tanto al “marido” como al “*et membrum genitales*” con la misma entrada: *xichoclel* (Ara, 1986 [¿1571?]: 416). Quizá menos ofensivos son los términos yukatekos *ix ma muk -il* para denominar a un hombre que no tiene fuerza y por lo tanto es impotente (*ma*, partícula negativa y *muk* “fuerza”) o bien *ix ma mehen*, que significa “no engendrar” y se agrega “impotente, inhábil para la generación”. La voz *mehen* comparte dos significados: “hijo varón respecto del padre” o bien “*metaphorice, semen viril*”, “el licor seminal del varón, engendrar materialmente, prohijar, tomar por hijo” (*Calepino de Motul*, 1995: 517).

Es interesante que los tzotziles no sólo usaban la misma voz para semen y semilla, sino también para genealogía: *tz’unbal* (Laughlin, 1988: vol. I, 82 y 272), no obstante dependía del estado idóneo de la simiente masculina si podría madurar o no. Cuando la “semilla” llegaba a “germinar”, tzotziles y tzeltales coloniales decían: *nich ’naj* o *nich ’nan* “ahijar el varón, engendrar”; *nich’* a su vez significa “flor” y *naj* o *nan* probablemente se refiera a *na*, que puede traducirse como “casa” y “tierra patria”, tal vez un hijo se considere de forma metafórica como la flor de la casa, la flor del hogar. No obstante, si la calidad del semen no era buena y el hombre era estéril, sólo le agregaban una partícula negativa al término *nichan*, *ma nichanon*, en tanto que para esterilidad masculina decían *ma nichanil*. Entre los términos tzotziles empleados para “hijo respecto de varón” estaban: *nich’ ok*, *xnich’okil* y una de las acepciones de ‘ok es “sason de lo sasonado” [sazonado], algo maduro, cuyo sentido sería una flor en plenitud, la semilla que el hombre depositó en la mujer, maduró y brotará una flor (Ruz, 1985: 120; Laughlin, 1988: vol. I, 82).

Quizá este concepto se pueda inferir desde el periodo Clásico, dado que diversos glifos que se leen como flor *nich/nick*, señala Montgomery (2007), se relacionan con “hijo”, es decir una afirmación de parentesco, “hijo de padre”, *mihin* (T116:671; T533v:24; T533v; T535).¹¹ Por su parte Prager (2006) presenta otra lectura para T533, glifo que con mucha frecuencia aparece con el sufijo *ki*, por lo que propone leerlo como BO:K o BOK, BOOK y lo traduce como una “exhalación del cuerpo”, “olor, fragancia, fragancia del cuerpo”, y plantea que T533 podría indicar una metáfora sobre el parentesco que indicara que el padre pasa su fuerza vital al cuerpo de su hijo, y esta fuerza es el semen y el aroma corporal característico (Fig. 6). Considero pertinente recordar que una de las características que distinguen a una flor es precisamente su fragancia, por lo que simbólicamente participarían del mismo significado.



a



b

Fig. 6. a) T533v b) T535 (Montgomery, 2007)

Igual que la lluvia al caer sobre la tierra produce el brote de las flores, el semen que fructifica en el vientre femenino genera una vida, una flor. Quizá una bella expresión plástica del Posclásico en la que se descubre esta imagen es el friso del Palacio de los Caracoles de Chichén Itzá (Fig. 7),¹² en el que se observa a un personaje que parece emerger de un gran bulbo con los brazos abiertos y sosteniendo en cada mano ramas floridas

¹¹ Ni-chi-{m} (nichim) (T116:671) 1> n. “flor” 2> relat. “hijo.” NICH-li/NIK-li (nichil/nikil) (T533v:24) 1> n. “flor” 2> relat. “hijo.” NICH-li/NIK-li (nichil/nikil) (Tnn.24v) 1> n. “flor” 2> relat. “hijo.” NICH/NIK (nich/nik) (T533v) 1> n. “flor” 2> relat. “son”. NICH/NIK (nich/nik) (T535) 1> n. “flor” 2> relat. “hijo.” (Montgomery, 2007).

¹² Fragmento del friso de la fachada oeste de la Estructura 5C5 del Palacio de los Caracoles, localizado en el Grupo de la Serie Inicial (Schmidt, 2002: Vol. III Fig. 36). El investigador propone que los bulbos de donde surge el órgano masculino pueden corresponder

a las que llegan diversas aves a chupar el néctar de las flores. Lo más interesante de esta escena es que las exuberantes ramas que se prolongan por el friso surgen del gran pene erecto del personaje central. La idea es clara: del falo del hombre-dios surge la rama florida de la abundancia.

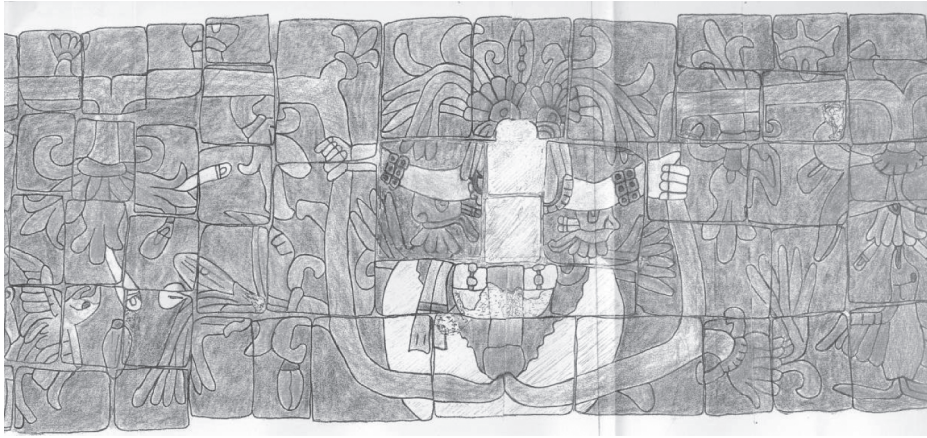


Fig. 7 . Fragmento del friso del Palacio de los Caracoles de Chichén Itzá (Schmidt, 2002: Vol. III Fig. 36).

El hombre estéril

En el varón infértil, indican los yukatekos, su semen *inah* o *hinah* “siemiente de la generación”, no llega a madurar o a florecer, dado que al “impotente por defecto de virtud en la siemiente” le decían *k’an k’oy* (*Callepino de Motul*, 1995: I, folio 207r y 238v). *K’an* además de amarillo es aquello que se pudre antes de su sazón, como la fruta *k’an ch’uy* o los frijoles secos y pasados *k’an bu’ul*; por su parte *k’oy* denota al “semén viril y fecundante de los animales, [su] sustancia y fuerza” o bien “semén *vi-ri et cujuscum que animalis*”, el “licor seminal del varón”.

Los kaqchikeles, según escribe fray Thomas de Coto (1983: 219 y 514) a mediados del siglo XVII, atribuían la posibilidad de la procreación

a la jícama del monte, *kup*, y que posiblemente haga una referencia al linaje de los Cupules. Agradezco a la arqueóloga Catalina Barrientos el señalarme la imagen.

a la calidad del semen, si éste era frío, no fructificaría su semilla y no se convertiría en una flor: *quere xa teulah yaru yaal ru tiobily* “hombre q[ue] no tiene ya calor en el semen”. El hombre y por ende su semen, son de naturaleza “caliente”, al sufrir un desequilibrio, su “semilla” *yaal*, no madura, se empedernece y no fecunda a la mujer. Esta idea se conserva en la actualidad, los tzotziles se refieren a la esterilidad masculina con el término *sikubtasvan*, que incluye el concepto *sik* “frío”, este semen es aguado y el coito produce dolores en vientre femenino y le causa dolor de estómago porque le penetra el “frío” del pene (Laughlin, 1975: 310).

Podría sugerirse que entre los mayas existía otra causa reconocida para la esterilidad. Si comparamos con las creencias de los nahuas (López Austin, 1980: 331), el hombre con los excesos sexuales enflaquece, se “desaína”, pierde la grasa y agrega que según anota el *Códice Florentino*: “Se seca la gente porque terminan nuestra sangre, nuestro color, nuestra grasa; porque termina nuestro semen; termina nuestra resina, nuestra trementina”. Como ya cité *chinamil pat* en tzotzil contemporáneo significa “semen” al mismo tiempo que *pwersa* [fuerza]; en tanto que para indicar una descarga seminal utilizan la frase *helav pwersa* que se traduce como “ir la fuerza por delante” (Laughlin, 1975: 497), de modo que con las continuas eyaculaciones, el hombre corre el riesgo de destruir su fuerza. En lo que hace al maya yukateko se aprecian varios términos para aludir a este desequilibrio en el cuerpo masculino: *hoy xex*, “desainarse o desainar”. *Hoy* es uno de los vocablos para semen viril, o bien para “flojo, lerdo o haragán”, en tanto que para *xex* se señala “la pura sustancia seminal sin la cual queda el hombre desainado, que faltando ella se muere; o sustancia qu[e] expelida queda el hombre desainado, desalterado, semen viril”, a su vez se traduce como “regar semen” (*Calepino de Motul*, 1995: I folio 457v; *Diccionario Maya Cordemex*, 1980: 236 y 237; Álvarez, 1997: III 215).

Otros vocablos yukatekos para desainado son: *luk'an u k'ik'el* o *xup ki'k'el*. En su composición encontramos: *luk'* “quitar, librar, escapar” y *xup [ul]* “acabarse lo que se gasta”; por su parte *k'ik'el* “semen viril o la substancia y fuerza de cualquier animal”, se conforma por *k'ik'* “sangre y menstruado o regla de mujer” y *eel* “huevo o testículo”, por lo que el semen o “sangre” del testículo se agota por el abuso de la sexualidad. Con el mis-

mo sentido se cita *lukaan xex* “el que está desainado” (*Calepino de Motul*, 1995: I, folio 275v; *Diccionario Maya Cordemex*, 1980: 153 y 956).

Algunos términos nos llevan a pensar en una idea similar al concepto de “desainar” en otras lenguas mayas coloniales; en k'iche', Domingo de Basseta (2005: 162), a fines del siglo xvii, registra: estéril hom[br]je: *bolah*, *che uinac* (*bolah* “incordio, seca inchazón, *che* “palo” y *uinac* “persona”); o en tzotzil y tzeltal el término *toj te'* “esterilidad estéril hombre, hombre o mujer” (*toj*: “algo yerto, sin vida”, *te'*, “madera, palo, hacerse seco sin sangre”) (Laughlin, 1988: I, 270; Ruz, 1985: 160; Ara, 1986: 330) pues aunque no se indican las causas, el hombre pierde grasa, se seca como un palo y deja de ser fértil.

En los vocabularios coloniales parece vislumbrarse otro motivo más que genera la esterilidad, se trata de la voz tzeltal *cu tonil* “al que no tiene más que un compañero: *ghuyun tonil*, *xunil*, *xulub tonil*”. *Ghuyum* es una voz para único, *ton* para testículo; no obstante, *xulub* denota tanto al venado como al cuerno y Ruz (1985: 120) sugiere, de acuerdo con una entrada inmediata del diccionario, que registra “... *xulub chan* un gusano q/ue/ dicen ser medicina *frigodoris*”, que podría tratarse de un animal al que se le atribuían propiedades contra la esterilidad; no sería extraño, agrega el autor, dado que entre los tzeltales contemporáneos de Tenejapa se reporta que al cuerno de bovino se le atribuyen propiedades para hacer crecer el pene.

La expresión que emplean los yukatekos coloniales es más drástica, un hombre incapaz de dar vida se compara con la muerte: *toch* no sólo se traduce como “hombre impotente por defecto de la simiente genital”, sino a su vez como “morirse” (*Calepino de Motul*, 1995: I folio 425r), idea a la que se acercan los ch'orti' contemporáneos quienes designan a un pene que carece de erección como “muerto” *chamay*, y cuando la pierde le llaman *buch* con el sentido de “algo que cuelga”, lo flácido que es como un cuerpo sin vida (Houston, Stuart y Taube, 2006: 40-41). En lo que toca a los tzotziles coloniales expresan frases como *cholol ta'o'lol be ikom*, “el fue dejado en la orfandad, sin casa y sin pene, viudo” (Laughlin, 1988: I, 310). El hombre que ha perdido a su esposa se le considera no sólo en una terrible orfandad, sin hogar, sino además sin el miembro viril, ya no es capaz de seguir procreando.

En los mitos mayas yukatecos persiste la angustia ante la esterilidad masculina y lo convierten en un motivo de vergüenza, desgracia y aún de insulto; por ejemplo en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (1985: 168) al referirse a los españoles se dice: “De perro es su aspecto, de cuervo es su aspecto. De zorro es la cara de su reinado. Estériles son su entendimiento y su palabra. Estéril es su miembro viril”. En *El Libro de los Libros del Chilam Balam* (1974: 57) a los conquistadores se les llama codiciosos usurpadores, extorsionadores que cobran los tributos, los intrusos, colmo de la codicia, los de grandes testículos.

Los remedios sobrenaturales

El hombre maya al enfrentarse a la incapacidad de procrear intenta superarla por diferentes vías; una de ellas, de acuerdo con el *Calepino de Motul*, es recurrir a lo que llaman *matan pixan* (1995: I folio 300v) que literalmente significa “pedir limosna, caridad o prestar alma”, y que Ciudad Real vierte al español como “adulterar la casada por haber hijos que no puede tener de su marido”. Quizá el hecho de recurrir a la expresión “adulterio” sea un calificativo que el religioso del siglo xvii dio a este hecho y que hubiera sido un recurso para solucionar la esterilidad masculina, solicitar la “semilla” de otro hombre, dado que el término para adulterio es otro: *pak keban tii tzuc* (folio 365r), en tanto que “adulterar el marido por haber sido adúltera su mujer o la mujer por haber adulterado el marido, pagarse y vengarse” lo consigna Ciudad Real como *pak kab* (folio 356r).

Otra forma para remediar la esterilidad, una vez agotados los recursos humanos, era solicitar la ayuda de los dioses. Resulta de interés que entre los mayas, si bien se consignaron multitud de rituales dirigidos a los seres sobrenaturales para el logro del sustento humano a través de la petición de lluvias, la obtención de las cosechas, el éxito en la caza y en la pesca, es decir todos aquellos ritos dirigidos a terminar con la aridez de la naturaleza, en contraste los testimonios sobre los rituales encaminados a fomentar justamente la procreación del individuo, en especial cuando la pareja estaba incapacitada para tener descendencia, son insignificantes.

La escasez de expresiones rituales tal vez responda a que en términos generales no se trata de ceremonias comunales y calendáricas, sino de conductas privadas que cumple la pareja incapaz de procrear, difíciles de registrar o bien de observar por los etnógrafos que asentaron las costumbres de los antiguos indígenas y aún de los contemporáneos. Quizá un indicio de una danza destinada a propiciar la fertilidad sea la que anota Acuña (1978: 32) en la que participaba el llamado *ah baldzam ach* o *ah baldzam pel*. *Ah baldzam* lo traduce como “representante de comedias”, *ach* significa “*membrum virile*, y es de los viejos”, en tanto que para *pel* lo transcribe como “*veranda mulieris*, vocablo deshonesto”.

Fray Diego de Landa al referirse a los indígenas de Yucatán solo menciona que las mujeres

Son muy fecundas y tempranas en parir y grandes criadoras, por dos razones, la una, porque la bebida de las mañanas que beben caliente, cría mucha leche y el continuo moler de maíz y no traer los pechos apretados les hace tenerlos grandes, de donde les viene tener mucha leche [y agrega más adelante]. Son gente que desea muchos hijos; la que carece de ellos los pedía a sus ídolos con dones y oraciones, y ahora los piden a Dios (Landa, 1994: 134-135).

Por desgracia se excluye la descripción de los rituales para el logro de una familia numerosa. Por su parte, fray Bartolomé de las Casas (1967: III, CLXXIX, 223 y 225) cita que entre los mayas de Guatemala había cuatro cosas principales que deseaban con sus ofrendas, “la una, la vida larga; la otra, la salud y sanidad de sus cuerpos; la otra, hijos; la otra, lo necesario para sustentar la vida”. La pareja para fomentar la fecundidad buscaba un sitio profusamente arbolado, en especial un árbol de hoja espesa, debajo del cual hubiera una fuente de agua, porque este lugar, señala el autor, “era divinísimo, por concurrir en él dos divinas cualidades: ser copado y oscuro por su muncha hoja, y la fuente, que tenían por cosa muy sagrada...”. Al penetrar en el bosque ingresaban en un verdadero santuario en estado natural, en un acopio de subsistencia: el árbol, como símbolo de vida, de carácter propiamente masculino, se unía a una fuente de agua, el principio femenino, que surgía “vivo” y virgen del inframundo, de ese espacio donde subsisten todas las posibilidades de existencia. Al fusionarse el árbol y la fuente simbolizaban un centro

con poder de vida que se transmitía a la pareja. Al igual que Landa, fray Bartolomé no explica las actividades rituales que los jóvenes llevarían a cabo adentro del bosque.

Fray Bartolomé de las Casas (1967: III, CLXXXIX 226-227), al continuar su texto, anota que si pasado un tiempo no obtenían el beneficio de los hijos “ofrecían muchos géneros de sacrificios: sacábanse mucha sangre de las partes susodichas de sus cuerpos, sacrificaban muchas aves, hacían muchas promesas”, amén de recurrir a los médicos para que les aconsejara qué conducta habían de guardar “para alcanzar a tener hijos”. En muchas ocasiones la esterilidad era por haber cometido algún pecado, es decir, una transgresión al orden divino establecido, que redundaba en un desequilibrio que aún se contagiaba a personas cercanas.¹³ El varón primero se confesaba y luego cumplía una penitencia que consistía en abstenerse de tener relaciones sexuales con su mujer entre 40 y 50 días, se le prohibía la sal y sólo se alimentaba de tortillas secas o maíz; debía dormir en el interior de una cueva y sobre el piso de tierra; se obligaba a no bañarse por cierto tiempo y por último se comprometía a ofrendar incienso, codornices y aves de diferentes colores. Una vez satisfechos los dioses, reanudaba su vida diaria con la creencia de haber remediado su infortunio.

Las conductas austeras son indispensables para consolidar la fertilidad y la continuidad de los ciclos naturales; al renunciar al placer sexual, el joven simbólicamente se purificaba y accedía a las divinidades sin riesgo, además fortalecía su vigor anímico y estaría preparado para fecundar a la mujer. Al abstenerse del consumo de sal, se alejaba de los elementos femeninos, pues la sal metonímicamente equivale al mar, por lo tanto se restablece el dominio masculino, el solar, sobre el ámbito oscuro de “abajo” (Neurath, 2002: 236). Si bien la sal es un elemento preciado, a su vez es un principio que se opone a la fertilidad; entre los tzotziles contemporáneos de acuerdo con el diccionario de San Lorenzo Zinacantán

¹³ Para el concepto de pecado en Mesoamérica, retomo la idea que señala López Austin (1994: 20-21 n. 18) que lo considera como una transgresión cometida por los hombres contra un orden divino anterior que “...produce un estado grave de desequilibrio capaz de afectar seriamente al infractor, a su familia o a otros hombres, ya que su condición es contagiosa”.

de Laughlin (1975: 38 y 61) se anota: *ʔač'am ʔat* ['ats' am 'at]: “estéril/hombre”. Ellos argumentan que la esterilidad se caracteriza por un semen aguado que causa frío al entrar al vientre de la mujer y provoca dolor de estómago”. *ʔAč' am* ['ats' am] se traduce como “sal” y *ʔat* ['at] “pene”, además la tierra salada es la árida, endurecida. El sólo alimentarse de maíz, otra de las conductas rituales que debía guardar el joven, es una forma de recordar la conformación mítica del ser humano. Existe un circuito de vida entre el nivel vegetal y el humano, el hecho de que el hombre se conforme del maíz, implica que su fuente de vida se encuentra en el grano y, por lo tanto, la modalidad humana se encuentra allí en estado virtual, bajo la forma de gérmenes y simientes. El hombre es una proyección de la misma matriz de la planta de maíz, es una forma efímera cuya aparición es provocada sin cesar por el exceso de plenitud del nivel vegetal. Por ello, el nacimiento, desarrollo y muerte de un ser humano se equipara con el ciclo del maíz, asimismo, de acuerdo con la creencia de los tzotziles, el alma del maíz es masculina lo que redundaría, siguiendo a Neurath, en alejarse de los elementos femeninos.

Retomando la significación del rito, cuando el joven penetra a la cueva, se introduce a la matriz terrestre, simbólicamente se somete a un ritual de iniciación: primero se separa de su mundo cotidiano, sufre todo tipo de privaciones; la cueva es el vientre original de la madre, su regazo, por ello muere y reitera un acto mítico; la *terra mater* engendra formas vivas sacándolas de su propia sustancia, por ello todo lo que emerge de ella está dotado de existencia, y todo lo que regresa a ésta se provee una vez más de vitalidad. El ser humano está vivo porque nace y proviene de esa gran matriz, recuérdese que en muchas antropogonías mesoamericanas es el lugar del parto de la raza humana, en el pensamiento k'iche' los primeros hombres de maíz, de acuerdo con el *Popol Vuh* (1980: 66), se dirigen a Tulán Zuivá, Vucub Pec, las siete cuevas para recibir a sus dioses, perecen como individuos socialmente desintegrados y renacen como una verdadera comunidad con un dios protector. Al dormir el hombre directamente sobre el suelo, se contagia de la energía ctónica, del lugar del origen y de la regeneración. Cuando emerge de la cueva, ha modificado su condición ontológica, renace renovado y vigorizado por esa energía que proviene de la gran generatriz, capacitado para crear una vida

nueva. Su fertilidad también provendrá, en parte, de esta inmersión en la humildad.

Termer (1957: 99)¹⁴ anota sobre un ritual en Guatemala a principios del siglo xx en el que se vislumbran algunas antiguas conductas. Si se tenían pocos hijos era por un castigo de los seres divinos, igual que antaño, por haber cometido un pecado. Para congratularse se realizaban actos propiciatorios como privaciones, penitencia y expiación. La pareja infértil recurría al representante religioso de la comunidad y juntos quemaban copal, colocaban velas en los altares de piedra y ofrecían la sangre de aves. Al acudir a lugares lejanos del pueblo, en el ámbito no civilizado, acercaba a los oferentes al mundo de lo sagrado, opuesto al profano y cotidiano simbolizado en el pueblo. Estos dones y sacrificios son los mismos que ofrendaban a las deidades antiguas para alimentarlas, dada su condición etérea necesitaban de productos similares; el humo del copal y el de las velas ascendería con facilidad al cielo, en tanto que la sangre del ave al caer a la tierra alimentaría a las fuerzas ctónicas que fortalecidas podrían ayudar con su energía a restablecer la fecundación humana.

El hombre maya se erige como responsable de su destino, porque no atribuye todas sus desgracias a la fatalidad o a la arbitrariedad de las potencias divinas, sino busca en sí mismo la causa de su desventura e intenta averiguar la transgresión con la consulta a los especialistas religiosos, y saber qué desagradó a los dioses y motivó su castigo. La falta pudo ser involuntaria, pero aún así irrita a los sobrenaturales, que se alejan del transgresor y lo abandonan a su suerte. Para recuperar el equilibrio y liberarse de la culpabilidad es preciso desagraviar a la deidad ofendida a través de los dones, no sólo de la vida de las aves, sino de la propia sangre. La humanidad fue creada para servir a los dioses y el temor hacia ellos se expresa en el fiel cumplimiento de sus servicios.

En algunos manuscritos coloniales se refleja la preocupación para remediar las disfunciones sexuales masculinas. Por ejemplo, en el texto IV (folio 20 y 21) de *El Ritual de los Bacabes* (1987: 279-281) escrito en maya yukateko se refiere al problema de la erección del falo:

¹⁴ El autor trabaja en el noroeste y en las regiones centrales de Guatemala entre 1925 y 1929.

El texto para
La erección del hombre.

¡Jesús María!
¿Qué cosa sería tu barriga hinchada?
¡Oh!, Ha de ser la sonaja de oro
de *Ix Hun Ahau* “La-uno-ahau”.
¿Cuál sería el símbolo
de tu rabo?
¡Oh! ha de ser el huso de oro
de *Ix Hun Ahau* “La-uno-ahau”.
¿Y qué sería lo que
se te introdujo en el ano?
Son los anillos de oro
De *Ix Hun Ahau* “La-uno-ahau”.
¿Qué sería lo que
se te introdujo en la piel?
Ha de ser el rosario
de oro
de *Ix Hun Ahau* “La-uno-ahau”
¿Y que serían
tus costillas?
Es el peine de oro
de *Ix Hun Ahau* “La-uno-ahau”

El texto continúa describiendo cómo la diosa, quien habita en el inframundo, el ámbito propio de la sexualidad, se introduce en las diversas partes del enfermo para reconstituirlo con diversos elementos que pertenecen a la deidad que coinciden con la parte que se desea fortalecer: a los intestinos se introducen los sagrados hilos de algodón; en los nervios de la espalda, el algodón en rama; en tanto que en el pescuezo, el tronco del árbol de la diosa; por supuesto la cabeza se suple por la jícara de oro y en la nariz se introduce el “dorado hedor femenino”; la garganta se equipara con la vagina de la diosa; la lengua con su excremento y el aliento con el espíritu del ano de *Ix Hun Ahau*. Todos, principios femeninos por los que el hombre vuelve a lograr su virilidad.

Otros textos intentan remediar el *tancas* o frenesí de la lujuria,¹⁵ que se entiende como un delirio furioso o una perturbación del ánimo por la que el hombre se envilece y tiene un apetito desordenado por los deleites carnales; esta conducta debió preocupar a los mayas, porque el hombre que abusaba de los excesos sexuales, se secaba, se desainaba y en última instancia, sufría esterilidad. Así lo argumenta el texto II (*El Ritual de los Bacabes*, 1987: folio 4: 269-270) que tiene como finalidad curar el *Balam Mo Tancas* “Frenesí-jaguar-guacamaya” a la que también se le llama enfermedad maligna, o bien *Ah Co Tancas* “Frenesí lujurioso”, *Nicte Tancas*, “Frenesí erótico”, *Balam Tancas* “Frenesí-jaguar”. Para ello se recurre al momento de la creación, en el tiempo de las tinieblas, de la oscuridad cuando la gran madre *Chacal Ix Chel* o *Sacal Ix Chel*, la Luna en sus diferentes facetas, es fecundada por el gran engendrador Can Ahau, “Cuatro-ahau”. Menciona símbolos como una fogata en el centro del inframundo, que a veces parece mimetizarse con la guacamaya con garras de felino, quizá Balam Mo. El acto creador se lleva a cabo en una gran hoguera, tanto por el lujurioso padre engendrador “Cuatro ahau” Can Ahau o Cantul Tii Ku “Cuatro deidad”, quien por sus excesos sexuales yace agotado, como por la diosa madre a quien se le dan diversos epítetos: la “Portera de la entrada de la tierra”, “La de los nueve cerros”. De la diosa madre brota sangre coagulada y la perforan los gusanos o bien la sangran hachas y flechas que le llagan los brazos y la espalda; a su vez se alude a un temascal, desde luego identificado con el poder genésico de la tierra. Una red simbólica de difícil análisis y que recuerdan el momento prístino de la creación.

El texto VI (folios 30-32) aborda el problema del trance erótico que sufre el hombre por lo que padece fiebre, delirios, habla de forma incoherente y por su locura siente un impulso por correr; para curarlo se remite al nacimiento del miembro masculino y del femenino, y a la primera cópula de las deidades creadoras. Más adelante se señala que el hombre, en

¹⁵ El *tancas*, de acuerdo con el *Calepino de Motul*, se traduce como una enfermedad que enmudece, entontece y ensordece, al que tiene; Arzápalo en la traducción de *El ritual de los bacabes* señala que es el frenesí. En tanto que en la *Enciclopedia del idioma* de Martín Alonso se entiende como un delirio furioso, una violenta exaltación y perturbación del ánimo y a la lujuria como un vicio que consiste en el uso ilícito o apetito desordenado de los deleites carnales.

ayunas, tiene que girar trece veces mirando hacia el cielo. Luego habrá de beber un líquido en el que se remojaron diferentes plantas, tabaco, la flor de la plumería, por último se le sangra la lengua con una espina de henequén y se le lanza agua a la espalda (*El ritual de los bacabes*, 1987: 289-290).

En términos generales, como remedio el sacerdote o aquel que conjura e intenta vencer a las enfermedades, recurre con insistencia a recordar el coito de la creación de los dioses progenitores, realizado en la oscuridad de la noche, en el ámbito del inframundo y antes de que surgiera el Sol porque es el momento en que se estimulan las fuerzas creadoras del universo.

En el texto X (folios 62 y 63) es el viento el que causa el “Frenesí erótico” *Nicte Tancas*, por ello el sacerdote, después de pasar trece días de ayuno, le da puntapiés al viento, lo sujeta, lo lanza al centro del inframundo, se echa sobre él, lo barre, lo encierra y lo aparta (*El Ritual de los Bacabes*, 1987: 315).

En *El Ritual de los Bacabes* se reitera de forma extenuante los momentos del coito inicial, se reactualizan los eventos cósmicos y el hombre puede unir un aquí y ahora, con un allá y entonces; la realidad sobrenatural invade una vez más el mundo actual y le permite participar de aquella realidad, con ello el hombre enfermo se contagia de la fuerza y la sacralidad original, logra restablecer el equilibrio dañado en su organismo por sus excesos y recupera la armonía con su propia naturaleza, con su comunidad y con los dioses (López Austin, 1980: 301).

Pío Pérez (Berendt, 1996: 184, 206, 219-220) registra algunas enfermedades que se mencionan en recetarios de indios, que aunque ligadas con el aparato reproductor masculino, no atañe directamente a la esterilidad, como la hinchazón en el pene, o bien un remedio que cita en el que se toma la lengua de una vaca y se mezcla con jugo de henequén, este compuesto se pone sobre los testículos y se curan, o bien menciona varias yerbas que se mezclan para cuando arden los testículos y hay secreción, “malos humores”.

La capacidad para dar vida es un regalo divino, el mayor castigo que pueden enviar los sobrenaturales es que el hombre pierda su virilidad, concretada principalmente en la imposibilidad de procrear, sólo así,

como padre, se le considerará un hombre completo, acabado. Su potencial sexual es lo que le permite perpetuarse como individuo. Sentimiento que se expresa con toda claridad en el *Popol Vuh* (1980: 36):

Así es también la naturaleza de los hijos, que son como la saliva y la baba, ya sean hizo de un señor, de un hombre sabio o de un orador. Su condición no se pierde cuando se van, sino se hereda; no se extingue ni desaparece la imagen del señor, del hombre sabio o del orador, sino que la dejan a sus hijas y a los hijos que engendran.

Bibliografía

ACUÑA, RENÉ

1978 *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas (Cuadernos 15).

ÁLVAREZ, CRISTINA

1980 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, Volumen I: Mundo físico, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

1997 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, Volumen III: Aprovechamiento de los recursos naturales, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

ARA, FRAY DOMINGO DE

1986 [¿1571?] *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, editor Mario H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

BASSETA, DOMINGO DE

2005 *Vocabulario de lengua quiché*. "En 29 de henero de 1698 acabé de componer este VOCABULARIO", edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

BERENDT, HERMANN C.

1996 *Recetarios de indios en lengua maya. Índices de plantas medicinales y de enfermedades coordinados por D. Juan Pío Pérez con extractos de los recetarios, notas y añadiduras por Mérida 1870*, edición preparada por Raquel Birman Furman, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- BRICKER, VICTORIA R.
1992 "A Reading for the "Penis-Manikin" Glyph and its Variants"- *Research Reports on Ancient Maya Writing*, 38. Washington, Center for Maya Research.
Calepino de Motul
1995 Edición de Ramón Arzápalo Marín, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CLOSS, MICHAEL P.
1988 "The Penis-headed Manikin Glyph", *American Antiquity*, 53 (4), pp. 804-811.
Códice Magliabechiano
1970 (B.R.232). Editor Ferdinand Anders, Biblioteca Nazionale Centrale di Florencia, Graz, Akademische Druck-u Verlagsanstalt.
Códice Telleriano-Remensis
1964 Lord Kinsborough, vol. I, pp. 151-338.
Códice Vaticano-Latino 3788
1966 En Lord Kinsbourough, vol. III, pp. 7-314.
- COTO, FRAY THOMÁS
1983 [siglo XVII] [*Thesavrus Verborv*] *Vocabulario de la lengua cakchiquel*, editor René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
Diccionario Maya Cordemex
1980 Director Alfredo Barrera Vásquez, Mérida, Ediciones Cordemex.
El libro de los libros del Chilam Balam
1974 Traducción de sus textos paralelos por Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, México, Fondo de Cultura Económica.
El Ritual de los Bacabes
1987 Edición facsimilar con transcripción rítmica, traducción, notas índice, glosario de Ramón Arzápalo Marín, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FAGETTI, ANTONELLA
2006 *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- GARZA, MERCEDES DE LA
1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo).
- HOUSTON, STEPHEN, DAVID STUART y KARL TAUBE
2006 *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press.

- KOWALSKY, KARL y CYNTHIA KRISTAN-GRAHAM (eds.)
2007 *Twin Tollans: Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, Washigton, Dumbarton Oaks Research Library & Collection: Distributed by Harvard University, 640 pp.: il., mapas.
- LANDA, FRAY DIEGO DE
1994 [1566] *Relación de las cosas de Yucatán*. Estudio preliminar, cronología y revisión del texto de María del Carmen León Cázares, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- LAS CASAS, FRAY BARTOLOMÉ DE
1967 *Apologética historia sumaria*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LAUGHLIN, ROBERT M.
1975 *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantán*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- LAUGHLIN, ROBERT M. con JOHN B. HAVILAND
1988 *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantan with Grammatical Analysis and Historical Commentary*, 3 vols., Washington, Smithsonian Institution Press.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*
1985 Traducción del maya al castellano de Antonio Mediz Bolio. Prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza, México, Secretaría de Educación Pública.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
1980 *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México.
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MACRI, MARTHA J. y MATTHEW G. LOOPER
2003 *The New Catalog of Maya Hieroglyphs. Volume One: The Classic Period Inscriptions*, Norman, University of Oklahoma Press.
- MARTIN, SIMON y NIKOLAI GRUBE
2002 *Crónicas de los reyes y reinas mayas. La primera historia de las dinastías mayas*, México, Planeta.
- MONTGOMERY, JOHN
2002 *Dictionary of Maya Hieroglyphs*, Nueva York, Hippocrene Books, Inc.
2007 *Dictionary of Maya Hieroglyphs* – http://research.famsi.org/montgomery_dictionary.

- NÁJERA CORONADO, MARTHA ILIA
2000 *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- NEURATH, JOHANNES
2002 *Las fiestas de la Casa Grande*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*
1980 Traducción de Adrián Recinos. Edición de Mercedes de la Garza, Caracas, Galaxis.
- PRAGER, CHRISTIAN M.
2006 “Is T533 a Logograph for BO: ‘Smell, Odour?’” *Notes on Ancient Maya Writing*.
- RUZ, MARIO HUMBERTO
1985 *Copanaguastla en un espejo*, San Cristóbal de las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas.
1989 *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos en la Biblioteca Nacional de París*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE
1989 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana.
- SCHMIDT, PETER J.
2002 “Informe del Proyecto Arqueológico Chichén Itzá de julio de 1999 a diciembre de 2002”, Mérida, Yucatán, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- TAPIA ZENTENO, CARLOS
1985 *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca. Con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos* [reproducción facsimilar de la edición de 1767]. Edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- TERMER, FRANZ
1957 *Etnología y etnografía de Guatemala*, Guatemala, Ministerio de Educación Pública, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 5.
- WAARDENBURG, JACQUES
1993 *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique á la science des religions*, Ginebra, Labor et fides.



TEMPESTADES DE VIDA Y DE MUERTE ENTRE LOS NAHUAS

DAVID LORENTE FERNÁNDEZ¹

Introducción

Referirse a la *vida* en Occidente es hablar de los seres que nacen, crecen, se reproducen y mueren; los objetos y los difuntos son, en consecuencia, cuerpos inertes. Los seres albergan un alma o principio vital en la noción ontológica europea cuya ausencia produce una disfunción: sin ella la vida remite, el ser perece. El alma caracteriza a los seres humanos, la vida prospera en la tierra. Pero esta filosofía occidental no es universal y la etnografía de los grupos indígenas de México ofrece versiones muy diferentes que revelan, de manera contrastante, la posibilidad de una vida cíclica concebida más allá de las restricciones físicas de los cuerpos y en el seno del universo como contexto.

Este artículo expondrá una de dichas teorías indígenas. Para los nahuas de la Sierra de Texcoco, habitantes del oriente del Valle de México, la vida es un proceso general que involucra al cosmos integralmente. Todas las cosas y seres existentes albergan *esencias* que deben fluir entre tierra, cielo e inframundo. Esto sucede en las tormentas por medio de la lluvia, los rayos y el granizo. Los *ahuaques* o espíritus pluviales envían con ellos la vida y la muerte, y los ritualistas llamados *graniceros* se ocupan de gestionarlas.

Lo referido integra un complejo formado por ejes diversos como la noción (humana o no) de persona, los procesos de salud/enfermedad, la circulación global de sustancias, la idea de comunidad-grupo social y una amplia serie de concepciones relativas a la categorización de los seres y la utilización de las ofrendas; una formulación que destaca, en suma, el carácter procesual de las representaciones vitales nahuas. Este artículo

¹ Investigador Titular de la Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH, México.

explora entonces el vínculo entre los fenómenos atmosféricos y el fluir de las esencias como una *etnoteoría general sobre la vida, un gran ciclo cósmico de la vida*.

Los datos analizados provienen de mi trabajo de campo realizado en Texcoco entre 2003 y 2007. En estancias sucesivas hice observación participante y entrevistas a ritualistas y legos que brindaron nociones y representaciones en los contextos cotidiano y ceremonial. Esto permitió acceder a la lógica interna —u “orden oculto”— que es el hilo articulador de la pluralidad etnográfica.² Un eje principal lo constituyeron las súplicas rituales en las que los planteamientos agonísticos nahuas afloran explícitos.³ Sin embargo, las nociones indígenas nahuas surgieron en castellano.

Esto podría parecer un contrasentido evidente, pero resulta más aparente que real. La desaparición del idioma nativo no se traduce en la ausencia de un sistema cosmológico interesante para el estudio etnográfico. Antes bien nos enfrenta al problema de cómo una ontología puede ser mantenida a través de vías diferentes de la lengua, desafiando así la hipótesis sapir-worfiana.⁴ Lo que aquí sostenemos es que las nociones nativas centrales, erigidas en categorías analíticas, encubren bajo el léxico castellano una carga semántica indígena, es decir, que al significante foráneo le corresponde un significado autóctono nahua. Por eso los conceptos nativos de *tiempo*, *esencia* y *espíritu* figuran en el artículo en castellano, tal y como se emplean en la vida cotidiana. Los nahuas no parecen recurrir a demasiadas palabras en su *otra* lengua. Pero no se trata de un caso extraordinario, pues el uso de préstamos similares puede encontrarse en

² Sandstrom (1998: 77) y Galinier (1990a: 33) destacan el valor heurístico de las lógicas subyacentes que permiten significar creencias y prácticas en apariencia inconexas al evidenciar “un orden oculto” en la heterogeneidad etnográfica.

³ Metodológicamente, los conjuros constituyen una suerte de “cosmología vivida” (véase Lupo 1995).

⁴ Véase Lorente (2010a). Un caso análogo fue registrado por Jacques Galinier (1990b) en su estudio sobre el sistema cosmológico mazahua. Según sostiene el autor, éste ha pasado inadvertido a los etnógrafos al ser enunciado en español, adquiriendo por ello una apariencia “aculturada”. En la Sierra de Texcoco la cosmología se transmite intergeneracionalmente a través de la observación de los rituales y la narrativa oral. Según ilustré en otro texto, los niños asimilan su lógica subyacente e interiorizan la cosmovisión como un “operador cognitivo” (véase Lorente 2006).

otras áreas.⁵ La ontología de la Sierra de Texcoco es, atendiendo a su lógica interna, inequívocamente nahua.

La Sierra de Texcoco y el sistema de regadío prehispánico

La Sierra de Texcoco está situada a 40 km de la capital del país y constituye el límite entre el valle de México y el medio poblano-tlaxcalteca. Cinco comunidades reúnen 16.000 habitantes⁶ diseminados en el triángulo formado por los cerros Tlaloc, al sur, Tlamacas, al norte, y Tezcutzingo al oeste. Un sistema de irrigación prehispánico define no sólo su poblamiento semidisperso sino los ciclos agrícolas y su producción de subsistencia. Éste también sustenta su cosmovisión, pues en él habitan los *ahuaques* que regulan el fluir de la vida. El sistema fue diseñado por Nezahualcoyotl e incluye manantiales y canales ligados a los jardines del Tezcutzingo.⁷ En la Colonia estuvo vigente y fue regulado por los *Títulos de Tetzcutzingo* dictados por el monarca.⁸ En los siglos xvii al xix los pueblos dependieron del mismo en el seno de las haciendas. Hoy evidencia su continuidad la existencia de una junta comunal o “junta de río” que controla la distribución colectiva basándose en los *Títulos* prehispánicos y en el mes mesoamericano de 20 días.⁹ La historia del regadío constituye *grosso modo* la etnohistoria del área y es el criterio esgrimido por los serranos para definirla como una unidad o región cultural.

Los *ahuaques*, “dueños del agua”, dadores de vida

Manantiales y canales son un ámbito de fertilidad opuesto a la sequedad circundante. La Sierra es un medio árido, de tierra pardusca, con algunos

⁵ Analizaremos en detalle estos conceptos a lo largo del texto, y en notas al pie indicaremos la existencia de términos semejantes en diferentes regiones nahuas.

⁶ Estimaciones de campo completadas con el censo de INEGI (2000).

⁷ Se indica en los textos del *Códice en Cruz*, la *Historia* de Ixtlilxochitl y las *Relaciones* de Pomar, citados por Palerm y Wolf (1972) en su análisis del Acolhuacan septentrional.

⁸ Véase la versión náhuatl-español presentada por McAfee y Barlow (1946).

⁹ Pueden consultarse al respecto Palerm y Wolf (1972: 123, 145) y Pérez Lizaur (1975: 39).

magüeyes y nopales algo más verdes en la época húmeda. Pero los manantiales bullen de vida. Los nahuas hablan de *espíritus* de muertos por el rayo, niños sin bautismo, sujetos enfermos y ritualistas fallecidos que moran en su interior. Éstos son los *ahuaques* o “dueños del agua”, seres con aspecto de niños ataviados de charro y china poblana que se expresan en náhuatl o en otomí. Dentro del agua cumplen el ciclo vital, se reproducen y mueren formando una estructura comunitaria en la que existen autoridades diversas, músicos, científicos, vendedores y policías regidos por la Reina Xochitl, entidad que gobierna a los *ahuaques* desde el interior de un palacio rodeada de sirvientes.

Los nahuas explican la ontología de los *ahuaques* diciendo que son “personas”, “humanos” o “una generación viva” —indicando que poseen existencia y conciencia como los propios seres humanos—, pero que se trata a la vez de *espíritus*. Esto deriva del concepto indígena de persona: un cuerpo dotado de un alma-corazón y una serie de *espíritus*-pulsos localizados en las coyunturas. Disociados del cuerpo, forman una unidad separable y mortal denominada *espíritu*. Al ser apresado por los *ahuaques*, el *espíritu* viaja al inframundo y continúa una existencia ultraterrena. Como se trata del operador social del ser humano, conserva la personalidad-nombre-conciencia del individuo. Por eso la vida de los *ahuaques* en el arroyo es en sí “humana”. Ser *espíritus* es lo que permite definirlos *stricto sensu* como “personas”. Se trata de sujetos sociales susceptibles de establecer entre ellos y con los humanos relaciones recíprocas.

Además de los *ahuaques* que proceden de los *espíritus* apresados en la tierra, existen los nacidos directamente en el agua. Descienden de otros *ahuaques*. Los *ahuaques* se reproducen en parejas y, cuando no encuentran en el inframundo una adecuada, capturan *espíritus* humanos para casarse con ellos. Dentro del agua conservan sus oficios terrestres. Y esta concepción plantea problemas a las ideas occidentales sobre los “vivos” y los “muertos”: estatus social, ciclo vital y estado civil son para los nahuas comunes a ambos. Un *espíritu* robado envejece (o procrea) dentro del agua y concluye su existencia vital en una comunidad extraterrena.

Pero el mundo en el que entonces habitan es otro: el manantial es un lugar poblado de habas, arvejones y calabacitas verdes formando un “jar-

dín”. También alberga viviendas, vehículos, carreteras, dinero,¹⁰ varias clases de ganado y un eficaz abastecimiento de energía eléctrica. Existen multitud de comunidades y pueblos que son réplicas unos de otros.

En su interior reina una oscuridad total pues no existen fuentes naturales de luz ni sol, y cabe preguntarse entonces cómo subsiste el jardín. Además reina un frío polar. Y esto afecta negativamente la vida de los *ahuaques*. Por ello se ven obligados a salir periódicamente a la superficie para “calentarse” o “alimentarse” de los rayos solares (nótese la asimilación). Ascenden a las doce del mediodía y celebran banquetes en mesas diminutas: allí consumen aromas en sus vajillas. Y si alguien pisa los platos o a los *ahuaques* que se están alimentando, retienen el *espíritu* del agresor en el interior del agua.

Este detalle nos revela que el mundo nahua de la muerte es un ámbito en el que los seres poseen *cueros* —los platos se rompen, los *ahuaques* son aplastados— y esto, unido a la situación de prolongación de la vida biológica (comida, pareja, hijos), nos enfrenta a un dilema. ¿Cómo pueden los muertos mantenerse con vida? Precisan comida y sustancias terrestres —carreteras, viviendas—, algo difícil de producir de la nada. No son creadores *ex nihilo*.

Entonces la noción *carencial* de la muerte se plantea como una vía analítica. Los seres del mundo de los muertos están sujetos a las leyes de la vida. Las posesiones acuáticas y los *ahuaques* requieren una periódica renovación. Y ésta ocurre precisamente en la superficie terrestre. Pues el mundo de los muertos está formado por las *esencias* de los seres de la vida, es decir, de la vida sobre *tlalticpac* (el mundo del hombre). Los *ahuaques* deben “matar” a los vivos para robar su principio vital. Esto conforma un proceso cósmico de vías circulares: los *espíritus* se sirven de los rayos y el granizo para obtener las sustancias terrenas y entregan a cambio una donación: la lluvia fecundante que reproduce la vida en la tierra. Las tempestades eléctricas son un generador de existencia: lluvia, rayos y granizo se conjugan para vivificar el inframundo y renovar los recursos del hombre. Vida y muerte se vinculan. La lluvia activa el proceso.

¹⁰ Por un acto de intensificación “a los pesos les nombran millones” (seis millones son seiscientos pesos).

Los *ahuaques* como hijos del dios Tlaloc: la vida en la tierra

La lluvia no deriva directamente de los *ahuaques*, sino de los seres que los controlan. Los nahuas disfrutaban la lluvia y señalan la cima nubosa del Cerro Tlaloc, oculta en la distancia. Saben que el cerro envía las nubes por intercesión del rey Tlaloc-Nezahualcoyotl, una divinidad de carácter mayor que es identificada como “Rey del Mar”. El monarca es un Rey del Mar porque rige el agua del cerro que procede del océano y de la que se sirven también los reyes vecinos, como el Rey del Trueno del Popocatepetl y la Reina Iztaccihuatl. En una fusión polisémica, Tlaloc-Nezahualcoyotl¹¹ se vincula a la vez con el cerro, una estatua y la propia divinidad rectora como desdoblamiento coesenciales de la misma deidad.

El dios es un dios-montaña. En cuanto a su estatua, no es otra que la que preside el exterior del Museo Nacional de Antropología (trasladada en 1964 del pueblo de San Miguel Coatlinchan), pero que los nahuas creen que se hallaba realmente en la cima del Cerro Tlaloc y que de allí fue llevada al museo. Y este detalle en apariencia trivial es central para entender la profundidad histórica del complejo. Las fuentes históricas refieren un ídolo ubicado en la cima del cerro que fue objeto de continuos robos y restituciones: un ídolo pétreo utilizado en las peticiones regionales de lluvia.¹² En la Sierra hoy se cree que la estatua fue robada de nuevo: “De que se llevaron *la piedra* —se lamentan— pues ya no llueve igual, y sin en cambio, en la capital, ¡cómo llueve!” El vínculo entre el Rey y la figura continúa vigente.

Lo relevante es que los *ahuaques* obedecen al monarca. Llueve porque Tlaloc reúne a sus “hijos” que forman las nubes y riegan la lluvia (*qui-ahuitl*) “soplado con su boca”. Llegan desde los manantiales y se reúnen dentro del cerro para producir vapor, “nublina”, que cubre la cima y se esparce “hacia todas las entidades”. Desde el centro del paisaje ritual serrano la lluvia es distribuida sobre la totalidad del terreno circundante.

¹¹ Esta fusión articulada e indistinguible de los dos personajes se debe a su gestión sobre el agua (véase con más detalle en Lorente 2009a: 104, 111-112 y 2010b).

¹² Véanse el documento inquisitorial del AGN (1910: 21-23) y las *Relaciones* de Pomar (1891: 15).

Pero las aguas terrenales proceden también del cerro. El agua del mar que lo llena brota para formar los manantiales y arroyos y para regar la tierra con sus bondades: es el don principal entregado por los *ahuaques* a los seres de *talticpac* y otorga al mundo su capacidad de regeneración periódica. Las lluvias y los arroyos impulsan la multiplicación de todos los bienes terrenales del hombre: semillas, frutas, magueyes, forraje para criar al ganado y las plantas que saturan de verde las parcelas de regadío. “Donde hay agua hay vida”, expresó evocadoramente un campesino resumiendo el concepto.

Volvamos a la idea de “hijos”. Los nahuas emplean un término de parentesco para explicar la relación específica que se establece entre Tlaloc y los *ahuaques*. Los *espíritus* son hijos porque ayudan a producir la lluvia y reciben a cambio su alimento, tal y como sucede en el seno de las relaciones paterno-filiales de las comunidades serranas. Es un proceso de reciprocidad que involucra muchos aspectos, pero en el que destaca ante todo el intercambio de ayuda por alimento. Aunque lo determinante en él no es la transacción *per se*, sino el vínculo de interdependencia que se traduce en colaboración duradera.¹³

Desde una perspectiva local los *ahuaques* son seres autónomos que habitan en los arroyos gobernados por las Reinas Xochitl. Desde una perspectiva regional son vasallos subordinados a una entidad mayor dominadora. La lluvia es una obligación que los *espíritus* entregan instados por una divinidad superior. Y esto afecta también a los manantiales. Si Tlaloc-Nezahualcoyotl convoca en el cerro a los *ahuaques* para producir la lluvia, también anualmente los cambia de residencia en los arroyos. Se sirve de un sistema de cargos. El cerro es la “presidencia” que determina su alternancia. Explicó un granicero:

¹³ Socialmente los nahuas conciben a los niños como “hijos solteros” que proporcionan “ayuda” y “trabajo” a sus padres de manera continuada (Magazine y Ramírez 2007). Como sucede en Texcoco, en Tlaxcala la Malinche posee “hijos” que trabajan como sus auxiliares pluviales (Robichaux 1997: 16), y en la Sierra Norte de Puebla el vínculo entre la deidad Nánáhuatzin y los espíritus-rayos, que son sus ayudantes, se piensa en términos de “padres” e “hijos” (Taggart 1997: 47-48). La concepción serrana de Texcoco aparece más desarrollada en Lorente (2009a: 104 y 2008a).

Ésos no todo el tiempo están dentro de las venas de agua; los cambia el Rey del Mar cuando comienza a tronar. [Tlaloc-Nezahualcoyotl] tiene sus chalanes allí [en el cerro], sus *espíritus*, y, cuando ya trabajan [al comienzo de la época húmeda], los reparte. [Entonces los *ahuaques*] andan jugando con la pelota [una forma de denominar al rayo] en las nubes, y, cuando le dan una patada, el rayo ya cae abajo [con el nuevo *espíritu*]: na' más truena y ahí queda.

Y añadió: “Tiene que haber vigilantes que lo cuidan el agua”.

Entonces el monarca se constituye en el gran dador regional de vida: sus hijos hacen la lluvia endeudados por la comida. Y esta comida es un arvejón especial percibido por los humanos como “granizo”.

El granizo y el rayo, o el proceso por el que los “muertos” obtienen la “vida”

Pero su carácter de don exige que el agua deba ser retribuida. Y esto no opera de forma directa. Los *ahuaques* exigen a cambio otras sustancias, condición que parecen saber bien los nahuas. Por eso cuando llueve la gente abandona las calles y huye a sus casas. Esto podría resultar contradictorio. ¿No era la lluvia tan deseada? Pero al temor subyace la certidumbre de que la lluvia no llega sola. La época de fertilidad acarrea la enfermedad y el infortunio. Los *ahuaques* envían los rayos y el granizo para obtener las sustancias necesarias con las que abastecerse y subsistir todo el año. En tiempo de secas, dijo un granicero, “no están en chambá”. Se aprovisionan en la época de lluvias depredando animales, objetos y plantas para llenar sus “bodegas”.

Lo que los *espíritus* expolian de la tierra son estrictamente *esencias*.¹⁴ Éstas son una réplica interna gaseosa, invisible en condiciones normales,

¹⁴ Por citar algunas referencias de otras áreas: los nahuas de Guerrero consideran los sabores y los olores de la comida *tlazohtic*, su “esencia” o “espíritu” (Good 2004b: 163). Los de la sierra de Puebla, por su parte, sostienen que hombres, plantas y objetos poseen *tonal* (energía caliente) asociada directamente con los conceptos de “aroma”, “sabor”, “espíritu” y “esencia” (véase Lupo 1995: 120-121, 166). En la sierra de Texcoco se emplea en ocasiones el término genérico “resuello” para referir “aroma” y “espíritu”. En cuanto a la voz de *espíritu* en español, se relaciona estrechamente con la noción nahua

que mantiene el aspecto externo y las propiedades de la sustancia-contenedor (por ello se designa *cedro* a la *esencia* de un árbol de cedro y con el nombre de la persona a la esencia de su poseedor). Son separables y, fuera del cuerpo, vaporosas, calientes e inasibles, aunque corpóreas. Los nahuas distinguen dos clases: las denominadas *espíritus* —las esencias de seres humanos, animales y objetos—, y los *aromas* que son las esencias vegetales de flores, frutas y sustancias olorosas (incluidas las comidas). Se trata de agregados compuestos. Si el *espíritu* integra las entidades menores que contiene el cuerpo del animal o del ser humano, el aroma reúne las del vegetal en “unidades de aroma” (*ahuiyaquiliztli*) que son “conjuntos de aromas diferentes”. Sin embargo, como dependen para su existencia del corazón (*animancon*), los *espíritus* son más “vitales”. Por ello los seres clasificados en Occidente como animales poseen en la Sierra una calidad ontológica superior —un mayor grado de animacidad— que otras formas locales de vida.¹⁵

Y extraer unas u otros exige a los *ahuaques* especialización. Si requieren *aromas* se sirven del granizo (*tesihuitl*). Vimos que el granizo es la comida que el Tlaloc da a los *ahuaques* por hacer su trabajo. Sin embargo, en ocasiones se les termina y entonces “avientan” el resto “porque quieren venir a comer la semilla del [hombre] que está en la Tierra Humanidad”.¹⁶ Un campesino explicó:

como son espíritus, [yo creo que] ellos *cosechan*, lo llevan, se lo llevan el aroma de la planta, pero aquí a nosotros pues la planta nos la destruye, y a nosotros nos hace falta.

Retiran el aroma con el aire al destruir la planta: “por eso vienen los granizos con aire cuando caen”. Pero no lo consumen de inmediato, “se

prehispánica de *tonalli* (según la propuesta elaborada por López Austin 1996 I: 223-252), y con las nociones actuales de *tonal* (Knab 1991: 34; Aramoni 1990: 50-51), *itonal* (Montoya Briones 1964: 165) y *ecahuil* (Signorini y Lupo 1989: 55-78) existentes en la Sierra Norte de Puebla, y con la de *tonalli* del norte de Veracruz (Sandstrom 1991: 258), entre otras. McKeever Furst (1995) ofrece una excelente revisión al respecto.

¹⁵ La ontología del vegetal es, por tanto, más “débil”.

¹⁶ También en Morelos se cree que el “arvejón” es el sustento de los “trabajadores del tiempo”: al caérseles del cielo sin percibirlo, se origina el granizo (Aviña Cerecer 1997: 297).

lo llevan para que tengan para su temporada, para que tengan provisión, para *embodegarlo*”.

La deuda que el monarca contrae con los *ahuaques* por instarles a producir la lluvia es extensiva también, resulta evidente, a los humanos. Con las semillas retribuidas por el Rey consumen las semillas de los serranos.

Pero si los *ahuaques* requieren *espíritus* emplean los rayos (*tlapetlani*). Los rayos son un aspecto diferente: constituyen los flecos de sus gabanes y rebozos que bajan a la tierra. Los *ahuaques* los manejan a la manera “del látigo de un charro con el que sustraen las cosas”. Con el rayo rapiñan *espíritus* destinados a repoblar el mundo del agua: obtienen cónyuges para reproducirse en el manantial (mujeres u hombres hermosos son fulminados, los relámpagos son los cohetes de la boda sobrenatural), personas con oficios valorados para que ejerzan su trabajo dentro del agua (un fabricante de ventanas, un guitarrista) o mujeres apropiadas para restituir a las Reinas Xochitl fallecidas.

Sin embargo, con los rayos también carbonizan el ganado para consumirlo o para incrementar sus rebaños, destruyen árboles valiosos para reforestar los arroyos (“el cedro se lo llevaron, se secó”). También fulminan viviendas y edificios para edificar ciudades y pueblos (“la barda de la delegación se la llevaron”, “cayó un rayo y abrieron el pavimento, les gustó su carretera”), o destruyen tractores y postes eléctricos para “robar la energía”, “hacer su luz ahí”, iluminar el inframundo.

La caída devastadora de rayos en el mundo terrestre restituye el mundo del agua. Aplaca carencias, palía la falta de bienes. Una tempestad abastece una parte del cosmos, vaciando la otra. Los *ahuaques* “son caprichosos, tienen poder”. Las *esencias* cruzan umbrales y el agua se suma al proceso: unos *ahuaques* envían el granizo y los rayos, y otros producen la lluvia, existe una especialización en el proceso.

Los últimos días de septiembre son las tempestades intensas: los *espíritus* requieren *esencias* para sobrevivir por seis meses y los hombres agua abundante para obtener buen maíz. El drama se acentúa y potencia hasta el paroxismo.

Después, en tiempo de secas, el ciclo se detiene; irrumpe el letargo. Pero en mayo se activa otra vez. La vida comienza a fluir. Entonces, ex-

plicó claramente un granicero, “si comienza a llover pues ya va a comenzar a tronar. Eso ya revive, ya lo reviven [los *ahuaques*] el tiempo”.

El granicero y el equilibrio cósmico de la vida

Los nahuas designan “el tiempo”¹⁷ al ciclo atmosférico que permite reproducirse a la vida. Es un concepto nativo vertido al español. Se trata del concepto unificador que integra toda la concepción atmosférica en un sólo fenómeno.

Aparentemente podría pensarse que se trata de un proceso autónomo que no requiere regulación. Pero en él el mundo terrestre y el inframundo de los *ahuaques* se traban en una lucha desigual. Dejada a su libre albedrío, los *ahuaques* sólo depredarían y los humanos se verían desvalidos. El caos se impondría a la vida y las comunidades saldrían perjudicadas en sus esfuerzos por conservar la existencia. Por eso la inercia del cosmos requiere equilibrio.

Una figura ejerce la intercesión buscando un principio mediante la intervención correctiva.

Ciertos serranos apresados por los *ahuaques* retornan a su cuerpo y su existencia terrestre ordinaria. Los *ahuaques* les otorgan un trabajo en la tierra: deben interceder entre ellos y los humanos. Tras recibir la descarga del rayo o perder el *espíritu* en el agua, se transforman en graniceros.¹⁸

¹⁷ El término “tiempo”, en español y aparentemente con el mismo significado referido aquí, figura entre los graniceros de tradición nahua de Puebla (véanse los significativos títulos del artículo pionero de Bonfil Batalla [1995] y del ensayo de Glockner [2001a], que así parecen sugerirlo). Aunque en ambas áreas el *significante* del término en español no parece haber inducido a los etnógrafos a ir más allá del *significado* que alberga en este idioma —una lengua foránea— buscando un posible contenido semántico indígena. Un desarrollo más amplio de este concepto tal y como se emplea en Texcoco puede encontrarse en Lorente (2009a y 2008a).

¹⁸ Empleo aquí el término español actual. Antes del bilingüismo los nahuas lo denominaban *tesiftero*, de *tesihuitl* /granizo/ y el sufijo español -ero, que podría proceder de la voz *teciuhltlazqui* citada por Sahagún (1999: 436-437), que Garibay “asocia al aztequismo ‘tecihuero’, es decir granicero” (*apud* Espinosa Pineda 1997: 94), y López Austin traduce como “el que arroja el granizo” (1967: 100). Sobre dichos ritualistas pueden consultarse los trabajos de Albores y Broda (1997), Bonfil Batalla (1995), Cook de Leonhard

Los *ahuaques* establecen con ellos un compadrazgo. Ser granicero no radica en la obtención de un poder sobrenatural otorgado de una vez y para siempre. No es un don permanente. Antes bien, depende del respeto a la reciprocidad. Como ocurría en el caso de Tlaloc, que establecía su nexo con los *ahuaques* a través de los intercambios, las personas se legitimaban como graniceros compartiendo alimentos con los *espíritus*. Durante la muerte simbólica que sucede a la descarga e inaugura la iniciación, el granicero recibe comida de los *ahuaques*. Le entregan aromas a su *espíritu* que ha viajado al arroyo y él comparte el banquete (“de su comida la comida le dan”). A partir de ese momento debe retribuir el sustento periódicamente.¹⁹ En ciertas ocasiones les convida ritualmente: coloca ofrendas de fruta en el interior del arroyo y entonces “todos comen *juntos* con ese mismo olor”.

Compartir el banquete produce una comunión especial. Un ser humano ordinario no puede comer aromas. ¿Qué sucede con el ritualista? Que es un espíritu *ahuaque* en un cuerpo de hombre; es mitad-hombre mitad-*ahuaque*. En sus viajes oníricos consume las “habas, arvejones y calabacitas” almacenadas en el arroyo. Pero durante el día se nutre de las semillas cultivadas por los humanos. Esta doble alimentación expresa su pertenencia a dos grupos y revela su constitución ontológica.²⁰ Compartir la comida de los humanos hace de él un vecino. Consumir lo que nutre a los *espíritus* lo convierte en *ahuaque*, en un muerto, y en última instancia en un mediador. Sólo quien come lo que los nahuas y los *espíritus* comen —semillas cultivadas pero también sus aromas—²¹ puede transitar entre ambas comunidades y actuar como intercesor.

(1955), Glockner (1996, 2000, 2001a, 2001b), Ingham (1995: 157-160), Madsen (1960: 181-191), Nutini (1998) y Robichaux (1997), entre otros, y una revisión, por regiones y enfoques, en Lorente (2009b).

¹⁹ Entre los nahuas de Guerrero “el compromiso de nutrirse mutuamente implica un endeudamiento permanente” (Good 2001: 278-279).

²⁰ Véase, sobre este punto, las alusiones en Good (2001: 278-279), Taggart (1983: 146-147) y Bloch (2005: 49).

²¹ Según Good, el acto de “comer juntos” es una forma de “trabajar juntos” (es decir, de darse “fuerza” recíprocamente). “Trabajar juntos” es el criterio nahua de la “unidad” que sirve para constituir y definir al “grupo doméstico” y a la “comunidad” (Good 2004a: 136-138).

En el plano de los *ahuaques* su compadrazgo implica actitudes prescritas: debe actuar con “respeto” (*icatlasotla*) y “agradecimiento” (*tlasocamachiliztli*). Dicho sucintamente, el respeto consiste en dar y el agradecimiento en devolver.²² Y esta lógica no es extraña al propio proceso de “el tiempo” en el cual la lluvia retornaba las *esencias* sustraídas por los *ahuaques*.

En el plano de los humanos el granicero debe entregar los dones ofrecidos por las comunidades serranas a los *espíritus*. Las ofrendas son designadas con el verbo *tlaxtlahuis*, “pagar (una deuda)”.²³ Sirviéndose del granicero los vecinos les donan a los *ahuaques*, brindándoles así *esencias* que de otra forma robarían del plano terreno. Pero igualmente los vecinos le “pagan” al granicero por su trabajo, le reconocen su función colectiva. El pago es un estipendio anual denominado también *tlaxtlahuilli*, y consiste reveladoramente en el fruto de los cultivos que él se encarga de proteger: “maíz, trigo, habitas, arvejón o lo que haya de alimento”.

La comida constituye una larga cadena de vida y de dones que asciende y desciende teniendo como eje a esta figura. La existencia de los *ahuaques* y los humanos depende de las semillas. Éstas sirven a la vez como operador y representan también con frecuencia el motivo de la discordia.

La “lucha por la vida”, o cómo *ahuaques* y humanos compiten por el sustento

El granicero vela por mantener las vidas de los *ahuaques* y los humanos satisfechas, por reducir los enfrentamientos que las afectan. Pero las granizadas arrasan las milpas. Las nubes son huestes de muertos hambrientos que acechan los campos: una tormenta nahua es un espectáculo

²² También en Tlaxcala la “confianza” y el “respeto” constituyen los ejes del compadrazgo (véase Nutini y Bell 1989: 211).

²³ El diccionario de Molina incluye la entrada *tlaxtlaualiztli* como “el acto de pagar o restituir algo” (2004: 146). En Topilejo, Estado de México, el término para designar la ofrenda es igualmente *ixtlahuis*, “voy a pagar” (Robles 1997: 162). Los mexicas llamaban al sacrificio de niños *nextlahualli*, “la deuda pagada” (Broda 2001: 297-300).

aterrador. Los vecinos huyen a sus casas y sale el granicero, que eleva la mirada hacia el cielo y persuade a los *abuaques* rezando en español:²⁴

Virgen de Santa Bárbara, ayúdame,
protégeme,
ayúdame para retirar a mis hermanos duendes [*abuaques*],
que los duendes quieren [robar con el granizo las semillas],
[y son] muy fuertes para [que por medio d]el hermano bendito va[ya]n a ir;
ese espíritu [es muy fuerte] pa' que lo lleve yo,
trato de retirar a los hermanos que trabajan para otro lado.
Y hago un esfuerzo, mi destino viene por mí,
tengo que hablar con ellos, mis hermanos duendes:
¡Retírense, retírense ustedes por allí a un lugar con más trabajo!
En estas semillas,
cuando coman, comamos,
tantitos arvejones, comida de arvejones,
tenemos que pedir permiso para comer y para sacar en donde hay,
aquí tenemos poquitos; no podemos dar a los hermanos que viven en la
Tierra Humanidad.
Yo, como hermanos,
yo tengo mi espíritu con ustedes,
hago un esfuerzo para ustedes,
vamos a sacar sacrificio por allá,
sacar [qué] comer, qué comer para nosotros,
porque también tenemos hambre como ustedes;
también [nosotros] comemos juntos.
Yo a ustedes les voy a convidar después,

²⁴ Nótese que, a pesar de su léxico español, la plegaria es genuinamente mesoamericana, es decir, que posee una estructura dialógica y polifónica definida por el empleo de un estilo directo sin marcadores (véase Pitarch 1996: 246). Además, es flexible y puede presentar variantes diversas a partir del mismo “esquema ordenador” (Lupo 1995: 79-93, 97). Esto último se reveló en las tres versiones que registré, todas ellas enunciadas en español y con idéntica lógica aplicada a la intercesión. La transcripción que presento respeta los tiempos y ritmos de ejecución, que se relacionan con el sentido del discurso, la expresividad y la efectividad ritual. Retomando la nota 3 y el problema de la transmisión de una cosmología u ontología en un idioma distinto del nativo, cabe señalar que la súplica contiene las nociones de la concepción indígena albergadas en ciertas estructuras lingüísticas que —más allá del léxico específico— comunican a través de la sintaxis la lógica del contenido.

ahora no:
más después tenemos que comer.

¿Qué está enunciando el granicero? La súplica es una declaración de política cósmica, un propósito de respeto a la vida diversa, una intención de equilibrio intercomunitario.

Dos sociedades compiten por el sustento. Persiguiendo su respectiva supervivencia, cada una parece amenazar la existencia de la contraria. Los *ahuaques* hambrientos se disponen a arrojar el granizo. Pero el ritualista debe evitarlo. Para ello invoca primero el auxilio de Santa Bárbara, considerada la patrona del rayo, pues los *ahuaques* son “demasiado fuertes” para que los pueda retirar él solo.

Comienza la mediación. En un primer momento el granicero se transforma en *ahuaque* (“yo tengo mi espíritu con ustedes”) y habla como tal: se dirige a los *espíritus* para advertirles que deben irse a cosechar a otro lugar. El terreno elegido es de los humanos y allí están sus semillas cultivadas.

¡Retírense, retírense ustedes por allí a un lugar con más trabajo!
En estas semillas,
cuando coman, *comamos*,
tantitos arvejones, comida de arvejones,
tenemos que pedir permiso para comer y para sacar en donde hay,

El granicero es *ahuaque* y come con los *espíritus*, pero no deben comer allí. Deben “pedir permiso”.

Entonces se torna en humano y aboga por los serranos: “aquí tenemos poquitos [arvejones cultivados] —se disculpa—; no podemos dar a los hermanos [*espíritus*] que viven en la Tierra Humanidad”. No tenemos suficiente para convidarlos.

Nuevamente se desdobra en *ahuaque*. Y propone una solución al problema: brindará su ayuda a los *espíritus* para que puedan alimentarse todos en otro lugar:²⁵

²⁵ Para los nahuas de Guerrero brindar cooperación recíproca significa “amar” y “respetar”; no participar en los intercambios implica, por tanto, “no respetar” (Good 2004a: 138).

hago un esfuerzo para ustedes,
vamos a sacar sacrificio por allá,
sacar [qué] comer, qué comer para nosotros,

En ese momento cambia de interlocutor. Por primera vez se dirige a los humanos asumiendo el papel de representante de los *espíritus*, y aboga por ellos. Ya logró la comprensión de los *ahuaques* y ahora busca la de los serranos:

porque también tenemos hambre como ustedes;
también [nosotros] comemos juntos.

El granicero destaca dos características principales que definen a los *ahuaques* como humanos: su necesidad de alimentarse y su carácter social (“tenemos hambre” / “comemos juntos”). Los *ahuaques* conforman comunidades sociales muy semejantes a las de los serranos.

La conciliación, nótese bien, persigue la comprensión recíproca.

Representadas las partes, el granicero revierte el conflicto en una negociación bilateral. Resuelve la situación. Se dirige nuevamente a los *ahuaques*:

Yo a ustedes —anuncia— les voy a convidar después.
Ahora no:
más después *tenemos* que comer.

Entregaré una ofrenda sustitutoria. Las semillas de los humanos serán respetadas y reemplazadas por otras que, en comunión colectiva, el granicero y los *ahuaques* consumirán “más después”. Por esta vía preservará los cultivos serranos y la nutrición de los espíritus. Ambos conseguirán alimento sin perjudicarse mutuamente.

Otra versión de la súplica indica en negativo: “Porque no podemos regañarles [a los *espíritus*], que se vayan retirando poco a poco”. ¿Qué significa esto? Que el recurso de “regañar”, entendido por los nahuas en el sentido de “pegar” o “reprender”, es el procedimiento incorrecto, pues a los *ahuaques* hay que alejarlos con una deuda de intercambio y reciprocidad y no agrediéndolos sin respeto. Contraatacar no es la vía. Pero en

ocasiones los campesinos queman plantas apestosas para que el humo, al ascender al cielo, repela a los *espíritus* que se nutren con aromas. Los nahuas se defienden. Rechazan y agreden a los *ahuaques*.

No obstante, al obviar la intervención del granicero se aborta la posibilidad del acuerdo. Y las consecuencias serán nocivas. ¿Cómo obtener después lluvia cuando los *ahuaques* se nieguen a procurarla? No la concederán. Será difícil pedirla. ¿Cómo solicitarla?

La moraleja está clara. La existencia armoniosa del cosmos radica, para los nahuas, en donaciones y retribuciones, en el dar y el corresponder. Agredir no es prudente. Los pleitos resueltos violentamente no conducen, en esta filosofía, generalmente a nada bueno.

Obtener la “vida”, solicitar la lluvia fecundante

Los humanos precisan del granicero para preservarse. Interceder es difícil. Si únicamente quisieran combatir resultaría sencillo. El ritualista posee un margen de maniobra. Con la ayuda de los *ahuaques* puede evitar que las trombas arrasen las milpas. Pero puede también hacer lo contrario y solicitar un poco de lluvia si lo considera necesario. Las semillas amenazadas por los *ahuaques* se ven igualmente en peligro cuando hay sequía.

Y en estas ocasiones no acude a las milpas sino a la cima del Cerro Tlaloc. Antes recauda dinero de sus vecinos y compra una ofrenda de pan, plátanos, naranjas, guayabas y mole, sahumerio y una vela. Ascende por las laderas del cerro y se interna en las ruinas del santuario prehispánico consagrado a Tlaloc.²⁶ Allí se abre el sumidero que conduce al interior de la montaña. Es el lugar del que salen las nubes en tiempo de lluvia. Llevando la comida en una canasta, alcanza el agujero.

Un vecino narró la ceremonia:

En ese hoyo se baja el granicero y deja la ofrenda... Y después, saliendo de allí, ya trae [en la canasta] habas verdes, calabazas, toda clase de hortalizas,

²⁶ Para una descripción arqueológica del sitio, consúltese Morante (1997: 109-111). En este lugar realizaban también las peticiones pluviales prehispánicas las poblaciones cercanas (véanse Durán 1984 I: 84-88; Broda 1991 y AGN 1910: 21-23, entre otros).

nuevecito, verde... como si lo fuera a cambiar. No sé qué pacto tiene [con los *ahuaques*] pero llega abajo y lo entrega y se platica, dicen que son grandes compadres del señor.

¿Cuál es el “pacto”? El granicero no se limita a “cambiar” sus productos por los productos *ahuaques*. La transacción trasciende, pues reactualiza su compadrazgo en el intercambio. El trueque adquiere un sentido moral de consolidación de lazos sociales, persigue renovar una relación solidaria, interdependiente. Lo importante no son pues, en sí, los bienes, sino el sentido de “regalarlos”. En la situación surge la posibilidad de pedir otras cosas. Y en este caso pide la lluvia. Un ritualista aclaró diáfaramente lo sucedido en las profundidades:

No querían [acceder a entregar la lluvia] los compadres —se quejó—, pero ya les insistí. Como ya les dejé la canasta no dijeron que no.

“Como ya les dejé la canasta no dijeron que no”. No es entonces la comida, los bienes, sino la deuda, lo que desencadena la concesión. La ofrenda genera una actitud de retribución. Pero es el hecho de que la ofrenda se inscriba en la relación previa del ritualista con los *espíritus* lo que la hace eficaz. El contradón buscado no podría ser logrado por un vecino cualquiera que entregara comida.

Recordemos ahora la relación sostenida por Tlaloc y los *ahuaques*. El dios-monarca obtenía la lluvia del mismo modo: ofrecía comida a sus hijos. Pero no era sólo el sustento lo que hacía trabajar a los *espíritus*, sino el hecho de enmarcarse esta donación de comida en la previa relación paterno-filial de la que resultaba constitutiva.

El episodio revela la clara identificación que se establece entre el granicero y el monarca. El ritualista parece invertir de algún modo el procedimiento nutricional de Tlaloc. Si tras impeler a los *ahuaques* a enviar la lluvia el Rey les entregaba arvejón como retribución por su “trabajo”, en el rito pluvial el granicero ofrece comida con antelación a la llegada del agua. Es decir, que el rito pretende provocar una acción y no recompensarla. Aunque la lógica es la misma, el orden involucrado es el inverso. Mientras los *ahuaques* son los hijos de Tlaloc y deben obedecerlo, también son los compadres del granicero y deben corresponderlo. La terminología de pa-

rentesco expresa los nexos: ambos tipos de relaciones propician la colaboración recíproca. Son construcciones prolongadas que no simplemente “se dan”. Esto revela que los seres aislados no logran mucho. Para propiciar proyectos mayores es necesario contar con otros. Y esta ontología implica que la reproducción general de la vida requiere compartir un esfuerzo.

Porque el beneficio perseguido por el granicero no atañe únicamente a los humanos. Las peticiones de lluvia constituyen un éxito cósmico, un logro que beneficia al cosmos en su conjunto. Al tiempo que fertiliza y germina las semillas de los serranos, convierte a la tierra en un almacén donde los *ahuaques* pueden abastecerse. No podría ser de otro modo. Sin lluvia fecundante no podría existir depredación celeste. Los *ahuaques* son beneficiarios de la lluvia. En este sentido el granicero no es sólo intercesor ante los humanos, sino ante los propios espíritus compadritos que precisan de él para perpetuarse. Tendiendo un puente entre las necesidades humanas y espirituales, es el gran reproductor de la vida, aquél que exclama públicamente:

Yo me responsabilizo de las semillas, yo pido el agua.

Al respecto hace suyos los atributos de Tlaloc persiguiendo el bienestar colectivo.

Volvamos brevemente a la ceremonia. Cuando el granicero desciende por las laderas del cerro se envuelve en una capa de lluvia, en un petate pluvial. Los vecinos lo alcanzan temerosos, aguardando el resultado. “Vámonos”, les insta él apresurando su paso... Las nubes se arremolinan en torno al cerro. “¡Vámonos!”, les grita entonces sobre el rumor creciente del agua... “¡Vámonos, porque ya me respondieron que sí va a llover!”

En ese momento descarga un fuerte aguacero en el que los rayos, los granizos y la lluvia golpean el suelo. La vida comienza a fluir.

Conclusiones: el fluir de las esencias y las nociones de muerte y de vida

La etnoteoría nahua sobre la vida articula diferentes niveles. Por un lado podríamos decir que la noción primaria de vida está estrechamente aso-

ciada al concepto de *esencias*. Los seres vivos y los objetos inertes para nosotros albergan para los nahuas “un doble cuerpo pero [alojado] *adentro*, que es el que les está dando vida”. Las *esencias* integran la ontología y dotan de “vida”. En este sentido tanto las semillas destruidas por el granizo como los animales y objetos fulminados en las tormentas son buenos ejemplos de lo que constituye un cuerpo sin vida. Los seres individuales “pierden” la vida si se vacían de *esencia* y persisten como cápsulas huecas, restos inertes.

Pero los nahuas no muestran excesivo interés por este nivel ni se preguntan por el origen de las *esencias*. Porque la existencia individual es relativamente intrascendente.

Lo que sí constituye una preocupación indígena es la noción secundaria de vida, más englobante y completa. Las *esencias* son inalienables y están sometidas a una continua circulación. Se caracterizan por su capacidad de cruzar umbrales ontológicos y adecuarse a otros niveles del cosmos. No se adscriben por siempre a sus cuerpos y pueden viajar, desplazarse generando un entramado vital más complejo. Las *esencias* son extracorpóreas y por eso el mundo de los *ahuaques* no es sino una sociedad humana desencarnada. Pero sólo parcialmente, pues el hecho de que los *espíritus* posean cuerpos los hace susceptibles de morir aplastados o por consunción corporal natural (lo mismo sucede con el resto de los seres y objetos).

Los nahuas tratan de comprender la interacción entre “vivos” y “muertos” en la reproducción de la vida. En este nivel las *esencias* se relacionan directamente con la existencia global del cosmos. Conocer la dinámica atmosférica ofrece las claves para incidir ritualmente sobre ella y equilibrarla.

Las tormentas activan dos principios opuestos y complementarios: el robo de *esencias* terrenas con los rayos y el granizo para restituir periódicamente elementos perecederos del inframundo y el don de la lluvia que, en un movimiento inverso, es retribuido a la tierra para lograr su fertilidad. En este flujo dialéctico el desarrollo de la vida terrestre posibilita la vida del inframundo y la vida de los *ahuaques* en el arroyo permite la vida terrestre.

Observado con mayor abstracción, este ciclo conforma un sistema asimétrico de intercambio recíproco de dones. Dos principios lo rigen: violencia y obligatoriedad. Se trata de un sistema agonístico pues en él

la reciprocidad es activada por el motor de la rapacidad predatoria. La *rapacidad* activa la *reciprocidad* de forma directa: el contradón sucede a la predación como acción que echa a andar el sistema.²⁷ Esto genera endeudamiento y dependencia clara para ambas partes.

Pero los ejes poseen valores opuestos en la jerarquía cosmológica. La lluvia, por un lado, y los rayos y el granizo, por otro, no son iguales para los nahuas. Difieren moral y cualitativamente. En este sentido no constituyen un caso aislado. Diferentes autores han explorado etnográficamente en México los sistemas denominados “dualistas inarmónicos” en los que la reciprocidad produce jerarquía: Johannes Neurath ha documentado entre los huicholes un principio según el cual “las oposiciones siempre crean una jerarquía tal que la parte de mayor rango incluye a la otra”, lo que implica que una parte “es sistemáticamente devaluada, al tiempo que la otra se enaltece” (2001: 480). Por su parte, Jacques Galinier ha registrado entre los otomíes una situación semejante, a la que denomina “dualismo asimétrico”, y que consiste en “la oposición desigual macho/hembra y la idea de sacrificio, de disolución necesaria de un elemento masculino al contacto de su complemento femenino, como modo de permitir el surgimiento de la vida y de conjurar la entropía y la muerte” (1990a: 41). Es decir, que existe la *primacía de uno de los elementos sobre el otro* en el seno de la lógica dualista que impregna la totalidad del cosmos.

En el caso de la Sierra de Texcoco es el agua —pluvial o corriente— la que posee connotaciones esencialmente positivas. En este sentido se antepone a la destrucción producida por los rayos y el granizo de los *ahuaques* pese a ser éstos los que, según se acepta, legitiman y fundamen-

²⁷ No podemos dejar de referirnos aquí al “sistema de prestaciones totales agonísticas” descrito por Marcel Mauss como una modalidad opuesta a las prestaciones “no agonísticas” (1979: 160-161). Mientras las prestaciones “agonísticas” implican en el intercambio de dones y contradones con un carácter acusado de rivalidad y competición, en suma, de enfrentamiento entre las colectividades involucradas, las prestaciones “no agonísticas” refieren intercambios complementarios en el seno de sociedades divididas en mitades (véase Godelier [1998: 61-64]). De esta manera, la rivalidad y el antagonismo activan el sistema agonístico con un intercambio violento de “dones contractuales” que crea relaciones y nexos perpetuos. En el caso concreto de la Sierra, lo que se intercambia entre hombres y dioses son *esencias*, disputadas violentamente en el seno del cosmos (cf. Mauss 1979: 161-163).

tan el sistema. El agua es enaltecida y los rayos y el granizo devaluados, aunque asumidos como vitalmente necesarios.

Retornando al tema de las *esencias*, para los nahuas la vida está definida porque el flujo de esencias —dependiente de la distribución colectiva— es finito, limitado, restringido. No parece posible reproducir esencias *ad infinitum*. Por ello las comunidades *ahuaques* y humanas deben compartir los recursos. Los *espíritus* precisan sustancias terrenas como los propios seres humanos, y esto convierte la existencia en una lucha sin fin o en un proceso de negociación ajustado. En última instancia el caos podría colapsar un sistema cuya inestabilidad aparente resulta ordenada. Y el granicero surge como el árbitro de la vida: mantiene a las sociedades separadas para que la supervivencia mutua no afecte su vitalidad respectiva.²⁸ Intercediendo ante los *ahuaques*, regula el flujo del clima y distribuye los recursos vitales disponibles. Ambas sociedades se nutren de semillas; dar una ofrenda a los *ahuaques* aplaca sus necesidades sin dañar a los humanos. La vida se preserva mitigando situaciones de “violencia colectiva” (Galinier 1990a:157).

Pero cierto grado de violencia es inevitable. De la muerte surge la vida. Sin embargo no nos hallamos en este caso ante un proceso lineal del tipo vida-muerte-vida. Podemos olvidarnos del tópico, tan frecuente en la etnología mesoamericanista, que separa temporalmente la vida de la muerte haciéndolas corresponder con las dos estaciones. En la Sierra de Texcoco no encontramos una suerte de dicotomía en términos de época de lluvias=muerte, época de secas=vida. Las lluvias son la verdadera época viva del año; las secas, un paréntesis de espera. Las lluvias son la vida y la muerte simultáneas, y las secas, letargo. Porque es en las tormentas eléctricas cuando el cosmos se recrea en todos los niveles y los seres viven y mueren en un movimiento alternante que parece bastarse a sí mismo, sin principio ni fin.

²⁸ También observamos este hecho en los episodios terapéuticos, cuando se entregan ofrendas reparatorias a los *ahuaques* para retornar el espíritu del enfermo al lugar que le corresponde en la sociedad humana (véase Lorente 2008b).

Bibliografía

- ALBORES, BEATRIZ y JOHANNA BRODA (coords.)
1997 *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ÁLVAREZ HEIDENREICH, LAURENCIA
La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos, México, Instituto Nacional Indigenista.
- ARAMONI BURGUETE, MARÍA ELENA
1990 *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN)
1910 *Proceso inquisitorial del Cacique de Texcoco*, México, Eusebio Gómez de la Puente.
- AVIÑA CERECER, GUSTAVO
1997 “El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 289-301.
- BARRIOS, MIGUEL
1949 “Textos de Hueyapan, Morelos”, *Tlalocan*, 1, vol. 2, 53-76.
- BLOCH, MAURICE
2005 “Commensality and poisoning”, *Essays on Cultural Transmisión*, Berg, Oxford-Nueva York, London School of Economics Monographs on Social Anthropology, pp. 45-59.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO
1995 “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México”, *Obras escogidas de Bonfil Batalla*, v. I, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 239-270.
- BRODA, JOHANNA
1991 “Cosmovisión y observación de la naturaleza. El ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 461-500.

- 2001 “Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de niños”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 295-317.
- COOK DE LEONHARD, CARMEN
- 1966 “Roberto Weitlaner y los graniceros”, en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 291-298.
- DE LA SERNA, JACINTO
- 1987 “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas”, en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros, *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México* [1892], México, Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica, pp. 265-480.
- DURÁN, FRAY DIEGO
- 1984 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* [1967], 2 vols., México, Porrúa.
- ESPINOSA PINEDA, GABRIEL
- 1997 “Hacia una arqueoastronomía atmosférica”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 91-106.
- GALINIER, JACQUES
- 1990a *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista.
- 1990b “El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas”, *Anales de Antropología*, XXVII, 251-267.
- GLOCKNER, JULIO
- 1996 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztacihuatl*, México, Grijalbo.
- 2000 *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, México, Grijalbo, Bachillerato Unificado Polivalente, UAP?
- 2001a “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, pp. 299-334.

- 2001b “Las puertas del Popocatepetl”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 65-83.
- GODELIER, MAURICE
1998 *El enigma del don*, Barcelona, Paidós.
- GOOD ESHELMAN, CATHARINE
2001 “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, pp. 239-297.
- 2004a “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero”, en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 127-149.
- 2004b “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 153-176.
- 2005 “‘Trabajando juntos como uno’: conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona”, en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 275-294.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática)
2000 *Texcoco, Estado de México. Cuaderno Estadístico Municipal*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- INGHAM, JOHN M.
1990 *Mary, Michael, and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin, University of Texas Press.
- IXTLILXOCHITL, FERNANDO DE ALVA
1952 *Obras históricas*, 2 vols., México, Editora Nacional.
- KNAB, TIM
1991 “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21, 31-57.

LASTRA DE SUÁREZ, YOLANDA

1980 *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1967 “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, 87-117.

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

LORENTE FERNÁNDEZ, DAVID

2006 “Infancia nahua y transmisión de la cosmovisión: los *ahuaques* o espíritus pluviales en la Sierra de Texcoco (México)”, *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, 20 (37), 152-168, Medellín, dic.

2008a “La razzia cósmica: Ahuaques y tesíferos en la Sierra de Texcoco. Nociones para una teoría nahua sobre el clima”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.) *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Institut de Recherche pour le Développement, pp. 433-471.

2008b “Deidades de la lluvia, graniceros y ofrendas terapéuticas en la Sierra de Texcoco”, *Anales de Antropología*, 42(1), 167-201, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

2009a “Nociones de etnometeorología nahua: el complejo ahuaques-granicero en la Sierra de Texcoco, México”, *Revista Española de Antropología Americana*, 39(1), 97-118, Universidad Complutense de Madrid.

2009b “Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía”, *Cuicuilco*, 47, 201-223, Nueva Época, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2010a “Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México”, *Revista Española de Antropología Americana*, 40(1), 85-110, Universidad Complutense de Madrid.

2010b “El remolino actuado: etnografía contemporánea del Monte Tláloc”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 65(2), 519-546, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

LUPO, ALESSANDRO

1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista.

- MADSEN, WILLIAM
1960 *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Austin, University of Texas Press.
- MAGAZINE, ROGER y MARTHA ARELI RAMÍREZ
2007 "Continuity and Change in San Pedro Tlalcuapan, Mexico: Childhood, Social Reproduction, and Transnational Migration", en Jennifer Cole and Deborah Durham (eds.), *Generations and Globalization: Family, Youth and Age in the New World Economy*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 52-73.
- MAUSS, MARCEL
1979 "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 155-258.
- MCAFEE, BYRON y R. H. BARLOW
1946 "The Titles of Tetzcotzinco (Santa María Nativitas)", *Tlalocan*, 2, 110-127.
- McKEEVER FURST, JILL LESLIE
1995 *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, New Haven, Yale University Press.
- MOLINA, FRAY ALONSO DE
2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* [1970], México, Porrúa.
- MONTOYA BRIONES, JOSÉ DE JESÚS
1964 *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MORANTE, RUBÉN B.
1997 "El Monte Tlaloc y el calendario mexicana", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 107-139.
- NEURATH, JOHANNES
2001 "El cerro del amanecer y el culto solar huichol", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 475-488.
- NUTINI, HUGO
1998 "La transformación del teztitlalc o tiempéro en el medio poblano tlaxcalteca", en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (eds.), *La cultura*

- plural. Homenaje a Italo Signorini*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Universitá Degli Studi di Roma 'La Sapienza', pp. 159-171.
- NUTINI, HUGO y BETTY BELL
1989 *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural* [1980], México, Fondo de Cultura Económica.
- PALERM, ÁNGEL y ERIC WOLF
1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, México, Secretaría de Educación Pública Setentas.
- PALERM VIQUEIRA, JACINTA
1995 "Sistemas hidráulicos y organización social: la polémica y los sistemas de riego del Acolhuacan septentrional", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 11(2), 163-178.
- PÉREZ LIZAUUR, MARISOL
1975 *Población y sociedad. Cuatro comunidades del Acolhuacan*, México, Secretaría de Educación Pública Setentas-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PITARCH, PEDRO
1996 *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- POMAR, JUAN BAUTISTA
1891 "Relación de Tezcoco", en Salvador Chávez Hayhoe (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, pp. 3-64.
- ROBICHAUX, DAVID
1997 "Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de La Malinche (México)", en Marina Goloubinoff, Annamária Lammel y Esther Katz (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Tomo II, Quito, Biblioteca ABYA-YALA, pp. 7-30.
- ROBLES, ALEJANDRO
1997 "Noticias históricas y actuales sobre lugares de culto en la zona del Ajusco y en el Pedregal de San Ángel", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 157-173.
- SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE
1999 *Historia general de las cosas de Nueva España* [1954], México, Porrúa.

SANDSTROM, ALAN R.

1991 *Corn is Our blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, University of Oklahoma Press.

1998 “El nene lloroso y el espíritu nahua del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana”, en Jesús Ruvalcaba (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Universidad Autónoma de Chihuahua-Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí-Instituto Politécnico Nacional-Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 59-94.

SIGNORINI, ITALO y ALESSANDRO LUPO

1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo y enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

TAGGART, JAMES M.

1983 *Nahuat Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press.

1997 *The Bear and His Sons: Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*, Austin, University of Texas Press.



LA CONCEPCIÓN POLÍTICO-RELIGIOSA
DE LA VIDA Y DE LA MUERTE.
EL CASO TLAPANECO

DANIÈLE DEHOUE

En la mentalidad occidental la vida y la muerte son concebidas como fenómenos prioritariamente individuales. No es el caso en las comunidades indígenas que conservan muchos aspectos de su tradición, como en la región tlapaneca del estado de Guerrero, en la república mexicana. Allí todavía la vida y la muerte individual están vinculadas con el poder político-religioso comunal.

Los tlapanecos hablan una lengua de la familia otomangüe y cuentan con más de 100,000 individuos repartidos al suroeste de la ciudad de Tlapa entre cinco municipios —Malinaltepec, Iliatenco, Tlacoapa, Zapotitlán Tablas y Acatepec— más algunas comunidades pertenecientes a municipios vecinos. Desde hace unos diez años realizo un trabajo de campo intensivo en el municipio de Acatepec, que cuenta con unos 25,000 habitantes y más de 50 pueblos, los cuales reúnen cada uno entre 300 y 1,000 habitantes. La cabecera municipal alberga un palacio municipal donde gobierna el ayuntamiento electo por tres años bajo la autoridad del presidente municipal, mientras que cada uno de los 50 pueblos, llamados “comisarías”, tiene su propio gobierno subalterno encabezado por un comisario, un suplente y varios regidores, como lo prevé la ley del estado de Guerrero. El comisario y sus ayudantes se eligen cada año en el curso de varias asambleas.

El pueblo gobernado por el comisario es la entidad en la cual se ejerce la concepción político-religiosa de la vida. Cabe precisar que, al lado del comisario, intervienen ciertos titulares de cargos. El cuerpo de los policías, bajo el mando de un comandante, y el cuerpo de los principales o consejeros del pueblo, quienes son ancianos o personas de experiencia

siguen una rotación anual. Además, y a nivel infra-legal, un anciano llamado *xiña xwaji* (“abuelo del pueblo”) cumple con una función sacerdotal y dirige los rituales colectivos tradicionales llamados “costumbre”. Año tras año, el comisario solicita los servicios de un *xiña*; generalmente su función tiene una duración de unos 25 años, hasta que deja el puesto a otro, al sentir que lo abandonan sus fuerzas. El *xiña* está ayudado por varios ancianos y un cuerpo de servidores rituales llamados *somayo*, de rotación anual.

El comisario y el *xiña* representan en cada pueblo los dos personajes claves —el primero ocupa un cargo rotativo mientras el segundo tiene un cargo vitalicio—. El comisario es dueño del poder, jefe supremo de la policía y encargado de hacer la justicia para los delitos menores. Él es quien representa al grupo frente a las autoridades políticas del estado y tiene la facultad de encarcelar y multar a sus conciudadanos. Las autoridades políticas inmediatamente superiores a él son el presidente municipal y el gobernador del estado. El *xiña*, bajo el mando del comisario, se encarga por su parte del aspecto ritual de las actividades comunales: decide sobre las fechas de las ceremonias colectivas, el número de lugares sagrados venerados y el número de objetos rituales preparados. Comunica sus decisiones al comisario quien convoca a los titulares de los cargos anuales —principales, policías y *somayos*— a que acudan, en ciertas fechas, al edificio comunal con sus mujeres para preparar la fiesta.

Al llamado del comisario, los miembros de la comisaría se reúnen varias veces al año. La primera ocasión ceremonial se verifica en el mes de enero, cuando el nuevo equipo bajo la autoridad del comisario entra en funciones. Durante una semana se suceden las ceremonias, varias y complejas, exclusivamente realizadas por el equipo en el poder. A principios de la semana, el comisario y los grupos de titulares dirigen sus rituales a los difuntos, realizan un Fuego nuevo y sacrifican un gato y un perro; por medio de una comida de tamales y de la toma de hoja verde de tabaco molida con cal hacen voto de penitencia para un periodo que varía según los pueblos entre quince días y tres meses. La penitencia consiste principalmente en observar la abstinencia sexual y abstenerse también de varios condimentos y alimentos olorosos como el limón, el epazote y el ajo. Al finalizar la semana, el grupo realiza rituales en varios lugares

sagrados del territorio comunal —cerros, cuevas y manantiales—. Todo termina el sábado al amanecer, con un baño ritual y la entrada solemne en el edificio comunal. Estos rituales han sido objeto de una película (Dehouve y Prost, 2004) y varios análisis (Dehouve, 2001, 2006, 2007a y b).

El grupo, dirigido por el comisario, reitera sus ceremonias colectivas en varias ocasiones. El 24 de abril, durante la fiesta católica de San Marcos, se dirige a los difuntos, a los cerros y los manantiales para pedir la lluvia y un buen temporal; en la fiesta móvil de Pentecostés o Espíritu Santo, a fines de mayo o principios de junio, el grupo vuelve a realizar rituales a los difuntos, al Fuego, a los cerros, cuevas y manantiales y a tomar un baño ceremonial. En octubre, encabeza rituales colectivos a los difuntos del pueblo, que desembocan en las celebraciones privadas que cada familia realiza al presentar las ofrendas a sus propios difuntos en el campo santo.

El enorme peso de estos rituales en la vida comunal y el trabajo colectivo puesto en juego es una muestra del papel que desempeñan las autoridades político-religiosas (encabezadas por la pareja comisario-*xiña*) en la conservación de la concepción de la vida que poseen estos pueblos. En nombre de todos, el grupo “pide el año” en enero, “pide la lluvia” en abril y, finalmente, en junio y octubre pide de nuevo que el año concluya sin problemas. La complejidad de los rituales que conllevan la realización de depósitos de objetos de hojas y flores en número contado y el rezo de plegarias requiere estudios que sólo en parte se han llevado a cabo (véase en especial Dehouve, 2007a y b).

El sistema político-religioso que traza un vínculo entre la vida y la muerte de cada persona y su gobernante ha sido teorizado por la antropología como un sistema de “realeza sagrada”. El primero en proponer este análisis fue James Frazer quien, en su obra redactada entre 1890 y 1915, recopiló datos provenientes del mundo entero para construir la figura de un rey responsable de una función ritual antes que política, un rey capaz de controlar el viento, la lluvia, la fertilidad y el bienestar de su pueblo (véase Dehouve, 2006: 24-25). Después de él, los antropólogos han descubierto casos de realeza sagrada en varias partes del mundo, en África, India y Oceanía, y Michel Graulich (1998) ha hecho

valiosas aportaciones sobre la realeza entre los aztecas de México. Personalmente, argumenté la presencia de tal sistema en el México antiguo y su supervivencia hasta la actualidad en las comunidades indígenas (2006: 5-7). De acuerdo con el punto de vista ahí desarrollado, pienso que las comunidades indígenas tradicionales, como las tlapanecas, conservan los rasgos característicos de un sistema de realeza sagrada en el seno mismo del sistema democrático occidental. En otras palabras, asumo que el comisario es la figura moderna del rey sagrado.

En este artículo, quisiera mostrar en qué medida este sistema determina una concepción específica de la vida y la muerte individual. Si un individuo vive con su familia en una comunidad, cultivando su maíz y criando sus animales, ¿cómo llega a pensar que la actitud del comisario influye directamente sobre su bienestar? ¿En qué medida este individuo se beneficia de los rituales colectivos y cuáles son los peligros que eventualmente le hacen correr los errores rituales del equipo en el poder? Y, finalmente, ¿qué pasa en caso de desastre? En otras palabras, se trata de analizar cómo se vinculan la percepción individual y familiar y la concepción político-religiosa y colectiva de la vida.

La cabeza ritual del pueblo

Como se ha dicho, las funciones rituales del comisario empiezan con su llegada al poder; las ceremonias de enero destinadas a “pedir el año” a las potencias naturales en nombre del pueblo se repiten en varias ocasiones durante el año. Por medio del ritual el comisario tiene la obligación de ganar la prosperidad colectiva.

Adivinación y rituales

Entre diciembre y febrero, el comisario y sus ayudantes acompañan al *xíña* para realizar ritos adivinatorios. La finalidad de éstos es conocer los riesgos colectivos —epidemias, plagas, ciclones, sequías— que amenazan a la comunidad y, por consecuencia, a cada uno de sus habitantes. Así, en el pueblo tlapaneco de Teocuitlapa (mun. de Atlixnac, cercano a

Acatepec), el comisario y los ancianos penetran, en el mes de febrero, en una gran cueva situada en el territorio comunal. Además de pedir la fertilidad y la riqueza en varios lugares de la cueva, se dirigen a un peñasco particular donde suponen que aparece en la superficie de la piedra unas concreciones que representan las enfermedades de la piel, como el sarampión; así, a principios de cada año, el pequeño grupo de responsables político-religiosos busca cuidadosamente en el fondo de la cueva las señales de posibles epidemias, a fin de poder realizar los rituales necesarios para evitar las desgracias.

Pudiera uno argumentar que en este caso lo que aparece por adivinación es el destino colectivo, y no tanto individual. Para ver lo que se refiere a la vida de cada uno es necesario proseguir con la descripción de los rituales adivinatorios de febrero en el mismo pueblo. La comunidad conserva una especie de tesoro comunal hecho de pilas de pequeños cuadrados de tejidos de algodón. Cada año, el mismo grupo político-religioso desenvuelve las pilas, observa cada una de las mantas, pone de lado las que tienen manchas y las reemplaza por unas nuevas recortadas en un gran lienzo limpio. Después, se sahúman los tejidos con copal y de nuevo se forman en pilas atadas, que son conservadas en un armario dentro del edificio comunal. Así, el destino de la comunidad, simbolizado en los tejidos, aparece de nuevo limpio y blanco para el año entrante.

Las sesiones de adivinación se realizan con base en las mantas manchadas. Durante varios meses, los ancianos del pueblo se reúnen para observar cada una de las manchas e interpretar su forma y su color. Las más temibles son las manchas que se parecen a la sangre, pues prevén la muerte violenta de algún habitante del pueblo. Conociendo los riesgos, el comisario y los ancianos saben cuáles son los rituales que tienen que realizar para conjurar el mal y evitar estas desgracias anunciadas. Así, el destino personal de cada habitante depende de los rituales colectivos encabezados por el comisario.

Después, y a medida que avanza el año, le corresponde al comisario realizar los rituales del 24 de abril, de Espíritu Santo, de los difuntos, etcétera. Dirigidos a las potencias presentes sobre el territorio —cerros, cuevas, manantial, muertos— garantizan, según la creencia, la vida, la salud y las buenas cosechas de los vecinos del pueblo. “Sacrificante” a

nombre del conjunto del pueblo, el comisario (con sus ayudantes) encabeza las relaciones con la naturaleza.

La fuerza corporal

Otro evento que puede influir sobre la vida y la muerte de los campesinos es la vida o la muerte del comisario o de algún miembro de su equipo. Se considera muy grave para un pueblo y para cada uno de sus habitantes que un comisario fallezca durante sus funciones. En lo que se refiere a sus ayudantes, las consecuencias de una muerte dependen del nivel del difunto en la jerarquía comunal. Así, es temible la muerte del *xiña* y, por eso, si el “abuelo del pueblo” siente que se enferma es preciso que deje su cargo lo más pronto que se pueda. Después, en orden de gravedad, está el fallecimiento del suplente y de los regidores.

Por esta razón, varios de los rituales tienen como propósito principal alejar el mal de los titulares de cargos y otorgarles fuerza. Con la ayuda de “limpias” rituales, de baños lustrantes, los gobernantes se libran de los malos sentimientos que les pueden perjudicar. Uno de los propósitos de los sacrificios a las potencias naturales, como el Fuego, el Cerro y el Manantial, es otorgar fuerza individualmente a cada uno de los miembros de la comisaría, pues de esta fuerza individual depende la de cada uno de los habitantes del pueblo. Es lo que pide el *xiña* en sus rezos durante los rituales:

Manimijka xu, manimijka giton, manimijka ajngu: Van a ser de soplo caliente, van a ser de espíritu caliente, van a ser de voz caliente.

Xák'a ñako mijká, xák'a ñako éde: Que no venga calentura, no venga dolor de cabeza.

Xák'a ma'ka ñakwawan, xák'a ma'ka ñajkúsi: Que no venga dolor de estómago, que no venga dolor de huesos.

Claramente estos esfuerzos tienden a aumentar la fuerza de los gobernantes; pero no son ellos los únicos que se beneficiarán, sino la totalidad de los habitantes del pueblo, cuya vitalidad individual depende de la vitalidad individual del comisario y de sus ayudantes.

Las metáforas corporales

Si bien los papeles rituales del comisario son varios, todos se expresan mediante metáforas corporales. El comisario es responsable de los rituales porque representa *la cabeza* del pueblo-*cuerpo*. En el curso de los rituales adivinatorios, los granos de las epidemias aparecen en el fondo de la cueva, y las manchas de sangre de las muertes violentas en las mantas del tesoro comunal; así, las señas mánticas están hechas de las manifestaciones corporales de la enfermedad y la muerte. Y, por fin, el cuerpo del comisario, con su sangre, su soplo, su espíritu, su voz y sus dolores de cabeza y estómago, remite a los cuerpos de cada uno de sus conciudadanos, constituidos de los mismos vehículos de fuerza y debilidad.

En otro lugar (Dehouve, 2007a y b), demostré la omnipresencia de las metáforas corporales en los rituales y los rezos que los acompañan. Aquí no se trata de analizar las plegarias y, sin embargo, la descripción del vínculo ritual que relaciona al gobernante con el pueblo y con las potencias naturales pone de nuevo en evidencia las enormes posibilidades metafóricas ofrecidas por el cuerpo. La fuerza, la debilidad, el porvenir y, sobre todo, la unidad fundamental entre un hombre (el comisario) y los demás (los vecinos), que caracteriza el sistema de realeza sagrada, encuentran ahí su medio de expresión privilegiado.

El chivo expiatorio

El hecho de que el papel del comisario y de sus ayudantes consista ante todo en lograr la prosperidad del pueblo mediante los rituales tiene sus consecuencias. Responsable de la prosperidad, el gobernante es también culpable de los desastres y, por lo tanto, señalado como chivo expiatorio.

El responsable de los errores rituales

Al igual que las buenas cosechas, el mal temporal aparece como resultado de la actividad ritual del comisario. En este caso, los vecinos buscan en

su conducta lo que puede explicar la desdicha. En el ejemplo que sigue, tomado en una comunidad náhuatl de la misma región, el pueblo acusó al comisario de no haber realizado bien la pedida ritual de la lluvia.

Este comisario no completó bien la ofrenda en el cerro, por eso no llovió. No tuvo la voluntad. Ya ve que ni siquiera subió al cerro, no más mandó su segundo. Así ¿cómo va a llover bien si la mera cabeza del pueblo no llevó su vela al cerro y no se presentó con San Marcos? (Barrera, 1996: 183).

Por su parte, el *xiña* tiene la responsabilidad de escoger el número de lugares sagrados y de objetos rituales, y vigilar cuidadosamente la confección de las ofrendas. Los vecinos piensan que si el *xiña* cuenta mal —por ejemplo numera 31 hojas en lugar de 32 en un manojo ritual— su omisión puede causar la muerte de una persona del pueblo durante el año venidero. En un ritual que presencié en un pueblo del municipio de Acattepec, el *xiña* dijo al Manantial en su rezo en tlapaneco traducido aquí: “Hace un año, el *xiña* que estaba en función contó mal y la ofrenda no estaba completa, por eso hubo muertos; pero ya soy otro *xiña*, ahora la ofrenda está bien completa, no van a volver a suceder desgracias”.

En este caso, el *xiña* considerado como responsable había sido reemplazado por otro el año siguiente. Pero quien, en última instancia, queda como responsable de los errores rituales eventuales es el propio comisario, porque es él quien escoge al *xiña*.

El responsable de la penitencia

Al tomar sus funciones, el nuevo equipo en el poder ha de hacer penitencia. Durante la semana de rituales de enero es preciso que estos hombres no duerman con sus mujeres, y por lo tanto permanezcan reclusos en el edificio comunal; durante varias noches, intentan dormir lo menos posible, muchas veces se quedan sentados sin que el *xiña* deje que se acuesten. Toman comidas colectivas sin sal ni condimentos, y en el curso de una ceremonia especial tragan unas bolas de tabaco verde con cal. Después de esto la abstinencia sexual y prohibiciones alimenticias serán ob-

servadas durante un periodo que se extiende varios meses y, al finalizar, tendrán la obligación de llevar una vida ejemplar, en particular a nivel personal y sexual. Estas obligaciones y su transgresión conllevan consecuencias distintas, según se trate del propio comisario y de sus ayudantes. Si uno de los jóvenes policías quiebra la abstinencia sexual, no arriesga más que su propia vida, y en varios pueblos se pueden recoger historias de muchachos que murieron en el transcurso de su año de servicio comunal. La razón invocada es invariablemente su supuesta transgresión de la penitencia. En cambio, si se trata del propio comisario, las cosas son mucho más graves, ya que de su conducta personal dependen la vida —y la muerte— de los habitantes del pueblo. Un comentario recogido en el municipio estudiado lo explica claramente.

Hacen dieta todos los miembros de comisaría, por eso comen esos tamales, para comprometerse a hacer dieta. Si hace dieta, sale limpio, nadie muere, hay enfermedad pero la gente no muere, cuando hace su dieta; y le agradecen a comisario cuando no hubo problemas, que no muere niño, porque cumplió costumbre. Porque si el comisario no quiere hacer su dieta, dicen todos los señores que cuando hay enfermedad, se van a morir personas, niños, gente grande, tres o cuatro personas al año, diario se mueren los niños, y dicen que el comisario no hizo dieta cuando entró (entrevista a Marcelina Vásquez de Mexcaltepec, mpio. de Acatepec, por D. Dehouve, enero de 2000. Véase Dehouve y Prost, 2004).

Cuando un comisario termina su función, es obligatorio que se cuente el número de muertos que hubo durante el año de servicio. “Nadie murió”, o si murió una persona, hay que explicar la causa de su fallecimiento. Así, en tal pueblo, en noviembre, el comisario saliente me dijo que murió una mujer durante la época de lluvias, pero el *xiiña* había dicho que era culpa de la difunta porque se estaba peinando durante una tormenta y un rayo la mató. Su propia conducta explicaba el evento, ya que una mujer nunca debe provocar a los dioses de la lluvia: si lo hace, éstos se la llevan matándola de un rayo. En este caso, el comisario salió inocente de esta muerte, pero no siempre es así.

Según declaraciones recogidas por un antropólogo en un pueblo náhuatl de la región de Tlapa (Tenango Tepexi):

Si pasa algo malo en el pueblo como pleitos o alguna muerte, la gente le va a echar la culpa al comisario, porque dice que eso le está pasando porque no cumplió bien con la costumbre [...] Por ejemplo, en 1997, cuando la Judicial mató a nuestros compañeros, eso fue por culpa del comisario. En este tiempo, él tenía querida. Si él se hubiera cuidado tantito, no hubiera pasado esta desgracia (Barrera, 1996: 183).

Esta terrible relación que se establece entre la vida de los hombres, mujeres y niños de un pueblo y su gobernante hace que el comisario desempeñe durante todo el año el papel de un chivo expiatorio en prórroga. Solamente al terminar su periodo sabrá, si nadie ha muerto, si se ha ganado el respeto de sus conciudadanos o si por culpa de algunos fallecimientos, ha definitivamente perdido su prestigio.

Frente a las catástrofes

Hace unos años, una epidemia de suicidios de adolescentes azotó la región entera de Tlapa, este hecho confundió a todos los grupos lingüísticos de los municipios. Los jóvenes, entre 15 y 25 años, tomaban pesticidas y morían. En cada uno de los pueblos afectados, uno o dos muchachos perdieron la vida de esta manera.

Este caso permite reflexionar sobre las categorías de “individual” y “colectivo” o “privado” y “público” y comparar nuestras sociedades con las comunidades tlapanecas. En nuestras sociedades, tenemos dos maneras de explicar los suicidios. Una explicación es de tipo individual y se basa en la historia personal de cada uno de los suicidados. La otra explicación es de tipo social y se deriva de los trabajos clásicos de Emile Durkheim, quien mostró que los suicidios, a pesar de ser actos individuales, están vinculados a tendencias sociales y variaciones estacionales. Llama la atención que las explicaciones tlapanecas no son ni de una ni de otra clase, sino de tipo político-religioso, como lo van a demostrar los acontecimientos ocurridos en uno de los pueblos del municipio de Acatepec.

En este pueblo (cuyo nombre callaremos), en 2004, se suicidaron dos muchachos, uno de ellos siendo medio hermano del comisario en función

y sobrino del *xiña*. ¿Cómo explicar estas muertes violentas? En función de los mecanismos ya examinados, el responsable virtual ante el pueblo era el comisario, quien corría el riesgo de ser acusado por sus conciudadanos de haber mal cumplido con sus deberes rituales, cuanto y más uno de los difuntos era pariente suyo.

Ahí es donde el *xiña* entró en acción. Realizó rituales de adivinación delante del Fuego y descubrió que la causa de los suicidios se encontraba en los actos de brujería realizados por un vecino envidioso. Para comprobarlo, el *xiña* llevó al comisario, sus ayudantes y varios ancianos al campo santo del pueblo. Allí mandó escarbar en el lugar que le había aparecido por adivinación y el grupo descubrió los restos de una ofrenda que constaba de varios manojos y cadenas de hojas, un pollo y un envase lleno de pesticida. Este hallazgo representaba la prueba de la inocencia del comisario y la culpa de un habitante del pueblo. A la vez que hacía posible realizar las ofrendas y los rezos necesarios para poner fin a los suicidios.

Este caso ejemplifica el papel del *xiña* que se muestra capaz de proteger al comisario contra los rumores. Como se ve, el chivo expiatorio potencial es el gobernante; todos los esfuerzos del *xiña* tienden, pues, a señalar a otro culpable, para disculpar al comisario. Lejos de ser una simple curiosidad local, éste parece ser un mecanismo propio del sistema para desviar la responsabilidad de la desdicha en una persona que no sea el gobernante. En efecto, una serie de casos referidos en la misma región en 1834 hacen aparecer un recurso semejante a la brujería. En ese año, la provincia de Tlapa fue azotada por una epidemia de cólera (Archivo Judicial de Puebla, rollo 10, microfilm del Museo Nacional de Antropología de México). En varios pueblos indígenas, las autoridades políticas (*los alcaldes*) se reunieron con los vecinos (*el común*) en su casa comunal y decidieron ejecutar a ciertos individuos acusados de «introducir» la enfermedad en la localidad. Por estos hechos, las autoridades indígenas fueron acusadas ante los jueces de la ciudad de Tlapa. La lista de los juicios se abrió el primero de octubre de 1833 con una queja en contra del «alcalde y viejos» del pueblo náhuatl de Coapala, por haber convocado una asamblea y mandado fusilar, un mes antes, a Agustín Juan, supuesto responsable de la llegada de la epidemia. Sigue una lista de 13 pueblos en los que se produjeron eventos semejantes: Petlacala (“por haber matado en

tumulto a Diego Juan por brujo”), Zapotitlán, Ostocingo, Xalpatláhuac, Aquilpa, Petlacala, Tepetlapa, Xalatzala, Quauchimalco y Pochula, a los cuales se añadían, por haber ejecutado a varias personas: Totolapa (ocho hombres), Tlaquetzalapa (tres hombres) y Chiepetepepec (tres hombres y una mujer). Lo que no dicen los documentos de archivo se puede deducir de lo que observamos en la actualidad. El responsable natural del cólera era el alcalde de pueblo. Para desviar la ira pública no quedaba otra opción más que la de buscar al “hechicero” culpable.

La separación de las funciones entre el comisario y el *xiña* autoriza que el segundo proteja al primero. El comisario “manda” y por lo tanto es responsable de todo lo que ocurre. En cambio, el *xiña* interviene únicamente a nivel ritual y, por lo tanto, queda aparentemente afuera de la esfera del poder, lo que le permite intervenir para rescatar al comisario.

Palabras de rumores y rezos

Para volver al pueblo de Acatepec, un año después del descubrimiento del supuesto autor de la brujería que provocó el suicidio de los jóvenes, tuve que transcribir y traducir el rezo que el *xiña* dirigía a varias potencias naturales, como el Cerro y el Fuego, en ocasión de los rituales de enero. El *xiña* recordaba estos eventos para impedir que ocurrieran nuevas desgracias:

| | |
|---|---------------------------------------|
| <i>Kuwi xabo naxa líquido, naradímijna,</i> | Hay gente que toma líquido, se matan, |
| <i>Nánomo rukwi ra tata,</i> | ¿Por qué pasa eso, padre? |
| <i>Dimba xabo naxakomon mane rukwe</i> | Que ninguno se acuerde de hacer esto. |
| <i>Iku xta gajma</i> | Yo soy triste, |
| <i>Nangu guwa angwé</i> | ya no regresan mis compañeros, |
| <i>nangu guwa gwaté</i> | ya no regresan mis hermanos. |
| <i>Naradí nijna ik'i xabu</i> | Se matan solos tus hijos. |

Después de haber expuesto el problema, el *xiña* prosigue con el descubrimiento de su causa “en la mesa del Fuego”, es decir, por adivinación

delante del Fuego; recuerda que él “vio” que una persona mala realizaba brujerías, engañando al Fuego con sus rezos y “contando los días”, es decir, teniendo cuidado en escoger para el efecto los días adecuados del calendario. Después de la intervención del *xiña*, “se fue reduciendo la enfermedad”, es decir que ya no hubo más suicidios. Todo eso se colige de la oración rezada conforme al estilo ritual adecuado, en particular por medio de frases aparejadas y de una narración no forzosamente cronológica.

| | |
|--|--|
| <i>Weje ba xabo naxígu</i> | Hay una persona envidiosa. |
| <i>Wixi ba xabo narojo rá</i> | Hay una persona mala. |
| <i>¿Ikha no Señor Jesu Cristo nánomo ríga?</i> | Señor Jesu Cristo ¿por qué hay esto? |
| <i>Xuka niriga naón xwajñon</i> | Te estoy platicando de lo que pasa en el pueblo. |
| <i>Ba primi nangu ek'a</i> | Uno de mis primos ya no regresa. |
| <i>Bá gikion nangu ek'a</i> | Uno de mis sobrinos ya no regresa. |
| <i>Bá xabu nakhu edxiu</i> | Hay una persona de sangre mala. |
| <i>Bá xabu nakhu ajkion</i> | Hay una persona de corazón malo. |
| <i>Gúndayon na méson bajson</i> | Estoy viendo en la mesa del Fuego. |
| <i>Nikajto nandí ninipena</i> | Se fue reduciendo la enfermedad. |
| <i>Xabu niki mbajson ñajwa</i> | Eres el gran ser Fuego. |
| <i>Ndí nangaraa xabu ikha matané</i> | A veces haces lo que te dice otra persona. |
| <i>Ba xabo naxígu</i> | Hay una persona envidiosa. |
| <i>Wixi mba xabu natón giña wei</i> | Hay una persona que habla al aire malo, |
| <i>wixi mba xabu natón giña xkawi</i> | hay una persona que habla al mal aire, |
| <i>asndo nagíxno ka</i> | hasta cuenta los soles, |
| <i>asndo nagíxno mbi'i</i> | hasta cuenta los días. |

De esta manera, en cada pueblo, las plegarias de los *xiña*, lejos de ser oraciones simplemente repetidas de memoria, están llenas de las historias de vidas de los campesinos. Al recoger un rezo sin conocer la vida del pueblo, uno puede tener la impresión que se repiten fórmulas estereoti-

padas. Muy al contrario, las plegarias relatan todos los eventos de importancia que se produjeron el año anterior, a fin de evitar que vuelvan a suceder. Tomaré dos ejemplos.

En una de las comunidades del municipio de Acatepec, un burro mordió profundamente el brazo de una mujer joven, que fue llevada al hospital y perdió al niño que estaba esperando. Al año siguiente, el *xiña* pidió en su rezo en tlapaneco al Cerro, entre otras cosas, y como una breve alusión al evento: “sus animales serán mansos”.

Del mismo modo, ¿qué concluir de un rezo que diga?:

Kuwa maestro mangi tata
Xángo magi'don maestro,
xángo magadí edio maestro

Están los maestros también.
 No pueden pelearse los maestros,
 no pueden tirar su sangre los
 maestros.

Xátrigu ikha rukwe

No la recibas.

Es preciso deducir, entonces, que en el año anterior había estallado un pleito entre los maestros del lugar y el *xiña* pide a las potencias que no se reproduzca. Se puede notar que, de nuevo, está presente una metáfora corporal —la sangre— que permite aludir a la violencia ocurrida.

De esta manera, las vidas y las muertes individuales pesan sobre el papel del gobernante y de su *xiña*. Hablar de ellas y buscar explicaciones son las obsesiones de los habitantes del pueblo quienes, por medio de pláticas y de rumores, son prontos a acusar a sus autoridades. Por eso, ¿qué hace el *xiña* que comenta a su vez las vidas y las muertes con las deidades tlapanecas? Está luchando contra los rumores, asentando las responsabilidades, está haciendo la prueba que cumple con su deber y pone fin a las desgracias. Los rumores son palabras que tratan colectivamente de las vidas y muertes individuales en búsqueda de un responsable; las plegarias son palabras que afirman ante una potencia sobrenatural quiénes son los responsables. Dicho de otra manera, en la concepción político-religiosa de la vida, la colectividad interviene de dos modos: por medio de los rumores que circulan entre los vecinos, y por medio de las plegarias que circulan entre las autoridades político-religiosas y las potencias naturales. Los hombres que participan en los rituales escuchan al

xiña, aprenden de él la verdadera razón de las desdichas y son testigos que ha realizado todo el ritual necesario; después, mediante los rumores, ellos podrán a su vez difundir estas noticias en el pueblo.

Conclusión

Los datos que hemos examinado toman sentido en el marco de las teorías sobre la realeza sagrada. El papel prioritariamente ritual del comisario tlapaneco, su estrecha relación con un especialista religioso (el *xiña*), su responsabilidad en el bienestar y el malestar colectivos son rasgos típicos del sistema social conocido como realeza sagrada. Lo que aportan las observaciones etnográficas cuidadosas es la manera en que los individuos viven en este sistema. Las autoridades político-religiosas no intervienen únicamente en el destino de una colectividad, sino en la vida y la muerte de cada uno de sus habitantes considerados a nivel individual. Por lo tanto, no basta con recopilar los rituales y los rezos, es preciso entender la dinámica social en la cual éstos se insertan y la noción de la vida que sustentan. Eso se deduce de las múltiples historias locales que muestran cómo los individuos enfrentan sus propios problemas personales y familiares, entre los rumores del pueblo y el papel ritual de los gobernantes.

El comisario, figura clave del sistema, es a la vez responsable ritual del bienestar y chivo expiatorio potencial. Cabe recordar que estas dos funciones han sido descritas en las teorías clásicas de la realeza sagrada y asociadas al regicidio ritual. Frazer fue el primero en demostrar la existencia de esa costumbre. Su reflexión se inició con el descubrimiento de un ritual poco conocido del mundo romano antiguo, el del “rey del bosque de Nemi”. Este lugar selvático se encontraba al cuidado de un sacerdote llamado rey del bosque, que había llegado a este cargo mediante la ejecución del rey anterior. Él mismo no dejaba de temer que lo matara su sucesor. Gracias al método comparativo, Frazer aportó las pruebas de la universalidad del regicidio en las sociedades de realeza sagrada.

El regicidio aparece como la consecuencia de la función ritual del rey. Si se supone que el funcionamiento del universo, la rotación solar, la llegada

de las lluvias, la fertilidad en general dependen de la potencia corporal del gobernante, su enfermedad y su debilidad se vuelven sumamente peligrosas para la colectividad. Así, por ser la encarnación de la prosperidad del pueblo, el rey debe morir cuando lo abandonan sus fuerzas vitales, y ser reemplazado por otro. Por otra parte, si el monarca se presenta como responsable de la dicha, también lo es de la desdicha; por lo tanto, en tiempos de desastre, llega a desempeñar el papel del “chivo expiatorio” y su pueblo lo puede matar para que se lleve las culpas y los males que azotan a la colectividad. El regicidio se puede explicar por esas dos razones.

Los datos mexicanos apreciados mediante esta teoría hacen aparecer el doble papel del gobernante. Por un lado, es responsable de la prosperidad, encargado de encabezar las relaciones rituales entre el pueblo y las potencias naturales. Por el otro, es un chivo expiatorio potencial. Hasta se puede decir que esa última función tiene un peso enorme en la vida de las comunidades. Obviamente, en México, no se ejecuta al mal gobernante, pero el hecho de culpar al comisario en caso de desgracias aparece como el equivalente estructural del regicidio practicado en las realezas sagradas africanas.

Por eso, llama la atención la discusión que se desarrolló entre los antropólogos especialistas de África acerca de la importancia comparada de las funciones de responsable de la prosperidad y de chivo expiatorio. Así, Jean-Claude Muller hace notar que “según de Heusch [...] la función de chivo expiatorio sería un atributo secundario de la institución de la realeza sagrada y su importancia variaría de una realeza divina a la otra”. Sin embargo, en la doctrina rukuba de la jefatura, esa función es céntrica (Muller, 1998: 122). Del mismo modo, en el municipio tlapaneco considerado, esa función parece fundamental puesto que en ella descansan muchos aspectos de la lógica del sistema, como la separación de los papeles del comisario y del *xiiña*.

Poner en relación lo privado, lo público y lo sagrado es el mecanismo fundamental de esa organización social. Esas relaciones se construyen mediante el lenguaje del cuerpo cuyos componentes —sangre, soplo, enfermedades, etcétera— ofrecen medios excepcionales para ligar al gobernante con sus conciudadanos, por un lado, y las potencias naturales, por el otro, con la ayuda de medios rituales y metafóricos. El otro medio

indispensable a la implementación de la concepción político-religiosa de la vida es la palabra del rumor público y de las plegarias. En todo caso, este artículo ha querido demostrar que un sistema de este tipo transmite su propia concepción de la vida y de la muerte y que los individuos viven las vicisitudes de su historia personal de una manera colectiva que no separa el campo político del religioso.

Bibliografía

BARRERA HERNÁNDEZ, ABEL

1996 “Ritualidad y poder entre los nahuas de la Montaña de Guerrero”, en *Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 175-185.

DEHOUE, DANIELÉ

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

2006 *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, París, CNRS Editions.

2007a *La ofrenda sacrificial. En torno al caso tlapaneco*, México, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos.

2007b *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, París, Riveneuve éditions.

DEHOUE, DANIELÉ y RICHARD PROST

2004 *Los peligros del poder*, Film de 54 mn, distribución Tonaltepec Production (“mailto:tonaltepec@yahoo.fr”).

FRAZER, JAMES GEORGE

1911 *The Golden Bough*, Londres, Macmillan.
-1915

GRAULICH, MICHEL

1998 “La royauté sacrée chez les Aztèques de Mexico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 28, 197-217.

MULLER, JEAN-CLAUDE

1980 *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria Central*, Québec, Serge Fleury éditeur.

MULLER, JEAN-CLAUDE

1998 *Jeux de miroir. Structures politiques du haut plateau nigérien*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Cahiers de l'Homme, Nouvelle série XXXIV.



EL CONCEPTO DE LA VIDA DESDE LA PERSPECTIVA TOJOLABAL

CARLOS LENKERSDORF¹

Los maya-tojolabales

Hablemos de los tojolabales, uno de los pueblos mayenses que viven en el sureste de México, en el estado de Chiapas, en tierras que han habitado desde tiempos prehispánicos.² Son aproximadamente entre 30 mil y 50 mil personas.³ En términos generales, poco se sabe en México y en el mundo de los tojolabales y de otros pueblos originarios. Muchos de ellos forman parte del movimiento zapatista, otros no. Nuestra explicación parte de su lengua y cosmovisión, íntimamente relacionadas; escogemos términos claves de su idioma y explicamos la concepción de la vida desde su perspectiva y a través de las personas con quienes vivimos y trabajamos muchos años y mantenemos una constante colaboración y convivencia.

Cambio de perspectiva

Los tojolabales representan una cultura cuyas raíces no se encuentran en Occidente. Son uno de los pueblos mayas cuya lengua y cultura se derivan del proto-maya cuyos inicios se remontan a más de 2 mil años a.d.n.e.⁴ Al llegar los invasores europeos en el siglo XIV, los mayas, que

¹ Investigador titular del Centro de Estudios Mayas. Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

² Gudrun Lenkersdorf, 1986: 32–37 y 2002: 459-472.

³ Los censos no son exactos y varían entre estos extremos.

⁴ Antes de nuestra era.

incluyen por supuesto a los tojolabales, tuvieron una historia milenaria con períodos muy diferentes. Por lo general se conoce la época llamada clásica de 300 a 900 d.n.e., aproximadamente, que representa un tiempo reducido de su larga historia. Al terminar dicha época no concluyó de ninguna manera la historia de los mayas; mantuvieron la escritura, descubrieron el papel y no escribieron más sobre piedra, tuvieron bibliotecas, música, organización socio-política impresionante y otras manifestaciones del florecimiento de su vitalidad y cultura.

Para acercarnos a ésta, o cualquier otra cultura fuera de Occidente, se requiere un cambio de perspectiva, porque la cultura dominante occidental es unilateral en cuanto a su perspectiva y, por eso, no nos ayuda a entender otra cultura e insertarnos en ella.⁵ En términos generales, Occidente, en muchos aspectos, piensa que la ciencia, la lógica y otras disciplinas, llamadas científicas, presentan los modelos del quehacer científico universal. De ahí la dificultad de Occidente de reconocer otras culturas y convivir con ellas. Por ejemplo, afirman los tojolabales que todo vive, hay que hablar y conversar con plantas y animales, cuevas y piedras. Así es que el mundo que formamos nos forma a su vez, la tierra vive y es nuestra madre, todo esto no representa una cultura atrasada sino una perspectiva diferente de la dominante, que no se entiende al considerarla primitiva. Exige una perspectiva nuestra que desconocemos y tampoco vivimos.

Para entenderla se exige de nosotros, occidentales, una transformación inesperada. Aprender a escuchar, a ver y a sentir de una manera ajena y diferente. En este trabajo trataremos de señalar un camino en esta dirección, pero la comprensión depende de si nuestros lectores están dispuestos a acompañarnos por esta vereda.

Historia y presente

La invasión, conquista, colonia e independencia caracterizan profundamente la vida e historia de los tojolabales y de los demás pueblos ori-

⁵ Véase, por ejemplo, Capra, 1996: 4-13 y *passim*.

ginarios. Quemaron sus libros, les quitaron los nombres, les redujeron y quitaron sus tierras y, a menudo, los desalojaron para reubicarlos en otros lugares. Y en la actualidad estas mismas prácticas son ejecutadas por militares y paramilitares.⁶ Tienen que seguir viviendo bajo la constante amenaza de perder tierras, casas y vida. Hacemos referencia sumaria a esta historia porque tiene repercusiones inmediatas sobre la vida al reducir radicalmente el espacio vital donde ésta se pueda desarrollar. En el mismo sentido hablan, por ejemplo, los Tlingit de la isla Sitka en Alaska cuyo juicio es instructivo, porque dice, “hace morir la civilización a todos a quienes toque o hable”.⁷

Lo que dice el Tlingit y lo que está ocurriendo en otros lugares, también dentro del país, hace surgir la pregunta, ¿por qué se le despoja y castiga a los pueblos originarios? Es decir, ¿por qué se les quita el espacio vital? Los motivos o las razones son múltiples, y se reducen a una sola respuesta: no se reconoce a los pueblos originarios como iguales con los mismos derechos que los pudientes que son dominantes. Es decir, Occidente se distingue por su incapacidad de convivir con otras culturas.

Todo vive - *kaltsiltik*

Dentro de la cosmovisión tojolabal todo vive. Se expresa por el término *kaltsiltik*, que quiere decir *nuestro corazón* o *nuestros corazones*, porque en tojolabal no hay nada que no tenga corazón. Pero el término empleado dice *nuestro corazón* que tiene que ver con la perspectiva típica tojolabal. Porque el corazón no prefijada es corazón de nadie, puede ser de un cadáver y así ya no sería el vivificador gracias al cual no hay nadie que no tenga *su* corazón. En cuanto corazón a secas, es decir *altsil*, es un pedazo separado de un viviente que fue despedazado como en una sala de anatomía. Dicho de otro modo, el corazón siempre es corazón de

⁶ <ciepac-e-bounces@listas.laneta.apc.org> del 15 de marzo de 2007. mel@pro-tigy.net.mx 21 de marzo 2007, *La Jornada*, México, ejemplo de represión de la protesta social: Stavenhagen. Ver anexo.

⁷ Traducción nuestra del alemán, Was auch immer von der Zivilisation angesprochen oder berührt wird, muss sterben” (Bednarz, 2003: 386). Véase también el comentario explicativo que sigue hasta la página 387.

alguien o de algo gracias al cual vive el vivificado. La vida, pues, es una vida siempre relacionada, interconectada y no se encuentra como una cosa que podemos tocar, manipular y ver, para darnos cuenta del fundamento firme de la vida.

De hecho, el corazón en cuanto vivificador representa una red que se relaciona mediante la sangre con los demás órganos del vivificado. Los órganos, a su vez, se relacionan a través de un sistema de contactos con todas las ramificaciones corpóreas. Dicho de otro modo, la vida no es una realidad tangible, visible, cosificada, sino que se trata de una red holística que mantiene a todos los vivientes interrelacionados, tanto interna como externamente.

Por la misma razón, las llamadas *partes del cuerpo* de anatomía no son del cuerpo vivo sino pedazos de cadáveres. La vida, pues, vive —perdonen la redundancia— y para entender este concepto de viviente la lengua tojolabal lo expresa siempre como corazón relacionado con alguien o, en términos generales, habla de *kaltsiltik* nuestro corazón, *kolomtik* nuestra cabeza, *jsatik* nuestros ojos, *jchikintik* nuestras orejas, etcétera.⁸

Al entender los órganos siempre como nudos de relación, podemos decir también que la vida es una vida relacionada, que existe en relaciones sin las cuales no sería vida. Dicho de otro modo, la vida está centrada en las relaciones y no en cosas tangibles que a menudo se consideran como fundamentos del saber, del entender, del conocer. La ya mencionada anatomía así lo enseña en medicina, los médicos así lo practican y se preparan como especialistas de órganos específicos que no suelen ir más allá de éstos.

Es, pues, parte de la idiosincrasia tojolabal comprender la vida como una realidad de relaciones y no de cosas. Al afirmar que todo vive, expresan los tojolabales dos realidades. Nos encontramos en un cosmos que vive y que no es parcialmente inanimado como el mundo mineral. Por otro lado, afirman que estamos en una red de relaciones cósmicas porque todo lo que vive quiere decir que está en una red de interrelaciones a la que llaman Nuestra Madre Tierra, y a las que nos referimos como relaciones externas. Esta madre no es lo que nos rodea, porque Nuestra Madre no es ningún

⁸ Las traducciones pueden referirse al singular o al plural que se distinguen por el contexto.

lo, sino que nacimos, vivimos, nos alimentamos, trabajamos y estamos en comunidad gracias a Nuestra Madre. Ésta, pues, no es una mercancía que se vende, tampoco se domina para explotarla, ni se compra aunque legalmente la sociedad dominante lo declara en sus leyes. Porque domina realidades cosificadas y no ve que tierra, agua, aire, son realidades de relaciones que se tergiversan y maltratan al no reconocer que todo está interrelacionado. Esta falta de reconocimiento explica, finalmente, la producción de la crisis climática que estamos viviendo.

Comunidad

El hecho de que todo vive implica que por la vida todos los vivientes están relacionados en niveles diferentes. Hay comunidades de humanos, de animales, de plantas y de muchos tipos de otros vivientes. Los tojolabales viven en comunidad, es decir, forman un todo en el cual cada uno tiene su lugar y mantienen relaciones múltiples con los demás comuneros, mujeres y hombres, pero también con animales, plantas, el agua y la tierra. Están, pues, ubicados en una comunidad cósmica. En efecto nacieron en comunidad, su vida es comunitaria, así es su educación, convivencia, vida política, económica y cultural. Por eso, las decisiones políticas se toman por consenso en asambleas comunitarias. Se educan para poder vivir comunalmente, es decir, aprenden como un nosotros y no individualmente, festejan en comunidad, trabajan juntos. Un tojolabal solo anda perdido, desorientado, porque le hacen falta las interconexiones con otros, con los comuneros. Por tanto, para entender y explicar la noción de la vida desde la perspectiva tojolabal se requiere que se entienda a partir de la comunidad como un todo orgánico, interconectado que, en cuanto organismo, es más que la suma de sus miembros individuales o de sus partes. Dicho de otro modo, la comunidad no es el número de sus constituyentes individuales, sino que es el todo interrelacionado. El consenso es la manifestación de las interrelaciones. El coro tampoco es el número de los y las cantoras, porque la canción del coro no la puede producir ningún cantor individual. Porque es el coro de voces interrelacionadas donde cada uno escucha a sus co-cantores.

La omnipresencia de la vida exige de los humanos que respeten a los demás vivientes con quienes comparten el mundo. Mediante el respeto se hacen realidad las interrelaciones entre los vivientes. El respeto, además, requiere que nos cambiemos. Vivimos en un mundo que nos ve, nos escucha, nos habla, nos puede cuidar y sacudir (véase Capra, 1996: 19). Por eso, un hermano tojolabal se despidió de nosotros con estas palabras, “la milpa ya está triste, porque no la visité por una semana”. Milpas, plantas y otros vivientes no-humanos tienen, pues, emociones, manifestaciones de su vida. Así ocurrió que un campesino tojolabal ya de edad, le dijo al sacerdote que vino de visita a una comunidad. “Padrecito, me quiero confesar”. El cura le responde, “Está bien hermanito, vamos a la ermita”, donde empezó a hablar el tojolabal.

Padre, he pecado contra Dios y contra ti. Chingué el fogón, maltraté el camino, pegué al perro porque estuve furioso, tiré con coraje la olla y se quebró en el piso...⁹

De este modo el hermano tojolabal habla de los pecados que molestan a su corazón. Las ofensas confesadas y otras parecidas no las aprendió de ningún sacerdote, de ninguna religiosa y de ningún catecismo. Son los pecados que aprendió de la tradición maya, de que todo vive y en todos ellos nos encontramos con Nuestra Madre Tierra. Tenemos que respetarla en todas sus manifestaciones porque está en medio de nosotros, nos sostiene, nos acompaña, nos alimenta y nos cuida. Por supuesto también nos restringe, tal y como la vida comunitaria o grupal reduce el individualismo. Gracias a Nuestra Madre Tierra tenemos la milpa y las plantas, corren los ríos y flotan las nubes. Todo el cosmos está lleno de vivientes, hermanas y hermanos nuestros. También los *‘altsilal* viven, son los muertos, porque son los corazones generalizados y desindividua- lizados como lo indica el sufijo generalizador *-al* que se agrega al *‘altsil* / corazón de un no viviente que vive.

Es difícil entender la vida de los muertos desde la perspectiva de la sociedad dominante. Porque al enterrar al muerto, se enterró junto con el órgano de su corazón. ¿A qué, pues, se refiere el corazón del *‘altsilal*?

⁹ Habla en español porque el padre no entendió el tojolabal.

El corazón orgánico, finalmente, no es el vivificador de los vivientes que también se llama *'altsil*. La razón es que el corazón vivificador no es palpable a pesar de que se llama también con el nombre del órgano. Pero no es el órgano de modo exclusivo. Ya lo muestra el idioma, porque el maíz, la olla, el comal, todos estos tienen corazón y por eso viven pero no tienen el corazón orgánico. Viven, pues, gracias a una red de interconexiones que hace vivir a los vivientes. Así también se explican los *'altsilal*, las vidas de los muertos.

Surge en este contexto una pregunta. ¿Qué es lo inanimado desde la perspectiva tojolabal? Los vivientes despedazados están inanimados. De ahí se explica que los curadores tojolabales no estudian el cuerpo como se hace en anatomía. Los cuerpos son *ja jb'ak'teltiki*, nuestro cuerpo. Lo conciben de una manera holística, de esta manera se trata de todos vivientes. Así también se conciben plantas, animales y otros vivientes. No entienden cómo lo puede hacer el biólogo que investiga “partes” de un animal bajo el microscopio sin preocuparse que está despedazando a un cuerpo vivo, que causa dolores y la muerte al animal. Para terminar, un brazo es un brazo separado del cuerpo, es un pedazo muerto e inanimado. Pero nuestro brazo, *jkab'tik*, es nuestro brazo vivo que pertenece a nosotros que vivimos.

Las casas tojolabales

Vivimos en un cosmos viviente, otra expresión de que todo vive, vamos a verlo en el ejemplo que sigue. Viven las casas también, puesto que todo vive y muestra aspectos no imaginados. Si por la reforma agraria se adjudica a una comunidad el casco de la finca con la casa grande, ésta nunca se usa como casa habitación por la comunidad. Puede servir de bodega, escuela, tienda comunitaria o algo por el estilo. Si no se encuentra ninguna utilidad de uso común, la casa grande decae y se vuelve ruina, por grande y sólida que fuera. Porque esta clase de casas son productos de la voluntad de los patrones y, a la vez, fueron formadores de sus habitantes como patrones. Esto se puede afirmar desde la perspectiva tojolabal. Otra es la perspectiva de la sociedad dominante. Se puede preguntar cómo es

posible que las casas vivan. ¿No es una idea primitiva de tiempos muy pasados? Las casas no se reproducen como animales humanos y plantas. No hay semillas para sembrar casas. ¿No son las casas cascarones de piedras, cemento y otros materiales muertos? Esta clase de preguntas se podrían multiplicar y no nos proporcionarían ninguna respuesta satisfactoria. La vida de las casas no se concibe de modo biológico. Obviamente hay clases diferentes de vida desde la perspectiva tojolabal. Pero manifiestan un aspecto muy claro de las preguntas. Se hicieron desde la perspectiva de la sociedad dominante y sus representantes. No señalan nada de acercamiento a la perspectiva tojolabal.

Ahora bien, las casas suelen estar habitadas. Se forman interrelaciones entre las casas y sus habitantes. Las casas acogen a los habitantes que se sienten “en casa”, bien acogidos y recuperan sus fuerzas. ¿Qué es aquello que establece tales relaciones con las casas? Se puede decir que los habitantes proyectan sus sentimientos en las casas. Pero los tojolabales lo perciben de otro modo. En las casas de los patrones viven patrones y sus familias. Ellos los hicieron construir y así se sintieron muy en casa. Los tojolabales tuvieron la oportunidad de observarlos por generaciones durante el llamado baldío, es decir, desde mediados del siglo XIX hasta 1994, el levantamiento zapatista y el fin de las fincas, de las tiendas de raya de los patrones y de sus “mozos”, que con poca paga les sirvieron en tiempos pasados sin salario. Lo vieron, pues, por generaciones. Y se dieron cuenta de que en las casas señoriales viven señores y señoras. Viven los que saben mandar y sí mandaron.

Las casas tojolabales, en cambio, son muy sencillas, mejor dicho, humildes. Gente de la ciudad dirá que son chozas, con pisos de tierra, paredes de tablas o tallos de maíz o caña. Suele tener una sola habitación cada casa. Son humildes tanto los habitantes como las casas.

Las casas como vivientes forman, pues, a sus residentes. Las casas modestas de los tojolabales forman gente humilde, todo lo contrario de las casas señoriales. No hay ningún tojolabal que quiera ser como el patrón que se forma en casas de patrones, que como señor manda, maltrata y no respeta a los que considera inferiores. Entre sí nunca se llaman señores. Pero los tojolabales nos interpelan, ¿en qué tipo de casa vivimos? ¿Nos dimos cuenta de la influencia formadora de nuestras casas? De hecho

estamos rodeados de formadores, los carros que empleamos, los lugares donde trabajamos y el barrio donde vivimos. Todos estos no sólo son productos que escogimos, sino que, a la vez, son formadores de nuestro modo de ser. Somos frutos de la vida multiforme y en cuyo seno nos encontramos y alimentamos. Dicho de otro modo, la concepción tojolabal de vida se manifiesta de una manera no esperada ni reconocida. Pero, sin duda, sabemos que la gente de Las Lomas es diferente de los que viven en las barrancas o en los tugurios. Independientemente de nuestra conciencia, casas y ambiente son formadores nuestros. Es decir, entre las casas que habitamos y nosotros se forman relaciones de vida que se manifiestan en nuestro comportamiento.

Otra vez vemos la interrelación entre vida y el espacio donde reside la vida. Para la sociedad dominante, el espacio vital tojolabal está en peligro y constantemente se hacen esfuerzos para reducirlo en el interés nacional, como se dice. El espacio de la casa de habitación también caracteriza la vida y, en efecto, la está formando (véase el anexo).

El conocimiento intersubjetivo

La relación entre las casas y sus habitantes enseña otro aspecto de la vida. En esta convivencia la vida se manifiesta en el sentido de que los que conviven se encuentran en una situación de influencia mutua, aunque las dos partes no son conscientes de esta interrelación. Los tojolabales, sin embargo, la conocen y reconocen, la respetan y saben comportarse según la situación les recomienda. Por esta razón, sus relaciones con la naturaleza por ser Nuestra Madre Tierra son diferentes. La milpa se pone triste o alegre, se habla con los bueyes antes de empezar el trabajo duro de la aradura, todo lo que vive tiene ojos y nos ve, nos observa y reacciona conforme al comportamiento humano. Dicho de otro modo, no sólo somos los humanos quienes estudiamos e investigamos plantas y animales, sino que al hacerlo nos estudian y empiezan a conocernos a nosotros. Vivimos en relaciones interactivas, mejor dicho, intersubjetivas.

Por eso, según la sintaxis tojolabal, el conocer no parte del sujeto conocedor frente a un objeto por conocer, sino que el conocer se realiza

por dos sujetos conocedores de modo simultáneo. Se dice *xna'a sb'aj* que se suele traducir, *lo conozco*, pero de hecho, se debe decir, *sé* — *él se apropia el saber*. La traducción resulta algo tosca, se trata de que los dos sujetos realizan el conocimiento mutuo. Por eso, se habla con las plantas medicinales antes de cortarlas. Así el curador y la planta se conocen mutuamente y participan tanto en el conocer como en el curar (c. Lenkersdorf, 2002: 122). El conocimiento es una manifestación de la vida que muestra la bipolaridad diferente del aspecto monístico del conocedor occidental. Dicho de otro modo, el otro no es lo otro, no es ningún objeto, porque desde la perspectiva tojolabal, todos somos sujetos y gramaticalmente hay ocho tipos de sujetos (c. Lenkersdorf, 2004b: 152). Puesto que todos somos sujetos, estamos emparejados en una red de iguales aunque con diferentes funciones. Otra vez encontramos la comunidad que se caracteriza por relaciones mutuas de respeto.

El equilibrio

La vida entre los tojolabales se manifiesta de otro modo como se muestra también en la sintaxis de modo inicial. Preguntas y respuestas, sean afirmativas o negativas, deben construirse de modo equilibrado. Es decir, si se pregunta, *'ayxa ma 'ixim* (¿*ya hay maíz?*), no se responde *sí* o *no*, sino que se dice, *'ayxa (ya hay)*, *mixa 'ayuk* (*ya no hay*) o más largo, *'ayxa 'ixim (ya hay maíz)*. Las respuestas repiten la pregunta en parte o por completo. De esta manera se expresa el equilibrio entre preguntas y respuestas, es decir, en tojolabal se dice, *lajan lajan* (*parejo, parejo*).

Encontramos la misma expresión al nivel social. A la pregunta, *leka ma 'ay ja komoni* (¿*la comunidad está bien?*), se puede responder de modo afirmativo, *lajan lajan 'ay 'aytik* (*está / estamos / parejos*). Es decir, la comunidad está en paz, no hay pleito, ni gritería. La situación del emparejamiento representa el estado deseado para una comunidad o un grupo social o político. Donde no se da el emparejamiento, la vida va a la deriva. Por eso, los tojolabales buscan emparejarse, es decir, *'oj jlaj jb'ajtik* (*vamos a emparejarnos*). Este exhortativo es muy común en todos los niveles sociales, de grupos reducidos y numerosos. Si se ha llegado al

acuerdo se puede decir, *lajub'alxa* en el sentido de *ya emparejado, ya acordado, ya consensuado*. Ésta es la situación deseada para que la vida esté en paz y pueda crecer. Si no se da, el organismo social está en crisis. Por el mismo énfasis en la paz social, en el emparejamiento, se explica la ausencia de la palabra enemigo. Donde hay enemigos, la paz social está en crisis. Rigoberta Menchú hace la misma observación para los Kichés (Burgos, 1985: 149). La concepción de la vida equilibrada produce y exige otras formas de convivencia social en lugar de enfrentamientos, de guerras y pleitos.

El escuchar

Vivimos en un mundo que nos escucha y que espera que lo escuchemos y le platiemos así como nos platica. Llegamos a un punto muy característico de la concepción de la vida tojolabal, el *escuchar*, que tiene poca importancia en el contexto de las sociedades dominantes. Podemos oír el viento, pero ¿qué nos dice? Oímos que el maíz susurra, pero ¿qué nos dice la milpa que susurra? Oímos, pues, pero no escuchamos, no entendemos. Desde la “perspectiva” tojolabal se escucha y así se entiende. Por ejemplo, en español se dice, “yo te dije”, la frase correspondiente del tojolabal dice, “yo dije, tú escuchaste”.¹⁰ La comunicación expresada en estas frases subraya que en español se habla a un objeto mudo del cual ni se espera palabra. En tojolabal, en cambio, la comunicación se realiza entre dos sujetos dialogantes. El decir no es una orden, sino el inicio del diálogo. Y donde hay diálogo, no hay objetos. En otras palabras, el tojolabal vivifica los objetos o éstos *se rebelan, abren la boca y se oponen a ser tratados como objetos mudos*. No son máquinas, ni sumisos, aunque el patrón o señor occidental se porte como mandón. En tojolabal, pues, la comunicación se realiza entre dos sujetos vivientes. En español, en cambio, un sujeto da órdenes y el otro, sumiso, tiene que obedecer.

¹⁰ En tojolabal, *kala* yo dije, *awab'i* tú escuchaste.

Las mujeres

Para hablar del aspecto femenino o simplemente de las mujeres tojolabales empecemos con un sufijo distintivo, el *-tik* / nosotros, que en tojolabal es el vocablo más frecuente y, además, el concepto clave para explicar la estructura socio-política de los tojolabales y también de los tseltales, pueblo maya vecino de los tojolabales. Antes de hablar la lengua, noté el uso frecuente del concepto. Del nosotros no encontré explicaciones sobre el significado socio-político del concepto. En los diccionarios occidentales no lo encontré mencionado. No hubo ninguna entrada para el nosotros, no importa si se trata de autores de la derecha o la izquierda. Años más tarde, cuando ya hablaba la lengua, los tojolabales me resolvieron el problema. Al estar en un curso para maestros de educación informal me pidieron darles un examen. Lo resolvieron a su modo. Al escuchar la tarea, toda la clase se levantó y se juntó espontáneamente en el último rincón del salón (un techo sobre postes sin paredes). Juntos resolvieron el examen en un diálogo muy animado. Además, me informaron que todos lo resolvieron y todos lo entendieron. Me sorprendió su enfoque y les expliqué cómo se hacen exámenes en las escuelas. Me respondieron de inmediato:

Hermano Carlos, tú conoces nuestras comunidades. Si surge un problema no vamos cada uno a nuestra casa para resolver el problema a solas. Todo lo contrario. Nos juntamos, toda la comunidad para resolver el problema juntos. Porque dinos tú. Aquí somos 25 alumnos. Tenemos 25 cabezas. ¿Qué piensa mejor, una cabeza o veinticinco? Y mira, cada cabeza tiene dos ojos. Nuestras 25 cabezas tienen 50 ojos. ¿cuáles ven con más claridad, dos, o cincuenta?

La interrogación espontánea nos sorprendió. Los alumnos, adultos jóvenes, supieron exactamente lo que hicieron desde el momento de escuchar la tarea del examen. Y así supieron también cómo resolverla. De esta manera nos dieron la solución del *NOSOTROS*, escuchado tiempo atrás. Fue este *NOSOTROS* que les proporcionó una concepción de la educación comunitaria y radicalmente diferente de la educación occiden-

tal. El NOSOTROS sabe mejor que cada yo. En el NOSOTROS no cuenta el que sabe más y el que no sabe. Lo que importa es que todos aprendamos a entender y resolver el problema. El NOSOTROS, además, explica la vida comunitaria y, a la vez, nos interpela. Lo que cuenta es la participación de cada uno, pero no aislado de los demás sino junto con ellos. Por eso, en su léxico no hay expresiones para los mejores, los héroes, los jefes, los presidentes, los líderes, etcétera. Se aprende dentro del NOSOTROS, y las decisiones se toman por el NOSOTROS. En el NOSOTROS tampoco hay los primeros y los últimos. El anillo es una representación instructiva del NOSOTROS. Porque tanto en el anillo como en el NOSOTROS nadie está arriba y nadie está abajo. Pero se trata, por supuesto, de un anillo vivo, porque, ya lo sabemos, entre los tojolabales todo vive. El anillo vivo es también un todo de múltiples conexiones entre cada uno de sus constituyentes. Este anillo es una red de vida interna y, a la vez, con relaciones con el dedo donde está puesto y así con la persona que se pone el anillo. La persona es de una comunidad donde tiene muchas conexiones comunitarias. Es decir, la concepción de la vida se refiere a una vida comunal enlazada con la red de la naturaleza y así con todo el cosmos. Con esto llegamos al punto principal de nuestro tema y estamos preparados para entenderlo.

Las mujeres en el contexto del NOSOTROS

Mujeres y hombres, por no decir la persona, están ubicados en una estructura social del NOSOTROS. Por eso, en el contexto de las comunidades no encontraremos a mujeres individuales destacadas, mujeres líderes. Las hay entre mujeres tojolabales que viven fuera de las comunidades. Pueden ser artistas, escritoras y productoras, pero están fuera del contexto comunitario. Al hablar nosotros de mujeres indígenas nos referiremos a las mujeres integradas en las comunidades.

Ahora bien, al observar a las mujeres en su contexto comunitario lo que nos llama la atención no son, en primer lugar, las mujeres, sino, ante todo, son sus hijas e hijos. Al observarlos desde el nacimiento nos sorprende un hecho muy particular. Las niñas y niños no suelen llorar.

Parece que siempre están contentos a no ser que estén enfermos o tengan dolor que los haga llorar. En una ocasión entramos a una comunidad, acompañados de una visita de Europa, quien hizo el siguiente comentario. “¿Cómo es que no se oye chillar?, ¿no tienen niños?”

Los niños que no chillan

Al pensar en los niños en el contexto occidental, la gente está acostumbrada a su llanto. Una investigación (Gipper, 1985: 89) correspondiente en Europa asegura que durante los primeros tres años de vida, los niños pasan por un período de ser chillones. Hay que agregar que, de acuerdo con el autor, la investigación se realizó con niños de clase media. Surge la pregunta, ¿cómo se explica que esta fase no se da entre los niños tojolabales?

La educación de los niños

Los niños tojolabales nacen en el círculo de una familia extensa, que siempre está presente cuando una mamá da a luz. A partir de este momento los recién nacidos no sólo son parte integral de la familia extensa, sino que continuamente están con sus mamás o algunos familiares. Es decir, los niños crecen en un contexto del NOSOTROS. Cargados en el rebozo, siempre ven a la mamá y todo lo que la mamá ve. Si la mamá no puede cuidarlos, un familiar ocupa su lugar. Pronto la mamá y los familiares aprenden las señales que los niños dan para comer o para hacer sus necesidades. No hay razón para chillar, porque siempre la mamá o un familiar está a la vista del bebé y en contacto con él. La compañía y el cuidado continuo hacen del niño un ser contento. Además, no tiene cama propia sino que duerme con la mamá y el papá.

Así crece el niño junto con la mamá u otro familiar hasta que llegue el primer hermano. Este período puede durar varios años. En este momento el primogénito sale del rebozo y acompaña a la mamá o a un familiar todo el día. Siempre está a la vista y muy cerca de la persona que puede

responder a las necesidades del niño. En resumen, los niños nacen y crecen siempre acompañados por algún familiar, en la mayoría de los casos es la mamá. Todo el tiempo están cerca de alguien que resuelve lo que necesitan. Por eso no hay razón para chillar, porque no hay necesidades no atendidas.

Los niños occidentales que chillan

Lo opuesto sucede en el contexto occidental. Los niños suelen estar en la cuna, donde fueron depositados después de haber recibido la comida y satisficieron sus necesidades. Ahí se quedan hasta la próxima comida. Los dejan solos. Si el niño necesita algo tiene que chillar. Si está quieto, todo parece bien. Así aprenden los bebés o niños a ser “solitarios” y pueden concluir:

Si chillo no me dejan solo. Si no chillo, me dejan abandonado.

Este aprendizaje se extiende a lo largo de los años de la niñez. Si chillar pone inquieto, recibe atención y consigue lo que quiere.

La formación del nosotros

Regresemos a las mujeres tojolabales. Por cuidar a sus hijos de modo nosótrico desde su nacimiento, los niños crecen contentos; se están nosotrificando, palabra clave del arte de la educación tojolabal. No hay que ubicarse en el centro, sino en el contexto del NOSOTROS. Es dentro del NOSOTROS donde se produce el saber, donde la comunidad agarra fuerza y donde los unos respetan a los demás. Son las madres de la sociedad tojolabal las que saben poner en práctica esta clase de educación que produce una sociedad del NOSOTROS y no de egos. Son artistas de un arte que desconocemos. Sabemos que esta clase de educación nos hace falta, pero no sabemos la razón. Ignoramos el mundo tojolabal e indígena en general. Nos hace falta señalar en qué sentido se desarrolla la sociedad del NOSOTROS, obra maestra de las madres tojolabales.

La sociedad occidental, en cambio, vive en una contradicción. La competitividad se recomienda y se promueve en las escuelas y en la vida económica y social. Se glorifica a los ganadores. Pero son los ganadores egocentristas los que manipulan la sociedad a su favor y no respetan a los demás. Así crece una sociedad de los de arriba y los de abajo.

Ahora bien, al nacer la tercera criatura se da un cambio a fondo. La mamá está con el que acaba de nacer. El primogénito, muchacha o muchacho, recibe la tarea de responsabilizarse del hermanito que nació en segundo lugar. Tiene que cuidarlo, alimentarlo, limpiarlo, jugar con él. Está todo el día con su hermanito o hermanita. Tiene que hacerse cargo de otro ser humano, aun cuando sólo es un niño u niña de 6 o 7 años. Así tiene que practicar el nosotros que vivió hasta ese momento. Ésta es la educación recibida y compartida. Por esta razón hablamos de la educación como nosotricación.

La vida diaria de las mujeres

La obra de arte de las mujeres no se agota con lo que dijimos. Pero antes de explicar lo amplio de su arte, enfatizamos la vida diaria de las madres que se critica a menudo. Las madres realizan sus trabajos dentro y fuera de la casa. No se les excluye del trabajo en la milpa, pues acompañan a miembros de la familia en la limpia, siembra, cosecha y otros trabajos. Raras veces las madres van a la ciudad. Esta función la desempeñan los hombres y los miembros adultos de la casa que no están casados. Por estar centradas en la casa, son también los pilares de mantener la lengua y la cultura tojolabal, aspectos adicionales a su obra principal.

Por estar siempre ocupadas en su casa y los alrededores, incluyendo los trabajos en la milpa, muchos dicen que las mujeres están amarradas a la casa, a sus hijos y carecen de libertad para desarrollar sus capacidades de mujer. No negamos que su vida se desarrolla alrededor de la casa y de sus hijos, pero su creatividad es el arte de educación que, en última instancia, es la creación de la sociedad tojolabal, de mantenerla y de cuidarla. Son, pues, las madres quienes producen esta sociedad maya que se ha mantenido durante siglos. De este modo, las madres tojolabales no

sólo son las educadoras de sus hijas e hijos, son también las artistas constructoras de una sociedad que crea una obra que Occidente desconoce y no se ha interesado en conocer.

La presencia del EZLN

Ahora bien, con la existencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se abrieron otras posibilidades para la ubicación de las mujeres en el contexto tojolabal. Se incorporaron en el ejército de los alzados. Así muestran su capacidad y flexibilidad para otras obras que, sin embargo, las hacen precisamente para reforzar lo que han hecho o estaban haciendo en las comunidades. No nos parece acertado contrastar las dos obras. Las comunidades saben que en la montaña hay hermanas y hermanos que las defienden. Y las alzadas en las montañas saben que en las comunidades se realizan actividades que complementan los trabajos de la montaña, que alimentan a los alzados y que están fortaleciendo a las comunidades y a nuestro pueblo. Hay, pues, respeto mutuo. Uno de los papeles de las mujeres tojolabales es que son educadoras, forman y mantienen al pueblo tojolabal que se destaca por la complementariedad que se explica por la nosotricación, un distintivo de la vida entre los tojolabales.

La sociedad dominante

Desde el siglo XVI y hasta nuestros días, la sociedad occidental tuvo y sigue teniendo problemas para convivir y relacionarse con las culturas de los pueblos originarios. Se trata de una larga historia de Occidente que no supo entenderse con los miembros de culturas diferentes. Las cruzadas, las conquistas y colonizaciones, la militarización y paramilitarización de las regiones indígenas, sin hablar de la guerra en Irak, son algunos ejemplos entre muchos. Siempre se busca sacar provecho de los otros, también de la naturaleza. Es el desprecio de Nuestra Madre Tierra que nos sacude de vez en cuando por esa falta de respeto por parte de los

humanos. Pero su destrucción está vinculada al hecho de que la alta tecnología de la cultura occidental quiere dominar la tierra y la naturaleza, tanto política como militar y económicamente. No le importa la vida de humanos, animales, y plantas, porque se porta como el rey Midas que convirtió en oro todo lo que tocaba y por eso murió de hambre.

Pero la vida, como enseñan y viven los tojolabales, es convivencia, compartir y nosotrificarnos. Para esto sirve la educación, la defensa de su tierra para que se mantenga su espacio vital. Y de ahí surge el tema final de la vida. Occidente con su desarrollada cultura tecnológica no aprendió a convivir con Nuestra Madre Tierra. Así resulta la crisis climática que estamos viviendo, que los tojolabales y otros pueblos originarios están observando y, por eso, Rigoberta Menchú, mujer kiché, se queja de que los pueblos no-originarios no saben respetar la tierra. Empujan al planeta con todos sus habitantes a la crisis climática porque prefieren dominar en lugar de convivir y respetar, es decir, vivir conforme al *kaltsiltik* que es vida en lugar de preparar la muerte climática (Lovelock, 2006).

Comentario final

La concepción de la vida, así como la cosmovisión de los tojolabales, representan una perspectiva muy idiosincrásica. Se manifiesta con mucha claridad en su lengua, pero explicar nuestro tema de la vida a partir del idioma dificulta la lectura, porque la mayoría de los lectores no entenderán el tojolabal. Por eso, en algunas partes usamos el enfoque de Fritjof Capra en su libro, *The Web of Life*, citado en la bibliografía. Capra explica de modo asequible el desarrollo de las ciencias a través de los siglos. A partir de la física cuántica en la década de los veinte del siglo pasado, la ciencia hizo un brinco cualitativo que involucró otras ciencias y, es de interés para nosotros, porque ayuda a entender mejor el problema de la vida y de la epistemología de los tojolabales. Esperamos que los lectores compartan nuestro procedimiento.

Bibliografía

BEDNARZ, KLAUS

2003 *Östlich der Sonne. Vom Baikalsee nach Alaska*, Reinbeck bei Hamburg, Rohwolt Taschenbuch Verlag.

BURGOS, ELIZABETH

1985 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI editores.

CAPRA, FRITJOF

1996 *The Web of Life*, Nueva York, Anchor Books, Doubleday.

GIPPER, HELMUT

1985 *Kinder unterwegs zur Sprache* (Niños en camino a la lengua), Düsseldorf, Schwann.

LENKERSDORF, CARLOS

2002 *tojol 'ixuk winikotik, 'oj ts'eb'anukotik* (somos mujeres y hombres rectos, cantemos), México, CRT.

2004a *b'omak'umal / Diccionario tojolabal-español*, vol. 1, México, Red-Es.

2004b *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, México, Plaza y Valdés.

LENKERSDORF, GUDRUN

1986 “Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales”, en Mario Humberto Ruz (ed.), *Los legítimos hombres*, vol. IV, México, Universidad Autónoma Nacional de México, pp. 32-37.

2002 “Atahuistlan en los documentos coloniales. Un pueblo tojolabal de frontera”, en *Memoria, Tercer Congreso Internacional de Mayistas*, México, Universidad Autónoma de México y Universidad de Quintana Roo, pp. 459-472.

LOVELOCK, JAMES

2006 *The Revenge of Gaia. Earth's climate Crisis & the Fate of Humanity*, Nueva York, Basis Books.

Anexo

Melel Xojobal, 21 de marzo

La Jornada/ MÉXICO, EJEMPLO DE REPRESIÓN DE LA PROTESTA SOCIAL: STAVENHAGEN México es un ejemplo de país con tendencia a la criminalización de la protesta social de los pueblos indígenas y a la represión por la fuerza pública, como se demuestra con los casos de Atenco, Oaxaca y Guerrero, informó el relator especial de la Organización de Naciones Unidas sobre los derechos humanos de los indígenas, Rodolfo Stavenhagen. En los casos de Atenco y Oaxaca, la violenta represión del gobierno mexicano sigue impune, pues a pesar de que algunas de las personas detenidas fueron transportadas a cárceles lejanas sin apego a la ley, no se han investigado los delitos imputados ni se ha procedido contra los responsables de las violaciones. En su informe presentado hoy ante el Consejo de Derechos Humanos, Stavenhagen afirmó que ha recibido numerosas denuncias de ejecuciones extrajudiciales, desapariciones forzadas, torturas, detenciones arbitrarias, amenazas y hostigamientos, e indicó que la mayoría de estas violaciones ocurren cuando las comunidades y organizaciones indígenas intentan defender sus tierras, recursos naturales y territorios ancestrales. Stavenhagen se refirió concretamente a los actos civiles de protesta con la participación de indígenas y no indígenas en Atenco y Oaxaca en 2006, que fueron violenta y arbitrariamente reprimidos por el gobierno mexicano, con la violación a las garantías individuales.

MELEL XOJOBAL. Servicio informativo al pueblo indígena.
Nicolás Ruiz 67-B
Barrio de Guadalupe
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
Tel: (01) (967) 6781958
<http://www.meleljojbal.org.mx/>
melel@laneta.apc.org
melel@prodigy.net.mx



La noción de vida en Mesoamérica,

editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas,
siendo jefe del departamento de publicaciones
SERGIO REYES CORIA,
se terminó de imprimir en los talleres de
Desarrollo Gráfico Editorial, S. A. de C. V., ubicados en
Municipio Libre 175, col. Portales,
Del. Benito Juárez, C. P. 03300. México, D. F.,
el 3 de diciembre de 2011.

La composición tipográfica,
en tipos Sabon de 11:14, 10:12 y 9:11,
fue realizada por
MARTHA PATRICIA OROPEZA MORALES.
La edición estuvo al cuidado de
MARÍA DEL REFUGIO CAMPOS GUARDADO
y consta de 1000 ejemplares
impresos en papel Cultural de 90 g.
Tipo de impresión: Offset

Diseño de PORTADA:
GABRIELA ALCARAZ REYES

