



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS  
ESPECIALIDAD EN ETNOLOGÍA

**LA DISOLUCIÓN DE LA MUERTE Y EL SACRIFICIO.  
CONTRASTES DE LAS MÁQUINAS DE TRANSFORMACIONES Y MEDIACIONES  
DE LOS RARÁMURI Y LOS MEXICAS**

**TESIS**  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
**DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA**

PRESENTA:  
**JOSÉ ALEJANDRO FUJIGAKI LARES**

TUTOR  
**DR. ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ**  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
**DRA. JOHANNA BRODA PRUCHA**  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM  
**DR. SAÚL MILLÁN VALENZUELA**  
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

MÉXICO, D. F. FEBRERO 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



*A la red a la que pertezco  
–a mis familias y amigos–  
la que me acoge y me lanza,  
a todos los que aquí presentes,  
que no se muestran*

*A la educación pública y gratuita*



## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	i
INTRODUCCIÓN GENERAL	
• Dispositivos conceptuales sobre la muerte y el sacrificio	2
• La composición de los existentes: sustancias y relaciones	12
• Antecedentes etnográficos en el norte de México: ¿toda muerte regenera vida humana?	18
• Crítica a la teoría clásica sobre muerte y sacrificio	31
• Paradojas múltiples y máquinas de mediaciones	44
• La disolución de la muerte y el sacrificio	
PARTE I. MEXICA	
ADVERTENCIAS Y CLAVES DE LECTURA	49
• La creación de nuestros datos, sus fuentes y el modelo	50
• Problemas	51
• Modelo, síntesis, sistémica, comparación	54
INTRODUCCIÓN MEXICA	61
I. CONSTITUCIÓN MEXICA	63
• Propositiones constitutivas de algunos mitos de origen	63
• Esquema de la Leyenda de los soles	64
• Versiones extendidas	66
• Lo discontinuo de las envolturas y los puntos de vista	69
• Solidificación de la diversidad y diferencia	69
• <i>Ese algo compartido</i> : continuo pero diferenciado	71
• ¿Naturaleza y recursos naturales o multinaturalismo y relaciones sociales?	77
• Bienes/relaciones limitados/ilimitados	78
II. CONSTITUCIÓN DE LOS AGENTES/LOS COLECTIVOS	89
• Multiplicidad y simultaneidad	94
• El <i>tonalli</i> : vínculos y jerarquías entre los seres	100
• Las relacionales externas del <i>tonalli</i>	113
• Algunas características generales del cosmos mexicana	118
III. DINÁMICAS DE EXISTENCIA Y SOCIALIDAD	121
• ¿Una termodinámica mexicana?	121
• La polaridad frío/caliente	122
• La relacionalidad de lo externo y lo interno de la <i>temperatura</i> como cualidad determinante	125
• Entropía-negentropía	130

• Conjunciones/disyunciones en los diferentes planos	134
• Conjunción de pivotes	135
• Disyunciones y reconjunciones reversibles	140
• Las disyunciones radicales e irreversibles	144
 IV. DISYUNCIÓN RADICALES: MÁQUINAS DE TRANSFORMACIONES Y MEDIACIONES	 149
• La muerte de los mexicas como captura de los otros mexica	157
• De la causas de muerte como determinantes de destinos: la captura de los otros	158
• El sacrificio de los otros por la captura de los mexicas	167
 • La guerra	 169
• La guerra masculina: el varón, Xipe y <i>Tlacaxipehualiztli</i>	169
○ La fiesta de <i>tlacaxipehualiztli</i> : descripción	172
○ El <i>tlacaxipehualiztli</i> : análisis	178
○ La construcción masculina de la consanguinidad	187
○ La reversibilidad de códigos con la guerra masculina	190
○ El código del tejido y las superficies en relación al sacrificio	191
○ El código bélico agrícola en relación a Xipe	198
• La guerra femenina: la mujer, Toci y Ochpaniztli.	202
○ El mito de Toci	202
○ La fiesta de Ochpaniztli	207
○ Toci	217
• <i>Tlacaxipehualiztli</i> y <i>Ochpaniztli</i> : máquinas relacionales de transformaciones	219
 • Reversibilidades forma/fondo de los ámbitos de captura	 227
• Los extranjeros enemigos y afines	227
• El código agrícola	230
• El código cinegético	235
• El multinaturalismo cosmopolítico de alteridades constitutivas de los mexicas	241
 CONCLUSIONES. SÍNTESIS DE LA MORALIDAD MEXICA	 253
• Hibridación: bienes limitados/ilimitados regenerativos/degenerativos	253
• Disolución de la muerte y el sacrificio: las máquinas de transformaciones	255
• La jerarquización por medio de las máquinas de transformación	260

## PARTE II. RARÁMURI

INTRODUCCIÓN RARÁMURI	267
• Descripción del capitulado	270
I. UN CONTEXTO COSMOPOLÍTICO DE NOROGACHI Y LA SIERRA TARAHUMARA	273
• Norogachi	
• Las <i>cruzadas</i> en la Tarahumara y los senderos que se bifurcan	280
II. LAS PROPOSICIONES CONSTITUTIVAS DEL COSMOS RARÁMURI	291
• 1) La composición general del cosmos	292
• Dos caminos morales y diez caminantes	299
○ El camino desviado: <i>boá si'nú</i>	302
○ El camino correcto: <i>boá anayáguari</i>	305
• 2) Bienes y relaciones regenerativas/degenerativas y limitadas/ilimitadas	307
○ Cromatismo de alteridades	314
• 3) Cuadro general de alteridades rarámuri	317
○ Los cinco caminantes del <i>boá si'nú</i>	319
○ Los cinco caminantes del <i>boá anayáguari</i>	321
III. CONSTITUCIÓN DE LOS AGENTES/LOS COLECTIVOS	333
• Propositiones constitutivas de los existentes: hombres de barro y hombres con ceniza	333
• Inestabilidad. Dinámicas y características	348
• Individualidad/colectividad	359
IV. VARIACIONES DE AMACIZAMIENTO Y DISTENCIÓN DE LA EXISTENCIA. CONJUNCIONES-DISYUNCIONES, MISMO PLANO, PLANO DIFERENTE	367
• Dinámicas de existencia	368
• Dinámicas de socialidad	373
• Oscilaciones y decisiones	374
• La seducción de las alteridades	381
○ Ventana: Azcárraga Jean en Norogachi	382
• Ante la disgregación del ser: la fiesta	391
V. LA <i>NUTÉMA</i> COMO LA MÁQUINA RARÁMURI: DILUIR EL CAMINO DE MÖBIUS	399
• Muerte: haz de paradojas	399
• El camino de los muertos: inversión del cosmos	404
• El último viaje	407



• El camino de los vivos: creación de discontinuidades	410
• La <i>nutéma</i> : la máquina rarámuri	416
• El aleph rarámuri: el pliegue sumario y disolución del muerto	430
• Consecuencias cosmopolíticas	435
 CONCLUSIONES. SÍNTESIS, MORALIDAD RARÁMURI	 445
 CONCLUSIÓN GENERAL. TECNOLOGÍAS DE JERARQUIZACIÓN Y HORIZONTALIDAD	 455
• Disyunciones irreversibles y resoluciones de las paradojas	457
• Expandir la antropología a la medida de lo no antropológico	476
 BIBLIOGRAFÍA	 481

## AGRADECIMIENTOS

Aprender a desaprender, tanto de mi disciplina como de mis caminos, es un de los dispositivos y una de las enseñanzas tarahumaras más importantes y que no alcanzaré a dimensionar en toda su magnitud. Agradezco profundamente a mis maestras, maestros y amigos rarámuri, de paciencia cariñosa y silenciosa, todo lo que me guiaron al respecto. Sin ellos no hubieran sido posible ningunos de estos desplazamientos; mismos que sean breves o imperceptibles. Evidentemente lo mucho y lo poco que me movilicé depende de mis propias limitaciones, potencias y características.

Gracias a los miembros de mis redes de teswino. Por el cuidado y por guiarme, aún, en mis propios extravíos. En Norogachi gracias a Luisa Bustillos, Tonino Sandoval, Cynthia y Luis, Luis, Luz y Conchita. Angelita Loya (†), José Luis Espino, Flor, Jaime, Martha y Fernando; Doña Filomena, don Bernardino (†), Andrea Loya y Manuel Espino; Enrique, Epifanio, Jesusita, Luis y Nacho; a mis compadres Ernesto y María Cenobia. A Lupe Espino, Maribel Bustillos, Bautista Bustillos, Gualupa González. A Cervando y Argelia, Felipe y Alicia, Faustino y Salomena, a Librado (†). Gracias a don Hilario, don Albino, doña Marcelina, Sebastián y Pilar, Nacho, al “Zurdo”, Cuca, Manuel, doña María y Lucía. Al querido Celedonio. En Tehuerichi gracias a Patricio y Lupe Borja y a Juan Chávez. Gracias también a Don Javier (†) y Doña Esther, a Elva Moreno; a la madre Elvira; a los padres Toño y Yuyo.

Agradezco profundamente mis otros tipos de guías y maestros. Los miembros de mi comité tutorial tuvieron que invertir mucha paciencia y mucha confianza al dilatado proceso de elaboración de esta tesis. Además de lo anterior agradezco a Roberto Martínez González por el gran margen de maniobra y el apoyo siempre generoso que me dio. A Johanna Broda porque cada reunión era una dosis intensa de diálogo enriquecedor y respetuoso. A Saúl Millán por la paciencia. A Federico Navarrete por la disposición a la lectura de mi texto. A Johannes Neurath, también por la confianza y el impulso sobre este trabajo.

Siento mi formación como la consecuencia de los intercambios y los debates, incesantes y colectivos, dados en las diferentes sesiones de las clases y seminarios: sea como alumno, como colega o como profesor (en la UAEMor, en la ENAH y en la UNAM). Esta tesis es una multiplicidad co-creada en variados ritmos, formas y contenidos los cuales no soy capaz de describir y ni si quiera expresar; ni por su importancia ni por sus intensidades y extensividades. Este trabajo es consecuencia de múltiples conexiones parciales entre diferentes tiempos, planos,

espacios, redes y personas. De alguna manera contiene todas ellas en conjunto y de manera independiente; de alguna manera todos son partícipes y, al mismo tiempo, la encrucijada y la responsabilidad me corresponden sólo a mí. Gran parte de las ideas y los planteamientos aquí expuestos son la mezcla y las ramificaciones del diálogo y el silencio continuo, del hacer antropología en un caminar compartido de muchos años con: mi maestro y amigo Carlo Bonfiglioli de quien no dejo de aprender de nuestro oficio y de la vida de una manera tan intensa y particular; con Isabel Martínez *parceira* y maestra de aventuras y caminos cosmopolíticos inusitados.

Medulares han sido Denisse Salazar por todos los viajes tarahumaras, las palabras y los procesos.

El seminario *La humanidad compartida* que hemos coordinado Carlo, Isabel y yo durante estos últimos cuatro años es un eje central de mi formación. Agradezco a todos por los interminables diálogos dentro y fuera del seminario, de dentro y fuera de la academia, muy especialmente a Susana Kolb, Laura San Juan, Mirjana Danilovic, Imelda Aguirre, María Benciolini, Carlos Barona, Daniel Albatch, Mariana Petroni, Ernenek Mejía, Frine Castillo, Marcela García, Mauricio González, Javier Rivera, Israel Lazcarro, Leopoldo Trejo, Óscar López, Camila Mainardi, Spency Pimentel, Antonio Sampayo, Ana Samohano, Antonio Jaramillo, Mónica Segura, Nora Rodríguez, Silvina Vigliani, Pablo Sánchez, Hilda Landrove, Citlali Rodríguez, Selene. Agradezco también a las investigadores e investigadores que en su momento nos visitaron y abrieron más nuestros horizontes a: Carlos Mondragón, Emiliano Zolla, Aparecida Vilaça, Els Lagrou, Pedro Cesarino, Rafael Bastos, Jean Tible.

En otros seminarios y contextos agradezco al querido y admirado Juan Luis Sariego; también a Angélica Arellano, Bianca Islas, Juan Pablo Garrido, Marco Vinicio, Nadxieli Mijangos, Jorge Martínez, Abel Rodríguez.

Gracias a Mirjana Danilovic, Iván Pérez y Bianca Islas por facilitarme documentos de difícil acceso y que fueron importantes para este trabajo.

La estancia de investigación que realicé a Brasil en 2010 fue para mí una máquina de transformación transversal que no termina de intensificarse. Agradezco a Eduardo Viveiros de Castro por la cálida recepción que hizo de nosotros, la guía y el respaldo en Rio de Janeiro. El contexto del seminario sobre la lectura de las *Mitológicas* del Lévi-Strauss (coordinado por él y

Oiara Bonilla) fue un vórtice intensísimo de diálogo, intercambio y aprendizaje con los maestros y los colegas brasileños el cual es parte constitutiva de este trabajo.

Agradezco por lo compartido, en sus diferentes momentos, a Orlando Calheiros, Virna Plastino, Nicolás Viotti, Vitor Duarte, Bruno Emilio Daschieri, Mutua Mehinakau, Suiá Omin, André Demarchi, Bruno Marques, Indira Caballero, Edgar Bolivar, Beatriz Matos, Floriberto Vázquez, Kleyton Rattes, Suzane Vieira, Leonor Valentino, Maria Julia Zanon, Marcia Nóbrega, Luciana França, Julia Sauma, Ana Carneiro, Bia Arrudas, Guilherme Huerich, Bernard Belisario, Filipe Castelo, Ju Caldas. Y muchos más que no logro mencionar.

Agradezco a Ruth Beirigo por todo lo dado en nuestros años.

Por diferentes motivos, en distintos momentos y lugares gracias a Lisa Salazar, Samuel Herrera, Sandra Monzoy, Martha Becerril, Rodolfo Solís, Mariano Ricci, Adriana Martín del Campo. De nuevo a Isabel, Susana y Ernenek. A los amigos de Chihuahua y Bocoyna, gracias; siempre, en especial, a Isela González, Haydeé, Héctor y Raquel, también a Héctor Salazar. Gracias a Álvaro Mejía, Daniel Zetina, Liliana Huicochea como siempre. A Carlo y Edite por su infinita calidez y por ser el eje de cariño de la internacional familia tepozteca.

No tengo palabras para agradecer a todos a quienes dedico esta tesis: mi madre María Dolores, a mi hermano Augusto César; mis hermanas Lolis, Dalia y Sirayuki; y mi cuñado Paris y a mis sobrinos Paris Alejandro y Jiro Patricio. Por su amor, comprensión e infinito apoyo y soporte: gracias de nuevo.

\*\*\*

Gracias también al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) que apoyó mis estudios todo este tiempo; al programa de Becas Mixtas-CONACYT que me permitió viajar a Brasil. Finalmente, este texto ha sido elaborado con el apoyo del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México (PAPIIT), proyecto IN402310, "La humanidad compartida. Procesos de identificación y diferenciación ontológica en el México indígena de ayer y hoy".



## INTRODUCCIÓN GENERAL

El objetivo general de este trabajo es entender los conceptos de muerte y sacrificio entre los rarámuri y los mexicas. A partir de estos sucesos, describiremos detalladamente el flujo de las sustancias y las relaciones regenerativas/degenerativas que se despliegan, a manera de pivotes, en distintos planos cosmopolíticos. La finalidad es exponer las consecuencias cosmopolíticas (teórico-prácticas) de formas diferenciadas de administrar las alteridades y el poder. Las teorías de estos colectivos amerindios son semejantes en sus diferencias y contrastan: los mexicas tienden hacia una teoría-práctica más jerarquizada y los rarámuri hacia una más horizontal.

Para lograr este objetivo es preciso dar cuenta de las dinámicas de constitución, de existencia y de sociabilidad de los agentes/colectivos y considerar que están fundamentadas en cuatro variables complementarias y transversales: a) las relaciones son cosmopolíticas; b) las ontologías son multinaturalistas; c) las alteridades son constitutivas y; d) las teorías-prácticas amerindias que se caracterizan por poseer dispositivos (hiper)relacionales en términos epistemológicos, ontológicos y políticos.

Al describir y analizar este objetivo general y considerando las variables antes descritas, es factible postular que muerte y sacrificio en las teorías nativas de los rarámuri y los mexicas son máquinas que forman parte de las teorías cosmopolíticas de transformación y mediación relacional de las alteridades constitutivas de cada uno de estos mundos. Lo anterior obliga a replantearnos las categorías y los dispositivos analíticos de nuestras propias teorías antropológicas sobre el tema. En un ejercicio de antropología postestructural, los dispositivos que intentamos seguir fueron la simetrización, la reversibilidad y las relacionalidades teórico-práctico-políticas para ejercitar una descolonización permanente de nuestro pensamiento sobre el tema. Hecho que permite replantear aquello que en las teorías antropológicas clásicas denominamos muerte y sacrificio (muertos, víctimas, etc.), al grado de diluirlos como conceptos dados, naturales y universales y transformarlos en otros planos.

La finalidad de esta Introducción es plantear el problema de investigación y las principales cuestiones que desarrollaremos a lo largo de la tesis. En la primera parte de esta Introducción describiremos los dispositivos conceptuales para redefinir la composición de los existentes bajo un marco relacional, en tanto que ellos son el punto de partida de nuestro análisis. También describiremos los antecedentes etnográficos, nuestros estudios entre tarahumaras y las

reflexiones comparativas en el noroeste, mediante los cuales se generó el modelo y las preguntas que fundamentaron inicialmente esta investigación. En la segunda parte, al revisar críticamente las teorías sobre muerte y sacrificio, replantaremos por qué regenerativo-degenerativo es un concepto con el que exploraremos formas de intercambio, configuración de formas de sociabilidad y de poder. En la tercera parte, desplazaremos la discusión desde la víctima y el muerto hacia la diacronía y la sincronía, es decir, hacia los diferentes tipos de historicidad y cosmopolítica para plantear los principales cuestionamientos que responderemos en esta tesis: configuraciones sociales verticales y horizontales. Finalmente, daremos cuenta del por qué es preciso diluir el concepto de muerte a partir de las teorías nativas.

### **Dispositivos conceptuales sobre la muerte y el sacrificio**

#### **La composición de los existentes: sustancias y relaciones**

Gran parte de la producción etnológica de los últimos años se ha debatido para entender que: 1) la mayor parte de los colectivos e individuos humanos establecen complejas relaciones y afecciones con existentes no humanos, los cuales poseen agencia, poderes y sus propias dinámicas de sociabilidad; 2) que esas relaciones y afecciones cosmopolíticas de existencia y sociabilidad con colectivos no humanos son parte constitutiva de las teorías antropologías de esos colectivos; 3) que, al comprenderlas, es inevitable replantearnos los presupuestos y premisas más elementales de nuestras disciplinas antropológicas y físicas; es decir, de nuestras nociones de lo humano y del mundo.

Ya no resulta problemático, por ejemplo, pensar el cosmos de los grupos humanos poblado por múltiples agentes y colectivos de diferentes naturalezas<sup>1</sup> (animales, plantas, otros seres antropomorfos, fenómenos naturales, sustancias, relaciones, objetos cotidianos y rituales, ciertos momentos, a los muertos, etc.) que dependen mutuamente unos de otros para seguir existiendo. “[D]onde todas las cosas son humanas, lo humano es otra cosa... ese multiverso donde toda diferencia es política, porque toda relación es social” (Viveiros de Castro 2010a:44). Todos ellos, en conjunto, conforman el cosmos de esos mundos; y las relaciones de dependencia que existen entre ellos conforma eso que llamamos relaciones cosmopolíticas.

---

<sup>1</sup> Cuando decimos seres de diferentes naturalezas debe pensarse en **cualquier** posibilidad de existencia.

Al considerar a estos agentes/colectivos con diferentes potencias y capacidades de volición, poder e interacción es posible establecer relaciones de sociabilidad<sup>2</sup> con ellos; las cuales trascienden el plano de lo social porque se correlacionan con dinámicas bio-psico-socio-cósmicas. Por ello, dichas vinculaciones también serán intercambios de sustancias y relaciones emotivas o cosmológicas; por tanto, transversales a diferentes planos. En este sentido es que hablamos de dinámicas cosmopolíticas (Latour 2004; Stengers 2005) que en su conjunto conforman las dinámicas de existencia y sociabilidad de estos colectivos.

Por cosmopolítica entendemos la capacidad que cada agente y colectivo posee para autodeterminar las relaciones culturales y naturales que constituyen sus realidades y mundo. Es decir, la autodeterminación de existencia y de sociabilidad. Y decimos que son multinaturalistas porque al morir –como lo explicaremos detenidamente a lo largo de la tesis– los agentes/colectivos se movilizan entre planos de diferente naturaleza, a partir de las dinámicas cosmopolíticas. En otras palabras, no existe una naturaleza (lo dado) única o la noción de naturaleza es múltiple entre esos agentes/colectivos. Por ejemplo, el multinaturalismo propuesto por Viveiros de Castro plantea que no existe un referente único o dado, sino una diversidad que surge de las relaciones:

“El multinaturalismo no supone una Cosa-en-Sí parcialmente aprehendida por las categorías del entendimiento propias de cada especie; no se debe creer que los indios imaginen que existe ‘algo=x’, algo que los humanos, por ejemplo, verían como sangre y los jaguares como cerveza. Lo que existe en la multinaturaleza no son entidades autoidénticas diferentemente percibidas, sino multiplicidades inmediatamente relacionales del tipo sangre/cerveza. ... el multinaturalismo amazónico no afirma tanto una variedad de naturalezas como la naturalidad de la variación, la variación *como* naturaleza. La inversión de la fórmula occidental del multinaturalismo no se aplica únicamente a los términos (naturaleza y cultura) en su determinación respectiva por las funciones (unidad y diversidad) sino también a los valores mismos de ‘término’ y ‘función’” (Viveiros de Castro 2010a:56-58).

Los replanteamientos de lo social a partir de las discusiones sobre cosmopolítica y multinaturalismo permiten repensar nuestras formas y contenidos analíticos sobre el tema que nos ocupa. Como ha advertido Latour (2004:451) “*What is in question between us is the extent to which we are ready to absorb dissents not only about the identity of humans but also about the cosmos they live in*”. Por ejemplo, es factible repensar ontológica, epistemológica y políticamente las formas-contenidos de categorías como persona, víctima, humano, humanidad, sociedad,

---

<sup>2</sup> Hablamos de sociabilidad y no sólo de lo social porque nos interesa destacar la cualidad de lo social y la susceptibilidad de ser social, como lo indica el sufijo –bilidad.



relaciones sociales, existente, agente, colectivo, etc.; para preguntarnos ¿qué son, quiénes son? Y ¿cómo se relacionan entre sí, en qué momentos y bajo qué circunstancias? Ya que: “Nuevas esferas del saber multiplican el problema del conocimiento” (Xirau 2010:208); el problema político del conocimiento.

Como lo explicaremos más adelante y como hemos advertido al describir el objetivo general, es preciso replantearnos la conceptualización de los agentes que mueren y son sacrificados. Repensaremos también las relaciones de sociabilidad establecidas entre ellos; así como el flujo de sustancias que despliegan, redefinidos cada uno de ellos como pivotes de vínculos. Para ello, proponemos ejecutar un movimiento que va de formas conceptuales molares a formas moleculares (Viveiros de Castro 2010a) para replantear: 1) la constitución del mundo (dado/construido; continuo/discontinuo); 2) la constitución de los agentes y colectivos (sustancias/relaciones; fragmentos/globalidades; sustancialidades/relacionalidades); y 3) las dinámicas de existencia y de sociabilidad (conjunciones/disyunciones; mismo plano/plano diferente).

¿En qué consiste este movimiento y cada uno de estos replanteamientos? En general, este desplazamiento implica considerar que las relaciones a las que se vincula cada agente/colectivo son tan importantes para comprenderlo como sus cualidades o características. En otros términos, nos movemos de las definiciones en sí mismas al campo de la relacionalidad. Así, para entender la constitución del cosmos debemos indagar, como dice Roy Wagner (1981[1975]), qué es experimentado como lo **dado** y qué es lo definido como lo **construido**. Proponemos que también debemos conocer aquello que se conceptualiza como **continuo** y como **discontinuo**. Para repensar a los agentes y los colectivos es preciso recurrir a la relacionalidad antes que a definiciones en sí mismas o a las cualidades de los seres. Por tal motivo, cualquier existente con agencia (persona, animal, planta, etc.) sería más un pivote de relacionalidades y sustancialidades que un ser cerrado. Por ello, es preciso conocer cuáles son **las sustancias y las relaciones** que definen a los seres con agencia en ese cosmos; cuáles son **los fragmentos y las globalidades** que lo componen, cuáles son las posibilidades de **individualidad y multiplicidad** que lo identifican como existente en relación con los demás.

En estos cosmos la manera de pensar la constitución y las dinámicas de existencia individual están íntimamente relacionadas con las dinámicas de sociabilidad con otros agentes y colectivos. **Existencia** y **sociabilidad** conforman una diada relacional. De tal manera que estas

las formas de composición, existencia y sociabilidad suceden a través de **conjunciones** y **disyunciones** de los agentes. Estos procesos pueden ser parciales y temporales o totales y permanentes y pueden acontecer en un **mismo plano** o en **diferentes planos**.

Por *conjunción* entendemos el vínculo de elementos híbridos en un plano que posibilita la sustancialidad y relacionalidad de un existente, tanto en su totalidad como en sus fragmentaciones. Es decir, tanto en su individualidad y multiplicidad. Una vez conjuntada y en la medida que transcurre su existencia, estas totalidades van transformándose; van integrando, naturalizando, socializando y agentivando los conocimientos y experiencias de su devenir como existentes. Es decir, van *(re)conjuntándose*. Y es “*re*”, porque se suman nuevas conjunciones a lo ya conjuntado. Por existir va acumulando potencias, afecciones, sustancias y relaciones, acopia capacidad de relacionalidad y sustancialidad, sólo por el hecho de hallarse, de actualizarse y activarse como pivote. Es decir, dicho nodo dinámico de relaciones va introyectando la historicidad de sus sustancias y de sus relaciones. Para decirlo de otra manera, una persona que nace (primera conjunción) va creciendo, aprendiendo y construyéndose como ser social, como un pivote socializado. Va creando lazos y se van creando lazos alrededor de él. Acumula o disgrega relaciones y sustancias que lo componen, por lo que amplía o contrae su capacidad de relacionalidad y sustancialidad, a través de su totalidad virtual y su fragmentación.

Por *disyunción* nos referimos a la división o segmentación de un existente en un plano. Una disgregación de los elementos que constituían a una totalidad virtual como tal. Las disyunciones son posibilidades de dividualización que los existentes experimentan en determinado plano, propiciando la extensión de esa totalidad. Existen al menos dos polos de disyunción: las parciales–temporales y las totales–permanentes. Las **disyunciones parciales y temporales** implican que parte de sus elementos se dividen y esa totalidad virtual deberá *(re)conjuntarse* en un mismo plano para no disyuntarse por completo. Por ejemplo, los tarahumaras dicen que cuando alguien se enferma, sueña o embriaga, es porque parte de su *alewá* (definida como alma o espíritu, aliento o respiración y vida) sale del *repokára* (cuerpo) o *karíra* (casa, estuche). Es decir, la persona se fragmenta por una disyunción parcial y temporal. Para que ese rarámuri sane, despierte, recupere la sobriedad y/o siga viviendo es necesario que esa parte de su *alewá* sea reconjuntada en su *repokara*. Es decir, que su fragmento sea reconjuntado en su persona. Por ello, esa totalidad virtual se verá modificada en sí misma y en las series de sus relaciones. La disyunción parcial requiere de una reconjunción en un mismo plano.

En el caso de las **disyunciones totales y permanentes** las fragmentaciones son radicales. A diferencia de las disyunciones temporales y parciales, las totalidades nunca volverán a conjuntarse o reconjuntarse de la misma manera, de la misma *forma*, al menos no en el mismo plano. Las disyunciones de *esa* virtualidad implican la mutación múltiple y simultánea de las características del ser en cuestión y de su relacionalidad. Exige una transformación física y metafísica, ontológica, lógica y política. Lo modifica e interfiere en los modos de vinculación y altera las relaciones que dicho pivote anudaba. La disyunción radical requiere de una reconjunción que necesariamente tendrá que ser en otro plano. Por ejemplo, cuando un rarámuri fallece, es porque su *alewá* ha salido de su *repokára* total y permanentemente. Esa disyunción es radical acontece porque *esa* persona, ahora *alewá mukúame* (alma del muerto), no podrá volver a ser una persona como tal en este plano de la existencia. La disyunción modifica radicalmente las características de ese ser.

Todos estos dispositivos analíticos son las herramientas que nos permitirán dar cuenta de la hiperrelacionalidad de las teorías nativas, también llamadas alter-antropologías, que aquí describiremos. Pese a que ofrecemos un panorama general del caso rarámuri y mexica a partir de estos dispositivos, nos centraremos en lo que sucede durante las disyunciones totales y permanentes de ciertos agentes colectivamente relevantes por sus efectos en las dinámicas sociales.

\*\*\*

Ya hemos dicho que en cada colectivo coexistente seres<sup>3</sup> de las más diversas formas y apariencias que mantienen relaciones de sociabilidad entre ellos. Por agentividad entendemos la capacidad volitiva, de afección e interacción que es otorgada a cualquier existente en un colectivo dado. Dicha agencia no depende del existente en sí, sino de la relacionalidad de los otros para que éste la “posea”, o no, en determinados momentos. La agencia no se define en sí misma sino en la relación con *lo* demás. Por ello, el foco del análisis es la capacidad de establecer relacionalidad,

---

<sup>3</sup> En tanto que cualquier forma-contenido podría ser un pivote de relacionalidades y sustancialidades de sociabilidad, tuvimos la necesidad de desplazarnos de nociones como persona o víctima hacia conceptos más generales, como el de existente, e ir dejando momentáneamente a un lado aquellas; porque aquello que podría poseer agencia, que morían y eran sacrificados, en realidad podrían ser cualquier ser u objeto a los que cada colectivo les otorgara potencial agencia.

sociabilidad e intercambio entre los existentes; lo más relevante son las interacciones, y no la definición de los existentes en sí mismos, por ejemplo como humanos.<sup>4</sup>

Al trabajar el tema de la vivencia de la muerte y del sacrificio resulta irremediable pensar en las diversas fragmentaciones y transformaciones físicas, lógicas, ontológicas, metafísicas y políticas que suceden en las sustancias y las relaciones de las personas y las víctimas. Si los existentes se fragmentan al morir y al ser sacrificados ¿la relación con ellos sucede a través de esos fragmentos? Y surge la pregunta ¿qué es un fragmento y qué una totalidad en cada uno de los colectivos estudiados?, ¿qué es una parte y qué es un todo? Estos procesos develan una lógica sinecdótica y analógica en donde esos fragmentos llegan a convertirse en totalidades y viceversa; esas partes metonimias virarán metáforas y viceversa. ¿Cómo entender esas unidades que se fragmentan? ¿Cómo entender a esos existentes? Por tal motivo, antes de partir de la premisa de que en todas las culturas la muerte y el sacrificio están presentes, habrá que partir de otro lugar: los existentes que mueren o los existentes que se disyuntan. Pero antes de preguntarnos por su disyunción habrá que preguntarnos por su conjunción, por las cualidades que conforman a esos existentes: ¿qué es eso que muere y eso que se sacrifica? ¿cómo se constituyen? En su constitución y existencia estos seres son ya una contradicción: unidad y multiplicidad, globalidad y dividualidad, totalidad y fragmentariedad. Oscilan entre conjunciones y disyunciones de las sustancias y las relaciones que los configuran en diferentes planos de manera simultánea. Consideramos a los existentes como unidades múltiples porque poseen en su composición y dinámicas de existencia una dialéctica oscilante<sup>5</sup> entre los aspectos que hemos mencionado.

Así, las disyunciones provocan una reconfiguración de esta contradicción, tanto en la manera relacionarse con las sustancias y las relaciones, como en las mismas sustancias y relaciones del ser disyuntado. Una primera transformación es que lo que antes era una totalidad tangible, un pariente o una víctima, ahora se ha dividido de manera radical y, no obstante, las fracciones creadas por esa divisiones nos remitirán a esa totalidad. Por ejemplo, ciertos olores,

---

<sup>4</sup> En este sentido, las reglas del análisis estructural y de las premisas maussianas serían llevadas hasta sus últimas consecuencias. Si el significado de un elemento del sistema no emana de sí mismo sino sólo de su relación con los otros elementos del sistema total; una relación (que ya sería la sumatoria de otras relaciones) y el significado de esa relación no emana de sí misma, no es en sí misma, sino sólo en relación con las otras series de relaciones (en este caso las otras relaciones no son sino elementos del sistema) que componen la red del sistema de oposiciones de las proposiciones constitutivas; una red sin centro (Viveiros de Castro 2010a).

<sup>5</sup> Las constantes referencias que los lectores encontrarán de una dialéctica oscilante de oposiciones y a los dominios diferenciados es para librar el cierre de una de las posibilidades del pensamiento estructuralista. En los cuales, de dos series de oposiciones A-B y C-D se multiplican en un limitado número de combinaciones. A nuestro parecer, en tanto que A (B, C y D) puede ser –o fragmentarse– como A' a la  $n$  potencia las combinaciones serán ilimitadas.

palabras, sabores, momentos, lugares, ropas, y estos “trozos” de experiencia evocarán constantemente la globalidad de los vínculos de la persona fallecida. Y en el otro caso, la globalidad de las fuerzas creadas por el trabajo ritual se transmitirán por medio de los fragmentos de las víctimas. Es decir, ciertas globalidades se habrán fragmentado y esos fragmentos englobarán cierta totalidad.

Algo importante de mencionar, es que las disyunciones de las personas y las víctimas (y en realidad cualquier existente) no provocan en sí mismas la multiplicidad de los seres; ellos están constituidos por esa multiplicidad. Los procesos de fragmentación, división, dividualidad y multiplicidad ya existían en ellos. Por este motivo, al analizar la muerte y el sacrificio, sólo nos enfocamos en un tipo de disyunciones que desencadenan ciertas formas de multiplicidad: las disyunciones radicales.

Su variabilidad (entre globalidades y partes, entre unidades y multiplicidades) es tan amplia que en determinado momento su análisis es interminable. Aquello que es posible abstraer es una constante oscilación dialéctica entre una totalidad que se fragmenta, una globalidad que se divide, cierta unidad que se multiplica, cierto pivote que se despliega a consecuencia de la disyunción radical de las sustancias, las relaciones que lo constituyen y viceversa. De tal manera que al modificar los vínculos que constituyen a cada existente, estas disyunciones radicales transforman las continuidades y las discontinuidades de sus globalidades y fragmentos. Recordemos que los vínculos no se rompen por completo entre los vivos y los muertos: si bien hay una discontinuidad de cierta unidad, por otro lado continúan otros tipos de relaciones con fragmentos dispersos de la persona o de la víctima.

Quizá una de las características más interesantes para la reflexión antropológica, más difíciles de comprender y explicar, es la capacidad de multiplicidad, simultaneidad, relacionalidad, porosidad e hibridación de estos existentes, tanto en su conformación como en la interacción que experimentan con el mundo. Al considerar que aquello que lo constituye son las relaciones que en él convergen, su capacidad de afectación y afección, permiten que se expanda y contraiga por medio de globalidades y fragmentariedades; las cuales pueden ser actuales, virtuales, evocadas y transferidas. Ellas movilizan tanto su constitución como la sociabilidad. Y pese a esta complejidad o quizá por ella, cada existente, al interior de un colectivo puede ser identificado por su singularidad.

Por tanto, las totalidades pueden ser definidas como unidades abiertas porque son al mismo tiempo unidad-multiplicidad. Poseen la capacidad potencial de estar aquí y allá simultáneamente, en varios planos y aspectos; porque son abiertas, porosas, híbridas y codependientes de sus mundos. La noción de unidad abierta o de unidad-multiplicidad permite ampliar el sentido de las nociones de cosa, persona o individuo como seres cerrados o en sí mismos; y repensar la composición de los existentes, así como su conjunción y disyunción.

La persona física o individuo se expande y contrae por medio de fragmentos y virtualidades, se fragmenta y totaliza intermitente e incesantemente. Toda totalidad es virtual porque no es posible que se actualice en su totalidad. No se puede actualizar todo lo que es y representa o representó en su devenir. No pueden actualizarse todos los haces de relaciones que convergen en él. Ya que representa múltiples cosas y personas y se mantiene como unidad abierta inacabada, no se termina, sigue siendo permeable, porosa, afeccionada y afeccionante con *lo* demás. Sus capacidades de vinculación y afección son incesantes aun después de la muerte (a veces, sobre todo después de muerta).<sup>6</sup> Porque siempre es y representa algo más de lo que es y representa. Es el interminable dos en el uno y viceversa (Lévi-Strauss 1992[1991]).

La virtualidad de ese existente no sólo se actualiza a través de su presencia concreta y física. Puede proyectarse a los diferentes elementos que la constituyen, a las diversas sustancias que lo componen y a las relaciones que establece. Siguiendo una lógica sinecdótica y analogista (cualidad del pensamiento) cualquier porción o fragmento de una totalidad, cualquier sustancia o relación vinculada a esa totalidad, directa o indirectamente, podrá evocar, convertirse, representar o actualizar a ese todo virtual y viceversa. Los fragmentos no son sólo pedazos de las totalidades. Las afecciones u objetos desprendidos de la totalidad cobran relativa independencia de ella. En términos de muerte y de sacrificio es donde pueden estudiarse su composición.

Cuando una persona fallece o una víctima se sacrifica se separa en los elementos que la hacían existir. Sus formas y sus contenidos se segmentan y los fragmentos deben reincorporarse o diluirse. Por ejemplo, los rarámuri consideran que en la muerte el *alewá* (el alma) se desprende total y permanentemente del *repokára* (el cuerpo). Al morir, el rarámuri se disyunta como aquello que fue producto de la unión del cielo y la tierra, el hombre y la mujer, el semen y la sangre, el

---

<sup>6</sup> Que en realidad, sólo seremos personas totales, nos actualizaremos por completo al morir. Toda la virtualidad convergerá en un solo punto.

agua, el barro y el calor, lo de arriba y lo de abajo, etc.<sup>7</sup> Se disyuntan radicalmente aquellas sustancias y relaciones que la condensaron como una totalidad. Se multiplica la generación de nuevas totalidades a partir de la segmentación y al mismo tiempo se provoca un proceso acelerado de la condensación de esa globalidad (ahora inexistente) en dichos fragmentos. Cada fragmento se convierte en un tipo de Aleph que condensa el existente disyuntado porque puede concentrar –hasta en un solo aspecto– todas las sustancias y las relaciones que lo configuraban para los demás. La totalidad virtual, ahora disyuntada radicalmente, se condensa en cada uno de los elementos que la componían.

En este caso, asistimos a un proceso de condensación de la persona porque cada fragmento potencialmente evocaría la globalidad y viceversa. ¿No evocan los objetos más minúsculos e insignificantes a la persona fallecida? Al morir una persona ¿no parece que se fragmenta y se esparce a todo el entorno con que se relacionaba: sitios, palabras, ruidos, olores, gestos, sabores? La pesada presencia de la ausencia. Estos fragmentos, gestos u objetos “cualesquiera” en que los muertos se esparcen son aquellos que los deudos vinculan con el ausente, fragmentos que evocan –concentran, condensan– aquella persona, aquella totalidad virtual. La condensan en formas de alephs. Esos alephs de ausencia nos despliegan o destilan de una vez y de golpe a la persona fallecida.

¿No sucede algo análogo con las víctimas del sacrificio? ¿No es el objeto de tantas discusiones antropológicas sobre qué es lo que le sucede en esas mutaciones, metamorfosis y transustanciaciones de las víctimas? ¿Cómo es que un vino, harina, carne, olor, etc. pueden convertirse ontológicamente en algo diferente y sus características ser transmitidas entre los existentes? ¿Cómo y por qué se aprecia tanto aquellas porciones de los seres sacrificados que condensan las fuerzas producidas por el trabajo ritual?

Estos procesos de condensación y evocación entre la globalidad y los fragmentos, las sustancias y las relaciones no siguen una relación de oposición sino de oscilación; mutuamente se condensan y destilan, parcializan y evocan, develan y ocultan. Cualquier fragmentariedad (porción, afección, vínculo) de una totalidad (globalidad, unidad), cualquier sustancialidad y relacionalidad vinculada a ella, directa o indirectamente, podrá evocar, convertirse, representar y actualizar a aquella totalidad fragmentada y viceversa.

---

<sup>7</sup> En capítulos posteriores explicaremos detenidamente la constitución de los seres y el cosmos rarámuri y mexica.

No obstante, lo importante no sólo es el pliegue de la totalidad, el punto que contiene todos los puntos, sino también el despliegue. Además de conocer cuáles son las formas de evocar la totalidad, es fundamental entender cuáles son los alcances de su fuerza evocativa; el poder de actualizar una virtualidad, como una unidad abierta. Lo importante del aleph no es sólo lo que condensa, debemos entender también lo que *destila*.

Estas formas-contenidos de condensación-destilación, evocación-ausencia, develación-ocultamiento entre las totalidades y los fragmentos siguen formas-contenidos que son inconmensurables en sus transformaciones y posibilidades. Pudieran seguir un mismo patrón piramidal, un tipo de modelo reducido, de índice, de ícono, de archivo, de churinga, de fractal, etc. Pero no parece que esas multievocaciones, al final de cuentas, tengan una raíz linealmente predeterminada, ni sean unidireccionadas. Principalmente porque una actualización entre la virtualidad y el fragmento no puede ser completa, ni entablar un vínculo uno a uno. En otros términos, el fragmento no puede evocar en su totalidad a la globalidad, ni la globalidad al fragmento que desea evocarse, porque si no estaríamos hablando de lo mismo. Y ese no es el caso. La ausencia hace parte de evocar.

Los existentes se dividen y los fragmentos se globalizan y multiplican indefinidamente. Se expanden y contraen por globalidades/fragmentariedades virtuales evocadas y transferidas. Las cuales pueden ser globalidades/fragmentariedades sustanciales y relacionales al mismo tiempo. Ni las sustancias ni las relaciones son definidas en sí mismas. Hay sustancias relacionales y relaciones sustanciales. Hablaríamos más bien de la cualidad de sustancializar y relacionalizar de cualquier sustancia, relación, elemento, vínculo y afección por más mínima que sea; por eso que hablamos de sustancialidades y relacionalidades. De tal manera que las sustancias *son* las relaciones que posibilitan, de la misma manera que las relaciones posibilitan ciertas sustancias. Entonces, los existentes son racimos de vínculos y pivotes de mediación de sustancialidades y relacionalidades. Lo que vinculan son sustancias y relaciones así como procesos de sustancialidad y procesos de relacionalidad. Por procesos de sustancialidad entendemos la objetificación de cualidades esenciales que los existentes condensan en aspectos específicos (sustancias, esencias, piezas, fragmentos, etc.). Y los procesos de relacionalidad se refieren a la objetificación de asociaciones y afecciones, directas o indirectas, destiladas de las multiplicidades, tanto de sus fragmentos como de sus totalidades.



Por tanto, consideramos que no existe un patrón único de evocación mortuoria o sacrificial, ya que éstas derivan de las relaciones que cada deudo o sacrificante establece entre el ser ausente, la víctima y su entorno. Hablamos de una condensación y destilación rizomática;<sup>8</sup> porque no sigue un patrón preestablecido, porque es variable y relacional; porque depende de los vínculos específicos. No existe una sola forma de evocación sinecdótica,<sup>9</sup> ni puede existir y, qué bueno, porque esto nos dice que, al final de cuentas, la evocación no puede ser totalmente domesticada por una sinécdoque única y que siempre existirán las fugas de evocación y de sentido.

Nuestro interés por repensar las condensaciones y destilaciones por medio del concepto aleph obedece a la exigencia del pensamiento amerindio: la plasticidad para conceptualizar los existentes y sus relaciones. La finalidad es intentar plasmar la oscilación entre estabilidad e inestabilidad, el pendular de las tensiones y las relaciones, las intermitencias y alternancias, las turbulencias y los equilibrios del dos y del uno; es decir, de la multiplicidad simultánea de los existentes.

En un principio podremos pensar sin problemas la fragmentación de la persona o de la víctima en los funerales o en las ceremonias sacrificiales; la cuestión central es qué hacemos con esas divisibilidades, con esos fragmentos. ¿Cómo reincorporar a la vida cotidiana esos alephs que antes eran totalidades? ¿Cómo asir o entender esa irreductible multievocación condensada en aleph rizomáticos? ¿Cómo crear continuidad o discontinuidad entre las sustancias y las relaciones de esas totalidades fragmentadas?

### **Antecedentes etnográficos en el norte de México: ¿toda muerte regenera vida humana?**

Los antecedentes teóricos y etnográficos sobre la plasticidad de las teorías nativas son amplios.<sup>10</sup> La obra de Lévi-Strauss ofrece un panorama vasto sobre la transformación, las aperturas y los

---

<sup>8</sup> Por rizoma entendemos las posibilidades de evocación o vinculación que no necesariamente son arbóreas-raíz y por lo tanto no dependen forzosamente de una única ligación preestablecida. Son evocaciones muy contextuales donde el origen no es lo más importante y sí la relación que se posibilita con él (Deleuze y Gattari: 2002[1980]).

<sup>9</sup> Según la RAE: Sinécdoque: “(Del lat. *synecdōche*, y este del gr. *συνεκδοχή*, de *συνεκδέχεσθαι*, recibir juntamente). “Tropo que consiste en extender, restringir o alterar de algún modo la significación de las palabras, para designar un todo con el nombre de una de sus partes, o viceversa; un género con el de una especie, o al contrario; una cosa con el de la materia de que está formada, etc.”.

<sup>10</sup> Como ejemplo de los análisis en nuestras antropologías sobre estas hiperrelacionalidades de las teorías, principalmente, amerindias y melanesias, que recientemente comenzamos a entender, se han planteado y discutido principalmente por: Lévi-Strauss (con sus nociones de alteridades constitutivas, asimetría perpetua, transformaciones forma y fondo, las dobles torsiones interminables, la mediación de contradicciones y apertura a otros planos); por Latour (2004) y Stengers (2005) en relación los planteamientos sobre cosmopolíticas, política en la ciencia y en la naturaleza; por Marilyn Strathern (2006) en múltiples formas de conexiones y de relacionalidades conceptuales,

cierres epistemológicos y ontológicos (Viveiros de Castro 2010b). No obstante, los replanteamientos de los dispositivos analíticos hasta ahora presentados son en gran medida resultado de nuestros datos etnográficos. En este sentido los datos y la teoría nativa de los rarámuri sobre muerte y sacrificio (Fujigaki 2005, 2009) nos han enseñado y obligado a desplazarnos hacia otras lógicas; impactando directamente la manera de entender nuestro mundo y abriendo posibilidades de otros mundos, otros datos y otras teorías.

\*\*\*

Esta reformulación teórica surge de una necesidad etnográfica. A partir del caso rarámuri, después de realizar una etnografía detallada sobre los rituales mortuorios (Fujigaki 2005)<sup>11</sup> concluimos dos cosas relevantes para nuestro planteamiento. En primer lugar, se constató la particular inversión de recursos que se movilizaban a consecuencia de la muerte de un pariente (la cual iba más allá de los funerales), y que los convertía en verdaderos microcosmos que condensaban y desplegaban dichos recursos. Y en segundo lugar, en los rituales mortuorios tarahumaras no se expresaba bajo ningún código que la muerte humana estuviese relacionada con la regeneración u origen de la vida humana, tanto en términos genéricos como en la particularidad de cada individuo. Concluimos que lo más importante era la construcción de un complejo sumamente costoso de alejamiento y olvido por parte de los difuntos y la configuración de un endeble sistema ancestral. Es decir, la muerte humana no regeneraba vida humana. La regeneración de la vida humana no provenía de la muerte de los rarámuri (Fujigaki 2005).

Esto contrastó inmediatamente no sólo con las lecturas que consultamos en aquel momento, sino también con las discusiones mantenidas en foros académicos nacionales. Ya que, por lo general, se afirmaba que la muerte era parte constitutiva de la vida. Había y sigue existiendo una asimetría interpretativa bajo la cual los datos de la mayoría de los grupos indios en México se someten a lecturas predeterminadas, donde la vida humana surge de la muerte humana. Las conclusiones de la etnografía rarámuri fueron todo un reto analítico porque el paradigma de la ciclicidad vida-muerte no era aplicable. En otras palabras, esto era indicativo de

---

teóricas y políticas; la semiótica y reversibilidades de Roy Wagner (1981); por Viveiros de Castro ha discutido sobre el perspectivismo transespecífico, el multinaturalismo ontológico y las metafísicas caníbales; Tania Stolzen Lima (2005) sobre el perspectivismo yudjá y Aparecida Vilaça (2006) con las conversiones de los wari'. En México, los trabajos de este tipo que hemos consultado este tipo de análisis relacionistas son recientes: Johannes Neurath (2008a, 2008c, 2010a, 2010b, 2011, 2013); Isabel Martínez (2012); Carlo Bonfiglioli (2012).

<sup>11</sup> El interés central de este trabajo fue entender la lógica rarámuri de los rituales mortuorios y de las relaciones entre vivos y muertos, a partir de la noción de la persona tarahumara.

que este paradigma no era el único para reflexionar sobre la muerte, el sacrificio y las poblaciones indias en general.

Esto abrió un campo de investigación que continué indagando (Fujigaki 2009)<sup>12</sup> al preguntarme: ¿por qué entre los rarámuri la muerte humana no regeneraba vida humana? O mejor aún, invirtiendo la pregunta: ¿por qué toda muerte tendría que pensarse o explicarse como un tipo de regeneración? El punto a discutir era la premisa bajo la cual toda muerte, y en especial la muerte humana, siempre generaba o debía generar algún tipo de vida o un renacimiento, implícita o explícitamente. Es decir que la muerte es solamente una muerte regenerativa. A lo largo de la pesquisa, se develó una serie de argumentos unilineales y circulares que vinculaban la muerte humana y la muerte sacrificial con su carácter regenerativo. ¿Dónde quedaba entonces el aspecto degenerativo de la muerte o las muertes que eran de tipo degenerativo (imperativo para el análisis del caso tarahumara)?

Para nuestro caso de estudio, al considerar que la muerte humana no regeneraba vida humana, se abrió la posibilidad de existencia de otros tipos de “muerte” que regeneraban, no necesariamente la vida humana, pero sí otro tipo de recursos vitales; estoy hablando de las formas de sacrificio rarámuri. Para dar cuenta de esto, realizamos un análisis formal equiparable al elaborado inicialmente para examinar la muerte humana (ver Fujigaki 2005). Analizamos a la

---

<sup>12</sup> En aquél entonces planteamos que en tanto que el hecho social de la muerte en cada sociedad se desplegaba a través de un “lenguaje particular” (Hertz 1990:15), la propuesta de Lakoff y Johnson (1980) sobre *las metáforas mediante las que vivimos* nos pareció pertinente para comprender nuestro tema de estudio. Ya que cuando se habla de la existencia de un lenguaje particular de la muerte rarámuri, es para referirse a que el ámbito mortuorio se concibe como un subsistema dentro de un sistema cultural más amplio. Y como sistema general y subsistema específico comparten códigos, significantes y significados, metáforas y metonimias conceptuales en los que cada uno de ellos no pueden ser entendido sin los otros. Ahora no seguiríamos más esta batería conceptual, pero rescatamos varios de sus postulados generales.

Lo que ocurrió es que la temática y las expresiones de la muerte que se habían examinado se entendieron como las expresiones particulares de las metáforas sobre la muerte. Entonces, se observó que en lo estudiado en la tesis de licenciatura (la muerte de una persona y sus rituales mortuorios) se desplegaba sólo un tipo de metáfora sobre la Muerte rarámuri: la metáfora de la muerte humana; dejando de lado otra importante metáfora sobre la muerte entre ellos: la metáfora de la muerte sacrificial. Lo que llevó a que se hiciera un análisis detenido sobre el fenómeno sacrificial y algunas de sus múltiples aristas.

Reconocemos que la noción de metáfora y metonimia utilizada por los autores es muy particular y especializada. No se refiere a lo que nosotros pensamos intuitivamente sobre ellas. En términos generales, lo que antes hemos llamado de *metáforas conceptuales mediante las que morimos*, ahora las hemos develado como parte de las categorías sensibles (a la vez abstractas y a la vez empíricas, concepto central de Lévi-Strauss 1983[1964]) de la teorías indígenas sobre lo que se refiere a sus nociones de existentes, de muerte, el sacrificio, etc. Por un lado es importante porque explicarlo sólo como metáforas (en el sentido intuitivo) les resta poder filosófica y políticamente hablando. Y por el otro, lo más interesante es justamente tomar esas formas plásticas sobre la noción de humanidad para poder explicarlas mejor. Si es así, sería posible un vuelco regenerativo de las teorías levistraussianas sobre las metáforas y metonimias mediante las que vivimos y morimos; en el que al interior de los colectivos no indios también contamos con diferentes teorías nativas aún por explorar. Trabajo de reversibilidad wagneriana y simetría latouriana.

víctima de las ceremonias sacrificiales con el fin de entender el sacrificio, de la misma manera en que analizamos a la persona para comprender los rituales mortuorios y entender así el concepto de la muerte entre los rarámuri.<sup>13</sup>

De esta manera, se documentaron al menos cinco tipos de sacrificio, definidos por aquello que se sacrificaba. En cada uno de ellos, la víctima era ontológica, física y lógicamente diferente a las demás; pero su factor común era que aquello que “era destruido parcial o totalmente” creaba algún recurso regenerativo. Al igual que para examinar la muerte humana, se observó el sacrificio en sus niveles micro y macroscópico, es decir, aquello que podíamos ver a ojo desnudo y aquello que para lograr apreciar mejor requería de instrumentos –más lógicos, que ópticos– de amplificación o de reducción. Se analizó la composición de los seres que era sacrificados, lo que acontecía con sus sustancias al momento y a la postre del sacrificio y la secuencia ritual de la que eran objeto. Con este material y con la documentación sobre los rituales mortuorios se analizó de manera independiente la muerte humana, los rituales mortuorios y la noción de persona por un lado; y el sacrificio y las nociones de víctima por el otro. Luego, sistemáticamente se compararon ambos *fenómenos*, lo cual permitió indicar paralelismos lógicos y analíticos importantes.

En un nivel más abstracto, el análisis de la “muerte” sacrificial nos adentró en la temática de los sistemas, circuitos y redes de intercambio de recursos económicos, humanos y sociales. Para ello, primero se realizó una sistematización detallada de uno de los *procesos rituales de sacrificio*, así como de los intercambios que los rarámuri ejecutan con él; considerando –como hemos advertido– que estos intercambios sociales no se limitan a las relaciones entre humanos. Concluimos entonces que la muerte que era infringida a la víctima sacrificial y la muerte humana ponían en marcha una compleja maquinaria de intercambios, los cuales sucedían en múltiples niveles y dimensiones entre personas, familias y unidades domésticas, comunidades, rancherías, entre vivos y almas de los muertos, vivos y divinidades, espíritus de plantas poderosas y otros seres “sobrenaturales” –o sería mejor decir sobreculturales o sobremorales. Más adelante detallaremos la definición de estos existentes, así como sus complejas relaciones, baste esta información como un ejemplo de la investigación que estamos describiendo.

Después de este análisis se propuso que la concepción de la muerte rarámuri se configuraba a partir de dos tipos de metáforas conceptuales contrapuestas y complementarias. En

---

<sup>13</sup> Seguí como base la propuesta centenaria de Hubert y Mauss (1970[1899]) como un método para organizar los datos y no pensándola como una institución en sí misma.

aquel momento las denominamos muerte humana y muerte sacrificial rarámuri.<sup>14</sup> Por un lado, la muerte humana se presentaba como un suceso que desunía los elementos que en conjunto daban vida a un individuo (la entidad anímica, la entidad física y las relaciones sociales), coherente con la noción de persona tarahumara. Los rituales mortuorios se ocupaban de controlar dichos elementos y de transformar las sustancias peligrosas y dañinas para los parientes vivos más cercanos al difunto. El fin último de este control ritual consistía en extraer de los circuitos y redes de intercambio todo aquello relacionado con la persona fallecida (cuerpo, alma y contactos sociales), con el fin de que los deudos sobrevivientes no fueran afectados por su peligrosidad y capacidad de perjuicio.

En el caso de la muerte sacrificial, las premisas eran opuestas a las anteriores. La muerte o la destrucción infringida a las distintas víctimas sacrificiales también provocaba que los elementos que las componían se desunieran. Pero a diferencia de la muerte humana, lo que producía cada una de ellas eran efectos positivos, de protección y regeneración para los rarámuri que participaban del ritual. Por ello, en el caso del sacrificio animal, por ejemplo, los restos de la víctima no se alejaban de las personas, como el caso de los restos humanos, sino que debían ser ingeridos por los asistentes. Estos rituales estaban diseñados para poner en circulación todos los elementos que el sacrificio ponía a disposición de los asistentes.

Después de proponer que estos dos tipos praxis de la muerte (la regenerativa y la degenerativa) se articulaban para conformar una concepción integral de la muerte tarahumara, se realizó un análisis comparativo con otros grupos indígenas mexicanos para contrastar dichas nociones con el fin de comprender mejor nuestro caso de estudio.<sup>15</sup> Se formuló un primer modelo lógico al respecto (nivel ideal y abstracto, pero siempre partiendo de la etnografía rarámuri) que fue comparado con las praxis sobre la muerte humana de dos grupos vecinos de la serranía chihuahuense: los bajalifornianos norteros, de tradición cultural yumana estudiados por Uriarte

---

<sup>14</sup> Para el caso rarámuri, en un primer momento denominamos estos dos tipos de muerte como *muerte humana* y *muerte sacrificial*, pero posteriormente las hemos categorizado en términos más generales como *muerte degenerativa*, la primera, y *muerte regenerativa*, la segunda. Esto, por el énfasis y los tipos de recursos que predominantemente moviliza cada una de esas muertes. Este punto lo desarrollaré detenidamente más adelante.

<sup>15</sup> Esta perspectiva de sistemas de transformaciones macrorregionales sobre el noroeste mexicano ha germinado con el incentivo de haber sido parte activa durante más de siete años del seminario de investigación multidisciplinaria: *Las vías del noroeste*, impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Dicho seminario ha sido coordinado en su primera etapa por la Dra. Marie-Areti Hers (IIE), la Dra. María Eugenia Olavarría (UAM-I), el Dr. Carlo Bonfiglioli (IIA) y el Dr. Arturo Gutiérrez (COLSAN).

(1974) y los mexicaneros de Durango de tradición mesoamericana de Alvarado (2004)<sup>16</sup> (ver Fujigaki 2009).

El siguiente paso en esta ruta de investigación es la tesis de doctorado que el lector tiene en sus manos. En ella seguimos contrastando este modelo de muerte rarámuri (regenerativa-degenerativa) con otros grupos indígenas mexicanos<sup>17</sup> y con la teoría antropológica clásica. Entre toda esta variabilidad de datos y sociedades, en términos generales, se ha identificado un contraste importante para conceptualizar la muerte, los muertos y los ancestros: por un lado, encontramos un tipo de muerte y de muertos que regeneran vida humana, en el que se desarrolla un acendrado culto a los ancestros y; por otro, hay un tipo de muerte humana y de muertos que no sólo no regeneran vida humana, sino que se impide estructuralmente un culto a los ancestros. Cuando en 2010 realizamos una estancia de investigación en el Museu Nacional de la UFRJ, en Brasil, advertimos que este contraste era análogo y era extensivo a otras áreas en América del Sur. Y al realizar un recorrido por la obra levistraussiana también vislumbramos que la aplicación y extensión de esta propuesta era más intensiva de lo que creíamos al principio.

Al profundizar en la investigación, observamos que este tipo de contrastes ya había sido propuestos bajo otras formas, y que eran fundamentales para la comprensión de los colectivos amerindios. Por ejemplo, como sociedades frías y sociedades calientes (Lévi-Strauss 1962a), como sociedades contra el Estado y sociedades estatales (Clastres 2013[1974]) y como

---

<sup>16</sup> Si bien hace falta muchos estudios de corte histórico en el norte de México sobre la relación entre grupos indígenas, nuestro análisis no depende necesariamente de dichas documentaciones. No por que no lo necesite, sino porque puede realizarse en términos lógicos con las informaciones consultadas, siguiendo la tradición de los estudios estructuralistas.

<sup>17</sup> A la par y a lo largo de este periodo escribimos varios artículos comparativos sobre el tema; el primero de ellos, escrito en 2004, comparando con tepehuanes del norte en términos arqueológicos y con yaquis etnográficos (Berrojalbiz, Aguilar y Fujigaki 2008). Después, en otro trabajo colectivo, contrastamos datos entre rarámuri, tepehuanes del norte, mexicaneros, yaquis, mayos, guarijíos, seris, ópatas, pimas y pápago; así como con datos arqueológicos de Casas Grandes en Chihuahua, La Playa en Sonora y La Quemada en Zacatecas (Fujigaki, Martínez, Montero 2006). Posteriormente afinamos estas propuestas para plantear un diálogo más sistemático (temático, teórico y metodológico) sobre el tema entre la etnología y la arqueología en el norte del país (Fujigaki y Martínez 2011; Fujigaki 2008:en prensa; Fujigaki 2010). Y hemos analizado los datos de los mexicas históricos con los rarámuri contemporáneos (Fujigaki 2012). Hemos elaborado análisis comparativos que pensábamos colocar en esta tesis; principalmente los contrastes con los huicholes etnografiados por Johannes Neurath (2000, 2007, 2008a, 2008b, 2008c, 2010a, 201b, 2011, 2013) y con poblaciones nahuas recientes (Good 1996, 2001, 2011; Romero 2011; Chamoux 1999, 2011; Lok 1991, entre otras). De hecho, la idea original para esta tesis de doctorado era sumar un par de capítulos analizando los rituales mortuorios de nahuas antiguos (en especial con los mexicas) y de nahuas actuales; así como un capítulo dedicado a los huicholes. No obstante el trabajo sobre los mexicas se desbordó considerablemente y fue imposible sumar esos análisis (que publicaremos en otras ocasiones) por quedar fuera de proporciones para una tesis. En la parte dedicada a los mexicas hay un apartado de Advertencias y guía de lectura, así como una Introducción en la que describimos los pormenores de cómo abordamos los datos históricos que contrastamos.

sociedades divididas por linajes o de descendencia (vivos y muertos de un linaje contra vivos y muertos de otros linajes) y sociedades divididas por existentes en un mismo plano o de afinidad (vivos contra muertos) (Viveiros de Castros 2009).

Fue así que, considerando este contraste, el aparato conceptual que nos precedía y evidentemente su fundamento etnográfico, junto con una serie de especialistas en estudios de nahuas antiguos y modernos que conformaron nuestro comité tutorial de doctorado, se eligió a los mexicas<sup>18</sup> como representativos de un colectivo amerindio claramente jerarquizado para dar cuenta del problema que nos ocupa. Este sería el mejor ejemplo a nuestro alcance de un Estado amerindio, ideal para compararlo con una sociedad con un perfil contraestatal en término clasterianos como los tarahumaras.

### **Crítica a la teoría clásica sobre muerte y sacrificio**

El camino que hemos trazado implicó un gran esfuerzo, principalmente porque la teoría antropológica clásica no explica con suficiencia los procesos relacionales de la muerte y el sacrificio entre los amerindios.<sup>19</sup> Los autores que consideramos más representativos sobre estos análisis son Frazer, Mauss, Hertz, Van Gennep, Turner, Thomas, Metcalf y Huntington, Bloch y Parry. A pesar de no ser necesariamente las referencias bibliográficas de las etnografías mexicanas, los planteamientos y el análisis de los rituales mortuorios y sacrificiales de tales etnografías coinciden con los planteamientos y las conclusiones generales de estas apuestas clásicas. En términos generales la muerte se postula como la regeneración de la vida o bien como un medio de control estatal.

En la teoría antropológica dominante la universalidad de la muerte se ha postulado tanto para sus formas como para sus contenidos, para su naturaleza, representaciones y simbolismos culturales. Y, sin duda, el mayor peso de los análisis recae en los aspectos antropocéntricos. “La

---

<sup>18</sup> En un principio del proyecto de doctorado, la comparación iba a construirse información sobre la muerte entre algunos pueblos nahuas actuales, en un capítulo de no más de cuarenta cuartillas. No obstante, al ir conociendo con mayor profundidad las etnografías nos dimos cuenta que la influencia (teórica y metodológica) de los estudios históricos sobre esos trabajos determinaban gran parte de la organización de los datos y de las interpretaciones. Por lo que fue necesario adentrarnos a los textos clásicos sobre los mexicas. Esto ocasionó que la documentación y las hipótesis fueran desarrollando varios temas específicos y fueran creciendo su complejidad, lo que derivó en el análisis comparativo mucho más amplio sobre los mexicas que ahora presentamos. Al final de cuentas, el contraste con poblaciones nahuas actuales será abordado en otras investigaciones.

<sup>19</sup> Como veremos y aunque sea una absurda obviedad: los dispositivos aprehendidos de las teorías nativas para pensar la muerte y el sacrificio son sumamente redituables, poseen mucho rendimiento analítico para nuestro análisis; principalmente porque dan cuenta de las cuestiones etnográficas que son, en un principio, más enigmáticas.

muerte es universal”, dirán Metcalf y Huntington (1997[1991]:24, 6), “[es] la única verdad universal, [pero] no es igual siempre” porque “la diversidad de la reacción cultural es una respuesta del impacto universal de la muerte”. Se considera entonces que cada cultura posee un lenguaje particular de la destrucción del cuerpo, de la transmigración de las almas, el duelo de los parientes y de la elaboración de los rituales (Hertz 1990[1917, 1909]).

Se ha planteado que la muerte es la reveladora universal de los límites de la humanidad (ontológicas, epistemológicas y políticas). Y ante este hecho natural e irresoluble, los humanos inventan ideologías para domesticarlo. La muerte es universal por ser natural, un evento biológico ineludible, que es al mismo tiempo inhumana, irracional, “insensata como la naturaleza no domesticada”, interminable, al margen de toda categoría y categorización (Thomas 1991). Un intento de domesticación de lo irremediable y el caos; conformación y dominio del orden, la naturaleza, el tiempo, la autoridad y el poder. La conciencia de su finitud ha llevado al ser humano a crear a los dioses, las religiones y la trascendencia para poder aplacar su terror (Frazer 1956).

Los aspectos más destacados de esta “domesticación” hacen referencia a toda la gama de posibilidades bajo las cuales la muerte es capaz de transformarse cíclicamente (generalmente en términos cerrados) en renacimiento. Generalmente la muerte es definida como ausencia de vida. Por tanto, ha sido definida por negación:<sup>20</sup> “[e]s decir, que la vida ciertamente universal y la muerte aparece sólo como su ausencia” (Metcalf y Huntington 1997:6).

Como advertimos, no sólo se universaliza el hecho “natural”, sino el simbolismo y las representaciones funerarias:

“Es claro que tales concepciones implican que la muerte es una fuente de vida. Cada muerte hace apilable un nuevo potencial para la vida, y la pérdida [para] de una criatura es la ganancia de otro. El corolario, que la regeneración de la vida es una de las causas de la muerte”. [Y] “aquí de nuevo, entonces, la muerte llega a ser un acto universal de regeneración que renueva el tiempo y que es ejecutada en el centro del mundo, el lugar del origen cosmogónico” (Bloch y Parry 2001[1981]:18, 15).<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Como aquellos que definen la obscuridad por ausencia de luz y el frío como la ausencia de calor. Existe toda una discusión en las teorías de las relationalidades sobre las definiciones positivas y negativas, como elementos no marcados y marcados, lo innato y lo construido, lo explícito y lo obviado, etc. que son sumamente importantes para entender estas teorías, como lo veremos más adelante.

<sup>21</sup> *It is clear that such conceptions imply that death is a source of life. Every death makes apilable a new potentially for life, and one creature's loss is another's gain. The corollary, that the regeneration of life is a cause of death” y “Here again, then, death becomes an act of universal regeneration, which renews time and which is performed at the centre of the world, the place of original cosmogony”.*



Esta idea, donde los recursos y los vínculos movilizados por la muerte y el sacrificio están limitados a la circularidad de la regeneratividad –particularmente mediante la violencia–, es más cercana a las teorías antropológicas occidentales y cristianas que a las teorías amerindias que deseamos comprender. Diferentes autores han enfatizado el papel ideológico de esta lectura regenerativa (Leach 2006 [1971]; Metcalf y Huntington 1997; Bloch y Parry 2001; Sahlins 1996): “en el mejor de los casos esto aparece como una proyección mecánica de los conceptos occidentales, que sólo oscurecen las ideologías indígenas”. En relación al trabajo de Bloch y Parry, esta cita es una crítica al trabajo de Metcalf y Huntington (1997:10). No obstante, desde nuestro punto de vista, todos hacemos este tipo de proyecciones, creando equívocos que precisamos develar (Viveiros de Castro 2004). El problema no radica en la proyección en sí misma, sino en pensar que ésta no existe como tal, en la ausencia de cuestionamientos y de búsqueda para explicitar esta proyección, en considerar que esa proyección es natural, que es innata o dada. En los mundos que aquí analizamos, la constitución y las relaciones de lo que llamamos vida/muerte/sacrificio se complejizan porque tendremos que pensar en términos más relacionales y vincularlos a términos que no contemplábamos en nuestra imaginaciones conceptuales. Por tanto, no podremos partir del supuesto de *una* lógica natural, universal, cíclica, regenerativa y jerarquizante.

Al estudiar la muerte y el sacrificio, lo regenerativo ha sido sobreevaluado y jerarquizado sobre lo degenerativo. Ya hemos indicado que para el caso rarámuri (Fujigaki 2009), estos valores son complementarios; son mutuos. A lo largo de este trabajo explicaremos y ahondaremos en las características de cada uno de ellos, considerando la transformación y reconfiguración de las sustancias, así como las relaciones que acontecen en torno a los existentes que mueren y son sacrificados. Con estos sucesos se inicia una disputa por el valor, por el significado, por los recursos y por las relaciones que se derivan de ellos. De esta manera acontece una re-valoración y un reposicionamiento de los existentes, de sus fragmentos y totalidades. Las nuevas tasaciones (regenerativas o degenerativas) no son determinadas por sí mismas. Son definidas en las relaciones y por ellas; por los vínculos entablados con los demás elementos y por la posición que ocupan en determinado plano y momento. El tipo de re-valoración de los fragmentos disyuntados de una persona muerta o de una víctima sacrificial también será relativo a las cualidades y características de su conjunción previa como totalidad, como aquello que conceptualiza la vida de los existentes.

Cuando se habla de lo regenerativo, específicamente de aquella regeneración de vida producida por la muerte, es en términos sumamente amplios. Serían sustancias y relaciones regenerativas: fertilidad, fecundidad, productividad, reproducción humana (sexual) o natural (agrícola, cósmica), renacimiento, renovación, regeneración, beneficio, bienestar, salud, alegría, protección, sosiego, curación, conservación, “continuidad”, etc. Son tipos de recursos y relaciones necesarias para la existencia y la continuidad. Lo regenerativo es el aspecto que crea, propicia y potencia la capacidad de continuidad y renovación de los existentes y colectivos. Este aspecto o valor no es otorgado de manera indiscriminada a todos los seres; por ello es considerado un recurso escaso, limitado, necesario, deseado, seductor. Sea para su creación, su acceso, su gestión o su conservación es disputado por los existentes.

No obstante, lo degenerativo posee un valor en sí mismo y una gama de plasticidad igual de extensa que su contrario. Lo degenerativo es lo que crea, propicia y potencia la capacidad de discontinuidad y deterioro estructural. Por ello es rechazado o temido. Generalmente es un recurso ilimitado y abundante en los *socius*, ya que es posible acceder a él de manera indiscriminada. Igual –o más– que lo regenerativo, la concepción, la posesión, el acceso y la administración de lo degenerativo son sumamente disputados por los actantes, pese a la repulsión que provoca. Serían relaciones y sustancias de infertilidad, prejuicio, maleficio, malestar, enfermedad, tristeza, peligro, temor, putrefacción, ruptura.

En términos generales nada justifica que otorguemos mayor valor o jerarquía a uno de los dos aspectos; salvo, claro está, nuestros propios deseos y proyecciones. Regenerativo y degenerativo son nociones relacionales. En otras palabras, se definen mutuamente, vinculándose mediante una oscilante relacionalidad entre: ilimitado/limitado, abundante/escaso, necesario/ prescindible, deseado/temido, rechazado/seductor. La oposición, cualquiera que sea, se crea por contraste; ya que no existen opuestos que se definan en sí mismos. Lo regenerativo y degenerativo también podrían pensarse como dos tipos de energías, potencias, fuerzas, poderes, etc. (uno que suma continuidad y renovación y otro que suma discontinuidad y deterioro); pero siempre como aspectos mutuos. Así, su relación conforma un concepto (regenerativo-degenerativo), donde los recursos y las relaciones son pensadas en términos de dobles, tal como la gemelidad amerindia: asimétrica (en el sentido planteado por Lévi-Strauss en *Historia de Lince* 1992) y relacional. Esta forma de caracterizar la relación de mutualidad para definir conceptos (como el de regenerativo-degenerativo que aquí nos ocupa), también ha sido formulada por

Viveiros de Castro (2010a:99-ss.) bajo otro término: síntesis disyuntiva. O bien por Strathern (2006) como “espectros diferenciados de intereses”. El objetivo, en nuestro caso, sería similar al que propone y cita Viveiros de Castro, explorar: la contradicción o de la línea de fuga (Deleuze y Guattari 1980:263-264), la separación relacionante (Wagner 1981, 1986; Strathern 2006) y la presuposición recíproca, para postular nociones como la *implicación recíproca asimétrica* (Viveiros de Castro 2010a:117). Mediante ella, nos parece posible dar cuenta de la complejidad de la hiperrelacionalidad de las teorías nativas (algo quizá advertido por diversos antropólogos pero que quizá no ha sido explicitada en su totalidad).

Regenerativo-degenerativo se implican recíproca y asimétricamente como aspectos (y espectros) de un mismo concepto, relación o recurso. Como hemos mencionado lo regenerativo se ha definido como el concepto no marcado y lo degenerativo como su negación o ausencia; en términos wagnerianos diríamos que lo regenerativo se ha conceptualizado como lo dado y lo degenerativo como lo construido. Pero desde un enfoque relacional como el que aquí hemos planteado es preciso cuestionarnos, antes que darlo como un hecho, ¿qué es lo dado y qué es lo construido? Por ejemplo, ¿qué es dado y qué es construido con respecto al valor otorgado a los existentes al momento de morir y al momento de ser sacrificados (al disyuntarse irreversiblemente)? Como hemos advertido, regenerativo-degenerativo son relacionales entre ellos y entre los agentes, colectivos y planos en los cuales se involucran. No hay valor, ciclo, agente o plano único. Y mucho menos cuando se plantea que estas cosmopolíticas se fundan en las relaciones de alteridades constitutivas. No sólo eso, sino que ni siempre la alteridad es constitutiva de la misma manera para todos los colectivos amerindios. Nosotros contrastaremos a los rarámuri y los mexicas como ejemplo de ello. Finalmente, otra característica de la implicación recíproca asimétrica conceptual de la que hemos hablado, es que la relacionalidad de los valores regenerativos/degenerativos es múltiple y simultánea (entre agentes colectivos, planos) porque no depende sólo de un plano y momento para ser definida; es preciso conocer otros planos y momentos involucrados.

Dos conceptos resultan útiles para dar cuenta de esta multiplicidad y simultaneidad: continuidad y discontinuidad. Consideremos que, por ejemplo para los tarahumaras, la fuerza o energía (*iwigá*) que configura la vida de los existentes y que es limitada, escasa, necesaria, deseada y seductora. Esta fuerza que caracterizaría lo regenerativo como concepto, recurso y relación, es discontinua para la mayoría de los existentes. Lo *dado* de lo regenerativo en este

mundo es su discontinuidad, de ahí que deba *construirse* su continuidad. Lo degenerativo es conceptualizado como una fuerza que resta otras fuerzas –o suma daños– a esta continuidad construida que configura la existencia, es decir, lo degenerativo se plantea en este sentido como esa discontinuidad con lo regenerativo. Sea cualidad, recurso o relación, esta discontinuidad sería ilimitada, abundante y temida por la mayoría de los existentes. Es evidente entonces la asimetría entre regenerativo y degenerativo para el caso rarámuri. Finalmente, lo *dado* en lo degenerativo es su continuidad y aquello que debe *construirse* es su discontinuidad.<sup>22</sup>

Pero, ¿cómo construir continuidad y discontinuidad en lo regenerativo y lo degenerativo con los fragmentos y sustancias de las disyunciones radicales que hemos llamado muerte y sacrificio? En general, esta construcción es parte medular de la invención de la cultura. Pero en el caso que nos ocupa, es necesario averiguar ¿cuáles son los mecanismos para administrar (en el más extenso sentido de esta palabra) los recursos o aspectos regenerativos y degenerativos puestos en juego por la muerte y el sacrificio? Para ello son precisos los análisis hiperrelacionales; porque como hemos advertido la ciclicidad muerte-vida debe replantearse profundamente. Bajo este marco, vida/muerte/sacrificio conformarían, como un vínculo o diversos vínculos, un flujo relacional de lo regenerativo/degenerativo; mismo que sucedería simultáneamente entre varios planos, diversos colectivos y existentes.

Estos replanteamientos tienen dos consecuencias. La primera es la vinculación de lo regenerativo-degenerativo con los debates sobre qué es lo escaso, los recursos ilimitados y los limitados; ya que estos suelen ser el germen, en muchos casos, de las disputas cosmopolíticas. La segunda es cómo lo regenerativo-degenerativo se relaciona con las discusiones sobre la creación y el origen del Estado o bien los mecanismos que los configuran o que impiden su constitución. Lo regenerativo y lo degenerativo son ante todo recursos políticos y cósmicos que se encuentran en una disputa permanente por parte de los agentes y los colectivos.

El fundamento de la sociabilidad son las relaciones de intercambio.<sup>23</sup> Cuando todo intercambio cesa, la sociabilidad se extingue y los colectivos, como tales, se desintegran. Según

---

<sup>22</sup> En la mayoría de los colectivos estudiados en nuestras investigaciones, un factor común en las narraciones sobre los orígenes de los mundos es que primero fue la oscuridad y después la luz. Así aparece una correlación asimétrica entre la categorías de dado/construido, el valor de las sustancias-relaciones (regenerativo/degenerativo) y la lucha por la continuidad/discontinuidad. De tal manera, lo dado es que lo degenerativo sea continuo (ilimitado, abundante, temido, despreciado, prescindible) y que lo regenerativo sea discontinuo (limitado, escaso, deseado, necesario, seductor). Construir discontinuidad de lo degenerativo y continuidad de lo regenerativo es el centro de la cuestión.

<sup>23</sup> Las relaciones de sociabilidad evidentemente no se establecen sólo entre seres humanos. Entre los sujetos que entablan el intercambio sus características antropomorfas, antropocéntricas o etnocéntricas pueden resultar

Lévi-Strauss, lo que se moviliza en los sistemas de intercambio fundamentales, generalmente posee una cualidad de escasez –“el régimen del producto escaso’ constituye un modelo de una generalidad extrema” (1985[1949]:68)– que debe ritualizarse por este motivo. Si consideramos que los recursos regenerativos, como en el ejemplo descrito arriba son escasos, entonces vemos que el intercambio de lo regenerativo constituye, de facto, una gama de relaciones potencialmente conflictivas entre los existentes y colectivos, en tanto que la cualidad de lo que se intercambia es la escasez. Entonces, la sociabilidad debe activarse para movilizarlo, alcanzarlo, crearlo, poseerlo, mantenerlo. Lo que implica una serie de complejas disputas, estrategias, bandos, jerarquías e intercambios. Así, esta escasez de la que habla Lévi-Strauss (1985) se vincula directamente con la noción de poder ritual de Leach (1981[1976]:112). El poder, según Leach, se relaciona con la fuente de vida, salud, fertilidad, influencia política, riqueza, etc. Así, lo escaso (fuerzas o energías) se actualiza en sustancias y relaciones que son pivotes de poder, es decir, adquieren formas plásticas o, en términos de Lévi-Strauss, categorías sensibles que poseen, transmiten o crean la capacidad de continuidad y renovación de los existentes y de los colectivos. En otras palabras, lo escaso y su continuidad dan lugar a formas de lo regenerativo: el territorio, la influencia política, lo sagrado, la herencia, el parentesco, la fertilidad, la ganancia, el plus valor, las sustancias y las fuerzas vitales, los hijos, las mujeres, los hombres, los modos de generar recursos, etc.

Este régimen de lo escaso ritualizado, como advertía Leach, se relaciona directamente con las discusiones dedicadas a la liminalidad (mismas que podemos seguir desde Mauss hasta Bloch y Parry, pasando por Van Gennep, Hertz, Turner y Leach). Este vínculo (escasez-ritual-liminalidad) ha caracterizado otro de los dispositivos que ha sido universalizado al dar cuenta de la relación entre la muerte y el sacrificio. Este ha sido el fundamento para explicar la muerte y el sacrificio como ritos de paso mediante una división tripartita (Van Gennep; Turner; Leach). La lógica dominante de la antropología clásica antes discutida sumada a esta noción de escasez y pensada exclusivamente como un bien regenerativo se vincula con el concepto de lo sagrado y las causas de la acción ritual.

---

irrelevantes. Lo importante es su cualidad de pivote, de que de alguna manera conecte o comunique una relación con otra, que como agente sea colectivamente significativo. Los agentes de intercambio etnografiados son cualquier ser que colectivamente se le dispense para tal efecto. Puede ser humanos, plantas, animales, muertos, piedras, cerros, aires, espíritus, antepasados, etc. Puede ser tangible o intangible, pero deben poseer, generar o mediar continuidad o discontinuidad de lo regenerativo y degenerativo: ser un pivote.

Esto implica un problema en la definición del concepto de valor (escaso, limitado, ilimitado, etc.) porque cualquiera que este sea, no es universal. Por el contrario, éste es otorgado por cada colectivo, de acuerdo con las posibilidades que ese valor trae consigo y de acuerdo con las estrategias de los existentes. Así, existen múltiples nociones o razones de escasez que habrían que analizar. Vale la pena citar en extenso la reflexión de Viveiros de Castro sobre este punto:

Dentro de esa perspectiva de una economía generalizada, sería interesante revisar los diferentes tipos de *escasez* que fueron accionados para dar cuenta de las propiedades globales de algunos (o de todos los) sistemas sociocosmológicos amerindios (...) Hay, por tanto, economías políticas, economías simbólicas, economías físicas, economías metafísicas de la escasez; hay un escasez “ética”, una escasez “émic”, y así por delante. No sé bien qué pensar sobre todo esto. Tal vez deberíamos ponernos de acuerdo sobre lo que es lo escaso, al final de cuentas, en estos sistemas. En seguida, cabría ver si de hecho la noción es realmente heurística. Para un análisis innovador de las sociedades amerindias en términos de una economía del deseo, de la escasez, ver Gow 1989 y 1991a (Viveiros de Castro 2006:172-173).<sup>24</sup>

Bajo nuestro planteamiento es preciso tomar en cuenta que la disputa de estas economías no se limitan a lo escaso y a lo deseado (lo regenerativo), sino también a lo ilimitado y a lo temido (lo degenerativo). De hecho, Viveiros de Castro mencionará también que en el caso amazónico se requiere considerar las “*duas fases da sociabilidade*”: la sociabilidad de los afines y de los enemigos, que bien podrían pensarse como lo regenerativo y lo degenerativo.

Cabe señalar que existen otros trabajos que han manejado una contraposición semejante a nuestro planteamiento sobre regenerativo-degenerativo. Particularmente Mauss (1959) respecto a las nociones de regalo/veneno; Metcalf y Huntington, al diferenciar la noción de liminalidad entre Van Gennep (1969[1909]) y Turner (1997[1966]); Bloch (1981), al analizar la predación negativa y la predación positiva; Bloch y Parry (1981) al definir la buena muerte y la mala muerte. En México Johannes Neurath propone esta contraposición relacional al analizar los dos aspectos de la noción de vida de los huicholes: el oscuro “*t+kari*” y el luminoso “*tukari*” (Neurath 2008a:30). De hecho, estos planteamientos junto con la teoría rarámuri han sido el fundamento de nuestra propuesta. Nuestro aporte consiste en plantear las bases relacionales y de

---

<sup>24</sup> “Dentro dessa perspectiva de uma economia generalizada, seria interessante passar em revista as diferentes tipos de escassez que foram acionados para dar conta das propriedades globais de alguns (ou todos os) sistemas sociocosmológicos amerindios. (...) Há, portanto, economias políticas, economias simbólicas, economias físicas, economias metafísicas da escassez; há uma escassez 'ética', uma escassez 'êmica', e assim por diante. Não sei bem o que pensar disso tudo. Talvez devêssemos nos pôr de acordo quanta ao que é escasso, afinal, nesses sistemas. Em seguida, caberia ver se de fato a noção é realmente heurística. Para uma análise inovadora das sociedades amerindias em termos de uma economia do desejo, não da escassez, ver Gow 1989 e 1991a”. (La traducción libre es nuestra).

relacionalidad entre lo regenerativo y lo degenerativo, dos aspectos de las sustancias y de las relaciones, mismos que se movilizan por lo que aún llamaremos muerte y sacrificio.

Entonces, en la enorme arena cosmopolítica creada en los contextos de intercambio se disputa lo escaso, lo regenerativo, lo ilimitado y lo degenerativo. Aquello que se gestiona en los intercambios de los colectivos son fuerzas, aspectos, recursos y relaciones que crean, propician y potencian las capacidades de continuidad y discontinuidad, de preservación y deterioro de los existentes y colectivos, de sus totalidades y de sus fragmentos. Así, no sólo se intercambia o se procura uno de los aspectos, sino ambos. Si bien lo escaso es fuente de poder, el poder no sólo surge de lo escaso, sino de la relación, la tensión y la lucha entre lo regenerativo y lo degenerativo.

Más allá del valor de aquello que se intercambia, sea *mana* o veneno, lo importante es el intercambio en sí (Lévi-Strauss 1991 [1971,1950]). Y este intercambio, que no es sino el encauzamiento de lo regenerativo y lo degenerativo, constituyen *espectros de poder diferenciado* (Strathern 2006:125)<sup>25</sup> que se disputan. Esta puede ser una de las razones que nos explicaría el por qué Vivieros de Castro menciona tan diversas formas de escasez para dar cuenta del caso amazónico. Surge entonces un cuestionamiento, ¿cómo relacionar los esquemas diferenciados de intereses (por género, por división de clase, posición en el socio-cosmos) y las formas de intercambio entre los diferentes agentes, colectivos y planos? Una respuesta posible es saber que las formas y contenidos de estos intercambios reflejan las moralidades de cada uno de los colectivos cosmopolíticos.

En las relaciones de intercambio entre los existentes se establecen vínculos de reciprocidad, de rapacidad y de equidad. La reciprocidad es entendida como el intercambio común de los recursos o los aspectos regenerativos. La rapacidad es el intercambio mutuo de lo degenerativo. Estos dos tipos de transacciones son retroalimentaciones energéticas de solidaridad y de venganza, cada acción de trueque retroalimenta la relacionalidad. Encontramos un tercer tipo de

---

<sup>25</sup> En el capítulo “Dominio: modelos masculinos e femeninos” (Strathern 2006:115-158), Strathern propone un planteamiento que nos parece revelador. Cuando propone la manera de pensar los dominios diferenciados por género en los diferentes colectivos, destaca que no necesariamente se halla una estabilidad mecánica en donde lo femenino pertenece exclusivamente al ámbito doméstico y lo masculino al público. En realidad, “*homens e mulheres constituem ‘grupos sociais’, cada qual com seu próprio espectro de interesses*”. Las combinaciones hombre-ámbito doméstico y mujer-ámbito público no es inexistente y en realidad es mucho más complejo que eso. Esta idea de espectro de intereses diferenciados nos parece fundamental para entender los diversos análisis relacionales. Y en este trabajo los lectores la encontrarán en diversas ocasiones. Consideramos que esta es una de las claves y potencias para la antropología mexicana. Lo regenerativo-degenerativo son y crean espectros diferenciados de intereses.

intercambio, la equidad, intercambio equitativo de reciprocidad y rapacidad entre los existentes que se encamina a la finalización de las relaciones y la relacionalidad. A diferencia de la reciprocidad y la rapacidad (formas de continuidad), la equidad no retroalimenta la relacionalidad, la diluye (forma de discontinuidad).

Estas distribuciones se actualizan o concretan a través de transacciones específicas que, dependiendo del colectivo, conforman sistemas de intercambio: como el parentesco, los matrimonios, los rituales, etc. En ocasiones la rapacidad o la reciprocidad suceden mediante equívocos (Viveiros de Castro 2004) o transformaciones. Los *espectros de poder diferenciado* son formas y contenidos que generan equívocos o transformaciones porque su valor es múltiple y simultáneo. Marcel Mauss nos llama la atención sobre este punto, al indicar que los dones no sólo pertenecen al valor de lo regenerativo. En un texto inédito (en aquella fecha) enviado por Raymond Lenoir para la Revista de Mexicana de Sociología, Mauss anota que: “La serie de prestaciones totales se realiza en forma de dones que son, simultáneamente, presentes y veneno. Los grupos tienen obligación absoluta de cederlos, restituirlos y recibirlos. El no hacerlo entraña la pérdida del honor, del prestigio, de la riqueza, del *mana*. El rehusarse a recibirlos entrañaría la guerra. No hay medio entre *connubium* y *bellum*” (Mauss 1959:1121). Así, regalo y veneno serían dos formas plásticas de lo regenerativo-degenerativo. Este punto sería también destacado por Strathern (1988) al reflexionar sobre el regalo y la mercancía en Melanesia; así como sobre las dinámicas de aquello que se pone o no en circulación. En palabras de Lévi-Strauss (1949) diríamos que:

“Existe una vinculación, una continuidad, entre las relaciones hostiles y el abastecimiento de prestaciones recíprocas: los intercambios son guerras resueltas en forma pacífica; las guerras son el resultado de transacciones desafortunadas. Este rasgo se pone de manifiesto en el hecho de que el pasaje de la guerra a la paz o, por lo menos, de la hostilidad a la cordialidad se opera por intermedio de gestos rituales”.

O “Tal como ya se dijo tantas veces, el chamanismo es la continuación de la guerra por otros medios, pero eso no tiene nada que ver con la violencia misma, sino con la comunicación. Por lo tanto, sería igualmente correcto decir que la guerra es la continuación del chamanismo por otros medios” (Viveiros de Castro 2005:343). Lo mismo se podría decir de las permutaciones entre chamanismo y cacería, cacería y guerra, matrimonio y cacería, vivos y muertos; y un largo e interesante etcétera. De lo que hablamos aquí es que mediante las transacciones específicas de lo regenerativo-degenerativo se conforman sistemas de intercambios cosmopolíticos; los cuales, en



determinado momento, permiten su transformación mutua: lo regenerativo deviene degenerativo y lo degenerativo deviene regenerativo. Como advirtió Lévi-Strauss (1960): “los diferentes ámbitos sociales forman un sistema y [...] cada ejemplo particular es diferente sólo por la función interna que en el sistema se le asigna” (Lévi-Strauss 1960), y podríamos agregar que esto implica la transformación y la permutabilidad tanto de los elementos como de las relaciones constitutivas del sistema.<sup>26</sup> Por ello que, por ejemplo: “la actividad chamánica consiste en el establecimiento de correlaciones o traducciones (Carneiro da Cunha 1998) entre los mundos respectivos de cada especie natural, esto es, en la búsqueda de homologías entre los diferentes puntos de vista en confrontación” (Viveiros de Castro 2005:343).

A sustancias y relaciones se les asignan el valor regenerativo o degenerativo en términos relacionales por cada existente y colectivo (en un mismo plano o plano diferente). En ocasiones una misma transacción puede tener diferentes valores para diversos colectivos, por ejemplo, una relación de reciprocidad, puede ser también de rapacidad, equidad. El intercambio recíproco entre existentes de un plano se experimenta como el hurto de lo regenerativo para existentes en otro plano, es decir, se entabla una relación de rapacidad con ellos. Estas son relaciones (o equívocos) comunes entre colectivos de especies diferentes. Por ejemplo, una persona en un plano bebe cerveza de mandioca y en otro en realidad es un jaguar bebiendo sangre de sus víctimas humanas; simultáneamente es cerveza/sangre y humano/jaguar (Viveiros de Castro 2010a).

---

<sup>26</sup> La noción de modelo en la que pensamos es la de Lévi-Strauss (1962). En resumen, el modelo, esquema o diagrama intelectual es de interés no sólo empírico, sino también teórico (ahora diríamos que sería de un empírico diferente enfocado a encontrar el sustrato de las teorías nativas que siempre estuvo subyacente en la búsqueda de las diferentes lógicas en las *Mitológicas*). Permite reorganizar los datos etnográficos recolectados y elaborados para lograr conocer una estructura. Al ver cómo los diferentes ámbitos sociales forman un sistema y que cada ejemplo particular es diferente sólo por la función interna que en el sistema se le asigna. El modelo sirve para hacer y para ver la traductibilidad entre los diferentes elementos de los diferentes códigos. Y tendrá que ser reversible para que sea válido; pero no será una representación exhaustiva de toda la vida social, porque es imposible, “no pretende [no puede] mostrarlo todo” (2004[1973, 1960]). Solamente esquematiza lo que nosotros consideramos esencial para explicar y explicitar la transformación y la permutabilidad de la sistémica.

El modelo no debe confundirse nunca con la realidad. Pero por otro lado, Lévi-Strauss ya hacía explícita la necesidad de repensar la distinción absoluta entre lo real y lo ideal; ya que según él conforman un sistema que hace relativo la una a la otra; lo que implica que todo es símbolo en un sistema. Ahora, es sistema subyacente o esa estructura está en las categorías inconscientes porque permiten confrontar dominios (ámbitos, códigos) diferentes que son permutables. Confrontar, asemejar, comparar. Es decir, asignar cualidades comunes que los hace permutables. Por ello que este contraste asigna las cualidades comunes que permiten entender la permutabilidad lógica de elementos de los diferentes ámbitos, códigos o dominios concretos. Finalmente, conocer esa estructura, es decir, ir más allá de lo empírico permite explicar mejor las relaciones sociales concretas. Ahora “estos dominios incluyen por una parte las instituciones sociales tal como funcionan en la práctica, y por otra las diversas maneras según las cuales, en sus mitos, sus ritos y sus representaciones religiosas, intentan los hombres velar o justificar las contradicciones entre la sociedad real en que viven y la imagen ideal que de ella se hacen” (Lévi-Strauss 2004:80).

En el caso tarahumara estas relaciones equívocas y relacionales suceden por las perspectivas diferentes que existen entre vivos y muertos, hombres y mujeres rarámuri y mestizos, animales y humanos, etc. Un intercambio recíproco para un existente o colectivo puede ser un intercambio rapaz para otro. Los muertos tarahumaras al tener otro tipo de conciencia por su condición de seres disyuntados siguen relacionándose con los parientes vivos como vivos. Para ellos la noche es día, por este motivo se aparecen en su porción anímica en los sueños de sus parientes. Les piden comida o les dan de comer. Si el soñador acepta y come, estará comiendo veneno y no alimento. Porque lo que para los muertos es comida para los vivos es veneno. Es por ello que en la mayoría de las ocasiones se debe realizar un trabajo de traducción; porque el valor de lo regenerativo y lo degenerativo es relacional por existentes y colectivos.

Por tanto, la importancia del intercambio para la sociabilidad se observa en las severas reglamentaciones, prescripciones y prohibiciones para ejecutarlo, al riesgo de impedir o dificultar de alguna manera dichos intercambios, es decir, se reglamenta la posibilidad de poner el poder en juego y circulación. Uno de los ejemplos más documentados y polémicos sería el de la prohibición del incesto. Pero no es el único, lo importante en realidad no es el don-veneno, sino la activación del flujo de los intercambios. Uno de los enigmas del don es que el enigma no está en el don, sino en lo que activa o desactiva, bajo nuestra propuesta, en aquello que moviliza por medio de las relaciones de continuidad y discontinuidad, de lo regenerativo y de lo degenerativo. Al final, cuando hablamos de muerte y sacrificio, hablamos de intercambio y de conformación de economías de poder y de alteridad.

\*\*\*

Al reflexionar sobre la muerte y el sacrificio, la teoría clásica ha enfatizado el papel de la escasez, lo regenerativo y lo sagrado dentro del ritual, como forma de intercambio, y como advirtió Lévi-Strauss (1985:107): “este rasgo se pone de manifiesto en el hecho de que el pasaje de la guerra a la paz o, por lo menos, de la hostilidad a la cordialidad se opera por intermedio de gestos rituales”. Pero debemos saber que el contacto con lo sagrado, el estado intermedio, la liminalidad, la transustanciación, la transformación simbólica, el *rebounding violence*, etc., son sólo una parte de lo que se pone en juego y en el flujo de sucesos totales como la muerte y el sacrificio; son sólo una parte para entender la transformación ontológica, epistemológica y política de las sustancias. Es necesario de salir del ritual después de analizarlo microscópicamente y no sólo estudiar las causas de las transformaciones de las sustancias; el siguiente paso es entender y problematizar las

consecuencias cosmopolíticas del devenir de las relaciones entre los agentes y los colectivos, particularmente las economías de alteridad y de conformación de poder que están en juego. Ya que como hemos mencionado no todas las formas-contenidos de los flujos de transformaciones de estas alteridades son iguales entre los amerindios.

Nosotros, como ya discutimos, consideramos que la muerte y el sacrificio no son instituciones y fenómenos universales ni en forma ni en contenido; lo que sí, son sucesos totales, paradojas cosmopolíticas de transformación de los existentes. En estos sucesos no sólo se ponen en juego concepciones y representaciones simbólicas enfocadas en los actos de regeneración humana, cósmica y de jerarquía. La universalidad es una invención e ilusión de nuestras antropologías, puntos intensivos de equivocidad; como el totemismo develado por Lévi-Strauss (1997[1962b]); el sacrificio y chamanismo planteado por Viveiros de Castro (2005). Ilusiones que no se diluyen por completo, en tanto que siempre existe la posibilidad de observarlas porque pertenecen a nuestra propia mirada. Pero sabemos también que las formas y las dinámicas de otras teorías nativas no pueden continuar presas en *esas* instituciones.

Si pensáramos en alguna definición general para la muerte y el sacrificio diríamos que son disyunciones radicales que disgregan de manera total y permanente las sustancias y las relaciones que constituían a los existentes como tales. Las sustancias y las relaciones disgregadas se transforman ontológica, epistemológica y políticamente; y su transformación implica una relacionalidad exacerbada entre agentes, colectivos y planos. Las teorías nativas plantean como dado una lógica de alteridad constitutiva producida en estas disyunciones radicales. Aquellos elementos disgregados de los existentes serán necesariamente re-incorporados o expulsados de los flujos cosmopolíticos. Los recursos que la muerte y el sacrificio hacen circular poseen una relacionalidad regenerativa-degenerativa, plastificada en las sustancialidades/relacionalidades que los diferentes individuos y colectivos (en tanto alteridades) movilizan en planos cosmopolíticos diversos. En tanto recursos de intercambio entre distintas alteridades, muerte y sacrificio aparecen como parte de las tecnologías para crear y controlar formas de poder. El medio son los recursos y las relaciones que se transforman a través de la disyunciones de los existentes. Aparecen como motores de disputa e intercambio cosmopolítico para la incorporación y la expulsión de las sustancias y las relaciones de las alteridades que por su vinculación resultan constitutivas entre ellas.

Por ello, estudiar la manera en que circulan esos recursos a partir de las disyunciones radicales (muerte y sacrificio) es de suma importancia para entender las teorías nativas (incluidas las nuestras) sobre aquello que hemos denominado hace tiempo muerte y sacrificio. Ya Lévi-Strauss planteaba la importancia y la complejidad de la circulación para dar cuenta de estos y otros fenómenos: “Aunque menos importantes que los que se realizan en ocasión de los funerales, los intercambios matrimoniales... merecen nuestra atención por su sorprendente complejidad. Esta se expresa, al mismo tiempo, en el número de las prestaciones y en el de los vínculos sociales que implican (Lévi-Strauss 1985:105). En este trabajo, al contrastar las consecuencias cosmopolíticas de las disyunciones radicales entre mexicas y los rarámuri, comprenderemos dos maneras distintas de tratar estas tecnologías, dos formas de “construir el sí en cuanto otro” (Viveiros de Castro 2010a:152).

Como ya hemos destacado, la transformación por disyunción radical, así como el control de dichas transformaciones, es uno de los puntos medulares de este trabajo. En ellas, las totalidades virtuales de los existentes oscilan constantemente entre la segmentación y la fusión; las unidades abiertas se expanden y contraen heterogéneamente. Conjunción-disyunción-(re)conjunción son tres momentos o procesos que interactúan en diferentes planos y modifican las cualidades y la relacionalidad de los pivotes. Pero de alguna manera permite pensar que ese pivote, aun transformado, sigue siendo de alguna manera el mismo; lo que abre posibilidades a una incesante transformación (forma-fondo y parte-todo). Es decir, se podrán trazar los nexos entre la trayectoria de los fragmentos y la totalidad virtual de los existentes. Nos centraremos en ciertos sucesos significativos de algunas totalidades (muertos y víctimas sacrificiales), consideraremos que su historia de existencia es una serie de oscilaciones y secuencias entre conjunciones, disyunciones, (re)conjunciones relacionadas entre ellas y las demás totalidades con las que interactúan.<sup>27</sup>

### **Paradojas múltiples y máquinas de mediaciones**

¿Cómo conceptualizar la solución de un problema? Lakoff y Johnson (2001[1980]:185-188) ofrecen al menos dos alternativas: conceptualizar la solución de los problemas en términos de la metáfora de un rompecabezas o en términos de una metáfora química. Para el primero, los

---

<sup>27</sup> Como ejemplos de conjunciones tenemos: nacer, acceder o crear a nuevos grupos corporados. Como disyunciones parciales tenemos: enfermar, soñar, embriagarse, pasar de un grupo a otro. Como disyunciones radicales: sacrificio y muerte. Como reconjunciones: sanar, despertar, sobriedad y reposicionar a la víctima o a la persona fallecida.

problemas serían “ROMPECABEZAS para los que existe una solución correcta y una vez encontrada están solucionados para siempre”. El segundo:

“[n]os proporciona una visión de los problemas como cosas que nunca desaparecen completamente y que no se pueden resolver una vez por todas. Todos los problemas que tiene una persona están siempre presentes, sólo que pueden ser disueltos en una solución o pueden estar en forma sólida. Lo mejor que se puede esperar es encontrar un catalizador que consiga que se disuelva un problema sin hacer que se precipite otro. Y dado que uno no tiene control completo de lo que ocurre en la solución está constantemente descubriendo problemas viejos y nuevos que se precipitan y problemas presentes que se disuelven, en parte gracias a los esfuerzos de uno, y en parte a pesar de lo que se haga.

... Vivir mediante la metáfora QUÍMICA sería aceptar como hecho que ningún problema desaparece para siempre. Más que dirigir las energías a resolver los problemas una vez por todas, uno las dirigiría a encontrar catalizadores que disolvieran sus problemas más acuciantes durante el mayor tiempo posible, y sin precipitar otros peores. La reaparición de un problema se consideraría un hecho natural, más que un fallo por parte de uno a la hora de encontrar la forma correcta de solucionarlo”.

Los problemas que generan las disyunciones irreversibles de la muerte y el sacrificio no pueden solucionarse como si fueran un rompecabezas, requieren una solución múltiple que es dada a través de los procesos rituales. Ellos ofrecen catalizadores que disuelven estos problemas durante la mayor parte de tiempo posible, sin precipitar otros problemas más graves. Y dada la naturaleza de la solución “uno no tiene control completo de lo que ocurre [y] en la solución está constantemente descubriendo problemas viejos y nuevos que se precipitan y problemas presentes que se disuelven, en parte gracias a los esfuerzos de uno, y en parte a pesar de lo que se haga”. Y siendo así la solución, la noción de problema también se transforma. Así, por un lado no tiene mucho sentido pensar que una solución es correcta o errónea y, por otro lado, los problemas también son múltiples y pueden solucionarse, disolverse y precipitarse interminablemente, o bien, siempre surge nuevos problemas.

\*\*\*

La muerte y el sacrificio son las categorías sensibles que hemos elegido para hablar de disyunciones radicales, totales, permanentes e irreversibles de un pivote de relaciones y sustancias que, en la especificidad de su unión, fueron identificadas como un existen con agencia particular (un rarámuri o mexicana) con un lugar específico en sus redes de sociabilidad y sus tejidos de existencia. Son disyunciones irreversibles generan paradojas múltiples en todos los niveles del colectivo: ontológico, epistemológico y político; en los individuos en los niveles fisiológico, psicológico, sociológico y cósmico; y colectivamente en términos biológicos, jurídicos, económicos, cosmológicos, sociológicos, técnicos, estéticos, éticos, políticos.

La paradoja ontológica se da porque las propiedades físicas y metafísicas del existente que se disyunta son modificadas. En principio la unidad-multiplicidad englobada en una persona muerta o una víctima serán sustancias y relaciones dispersas irremediamente. La paradoja lógica y de sentido sobreviene por la transformación que la disyunción conlleva, por ejemplo, lo que antes era una globalidad múltiple implícita, ahora es una multiplicidad fragmentada. La paradoja política sucede porque se modificarán las relaciones que se establecen entre el existente disyuntado y sus otros vínculos de sociabilidad; por ejemplo, entre vivos y muertos; entre la víctima y los asistentes.

Las transformaciones biológicas del cadáver o la víctima no excluyen las posibilidades de socialización con ellas, pero no pueden seguir siendo las mismas. Por ejemplo, para los rarámuri el morir es dejar de existir en este plano, pero *esa* persona seguirá existiendo en otro plano, en forma de *alewá mukúame*. El términos psicológicos, tanto los deudos como la persona fallecida deberán sobrellevar los estragos emocionales y psicológicos del deceso de su ser querido. La presencia del pariente muerto en los sueños será un grave problema; principalmente porque el *alewá mukúame* estará en contacto directo con la interioridad más íntima del deudo; lo cual es sumamente peligroso. Una de tantas cuestiones en términos de lo social, es que cada miembro del tejido social, tendrá que aprender a vivir con la ausencia de *esa* persona fallecida. Se generará la ausencia de su presencia, la forma de estar presente será por medio de esa ausencia. Se habrá ido lo que fue un pivote único de haces de relaciones (afectivas, conflictivas, de amistad, políticas, etc.) y sustancias (olores, sabores, sonidos, etc.) y se deberá aprender a vivir con esa desaparición. Y no sólo eso, los rarámuri deben construir esa ausencia: la discontinuidad entre vivos y muertos. De hecho, para alejar el dolor, la tristeza y el temor que provoca ese pariente fallecido, se ejecutará un trabajo colectivo: la *nutema*. Y es un trabajo cósmico porque es sólo con base en el trabajo conjunto que se podrán saldar las cuentas entre vivos y muertos; así como con todos aquellos existentes del cosmos (antropomorfos o no) con los que el difunto tuvo relaciones. Finalmente, la disyunción radical genera una discontinuidad de las relaciones mantenidas con aquella totalidad virtual ausente, pero no cesan propiamente los nexos con ella, sólo se transforman, en tanto que se mantiene una continuidad con sus fragmentos, con los elementos que la componían como tal. Existen por tanto vínculos ambivalentes de continuidad–discontinuidad.

Para solucionar estas paradojas se requiere de un esfuerzo de reconjunción de los segmentos y de las relaciones de esa totalidad en otro plano, en el entendido que esa reconjunción no podrá volver a crear la conjunción disyuntada radicalmente, al menos no en el mismo plano ni de la misma manera. Desde el punto de vista de las relaciones que *se quedan*, los segmentos o alephs que devienen de las disyunciones radicales son (re)introyectados. ¿Cómo es que las unidades abiertas, los fragmentos, los alephs de las totalidades virtuales, etc. serán (re)introyectados?

Por sus características, pero más aún por sus consecuencias, estas disyunciones son **sucesos totales** debido a las series de paradojas que desatan y sobrevienen con ellas. *Sucesos totales* o paradojas múltiples porque pliegan y despliegan *de una vez y de golpe*, múltiple y simultáneamente, varios aspectos, planos, códigos y ámbitos de lo físico y metafísico de cada existente y colectivo. Se les define como acontecimientos en tanto que se yerguen como procesos motores de múltiples consecuencias que impactan a un colectivo. Enigmas en tanto que sus causas y consecuencias nos parecen veladas. Sucesos que cimbran las redes (en todos los sentidos del término) que impactan a nivel físico y metafísico, individual y colectivo, psicológico y emotivo, consciente e inconscientemente, ontológico, lógico y político, ético y estético, en forma de problemas, contradicciones, paradojas, encrucijadas.

Muerte y sacrificio por tanto son sucesos totales que cimbran las extensiones de las redes de un colectivo, en tanto que movilizan una serie de contradicciones, paradojas y encrucijadas. Para superarlas, los elementos y las relaciones que componen las retículas de dichas redes deberán ser reacomodados. La superación o la solución de las paradojas se realizará mediante una serie de mediaciones transversales a dichas redes; las cuales adquieren la forma de resignificaciones y traducciones relacionales, generando así fugas en el sistema. De tal manera que la solución de estas paradojas no sólo radica en el momento en que una persona fallece o cuando una víctima es sacrificada y por tanto en su transformación radical, sino también en las maneras de reubicar, redefinir, repensar, asimilar y diluir a quienes mueren o se sacrifican.

Este suceso total, en realidad es un proceso total que exige una solución de la misma intensidad y extensividad que la genera. En ella podemos observar el pliegue y el despliegue de diversos pivotes que hacen parte de las redes que los condesan y difuminan. Por ello estos procesos funcionan como una máquina para la (re)solución de las disyunciones de los fragmentos-totalidades que permiten controlar las metamorfosis de las sustancias y las relaciones.

*Estas máquinas son motores de mediación, de transformación, de traducción, de valor, de intercambio, de flujos, de integración de acontecimientos.* Así, lo que llamamos ritual es una mediación práctica de los problemas que la muerte y el sacrificio desencadenan. El ritual se redefine como una máquina de mediaciones. Particularmente de la disolución de posibilidades que en otros contextos serían imposibles (Houseman 2011).<sup>28</sup>

¿Por qué enfocarnos en la muerte y el sacrificio? Porque de todos los sucesos buenos para pensar, para entender y para traducir las disyunciones radicales, estos dos procesos nos parecen de particular relevancia, por las cualidades explícitas de encrucijadas, paradojas, contradicciones físicas y metafísicas que expresan. Son capaces de traducir, extensa e intensivamente, las diversas antropologías de las que proceden. Y en tanto fenómenos totales, no son sino puntos de anclaje para entender, en este caso, maneras del existir y del devenir entre los rarámuri y los mexicas. Son, parafraseando a Viveiros de Castro (2006:172), “ventanas de las mónadas” de los colectivos.

Por tanto, el tema de la muerte y el sacrificio no es tanto un problema de causas (la disyunción radical de las totalidades) sino de consecuencias. Entonces, el problema es el control de la transformación y el reposicionamiento, el resignificado, la revaloración de las sustancias y relaciones de las totalidades y los fragmentos. Es decir, la reinmersión de trozos, la solución de las paradojas que impulsa, así como la reconjunción de las totalidades en planos diferentes.<sup>29</sup> Describiremos brevemente las características de los procesos que estas máquinas de mediaciones desenvuelven.

Muerte y sacrificio **transforman** irremediable e irreversiblemente un existente (unidad-multiplicidad; persona o víctima). Por ello, potencializa los elementos que la conformaban tanto sustancial como relacionalmente; es decir, como ya no existirá como tal, cualquier fragmento ligada a ella podrá servir para virtualizarla, para evocarla –tanto en sus sustancias (cuerpo, alma, cosas) como en sus relaciones. Por este motivo la substancia de sus elementos se modifica y metamorfosea tanto en sus características internas como en sus cualidades externas;

---

<sup>28</sup> Seminario “El ritual por sí mismo”. Impartido por el Dr. Michael Houseman, en el marco de la cátedra Joaquín Meade, Impartido en El Colegio de San Luis, En San Luis Potosí, S.L.P., México. 19 al 21 y de 26 al 28 de octubre de 2010.

<sup>29</sup> La reinmersión del aleph en un plano es la (re)conjunción-(di)solución de la totalidad en otro.



transformando el significado de las virtualidades (fragmentos-totalidades) en sus aspectos ontológicos, lógicos, políticos y afectivos.

Las disyunciones y reconjunciones en un mismo plano y en planos diferentes implica la imposibilidad de comunicación directa entre los existentes. De alguna manera también opera modificaciones en el conjunto de sus vínculos y en sus adscripciones, lo interno pasa a ser de algún modo externo y lo externo se coloca dentro de lo interno. Por lo que se requiere de **traducciones** entre distintos planos, por ejemplo entre lo familiar y lo extraño.

Por sus metamorfosis y cambio de significado, muerte y sacrificio implican una **nueva tasación** de aquello que se disyunta. Se activan o desactivan nuevos aprecio. Se pone en juego una disputa por el valor de las cosas, una lucha por decidir las características de sus elementos y fijar las nuevas cualidades de los pivotes. Como hipótesis pensamos en dos tipos de valores o características que se activan en las sustancias y relaciones: lo regenerativo y lo degenerativo.

Hasta aquí hemos dicho que este motor media transformaciones, traducciones y valores; ahora veremos que también arbitra tipos de intercambios, de flujos y de integraciones de acontecimientos. Por **mediación de flujos** nos referimos a la capacidad de suministrar, por un lado, continuidad o discontinuidad y, por el otro, inyección o expulsión de las sustancias y relaciones. Algunas **maneras de intercambio** que se negocian son reciprocidad, rapacidad o depredación y equidad. Por último, esta máquina gestiona la distintas formas de **integración de los acontecimientos** en las redes: introyección-expulsión, intensivo-extensivo; acumulativo-distributivo; vertical-horizontal-[transversal], jerárquico-autárquico, frío-caliente.

Finalmente, ¿cómo es que esta gran máquina de mediaciones activadas por las disyunciones radicales gestiona las distintas formas integración de los acontecimientos o sucesos totales? Ya hemos dicho, que la batalla en los colectivos (individuos y/o grupos) por lo regenerativo y lo degenerativo se establece a través de las relaciones de reciprocidad, rapacidad o equidad, a través de una combinación de dialécticas oscilantes entre introyección–expulsión, intensidad–extensividad, acumulación–diseminación.

Se introyectan o expulsan fragmentos o totalidades de lo regenerativo y lo degenerativo, de manera intensiva o extensiva, acumulativa o distributiva. En realidad las combinaciones entre estos elementos son variables y relacionales entre unos existentes y otros.<sup>30</sup> No nos preocupa cerrar el modelo. Las combinaciones son múltiples. Lo importante es que dependiendo del tipo de

---

<sup>30</sup> En este sentido, como decía Strathern, nos parece que las combinaciones no podrían esquematizarse

combinaciones que se establezcan entre estas seis formas de mediaciones de flujo en los colectivos se tendería a una serie de combinaciones que nos describirían las características de una cosmopolítica particular. Podríamos pensar al menos en una serie de combinaciones que generaría un par de tendencias de cosmopolítica, cada una con su propia dirección: verticalidad-horizontaldad y jerarquía-autarquía.

En el primer caso, se combinarían formas de introyección, intensiva, acumulativa que tendería hacia una verticalidad jerárquica de los individuos y/o los grupos de un colectivo, interno o externo. Esto sería dado por el proceso de centralización del poder, del control y de los flujos de lo regenerativo y lo degenerativo.<sup>31</sup> La dirección opuesta, el segundo caso, sería una introyección, extensiva, distributiva de lo regenerativo y lo degenerativo, que conllevaría hacia una horizontalidad autárquica de los miembros de un colectivo. La primera no excluye los procesos antijerárquicos y la segunda los jerárquicos, por ello hablamos de tendencias.

Sin embargo, las posibilidades son interminables, en cuanto que lo regenerativo es la fuerza para la continuidad y el fortalecimiento de un colectivo y lo degenerativo es su contraparte, la lucha no tendrá fin. Sumado a esto, las combinaciones dadas por la relacionalidad entre lo interno y lo externo de los existentes y entre ellos, el contraste entre unos y otros, complejiza las posibilidades.

Como el lector advertirá nuestra propuesta se vincula con la discusión dedicada a las sociedades frías y sociedades calientes (Lévi-Strauss 1999[1962a]). La definición que Lévi-Strauss ofrece en *Pensamiento salvaje* nos servirá de punto de partida.<sup>32</sup> Las sociedades calientes son aquellas que se caracterizan por “interiorizar resueltamente el devenir histórico y hacer de él el motor de desarrollo”. En cuanto las sociedades frías son aquellas que determinan donde “el orden de sucesión temporal influye lo menos posible en el contenido de cada sociedad”. Pero más que interiorizar o hacer que influya lo menos posible la sucesión temporal y el devenir histórico, lo caliente y lo frío, en el sentido de nuestra apuesta teórica, serían expresiones y formas diferenciadas de administrar el devenir y el acontecimiento (cosa que Lévi-Strauss plantea, ver Lévi-Strauss 2004, 1984; Viveiros de Castro 2006; Fujigaki 2009).

---

<sup>31</sup> Estos tipos de interiorización del acontecimiento conlleva a procesos de dominación y explotación de unos miembros en contra de otros. Que coincidirán con las dos grandes revoluciones de la humanidad que Lévi-Strauss mencionaba: la revolución neolítica y la revolución industrial, que serían procesos de intensificación del control de los medios de producción.

<sup>32</sup> Las definiciones levistraussianas sobre este tema serán analizadas en capítulos posteriores. Existe en su obra una larga discusión al respecto.

Frío y caliente serían ritmos de introyección diferenciada de la historia. Como lo advirtió Lévi-Strauss las sociedades son calientes o frías sólo por contraste, son valores siempre “relativos” (1999:44). Siguiendo sus premisas las sociedades frías o calientes, antes que tipologías, son dispositivos o mecanismos de introyección de la historia y de interiorización del acontecimiento. Así, la diferencia no puede marcarse solamente entre sociedades industriales e indígenas. Dentro de una misma sociedad o colectividad existen lógicamente los dos mecanismos, pero generalmente dominará uno sobre otro. Y dentro de la sociedades más frías – por ejemplo, las tradiciones indígenas mexicanas– unas tendrán mecanismos más fríos o más calientes en comparación con las otras. Y simultáneamente serán más o menos frías o calientes dependiendo del énfasis diferenciado de introyección del acontecimiento, el cual será definido por cada colectivo. Pero justamente el meollo del asunto está en la noción de acontecimiento. En este sentido existirían diferentes formas de entender el devenir, el acontecimiento y la historicidad. A partir de la sucesión temporal y el devenir histórico se gestan diferentes formas de entender lo que es un acontecimiento: una marca en el devenir.

**Acontecimiento**, pues, sería un momento crítico, un suceso total, (generalmente será construido *a posteriori* como total, al hilvanar de determinada manera otros pequeños sucesos mínimos) que explícita la manera en que lo regenerativo y lo degenerativo es administrado y disputado por los miembros de un colectivo. No es algo en sí mismo, no puede serlo; siempre será definido por las relaciones que convergen en él. En este sentido no existen acontecimientos en sí mismos como tales. Por eso que la muerte y el sacrificio son buenos para pensar esta introyección-expulsión, intensiva-extensiva y acumulativa-distributiva de lo regenerativo y lo degenerativo, tanto de los individuos como de los colectivos. De esta manera, muerte y sacrificio serían expresiones de la administración de los acontecimientos. Expresiones o formas sensibles de la manera de inventar y domesticar el devenir: el tiempo, la contingencia, la coyuntura, la memoria, la historia.<sup>33</sup> Pero también serían su contraparte: formas sensibles de administrar el olvido y la trascendencia. Configurarían de esta manera otra mediación que hace parte de esa máquina de la que hemos hablado: Memoria genealógica-diacrónica / memoria extensiva-sincrónica.

---

<sup>33</sup> El tiempo es una herramienta para administrar el devenir. No es el devenir, es como si quisiéramos equiparar el reloj con el tiempo, olvidando que uno es el instrumento del otro y los dos de alguien más (el humano) para domesticar, controlar, el devenir histórico en sí mismo, la “sucesión temporal”. El reloj no es el tiempo, ni el tiempo el devenir. (Leach 2006).

Las formas de interiorización de los acontecimientos son en realidad maneras de domesticación del tiempo y de la coyuntura. Existen diferentes formas para domesticar la sucesión del devenir a través de la domesticación del acontecimiento y de la historia. Más específicamente, estas formas de domesticación se reflejan en aquellas oscilaciones entre la introyección-expulsión, intensiva-extensiva y acumulativa-distributiva de lo regenerativo y lo degenerativo de las sustancias y relaciones de los existentes en sus diferentes procesos de conjunciones, disyunciones y reconjunciones.<sup>34</sup>

Es decir, son estrategias que se “institucionalizan” en cada colectivo por medio de los mitos y los ritos, las normas y categorías de la construcción del cuerpo, persona, muerte, parentesco, género, sacrificio, ritual, territorio, herencia, producción, etc. Hemos mencionado que esa serie de sucesos totales de los colectivos conforman redes más amplias de intercambios (del tipo *sistema de prestaciones totales*), que son multidimensionales, y que pueden pensarse, como si fuesen economías políticas de la muerte y del sacrificio.<sup>35</sup> Así, es preciso considerar estas diferentes formas de administrar el acontecimiento, estas *economías cosmopolíticas*, son maneras de controlar los acontecimientos y los *medios de domesticación* del acontecimiento en sí.

Las diferentes formas de domesticación del acontecimiento (economías, sistemas de prestaciones y sucesos totales) se concretan a través del control de los sujetos y los objetos (totalidades o fragmentos). Estos encarnan o conectan el pasado con el presente, continua o discontinuamente entre los vivos y los diferentes tipos de muertos u otros tipos de seres que tengan algún tipo de vínculo con la autoridad y la legitimidad. Este tipo de poder, es decir, lo regenerativo y lo degenerativo, estaría así configurado por aspectos para la continuidad y renovación y para la discontinuidad y el deterioro. Los existentes que encarnan la mediación entre sincronía y diacronía son también los que vinculan lo regenerativo y lo degenerativo.<sup>36</sup>

Bajo nuestra propuesta, estas estrategias tienen como función e interés controlar y apropiarse de: a) el acontecimiento; b) los *medios de domesticación* del acontecimiento (la

---

<sup>34</sup> Son formas de dominación y control de los acontecimientos relevantes de los colectivos tipo nacer, muerte, sacrificio, etc.

<sup>35</sup> La manera de entender la muerte y el sacrificio en estos términos no es sólo como un evento *económico*. Es sobre todo político, epistémico y ontológico. Los motores de las invenciones de las culturas mucho se relacionan para inventar culturas que, entre otras cosas, expliquen de inicio a fin los complejos procesos relacionados con las transformaciones de las sustancias y relaciones de las totalidades y sus alephs, que en algunas culturas se han denominado muerte y sacrificio.

<sup>36</sup> Por ejemplo, los aspectos luminosos u oscuros entre los rarámuri a través de los dos aspectos del *iwigá* o a través de las nociones de vida-luminosa y vida-oscura de los huicholes.

historia, el tiempo, la coyuntura); y c) las formas sensibles de estos acontecimientos, como pueden ser la muerte y los muertos, el sacrificio y las víctimas: sustancias y relaciones de las totalidades y sus fragmentos.

En este sentido, la muerte y el sacrificio, como disyunciones radicales, son también categorías sensibles de formas de domesticación del devenir, ya que se les considera como acontecimientos. Procesos en que se realizan de facto una serie de redistribuciones de recursos, derechos, personas, sustancias y relaciones cuyo valor se transforma. Muerte y sacrificio son diferentes formas de introyección-expulsión de lo regenerativo y degenerativo. Y en este sentido funcionan también como mediadores entre la sincronía y la diacronía. Los muertos y las víctimas son mediadores entre sincronía y diacronía, porque es en ellos que observamos explícitamente la diseminación de sus historias experimentadas y acumuladas. En estos procesos se consta, retrospectivamente, la historia de vínculos regenerativos y degenerativos, es decir, la composición de los existentes y su sociabilidad.

\*\*\*

Si el problema que provocan las disyunciones es total, la solución debe ser transversal y simultánea a todos los ámbitos implicados. Las disyunciones dividen y transforman irreversiblemente una unidad-multiplicidad que debe ser solucionada-diluida en el sistema ¿Cómo hacerlo? Por medio de *máquinas transversales de mediaciones y soluciones de contradicciones y paradojas existenciales en cada colectivo*. En este sentido, existen fuertes vínculos entre las nociones de solución, mediación, transformación, traducción.

La cuestión antropológica que es de nuestro interés son las diferentes soluciones dadas a estos problemas. Más que la manera de morir o sacrificar, más que saber lo que significa la muerte y el sacrificio para esos colectivos, nuestra cuestión es: qué y cómo cada colectivo soluciona la paradoja, y más que el por qué, el para qué (apuntando a poder congeniar todas los ámbitos implicados en las respuestas). Y por otro lado, cabe preguntarse: cuáles son las consecuencias transversales de dichas soluciones.

Existen diferentes formas de mediaciones (mito, arte, rito, antropología, política, ser humano, ética, etc.). Una cuestión interesante es que la mejor solución es la que media los diferentes niveles implicados en las paradojas y sistémicamente vincula distintos ámbitos permitiendo la transición de un plano a otro. Si al final cada código es la transformación forma-

fondo estructural de todos los demás, no debemos olvidar que en tanto transformación, son vínculos siempre abiertos y que generan fugas de sentido. Por ello no son sistemas cerrados.

De ahí que la característica más sobresaliente de las soluciones a las paradojas, es decir, de las mediaciones, es su transversalidad (de niveles, ámbitos y códigos). Estas soluciones no puede ser dadas en el mismo nivel, plano o constitución de la disyunción, ni puede ser 1 a 1 –tal como lo advertía Lévi-Strauss para la oposiciones que operaban en los mitos en *El origen de las maneras de mesa* (1997[1968]) al hablar de “arbitraje imposible”. En las mediaciones transversales, las soluciones son dadas mediante las traductibilidades de aquello que están mediando. La traducción es la transformación relacional, por ello no sucede 1 a 1, ni mediante sinónimos, sino diferencial y simétricamente; es justa para ambos lados del sentido. Esta traducción es posibilitada por las máquinas de transformaciones y mediaciones que hemos llamado ritual mortuorio y ritual sacrificial. Donde la traducción y la mediación es integral hasta ser creada y asistida por el tejido social al que pertenece. La mediación de las transformaciones, en este caso de aspectos regenerativos-degenerativos de un plano a otro, en ocasiones no es más que la traducción de sustancias y relaciones de un colectivo a otro, donde éstas cambian de tasación y valor, se regulan o se rompen. Traducción que permite a las alteridades construirse mutuamente.

Finalmente, estas máquinas de mediaciones se articulan a las dos tendencias de cosmopolítica amerindia antes señaladas (verticalidad y horizontalidad). De tal manera que las máquinas de mediciones rarámuri y mexicas, al contrastarlas, tienden unas hacia la horizontalidad y otras a la verticalidad respectivamente.

\*\*\*

En esta tesis, contrastaremos las cosmopolíticas de los mexicas y los rarámuri de acuerdo con estas tendencias a partir del trato que dan a los muertos y a los sacrificados. Describiremos dos formas de sociabilidad, una tendencialmente más jerarquizada (mexica) y otra tendencialmente más igualitaria. Los diacríticos a considerar serán: la creación, la administración y la redistribución de los recursos y las relaciones regenerativas-degenerativas que surgen por disyunciones radicales como la muerte y el sacrificio.

Así, analizaremos lo que en otro momento llamamos *economías políticas de la muerte* y que ahora denominamos *economías cosmopolíticas de las transformaciones*, es decir, lógicas de redistribución de los recursos para la continuidad del intercambio (sociológico y simbólico). En

este sentido, a lo largo de este trabajo nos preguntaremos ¿qué nos dicen los complejos socioculturales relacionados con aquello que llamamos sacrificio y muerte sobre la teoría antropológica del intercambio y sobre el poder? O mejor sería decir: ¿los complejos relacionados a la muerte y al sacrificio pueden pensarse como una teoría india del poder y el intercambio?

Ya hemos indicado que este tipo de contrastes (vertical-horizontal) ha sido discutido por otros autores desde otras ópticas (Lévi-Strauss 1999 y 2004; Clastres 2013). Pero es Viveiros de Castro quien resalta este vínculo de manera particular:<sup>37</sup>

“La cuestión de la existencia de ritos “sacrificiales” en la Amazonía indígena plantea el problema de las relaciones históricas y tipológicas entre las culturas de las tierras bajas de Sudamérica y las formaciones estatales andinas y mesoamericanas, en que el sacrificio es un dispositivo teológico-político esencial. Detrás de ese problema se encuentra el otro, más vasto, del surgimiento del Estado en las sociedades llamadas primitivas” (Viveiros de Castro 2010a:140).

Por tanto, consideramos que existe una vinculación entre la forma de tratar a los muertos y a las víctimas sacrificiales con las dinámicas de existencia y sociabilidad de los colectivos. Más aún, éstas configuran tendencias cosmológicas de poder verticales y horizontales, y con ellas configuraciones sociales que o bien tienen marcadas divisiones consanguíneas o de linajes –en su sentido más lato–, o divisiones de colectivos en planos diferenciados.

La discusión se ha desplazado de la víctima o el muerto, lo sagrado y lo cosmológico hacia la diacronía y la sincronía, los diferentes tipos de historicidad y de organización sociocósmica, así como hacia los diferentes mecanismos de intercambio y reciprocidad expresados en los sistemas rituales de cada colectividad. Por ello, la discusión no puede reducirse a cuestiones meramente “cosmológicas”, sino que debe ampliarse, como lo hemos destacado hasta ahora, a fenómenos políticos, sociales, jurídicos y económicos. En este sentido es que hablaremos de ancestralidad; ya que todas sus diferentes formas y procesos generan la distribución y redistribución de los recursos, derechos, sustancias, sentidos y sentimientos individuales y colectivos acumulados durante la vida de cada persona.

Al observar cómo se trata a los muertos, los ancestros y las víctimas sacrificiales en cada colectivo, veremos también cómo se introyectan los acontecimientos y la historia. Siguiendo a Lévi-Strauss, advertimos que una cosmopolítica tendencialmente más vertical correspondería con

---

<sup>37</sup> Así, los análisis de este autor sobre el tema proyectan la reflexión que nos ocupa hacia otros enigmas, entre ellos el contraste entre totemismo y sacrificio; entre las diferentes variaciones de chamanismos (verticales, horizontales y transversales) y el contraste entre el “canibalismo místico funerario” de los araweté del siglo XX como transformación estructural del “canibalismo bélico sociológico” de los tupí del siglo XVI (Viveiros de Castro 2010a:140 y ss.). Al lo largo de esta tesis plantearemos una serie de diálogos con estos tópicos.

un proceso tendencialmente más caliente; en tanto que una tendencialmente más horizontal correspondería con un proceso tendencialmente más frío.

Entonces, surgen varias cuestiones que nos plantearemos a lo largo de este texto: Primero: ¿Cuál es la relación entre los tipos de historicidad y las cosmopolíticas mexica y rarámuri con respecto a la forma en que se introyecta la historia y los acontecimientos, así como sus aspectos (sean regenerativos o degenerativos)? Segundo: ¿en términos comparativos existe un énfasis diferencial entre ambos casos que llevaría al sistema tendencialmente vertical hacia a cierto tipo de diacronía y al horizontal hacia cierto tipo de sincronía respecto al trato de los muertos y los antepasados? Tercero: si bien los colectivos amerindios plantean una lógica común fundamentada en alteridad constitutiva, pese a que unas aparecen como verticales y otras como horizontales ¿necesariamente todos plantearían una metafísica de la predación?

A través de estos cuestionamientos, es preciso dilucidar en qué medida para el caso rarámuri el sistema sacrificial es el motor de enfriamiento de aquello que llamaremos nebulosa<sup>38</sup> horizontal; y en qué medida para el caso mexica esto provocaría el calentamiento de una nebulosa vertical. En contrapartida, será preciso indagar si el sistema funerario es el motor de calentamiento y enfriamiento de estas nebulosas. ¿La Muerte y el Sacrificio (o las transformaciones regenerativas y degenerativas de los recursos) se relacionan con las formas de enfriar o calentar la *historia*, o mejor dicho, sus acontecimientos? ¿Será, como dice Lévi-Strauss que a cada tipo de sociedad le corresponderá un tipo de mecanismo que articula el sociocosmos y

---

<sup>38</sup> Es interesantes cómo Lévi-Strauss utiliza la noción de nebulosa para definir parte de su proyecto de las *Mitológicas* y en otro momento lo hará hablando de la antropología en general. En la “Obertura” menciona: “Incluso así precisada, es de temerse que nuestra empresa tropiece con objeciones fundadas en los prejuicios por parte de los mitógrafos y de los especialistas de la América tropical. Efectivamente, no se deja encerrar en límites territoriales o en las casillas de una clasificación. Sea lo que sea la manera de enfocarla, se desenvuelve como una nebulosa, sin jamás parecerse en forma duradera o sistemática a la suma total de los elementos de los que ciegameamente extrae su sustancia, confiada en que lo real le seguirá de guía y le mostrará un camino más seguro que los que hubiera podido inventar... Con esto los esquemas conductores [con los cuales los mitos y sus múltiples versiones han sido analizados] se simplifican, se enriquecen o se transforman. Cada uno se vuelve origen de nuevos ejes, perpendiculares a los precedentes en otros planos, donde no tardarán en engancharse, por un doble movimiento prospectivo y retrospectivo, sucesiones extraídas ora de mitos provenientes de poblaciones más alejadas, ora de mitos inicialmente dejados de lado por parecer inútiles o imposibles de interpretar, con todo y pertenecer a pueblos a los que ya se pasó revista. Conforme la nebulosa se extiende, pues, su núcleo se condensa y organiza. Se anudan cabos sueltos, se llenan vacíos, se establecen conexiones, algo parecido a un orden se vislumbra detrás del caos. Como alrededor de una molécula germinal vienen a agregarse al grupo inicial sucesiones dispuestas en grupos de transformaciones, reproduciendo su estructura y sus determinaciones. Nace un cuerpo multidimensional cuyas partes centrales revelan organización en tanto que la incertidumbre y la confusión siguen reinando en el contorno” (Lévi-Strauss 1983:12-13).



las formas de introyección de la historia? ¿Será posible que este mecanismo corresponden con aquellos para tratar la muerte, los muertos, los antepasados, los sacrificios y las víctimas?

### **La disolución de la muerte y el sacrificio**

Hemos mencionado que el objetivo general es entender los conceptos de muerte y sacrificio entre los rarámuri y los mexicas. Para ello es preciso no sólo redefinir nuestra batería conceptual, sino los conceptos mismos de muerte y sacrificio; tal y como lo hemos hecho en las páginas anteriores. La finalidad de esta tesis por tanto es contrastar las formas de creación, administración, disputa e intercambio de las sustancias y las relaciones regenerativas-degenerativas desencadenadas por las disyunciones radicales de los existentes en los diferentes colectivos cosmopolíticos. Hemos propuesto un análisis que de cuenta de la hiperrelacionalidad de la praxis amerindia que estudiamos, y que irremediamente diluyen como instituciones universales las nociones de muerte y sacrificio de nuestras antropologías. Viveiros de Castro (2010a:140) menciona: “La cuestión de la existencia de ritos ‘sacrificiales’ en la Amazonia indígena plantea el problema de las relaciones históricas y tipológicas entre las culturas de las tierras bajas de Sudamérica y las formaciones estatales andinas y mesoamericanas, en el que el sacrificio es un dispositivo teológico-político esencial. Detrás de ese problema se encuentra otro, más vasto, del surgimiento del Estado en las sociedades llamadas primitivas”.

Adelantamos que el cosmopolitismo multinaturalista de alteridades constitutivas entre rarámuri y mexicas es diferenciado y contrastante. Cada sistema tratará a sus muertos con una determinada maquinaria de incorporación: la mexica es más vertical y la rarámuri más horizontal. A su vez, los mexicas tiene una lógica más cercana a la metafísica de la predación (muy similar a la de varios colectivos amazónicos); es decir, los recursos y las sustancias de esas alteridades son pensados como bienes limitados que deben reciclarse al grado de poder consumirse, literalmente. Lo dado es la discontinuidad regenerativa (y la continuidad degenerativa) con ciertas alteridades y debe crearse la continuidad con ellos por medio del trabajo individual y colectivo. En el caso de los rarámuri la alteridad constitutiva es pensada principalmente como degenerativa; son dadas las relaciones de continuidad degenerativa con las alteridades transgresoras y debe crearse la discontinuidad. La creación de discontinuidad sucede por medio del trabajo individual y colectivo de los propios rarámuri, lo cual crea las regeneratividad. Son pues, alteridades transgresoras constitutivas.

En consecuencia, analizaremos que no todas las sociedades contra el Estado poseen una metafísica caníbal. En el caso rarámuri se desarrolla una lógica contra-jerárquica que no pasa por aquella del canibalismo o de la predación, porque el bien limitado, el poder o lo regenerativo está descentrado de lo humano y lo antropomorfo (aún más que en el Amazonas, y no se diga en contraste con los mexicas). Contrario al caso de los mexicas que hemos estudiado, el cual se encuentra más próximo al cosmopolitismo multinaturalista predatorio (“filosofía política indígena del canibalismo” o “filosofía caníbal de la política”; “economía de la alteridad predatoria”, “antropofagia como antropología”)<sup>39</sup> (Viveiros de Castro 2010a:144).

Lo que produce regeneratividad para los mexicas es la creación de continuidad con ciertos aspectos (sustanciales/relacionales) de sus alteridades: ingerir, incorporar, convertir a los cautivos (metafóricos y metonímicos). Lo que produce regeneratividad en el caso rarámuri es “apretarse/trabajar/reflexionar” individual y colectivamente para la creación de discontinuidad (sustancial/relacional) con las alteridades enemigas. Sí es alteridad constitutiva, pero no está mediada por la lógica caníbal; la alteridad es constitutiva por ser degenerativa, lo que constituye es la fuerza que genera y regenera para crear discontinuidad.

\*\*\*

Esta batería conceptual que hemos creado podrá parecer demasiado abstracta y general. Sin embargo, no es así, en gran medida es producto de nuestros datos. Ha sido necesario inventarla para alcanzar el objetivo general de este trabajo: reterritorializar lo que nosotros llamamos muerte y sacrificio. Esto nos obliga, como el lector ahora lo sabe, a repensar la constitución de los existentes, la manera en que se transforman, los procesos mediante los cuales conjuntan, disyuntan y reconjuntan, así como las consecuencias de esas transformaciones. Todo esto tiene como fin comprender la teoría nativa de los rarámuri y de los mexica. Planteamos: ¿cuál es la máquina de traducción rarámuri y mexica? ¿Cómo funcionan y para qué sirve entre ellos? Esta Introducción conceptual intenta generar contrastes entre formas diferenciadas de traducción por medio de las acciones rituales.

Al desear entender las disyunciones y fragmentaciones de los humanos tuvimos que comprender las distintas constituciones del cosmos y sus existentes. Y al querer dar cuenta de la

---

<sup>39</sup> La “economía de la alteridad predatoria como régimen basal de la sociedad amazónica: la idea de que la “interioridad” del cuerpo social está íntegramente constituida por la captura de recursos simbólicos –nombres y almas, personas y trofeos, palabras y memorias– del exterior. La elección de la incorporación de atributos provenientes del enemigo como principio de movimiento lleva al socios amerindio a “definirse” según esos mismos atributos” (Viveiros de Castro 2010a:144).

multiplicidad de los sucesos totales, comprendimos la transversalidad de la solución y de sus mediaciones. Aprendimos que la disolución de esas soluciones nos permitirían multiplicar nuestras propias soluciones y disoluciones.

Muerte y sacrificio son contradicciones que se resuelven interminablemente, son paradojas que se solucionan a través de máquinas de mediación que, entre otras cosas, permiten diluir e incorporar un suceso total en el devenir de un colectivo. Y de alguna manera, al analizar estas formas de solución de la muerte y el sacrificio de los rarámuri y mexicas, las formas intuitivas y teóricas que teníamos al principio de esta investigación se han diluido también.

Lo más general que se puede decir de la muerte y el sacrificio es que son tipos de disyunciones irreversibles de los existentes que movilizan determinados flujos regenerativos-degenerativos. No son instituciones universales en tanto que sistémicamente cada colectivo propone diferentes formas-contenidos de resolver ese problema. Aquí configuramos las características generales y abstractas del problema para saber que cada cultura posee su propia solución (Lévi-Strauss 2004), porque lo importante son el juego de las preguntas y las respuestas (Viveiros de Castro 2010a). Y al comprender la antropología de los otros para solucionar esta cuestión, nuestras categorías y antropología se transformaron transversalmente (ontológica, epistemológica y políticamente) y de algún modo se diluyen nuestras categorías de muerte y sacrificio por medio de la solución que los otros hacen de ellas.

Muerte y sacrificio han funcionado como un ancla, una invención-ilusión momentánea, para comprender las sistémicas y antropologías de los diferentes colectivos humanos. Al anclar nuestras invenciones-ilusiones para comprenderlas en los otros, ellas se transforman y se co-crean a tal grado que, de alguna manera, se desvanecen, porque de hecho no existen como tales; sólo adquieren forma a partir de las relaciones que va sumando o restando.

Y al comprender esas las relaciones de las formas-contenidos de las soluciones de los otros, vemos que no están hablando de lo mismo que nosotros. Y lo mejor de todo eso: no tienen que hacerlo. Podríamos decir que nuestras nociones de muerte y sacrificio están y existen en todos los colectivos que conciben la vida y la transformación de los seres como nosotros lo hacemos... pero es la variabilidad, la diferencia y los contrastes lo que nos interesa comprender. Los conceptos de la muerte y el sacrificio de los otros nos llevará a otras experiencias sobre la muerte y el sacrificio; las cuales nos transformarán. Adentrémonos pues en este viaje de soluciones para la disolución de los sucesos y paradojas múltiples.

Nuestro interés es aportar una propuesta de traducción del pensamiento rarámuri contrastándolo con otros contextos etnográficos y epistemológicos como el mexicano. Expondremos el caso tarahumara comparándolo con algunas etnografías dedicadas a los nahuas antiguos. Consideramos que existen puntos de contraste medulares respecto a las formas y territorios de sus categorías y praxis sobre la muerte y el sacrificio; en tanto formas de continuidad y discontinuidad –domesticación e intercambio– de lo regenerativo y degenerativo. Esto implica que nos alejemos brevemente de la muerte y del sacrificio como tales y nos adentremos a nociones como el cuerpo, persona, sangre, vida, otro, sustancias, relaciones, etc.

La finalidad de este trabajo es contrastar las formas de administración e intercambio de lo regenerativo y degenerativo desencadenadas por las disyunciones radicales de las multiplicidades de cada colectivo. El objeto es proponer una versión alterna de pensar la muerte y el sacrificio. No para negar todo lo pasado o tacharlo de erróneo, sino simplemente para explorar y experimentar otras alternativas basándonos en quienes nos preceden; para ensanchar el concepto de la muerte y el sacrificio a la medida de la humanidad. Por ello, muerte y sacrificio tal y como las conocemos deberá diluirse momentáneamente.

Según Lévi-Strauss, “el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo” (1999:357). Si con la muerte y el sacrificio los seres se disyuntan radicalmente y los complejos que desencadenan se dirigen a la (di)solución de esa paradoja múltiple, podríamos decir que es en este sentido que bajo aquello que llamamos muerte y sacrificio se encuentran de alguna manera las ciencias humanas de las teorías indígenas. Muerte y sacrificio nos servirán como punto de partida para traducir las premisas, los silogismos y las praxis de lo que entendemos es la antropología rarámuri en contraste con nuestra invención de la antropología nahua; y así replantear cosmopolíticamente nuestra propia antropología.



## **PARTE I. MEXICA**



## ADVERTENCIAS Y CLAVES DE LECTURA

Antes de comenzar es indispensable tener en cuenta una serie de premisas, advertencias y claves de lectura para nuestro texto sobre los mexicas, ya que hemos procedido por medios analíticos poco convencionales, que no consideramos difíciles o muy especiales, pero cuyas diferencias deben ser consideradas por los lectores. De no ser así, seguramente nuestra propuesta no será entendida cabalmente y será malinterpretada.

El objetivo de este apartado es conocer la teoría mexica de las relaciones cosmopolíticas con las alteridades de su mundo. Describiremos el flujo de lo regenerativo/degenerativo ocasionado por la muerte y el sacrificio de agentes de ese sociocosmos<sup>40</sup> y al final lo contrastaremos con el caso tarahumara.

¿Por qué un modelo sobre los mexicas? Tendríamos al menos tres razones: 1) Las formas en que los mexicas trataban a los muertos, a los ancestros y a ciertas víctimas sacrificiales son un excelente contraste en relación con las teorías-prácticas rarámuri; 2) Por sus mismas características, el estudio sobre los mexicas permite establecer una diálogo transdisciplinario (antropología, historia, arqueología, etc.); y 3) Por sus formas y cualidades jerárquicas y centralizadas de organización social y de poder, entre otras cosas, los mexicas son un colectivo paradigmático para constatar las diferentes poblaciones indígenas del continente, tanto en el tiempo como en el espacio.

Deseamos contrastar para repensar la manera de abordar los datos sobre muerte y sacrificio y discutir más allá de las propuestas clásicas más comunes. El estudio y los modelos teórico-prácticos de los mexicas deben contrastarse fuera de ellos mismos y de la academia mexicana, justamente para dar nuevas posibilidades explicativas sobre éstos. Sin olvidar que este tipo de contraste entre sociedades más jerarquizadas y más horizontales no es exclusivo en México; en realidad, es análogo y muy similar a las problemáticas y debates en varias poblaciones amerindias.

---

<sup>40</sup> Como ya hemos mencionado, no recurriremos a los datos de poblaciones nahuas actuales. Las discusiones sobre continuidades y transformaciones transculturales de las poblaciones actuales en relación con los datos recopilados por los cronistas son muy complejas. Y pasan por discusiones metodológicas, epistemológicas y políticas en torno a las diferentes disciplinas, ya sean de tintes más diacrónicos o sincrónicos, que no analizaremos aquí. No rechazamos este debate, no obstante por su misma complejidad, partiremos de planteamientos que son más acordes a nuestras posturas teóricas. Por ello, antes de emprender la correlaciones históricas entre mexicas y nahuas actuales, hemos decidido intentar mantenernos en territorios más cercanos a estos mexicas.



## **La creación de nuestros datos, sus fuentes y el modelo**

¿Cómo hemos procedido? Antes que nada es importante que el lector tenga claro que este no es un texto de los mexicas, sino el resultado de nuestro estudio sobre ellos; construimos este modelo ideal haciendo una lectura muy particular a partir de los textos de diversos historiadores autorizados que han trabajado sobre estos temas, pensando esos datos en relación con los planteamientos generales descritos en la introducción.

La creación de nuestro modelo mexica no proviene de datos y fuentes históricas, no trabajamos con ninguna crónica o documento temprano, principalmente, porque no poseemos las herramientas necesarias para hacerlo; no somos historiadores –y no pretendemos serlo–. Este modelo está basado en la información, los datos y las interpretaciones de los historiadores consultados.

Sobre estos autores es necesario decir que existe una enorme gama respecto a sus especialidades, intereses, temas de estudio, posiciones teóricas e explicaciones; tanto individual como colectivamente hablando, vemos una gran pluralidad de posiciones tanto en las discusiones generales como en las propias facetas de sus investigaciones. Por otro lado sabemos que las fuentes y los documentos están repletas de incongruencias, contradicciones y diferencias, y que cada uno de los historiadores elige por múltiples procedimientos cuáles datos crear y considerar para sus explicaciones y cuáles no.

Otra cuestión es que los textos consultados de estos autores no agotan (ni un poco) la cantidad de información disponible sobre estos temas entre los mexicas. Nos hemos centrado en historiadores que han escrito de finales de los años 70 a la fecha y que nos brindaban material para la construcción de una visión sistémica de los mexicas para nuestro objetivo.

La información que hemos utilizado para construir el modelo mexica proviene de los siguientes investigadores: Johanna Broda, Alfredo López-Austin, Michel Graulich, Christian Duverger, Guilhem Olivier, Federico Navarrete, Roberto Martínez y Daniel Dehouve.<sup>41</sup> Nos

---

<sup>41</sup> Johanna Broda (1970, 1971, 1978a, 1978b, 1979, 1982, 1990, 2007 [2001], 2001, 2003, 2004, 2008, 2012, 2013); López-Austin (1973, 1996 [1996], 2006 [1990], 1991, 2011 [1994], 2001, 2009); Michel Graulich (1981, 1982, 1993, 1999, 2002, 2008); Christian Duverger (1993[1979]); Guilhem Olivier (2008, 2010); Federico Navarrete (2008, 2011); Roberto Martínez (2006a, 2006b, 2006c, 2007a, 2007b, 2008, 2011, 2013) y; Daniel Dehouve (2007, 2008, 2009, 2010, 2011). Fueron consultados de manera más puntual: Molina (2000[1571]), Siméon (1999[1885]), Montemayor (2008), Baudez (2010), D. Carrasco (1995), Chávez 2007, Díaz (2009, 2013), Graulich y Olivier (2004), González González (2010), González Torres (2006), Johansson (2000, 2012), López Luján y Guilhem Olivier (2010), Martínez y Núñez (2007), Núñez (2006), Matos (2010), Mikulska (2007, 2008a, 2008b, 2013), Quiñones (2008), Soustelle (1955), Zantwijk (1990), Vié-Wohrer (2008).

hemos circunscrito sólo a los trabajos enfocados a los mexicas, los cuales se basan principalmente en las mismas fuentes y documentos.

Otra consideración es que no nos limitamos a resumir y describir lo que los historiadores han analizado, sino que nos aventuramos a crear una serie de combinaciones con esos mismos datos de otra manera. Leímos, documentamos, interpretamos, proponemos. El modelo que presentamos está construido proponiendo una manera de entender la lógica de sus relaciones internas creada desde esos mismos datos entendidos de otras formas.

Hemos construido los datos rarámuri con un diálogo directo con interlocutores y maestros rarámuri. Los datos de las fuentes sobre los mexicas provendrán –en algunos de los casos– de ciertos mexicas que generalmente los comunicaron o los escribieron bajo la supervisión de una autoridad colonial, que a su vez han sido elegidos y recuperados –después de múltiples vicisitudes– por los historiadores que los interpretan.

No nos compete realizar una crítica historiográfica sobre las fuentes en las que se basan los historiadores; es decir, un trabajo de valoración de los datos históricos en su contexto de elaboración. Lo que haremos será describir algunas posibles consecuencias lógicas con base en sus interpretaciones pensando que se articulan a partir de una epistemología mexica. Llevaremos a serio consecuencias lógicas posibles de la sistémica mexica que hemos creado.

Evidentemente consideramos que este carácter multirelacional de la epistemología mexica es hipotético y lo utilizamos como un dispositivo axiomático para entender esa sistémica. (Esa otra manera tiene que ver con el desplazamiento de análisis más clásicos a otros más relacionales. Por eso es que en ocasiones debemos detenernos a reconsiderar las premisas de los autores respecto a ciertas categorías, como sucede con las nociones de entidad anímica, por ejemplo). Nuestro discurso sobre los mexicas deberá leerse –de manera permanente– con la fórmula conectiva de “sí..., entonces...”.

### **Problemas**

Existe una serie de problemas y consideraciones que surgieron al construir esta propuesta de diálogo que es necesario explicitar. El proyecto es proponer una lectura sistémica de la teoría mexica sobre muerte y sacrificio a partir de nuestro estudio. Nuestro abordaje –experimental y arriesgado– seguro que tendrá sobre interpretaciones, no estará exento de equivocaciones y equívocos.

Como hemos dicho, en principio no realizamos una crítica de las fuentes que utilizan los autores consultados. La información de aquellos a quienes consideramos aztecas, mexicas o nahuas antiguos es sumamente variable y no está exenta de contradicciones internas, debates e indefiniciones; tanto por los propios narradores y cronistas, como por los historiadores que los estudian.

En diversas ocasiones estos datos, descripciones, interpretaciones y análisis son contrarias e incongruentes entre ellas en varios niveles: en el documento consultado, por los diferentes lugares en los que se recolectaron los datos, por el objetivo del documento, por la censura o énfasis que deseaban dar los narradores y los cronistas, por los sesgos e intereses particulares y colectivos implícitos, ocultos o explícitos, etc. No es menos importante los diversos grados de conocimiento del náhuatl antiguo por todos los involucrados al crear esas informaciones –en nuestro caso es nulo.

Somos conscientes también que los autores sobre los mexicas no conforman una unidad, ni en términos individuales ni en su conjunto. Cada uno y a varios niveles, etapas y posiciones poseen diversidades internas. Sin embargo, lo que en cierto nivel analítico es irresoluble en ellos y entre ellos, para nosotros no es propiamente un problema, al contrario. Principalmente porque muchas de estas contradicciones y debates se establecen entre especialistas a un nivel analítico sumamente detallado; y debido al nivel de generalidad que nosotros necesitamos, estas posiciones y proposiciones encontradas pueden conformar un sistema con diferentes variaciones. Nuestro deseo justamente es conocer esa sistémica. Lo que haría parecer que en determinados momentos no tenemos una posición clara respecto a sus discusiones; no obstante, no siempre necesitamos tenerla.

Hemos dicho que debido a la lógica misma de nuestra empresa, por más diferencias que encontrábamos entre cada uno de los autores, para nosotros siempre había un nivel en que las distintas correlaciones eran muy intensas y seguían ciertas lógicas similares. Los mexicas de cada autor no eran siempre los mismos, cada uno habría elegido sus propios planteamientos y temas a develar. Pero al final de cuentas, para nosotros, todos hablaban de unos mexicas virtuales que yo observaba con características contrastantes respecto a los tarahumaras, que conforman una sistémica relativamente clara.

Al observarlos desde afuera y a distancia –en términos de área de estudio, de disciplinas y de una tradición epistemológica diferente– la inabarcable cantidad de información generada

(datos, interpretaciones, autores, corrientes de pensamientos, etc.) conformarían un sistema que era posible articular desde nuestra posición. Hemos distinguido ciertas facetas de la nebulosa mexicana.<sup>42</sup> La hipótesis es que desde nuestro punto de vista externo –ajeno, que no es objetivo (y no intenta serlo), de clara influencia rarámuri– hemos podido entrever en términos abstractos e ideales una sistémica articulada, y que las diferencias, semejanzas y contradicciones entre ellas, en lugar de excluirse conforman una serie de transformaciones. Aquello que se supone que articula toda esta variabilidad ¿podría ser la propia lógica de la teoría mexicana?

Nuestra empresa sería similar a la diferencia que en un momento hace Lévi-Strauss respecto a un contraste entre el pensamiento mítico y el pensamiento científico:

“Y es diferente porque su finalidad reside en alcanzar, por los medios más diminutos y económicos, una comprensión general del universo –y no sólo una comprensión general, sino total. Es decir, se trata de un modo de pensar que parte del principio de que si no se comprende todo no se puede explicar nada, lo cual es absolutamente contradictorio con la manera de proceder del pensamiento científico, que consiste en avanzar etapa por etapa, intentando dar explicaciones para determinado número de fenómenos y progresar, enseguida, hacia otro tipo de fenómenos, y así sucesivamente. Como ya dijo Descartes, el pensamiento científico divide la dificultad en tantas partes como sea necesario para resolverla.

Así, esta ambición totalitaria de la mente salvaje, es bastante diferente a los procedimientos del pensamiento científico. Y la gran diferencia, en verdad, reside en que esta ambición no alcanza éxito” (Lévi-Strauss 1987[1978]:25).

Lo anterior ha sido una columna vertebral para nuestras interpretaciones. Evidentemente, nuestro abordaje podrá ser errático y probablemente no alcance el éxito; pero en ocasiones no es necesario el segundo y es más necesario lo primero. No dejo de ser un etnógrafo formado entre los rarámuri –permanente forastero *bricoleur*– en territorios de mexicas civilizados.

---

<sup>42</sup> Es interesantes cómo Lévi-Strauss utiliza la noción de nebulosa para definir parte de su proyecto de las *Mitológicas* y en otro momento lo hará hablando de la antropología en general. En la “Obertura” menciona: “Incluso así precisada, es de temerse que nuestra empresa tropiece con objeciones fundadas en los prejuicios por parte de los mitógrafos y de los especialistas de la América tropical. Efectivamente, no se deja encerrar en límites territoriales o en las casillas de una clasificación. Sea lo que sea la manera de enfocarla, se desenvuelve como una nebulosa, sin jamás parecerse en forma duradera o sistemática a la suma total de los elementos de los que ciegameamente extrae su sustancia, confiada en que lo real le seguirá de guía y le mostrará un camino más seguro que los que hubiera podido inventar... Con esto los esquemas conductores [con los cuales los mitos y sus múltiples versiones han sido analizados] se simplifican, se enriquecen o se transforman. Cada uno se vuelve origen de nuevos ejes, perpendiculares a los precedentes en otros planos, donde no tardarán en engancharse, por un doble movimiento prospectivo y retrospectivo, sucesiones extraídas ora de mitos provenientes de poblaciones más alejadas, ora de mitos inicialmente dejados de lado por parecer inútiles o imposibles de interpretar, con todo y pertenecer a pueblos a los que ya se pasó revista. Conforme la nebulosa se extiende, pues, su núcleo se condensa y organiza. Se anudan cabos sueltos, se llenan vacíos, se establecen conexiones, algo parecido a un orden se vislumbra detrás del caos. Como alrededor de una molécula germinal vienen a agregarse al grupo inicial sucesiones dispuestas en grupos de transformaciones, reproduciendo su estructura y sus determinaciones. Nace un cuerpo multidimensional cuyas partes centrales revelan organización en tanto que la incertidumbre y la confusión siguen reinando en el contorno” (Lévi-Strauss 1964:12-13).

## **Modelo, síntesis, sistémica, comparación**

La manera de pensar los datos mexicas nos ha llevado a cuestionarnos cómo hemos pensado los datos, construido nuestros modelos, sistemas y síntesis sobre los mexicas. Hemos repensado y retroalimentado las formas y los contenidos de cada una de las invenciones y creaciones por cada especialidad.

La mayoría de los autores consultados sobre los mexicas apelan a que los modelos e interpretaciones a los que han llegado son momentáneos, experimentales y que requieren ser repensados de maneras más dinámicas y de mayores complejidades. Casi siempre apelan en buscar y encontrar nuevos caminos analíticos.

El mayor dinamismo de esas explicaciones y modelos sobre los mexicas parece ir de la mano con ciertas variabilidades lógicas de cada uno de los autores. En correlaciones cada vez más complejas, se pone a discusión la construcción de los datos que antes parecerían puntos de llegada, se reflexiona cada vez más sobre los elementos que antes se observaban como si fueran realidades dadas, como la constitución de las nociones de tiempo y espacio, por ejemplo (Graulich 1981, 2002; Mikuslka 2013; Díaz 2009, 2013). Observamos que estas complejidades de los espectros explicativos pasan necesariamente por revisiones de los espectros epistemológicos de categorías más básicas. Es decir, que pasan por una posición epistemológica y política de los propios estudiosos, de sus respectivos casos y temas de estudios.

Con este trabajo proponemos un diálogo con nuevos caminos analíticos sobre los mexicas; ofrecemos una serie de conexiones, combinaciones y correlaciones diferentes con los mismos datos que los historiadores han creado. El universo de los datos siguen siendo estas interpretaciones-datos consultados; nosotros sólo los combinaremos de otra manera.<sup>43</sup>

Hemos procedido con una estrategia de sinopsis mínima, que en muchas ocasiones es contraria a los métodos que generalizan a partir del conjunto de las semejanzas y las diferencias de un cuerpo de datos exhaustivamente recolectados.<sup>44</sup> Particularmente pensamos en la estrategia que Lévi-Strauss siguió para abordar el problema del totemismo (1997[1962b]). Es decir,

---

<sup>43</sup> Graulich reclama “¿Por qué entonces esta ausencia de discusión?” (2002:54-55). Esta tesis es también un esfuerzo para establecer puntos de diálogos serios, críticos, sinceros entre colegas, maestros y disciplinas. Deseamos establecerlos con alcances teóricos, epistemológicos y políticos, en otros términos respetuosos y, al mismo tiempo, directos. No planteamos solamente apoyar o desmentir posturas, corregir interpretaciones, decir que todo lo que no concuerda con nosotros es erróneo. Deseamos discutir, potenciar diferencias e intentar lograr entendimientos de las lógicas estudiadas.

<sup>44</sup> El contraste de los resultados por cada uno de estos métodos es una discusión que requiere de un trabajo particular y no lo desarrollaremos aquí.

elegimos sólo algunos autores que consideramos representativos, de ciertas líneas epistemológicas, relacionadas con los temas, las discusiones y los objetivos más importantes para construir nuestros argumentos principales de interés. Particularmente, aquellos textos que nos ayudarán a apuntalar el modelo mexica sobre el flujo de lo regenerativo-degenerativo relacionado a la muerte y el sacrificio.

Desde cierto punto de vista se podría acusar y objetar que no respetamos el “dato duro” de las fuentes y que no guardamos la objetividad y la distancia necesarias para entenderlos. Y esto es importante, porque el punto es que esos datos duros de las fuentes no son propiamente mis datos. En todo caso esos datos son los que los historiadores han utilizado para crear los de nosotros.

Como se ha dicho para el antropólogo (Viveiros de Castro:2010a), ¿el historiador estaría co-creando la historia y su historiografía por medio de las teorías de los colectivos que estudia? Parece una pregunta pertinente, no sabemos la respuesta.<sup>45</sup> Pero, en este sentido, nosotros sí estamos haciéndolo: co-creamos nuestros datos y propuestas a partir de los de ellos. Aunque el riesgo y responsabilidad sea sólo de nosotros. Las interpretaciones de los historiadores las consideramos formas de invenciones y contra-invenciones, entendidas éstas en términos de la teoría de Roy Wagner (1981). Aquí los términos invención y contra-invención wagneriana son especializados: no hablamos de ficciones posmodernas.

Hemos analizado esas invenciones siguiendo una manera de entender los datos en términos post-estructuralistas. Entre otros aspectos, no nos centraremos en los significados de los fenómenos descritos por los historiadores, sino en las posibilidades y consecuencias lógicas de tales proposiciones lógicas. Tratamos de definir esa sistémica con base en lo que serían las relaciones internas dadas por los historiadores.

Por otro lado, construimos nuestro modelo con los discursos reconstruidos por los historiadores consultados; con los universos y datos creados por cada uno de ellos. Elaboro un modelo –evidentemente hipotético y artificial– a partir de lo que yo entiendo de esas invenciones.

---

<sup>45</sup> Recordemos que los narradores indígenas que se llegan a develar en las fuentes, generalmente son producto de conjunto reducido de personas de una élite india que, bajo el contexto colonial, narró los conocimientos que tenía de parte de sus formas de *socialidad*, en algunas ocasiones para obtener diversas clases de privilegios. Por otro lado, cabe mencionar que sentimos más cercanos a la etnografía y a la antropología respecto a la manera de pensar los datos históricos y la historia, que los discursos coloniales de los cronistas. La principal diferencia sería que el gran esfuerzo de entendimiento de los cronistas, tendría la intención de conocer al indio para convertirlo y evangelizarlo con métodos más eficientes y efectivos. Estos sí, tal vez más cercanos a los esfuerzos de la antropología indigenista de la mitad del siglo pasado. El actual discurso antropológico al que nos adherimos sería justamente el contrario: entender a los otros y transformarnos a nosotros, en un ejercicio de “descolonización permanentemente del pensamiento” (Viveiros de Castro 2010a); principalmente el de nosotros.

Estamos conscientes que nos aventuramos a reconstruir una sistémica mexicana a partir de aspectos y relaciones que consideramos claves. Recuerde el lector que no estoy basándome en la totalidad de los datos existentes sobre el tema.

La noción de modelo en la que pensamos es la de Lévi-Strauss (1960). En resumen, el modelo, esquema o diagrama intelectual es de interés no sólo empírico, sino también teórico (ahora diríamos que sería de un empírico diferente, enfocado a encontrar el sustrato de las teorías nativas que siempre estuvo subyacente en la búsqueda de las diferentes lógicas en las *Mitológicas* leviStraussianas-nativas). Permite reorganizar los datos etnográficos recolectados y elaborados para lograr conocer una estructura. Al ver cómo los diferentes ámbitos sociales forman un sistema y que cada ejemplo particular es diferente sólo por la función interna que en el sistema se le asigna, el modelo sirve para hacer y para ver la traductibilidad entre los diferentes elementos de los diferentes códigos. Y tendrá que ser reversible para que sea válido; pero no será una representación exhaustiva de toda la vida social, porque es imposible, “no pretende [no puede] mostrarlo todo” (2004[1973, 1960]). Solamente esquematiza lo que nosotros consideramos esencial para explicar y explicitar la transformación y la permutabilidad de la sistémica.

El modelo no debe confundirse nunca con la realidad. Y esa distinción entre lo real y lo ideal no es absoluta, Lévi-Strauss ya hacía explícita la necesidad de repensar esas fronteras; para él conforman un sistema que hace relativa la una a la otra; lo que implica que todo es símbolo en un sistema. Y ese sistema subyacente o esa estructura está en las categorías inconscientes<sup>46</sup> porque permiten confrontar dominios (ámbitos, códigos, planos) diferentes que son permutables. Confrontar, asemejar, comparar, transformar, traducir. Es decir, asignar cualidades comunes que los hace permutables. Por ello que este contraste asigna las cualidades comunes que permite entender la permutabilidad lógica de elementos de los diferentes ámbitos, códigos o dominios concretos. Finalmente, conocer esa estructura, es decir, ir más allá de lo empírico permite explicar mejor las relaciones sociales concretas. Ahora, “estos dominios incluyen por una parte las instituciones sociales tal como funcionan en la práctica, y por otra las diversas maneras según las cuales, en sus mitos, sus ritos y sus representaciones religiosas, intentan los hombres velar o justificar las contradicciones entre la sociedad real en que viven y la imagen ideal que de ella se

---

<sup>46</sup> Este es uno de los conceptos más importantes –tras bambalinas– de la obra de Lévi-Strauss y de los que no hemos encontrado mayores análisis. Es tan importante que es uno de los puntos clave de la mediación entre la obra de Freud y de Marx que Lévi-Strauss propone realizar.

hacen” (Lévi-Strauss 2004:80). La noción de modelo, mediación y estructura en Lévi-Strauss ha sido un eje vector en este trabajo.

En resumen, construiremos un modelo de la sistémica mexicana a partir de algunas relaciones internas dadas por las interpretaciones de los historiadores consultados, nos centraremos en los flujos de lo regenerativo-degenerativo en las personas y con los diferentes seres del cosmos, vinculados a los procesos de muerte y sacrificio. Los temas a entender serán los elementos mínimos de la lógica de la constitución y composición mexicana, del cosmos, de los seres y de los humanos; la constitución de las propias personas que se correlacionan con los ciclos de existencia de cada individuo, así como con algunas de sus dinámicas de socialidad. Analizaremos aspectos relacionados con la importancia de la muerte y el sacrificio en esta sistémica mexicana. El objetivo final es comprender un modelo de cómo funcionaban aquello que era lo dado y lo construido y creaban las continuidades y las discontinuidades de los aspectos regenerativo-degenerativo en el cosmos mexicano.

Planteamos que existen conexiones y permutaciones entre diferentes ámbitos naturales y culturales y entre ellos conforman un sistema. Pensaremos en conjunto el flujo de las sustancias y las relaciones por muerte y sacrificio de los diferentes agentes, colectivos, planos y ámbitos. Es decir, partimos de la hipótesis de que los mexicanos se relacionaban por medio de un cosmopolitismo con los diversos agentes y colectivos no humanos y que en conjunto eran indispensables para su sobrevivencia. Y lo que llamamos de muerte y sacrificio más que instituciones universales formarían parte de procesos que vinculaban a los mexicanos con las alteridades de su cosmos. Consideramos también los intensos dispositivos relacionales en sus aspectos ontológicos, epistemológicos y políticos.

\*\*\*

No nos son ajenas las hipótesis de que existan continuidades y transformaciones, históricas y lógicas, en ciertas regiones o temas de estudio de ciertas tradiciones indígenas epistemológicamente diferentes. Los modelos y sistémicas generados sobre los mexicanos y tarahumaras en realidad estarían pensados en marcos mucho más amplios.

Algunas de las continuidades/transformaciones de las teorías-prácticas de los pueblos amerindios, en términos continentales, han sido expuestas, experimentadas y comprobadas por la monumental obra de Lévi-Strauss (*Mitológicas I, II, III y IV; Las vías de las máscaras; La alfarera celosa; e Historia de Lince;* así como los artículos más importantes). Han sido sólo



algunas. Pero es en esa posibilidad de lectura de los datos en términos amerindios lo que consideramos una premisa. Estimamos que después de comprender cabalmente el método y la propuesta *levistraussiana* –que no implica concordar con él en todo y que tampoco resuelve todas las cuestiones suscitadas– más que pensar que tales continuidades/transformaciones experimentales están por comprobarse, retaría al lector a des-comprobarlas.

Evidentemente si se desean practicar estos contrastes y comparaciones, no podremos preponderar una cultura sobre otra (por premisas materialistas, evolucionistas, difusionistas, etc.). Cada cultura sería sólo preponderante en términos meramente metodológicos, como punto de partida y transformación de todas las demás. Lo amerindio para nosotros no es un metasisistema que develaría un metacódigo de la estructura de las transformaciones teóricas y prácticas de los colectivos de tradición amerindia, basados en arquetipos inconscientes universales. Desde los planteamientos estructuralistas y post-estructuralistas no existe, no puede existir, la estructura de la estructura. No existen tampoco llaves maestras; no es posible que exista un meta-código porque asumiríamos una contradicción primaria, que consiste en dar por hecho la posibilidad de anclar a un sólo espectro (categoría sensible, código, pueblo, colectivo, etc.) las explicaciones totales de todas las transformaciones. Y eso es para nosotros contraintuitivo.

“Mas no esperamos observar la etapa en la que la materia mítica, disuelta primero por el análisis, cristalizará en la masa, ofreciendo por doquier la imagen de una estructura estable y bien determinada. Aparte de que la ciencia de los mitos está en sus balbuceos y debe darse por muy satisfecha con solo que obtenga esbozos de resultados, desde ahora tenemos la certidumbre de que la etapa última no será alcanzada jamás, pues, aun suponiéndola teóricamente posible, no existe ni existirá nunca población o grupo de poblaciones cuyos mitos y etnografía (sin la cual es impotente el estudio de aquéllos) sean objeto de conocimiento exhaustivo. Inclusive tal ambición carecería de sentido por tratarse de una realidad móvil, perpetuamente presa de un pasado que la arruina y de un porvenir que la cambia. ... Como pasa con el microscopio óptico, incapaz de revelar al observador la estructura última de la materia, solamente queda elegir entre diferentes magnificaciones: cada una pone de manifiesto un nivel de organización cuya verdad es relativa nada más, y mientras se la adopte excluye la percepción de otros niveles” (Lévi-Strauss 1964:13).<sup>47</sup>

En todo caso, para nosotros lo amerindio, lo mexicana o lo tarahumara son espectros de posibilidades. Un cromatismo de transformaciones sistémicas, estructurales y estructuralistas de las correlaciones experimentadas y etnografiadas de los colectivos indios de América. Como tal

---

<sup>47</sup> De ahí, entre otras muchas cosas, que los planteamientos relacionados con la nociones y métodos relacionados al *núcleo duro lopezaustiano* (1995, 2001) sean en ocasiones contradictorias con las propuestas sobre las nociones de estructura y de modelo estructuralistas. Esto es un tema que analizaré en otra ocasión. Ya hemos bosquejado la noción de modelo y estructura de Lévi-Strauss (2004:71-81), también véase las nociones de transformación que Viveiros de Castro (2010b) analiza sobre el estructuralismo de este autor.

no la consideramos propiamente un área cultural; preferimos pensarla como un gran “corredor entre corredores” que se expande y contrae (Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría 2006:16) dependiendo de las categorías sensibles de lo que se vivencia por los colectivos indígenas o se analiza en relación con ellos.

Para nosotros no solamente son válidas las comparaciones sistémicas y sistemáticas de los diferentes colectivos analizados; en realidad es totalmente indispensable e imposible de no-hacer. Primero comprendiendo cada caso en términos internos y después realizando comparaciones estructurales. En tanto que cada dato se crea al contraste y en el contraste, en la medida que más correlaciones se experimenten y más relaciones pertinentes se establezcan, más amplio será el espectro de comprensión e iremos teniendo mayor sentido de los casos de estudio y los casos de estudio irán adquiriendo mayor sentido. Porque como sabemos, no existe el dato o el elemento en sí mismo; su significado y función sólo cobrará forma en la correlación de las demás relaciones que lo componen.

Unas últimas anotaciones, no olvidemos que nuestro punto de partida y de llegada es la mejor comprensión del modelo rarámuri que etnografiamos. También es imperativo entender nuestras interpretaciones de manera sumamente puntual. Las propuestas analíticas que tienen sentido para este modelo deberán revisarse en cada uno de los casos, si es que se quieren extender a otros análisis. No las consideramos generales para todos los casos similares. Si desean hacerse generalizaciones con base en ellas deberán pasar por una detenida revisión. Por ejemplo, cuando analizamos y proponemos cierta lectura para el sacrificio de los cautivos de guerra derrotados y su desollamiento en el ritual de *Tlacaxipehualiztli*, específicamente del *Tlahuahualiztli* o el de las mujeres de la fiesta de *Ochpaniztli* ofrecidas a Huitzilopochtli, nuestras interpretaciones deben circunscribirse sólo a ellos y pensándolas como una posibilidad analítica más de un contexto sumamente complejo e intensamente polisémico, y que en la mayoría de los casos complementaría y discutiría con las propuestas en las cuales nos basamos.

Los principios de ese modelo experimental no están lejos de las propias conclusiones de los historiadores. De hecho se basan en ellas; sólo que –como veremos más adelante– las conexiones que hacemos entre ellas están combinadas de diferente manera (Más adelante serán descritas estas características generales que presuponemos).



## INTRODUCCIÓN MEXICA

El objetivo general de este apartado es conocer la teoría mexicana sobre muerte y sacrificio. Plantearemos y justificaremos el multinaturalismo mexicano basado en relaciones cosmopolíticas en que las diferentes alteridades eran constitutivas para los humanos por medio de su muerte y sacrificio. Lo anterior lo haremos a través de la descripción de los tres dispositivos básicos planteados en la introducción general; conoceremos: 1) la constitución del mundo (dado/construido, continuo/discontinuo, regenerativo/degenerativo); 2) la constitución de los agentes y colectivos (sustancias/relaciones; fragmentos/globalidades; sustancialidades/relacionalidades); y 3) las dinámicas de existencia y de sociabilidad (conjunciones/disyunciones; mismo plano/plano diferente); 4) Posteriormente nos concentraremos específicamente en las disyunciones radicales de los existentes y; por último, 5) bosquejaremos el tipo de moralidad mexicana sobre este tópico. Es decir, describiremos brevemente los elementos principales de la constitución del mundo, las formas de la construcción de la persona y las formas de vínculos sociales con existentes no humanos con agencia.

Describiremos las anclas conceptuales del mundo mexicano, haciendo énfasis en ciertas características que nos interesa destacar para la construcción de nuestro modelo: la lógica corporativa y jerarquizada que era transversal a las formas de fabricación de la persona, el parentesco y la organización social. Exploraremos la información mexicana pensando en dispositivos relacionales en lo ontológico, lo epistemológico y lo cosmopolítico. Veremos cómo las disyunciones radicales de ciertos agentes son complejos sucesos que hacen fluir sustancias y relaciones regenerativas/degenerativas de los diferentes planos y colectivos y que estas complejas maquinarias y los agentes involucrados están vinculados a la creación y administración del poder y del control del mismo.

Veremos cómo las formas de explicar la muerte y el sacrificio de la antropología clásica funcionan relativamente bien entre los mexicanos, pero no son del todo satisfactorias. Si pensamos los mismos datos de manera más relacional los mismos datos y análisis se transforman coherentemente. Principalmente porque el tema de la regeneratividad de la muerte es un aspecto que se enmarca en relaciones mucho más complejas. Lo regenerativo era considerado como un recurso o bien limitado entre los diferentes seres del cosmos mexicano, y unos de los bienes más preciados son aquellos que se involucran con la creación de la vida humana. Pero eso no era todo,

si bien se producía vida en determinado plano, en otro estaría sustrayéndose de alguien más; significaría que para crear hay que transformar en diferentes planos. Observamos una necesidad reincorporación del sistema, pero debatiremos la idea de que la muerte (re)genera vida y la vida (re)genera muerte de manera directa, porque esta no es suficiente explicación. Primero porque no son la vida y la muerte la que se regeneran mutuamente, como veremos detalladamente. Entre otras cosas porque deben contemplarse los aspectos degenerativos con un valor en sí mismo, ya que jugaban un papel preponderante en las dinámicas de existencia y sociabilidad. Todo esto iría complejizándose debido a que lo regenerativo/degenerativo era relacional por agentes, colectivos y planos involucrados en esas relaciones.

El personaje conceptual que nos ayudará a exponer nuestros objetivos será el cautivo mexica. Exploraremos las formas en que se actualiza en los diferentes ámbitos de la vida social de los aztecas: caza, agricultura, alianza matrimonial, parto, guerra y comercio, tributo e intercambio. Un claro ejemplo de la función de pivote relacional de sustancias y relaciones regenerativas y degenerativas por agentes, colectivos, planos y ámbitos del cosmos. Es una manera de explicitar las posibilidades de transformación e incorporación de las alteridades constitutivas en los diferentes ámbitos del sistema mexica, y sus formas metafóricas o metonímicas dan cuenta de ello, la traductibilidad entre estos ámbitos de diferentes naturaleza formaban *en conjunto* el sistema mexica

Propondremos el modelo ideal al que hemos llegado, evidentemente hipotético. Mostraremos cómo las disyunciones radicales son sucesos que disgregan los fragmentos y globalidades de los agentes y colectivos y que maquinan el flujo regenerativo/degenerativo entre las alteridades constitutivas de diferente naturaleza a través de las relaciones cosmopolíticas. Los diferentes tipos de cautivos nos irán dando las pautas de las transformaciones; ellos serán los pivotes de permutaciones y traducciones cosmopolíticas y multinaturalistas de los diferentes ámbitos de la vida social mexica.

Por último, describiremos las características principales de la nebulosa mexica, los principales proposiciones de su moralidad, vista desde el análisis de las disyunciones radicales de ciertos agentes de diferentes naturalezas (la teoría mexica sobre muerte y sacrificio), enfatizando los procesos de jerarquización vinculados a las formas de transformación y conversión de esas alteridades.

## I. CONSTITUCIÓN MEXICA

¿Cómo estaba constituido el mundo mexicana? ¿Cuáles eran los anclajes de lo dado y lo construido; lo continuo y lo discontinuo; lo regenerativo/degenerativo? ¿Qué planteaban los mitos de origen? ¿Cuál es la relación de los mexicas con la naturaleza, el exterior, los diferentes ámbitos de la vida social? ¿Con qué tipo de existentes se establecían dichos vínculos? La constitución del mundo se explicaba al entender las formas y los contenidos dadas y construidas en esta invención, así como las posibilidades de continuidad y discontinuidad de lo regenerativo/degenerativo en el cosmos mexicana. Esta información la bosquejaremos por medio de la síntesis de ciertos mitos de origen; propondremos las proposiciones constitutivas generales que nos interesan. Discutiremos la manera de entender las relaciones de los mexicas con la naturaleza (enfaticando que los recursos naturales son relaciones sociales). También describiremos cómo los mexicas consideraban los recursos para el origen y el mantenimiento de la vida como un recurso y relación escasa y limitada, lo que será una característica de la jerarquización de su organización social.

### **Proposiciones constitutivas de algunos mitos de origen**

Los mitos de origen expresan las proposiciones teóricas-prácticas, metafísicas, físicas y filosóficas de la constitución del mundo, los de los agentes y los colectivos, de sus dinámicas de existencia y sociabilidad. Explicitan las proposiciones constitutivas de los anclajes a los que nos referimos. Así que describiremos las características principales de versiones mexicas sobre un mito sobre la creación del mundo, sus existentes y las maneras en que se distribuían las acciones, las funciones y las competencias de cada uno,<sup>48</sup> por lo que describiremos los puntos más

---

<sup>48</sup> Los llamados mitos de origen los pensamos como la constitución de los colectivos en términos de Bruno Latour (2007[1991]). En el ensayo de 1991 sobre antropología simétrica, Latour analiza las formas de las constituciones jurídicas y cosmopolíticas de los modernos. El autor explica que “[d]e igual modo que la constitución de los juristas define los derechos y los deberes de los ciudadanos y el Estado, el funcionamiento de la justicia y la transmisión de poderes, de igual modo, esa la Constitución –que escribo con mayúscula para distinguirla de las otras– define a los humanos y los no humanos, sus propiedades y las relaciones, sus competencias y agrupamientos” (Latour 2007:36-37). Los mitos como proposiciones constitutivas son procesos de invención y contrainvención, como se describe en la semiótica de Wagner (1981; Viveiros de Castro 2010a). Diríamos que son procesos de convencionalización y naturalización de lo dado y lo construido, de lo continuo y lo discontinuo.

Existen debates que señalan que esos procesos de convencionalización y naturalización pasan por formas de obviaciones e invisibilizaciones de ciertas características cosmopolíticas (Latour 2007:59). La constitución como el texto común que define el entendimiento y la separación del mundo, los agentes, los colectivos y los planos posee complejos dispositivos de obviaciones, implicaciones e invisibilizaciones entre lo dado y lo construido; lo que se muestra y oculta; lo que se devela y se esconde; lo que se aclara y se obscurece. Lo importante ha consistido en

importantes sobre lo regenerativo y lo degenerativo en el flujo del cosmos. Así como la codependencia trans-específica que los mexicas experimentaban con su entorno, debido a su socialidad generalizada. Exploraremos el espectro y las redes semánticas y plásticas en que lo valioso, lo escaso, lo regenerativo y degenerativo se materializaba en diferentes categorías sensibles. Apuntando las formas de las sustancialidades y relacionalidades vinculadas con ese flujo en el cosmos. Comprenderemos las características más importantes para nosotros sobre la composición de los humanos y los existentes en general, de las posibilidades de comunicación y transmisión de las sustancias y las relaciones.

En este sentido, observamos que en las narraciones míticas se establecen las nociones, las premisas y las proposiciones de la física y la metafísica de cada colectivo que se correlacionan y engloban mutuamente al menos en tres niveles: el ontológico, el epistemológico y el político. Es decir, se fundan los anclajes de lo dado y lo construido; y con base y por medio de estos anclajes, se establecen las posibilidades de la dialéctica entre continuidad y discontinuidad de las sustancias y las relaciones de los fragmentos y las totalidades de lo que existe. Se ancla también aquello que regeneraría o degeneraría la propia existencia esos seres; es decir, aquello que permitiría su continuidad o discontinuidad: lo que los conjunta, disyunta y reconjunta en este plano o en algunos más. Los mitos median de facto los sentidos, explicitan la semantización –es decir, la manera en que se dota de significado– de los aspectos en términos de lo dado y construido de cada colectivo. Se funda la premisa que para existir se requiere de la hibridación.

### **Esquema de la Leyenda de los soles**

Existen diferentes versiones de los mitos sobre la sucesión de los soles o eras y el origen del mundo de los mexicas. Es importante que los lectores recuerden que trabajaremos con un mayor

---

develar estos procesos. Para nosotros cada mito narra y explicita la constitución de su mundo, pero también está fundamentado en lo que invisibiliza: explícita, “implícita” e implícita.

Vemos una convergencia entre los planteamientos de Latour, Lévi-Strauss y Wagner. Porque como dice Lévi-Strauss en los mitos muchas veces lo importante no es saber las razones por las cuales se elige tal categoría sensible, sino las consecuencias de que se excluya a todas las demás; eso que se elige excluir. La cuestión no es sólo por qué se elige una, sino para qué se excluyen las demás. ¿por qué esa y no otra cosa? ¿para qué se elige un momento y un lugar y no otros? La elección de una categoría explicita una opción, a la vez que excluye y obvia a las demás; así, lo importante no es lo que cada categoría representa, sino lo que estaría obviando e implicando. Existe un proceso de invisibilización por explicitación y de explicitación por invisibilización, por obviación. La naturalización es convencionalizar lo construido como dado, explicitando éste obviando al otro. La eficacia de las constituciones se fundamenta en sus partes oscuras y aquello que esconde; por el manejo experto de los mecanismos y tecnologías de invisibilización: doble juego immanencia y trascendencia. Pero, independientemente de cómo se clasifica tal o cual constitución, lo dado y lo construido/lo continuo y lo discontinuo no son innatos o erigidos en sí mismos, sino es relativa por cada invención.

nivel de abstracción, lo que nos interesa es lo general, no la particularidad de las narraciones míticas. Veremos los principios constitutivos que prefigurarían una variante de su teoría sobre la creación de los tiempos, los espacios, los seres y los aspectos que se correlacionan en ese cosmos; aunque merodearemos por otros ámbitos, nos centraremos específicamente en los aspectos asociados al principio de la vida como un bien limitado en relación con la muerte y el sacrificio humano entre los mexicas.

Como es un mito bastante conocido, nos limitaremos a marcar algunas de las proposiciones constitutivas que de nuestro análisis desprendemos. En términos sumamente generales el mito habla de:<sup>49</sup> 1) Un par de demiurgos –o una divinidad con cualidades duales– decidieron la creación de este mundo; 2) para ello procrearon a cuatro hijos-dioses con diferentes características; 3) después se sucedieron cinco soles-eras cósmicas diferentes 4) que siguieron un esquema de creación-destrucción-transformación de espacios, tiempos, sustancias, relaciones, seres, objetos, aspectos, normas, transgresiones. 5) Es en la última fase, llamada la del Quinto Sol o Cuatro-Movimiento (4-Ollin), en donde se crean las condiciones que permitirían la existencia en este plano-era. 6) Para la creación de la vida y la existencia –particularmente dioses y personas– se determinó la utilización de sustancias/relaciones (fragmentos o globalidades) de seres, tiempos, sitios anteriores o alternos al de ese momento. Es decir, se estableció que el origen de la vida –entre ella la humana– tendría la cualidad de ser un bien limitado en el sistema porque debía extraerse de varios otros seres. 7) Y que sólo sería obtenida por complejos procesos de purificación.

En otros mitos se dice que 8) con el primer amanecer del último Sol se crearon o fijaron las apariencias actuales de los diferentes seres. 9) De alguna manera esos existentes poseerían cierta sustancia, relación o aspecto que sería necesario para la existencia de las personas o que compartirían entre ellas. 10) Lo que colocaba como un principio las posibilidades de transferencias o intercambios de aquello que de alguna manera se compartía. 11) Esto intensificó y diversificó que la condición de la vida y la existencia fuera un bien limitado que dependería, también, de otros seres a través de su muerte, sacrificio e incorporación. 12) *Ese algo compartido* estaría privilegiando las categorías sensibles relacionadas a lo solar o su proceso diario, 13) así como entre las correlaciones entre lo frío y lo caliente.

---

<sup>49</sup> El número al inicio de cada frase sería una proposición constitutiva del conjunto de mitos mexicas que revisamos.



Nuestro énfasis en la revisión sobre los mitos de origen mexicana estarán concentrados en analizar 14) los recursos necesarios para existir como bienes limitados y entropía; su creación por medio de la destrucción. 15) Esos recursos o aspectos estarán compartidos entre 16) seres no necesariamente antropomorfos, pero que eran dotados de agentividad por los mexicanos. 17) Esos seres estarían pensados como un tipo de alteridad que se correlacionaba con toda la sistémica. 18) Esa necesaria incorporación de parte o la totalidad de esos seres con agencia 19) obligaba a los mexicanos a tratarlos por medio de relaciones de socialidad, pero que 20) ya que no podían ser incorporaciones directas, por la naturaleza híbrida y heterogénea de la existencia, se requerían forzosamente complejos procesos de traducción de aquello que los seres compartían. 21) La necesidad de una alternancia de un bien limitado necesario para todos los demás; la necesidad de la alternancia de lo escaso entre colectivos de diferentes formas y contenidos.

### **Versiones extendidas**

De manera un poco más extendida diríamos que en el origen aquellos demiurgos decidieron crear el mundo y los seres que lo habitarían. Por tal razón procrearon a cuatro hijos que serían los dioses mexicanos (cada uno con ciertas características y habilidades, ciertos colores, rumbos, momentos del día, objetos asociados, etc.). De acuerdo con ciertas versiones, estos dioses, a su vez, decidieron crear a las personas para que fuesen sus devotos. Cada uno fue asumiéndose como jerarca en un determinado momento para crear el mundo y los seres. Cada uno fue un sol y una fase.

La creación del mundo como ahora lo conocemos (por “ahora” debe entenderse el momento en que las narraciones fueron hechas) fue el resultado de un complicado proceso distribuido en distintas fases. Cada fase sigue un esquema de creación de ciertas cosas y destrucción por ciertas transgresiones morales. En cada era se crearon diferentes tiempo(s) y espacio(s); distintas formas y contenidos de los aspectos regenerativos y degenerativos, por medio de la creación de las diferentes sustancias y relaciones.

Se crearon los principios de la moralidad mexicana, a veces con personajes humanos, a veces con personajes divinos, a veces con personajes animales. O en ocasiones se dice que se creó cierto tipo de humanidad animalizada o de animales humanizados o de humanos con determinadas características. Lo que nos interesa destacar es que se fueron creando las normas

morales imperativas y al mismo tiempo se crearon lo que se consideraría las trágicas transgresiones o los conflictos.<sup>50</sup>

De cada creación-destrucción quedó algo de lo inventado (ya por sucesión o por conjunto) que de alguna manera contribuye y permite las condiciones para la propia existencia en la última era. Podemos observar en los mitos las complejas conformaciones de campos y redes semánticas, políticas y de sentido (es decir, que se anclan las formas de lo que hace sentido al interior de ese colectivo). Se designaron ciertas cualidades y características (pero en términos relacionales): los venenos, los alimentos, las medicinas, los hechizos.

Se crearon diferentes formas de continuidades y discontinuidades entre las sustancias y las relaciones de los seres, objetos y fenómenos. Se crearon los distintos objetos, seres y personas. Se distinguieron las personas, lo humano, lo no-humano y lo que no era parte de la humanidad mexicana (Martínez G. 2013:manuscrito). Una característica fundamental fue la concebir la posibilidad de agenciamiento para prácticamente cualquier ser, momento o aspecto en el cosmos que de alguna manera entrara en relación con los mexicanos. La posibilidad de otorgar agencia a lo no antropomorfo podría ser específica o generalizada, pero no era indiscriminada en su totalidad; implicaba la personificación y la caracterización del cosmos, los seres, las sustancias y las relaciones.

Según en versiones de López-Austin, ese Primer Amanecer petrificó el mundo, los seres y las cosas tal y como ahora las conocemos. Hubo un cese brusco de las aventuras de los seres divinos en cuanto tales. El primer amanecer secó los barroes que existían, puso fin a las mutaciones a través del endurecimiento de las capas, de las cáscaras, (las ropas), de los cuerpos; es decir, se crearon los seres mundanos, capturándolos en cada envoltura, haciendo que todos poseyeran la sustancia vital o la cultura. Sobrevino, pues, una solidificación y petrificación de todo, todas las cosas, dejaron de ser sólo *interioridad divina*, (por decirlo en palabras de López-Austin) y comenzaron a diferenciarse por sus envolturas y sus ropas. El primer amanecer trajo consigo, pues, la creación de la *naturaleza*, es decir, la diferenciación y discontinuidad en y de cuerpos de una misma interioridad divina continua. “Creador es el ‘alma’ que otorga la naturaleza a cada clase de criaturas” (López-Austin 2009:11).

Se consideraban múltiples posibilidades de afección, afectación y transferencia de ciertos aspectos vitales entre agentes de formas sumamente diferentes de las de las personas. Esas

---

<sup>50</sup> Tanto la norma como la transgresión y el conflicto, sus interrelaciones, compondrían la moralidad mexicana.

posibilidades de continuidades de ciertas sustancias y relaciones entre los seres, generalmente se daban por formas muy específicas de socialidad. Es decir, que las continuidades y discontinuidades entre los seres (comunicación, equívocos, entendimientos de intercambios y relaciones recíprocas, depredadoras, equitativas) eran específicos y normativizados.

Existió un código que parecería el más privilegiado por los mexicas con las características y las redes semánticas y de sentido relacionadas al sol, lo solar, lo caliente, lo luminoso, el día y el proceso del sol día-tarde-noche. El proceso diario del sol: día-tarde-noche (Graulich 1981): “*The day, the daily course of the sun, provides the basic metaphor (...) Space and time are closely related. The three parts of the day have their parallel in the three places of the dead in the Other World mentioned in Aztec texts: Mictlan, or the Place of the Dead [night]; the House of the Sun [morning]; an Tlalocan [afternoon] (...) The day provides the model for the year and for history*”. El transcurso del sol, el día, el curso del astro solar proveerían el dispositivo básico para pensar varios aspectos del cosmos relacionados con las nociones de persona, sexualidad, mito, rito, tiempo, espacio, año e historia (Graulich 1981:45-46). Esta hipótesis ha sido desarrollada para la noción de persona mesoamericana (Martínez G. 2011); el tiempo y los calendarios mexicas (Díaz 2009, 2013); las correlaciones entre tiempo, espacio y numerología (Mikulska 2013:manuscrito).

Otra de las variantes sobre este campo privilegiado relacionado con el Sol y el día se extiende a otros temas, como el de las formas y necesidades para lograr que no se detenga su camino. Y se ha planteado justamente que ese movimiento solar, constante, cíclico, sacrificial, alternado, provocaría un desgaste recurrente de la propia energía que dispensa. Este Quinto Sol sería tendencialmente insaciable y en ocasiones, de hecho, un devorador. Ya que *Tonatiuh* (otro de los nombres para nombrar el astro solar) “no prodiga nunca energía sin contrapartida, reclama perpetuamente comer y beber” (Duverger 1993:209).

De hecho, para que se creara y se conservara la existencia se requirió del movimiento del Sol, el cual sería cíclico y desgastante, por lo su mismo proceso desconocería la saciedad. La entropía será cíclica y eterna. Y a partir de ese momento, entre los aztecas, siempre existiría un déficit de energía, nunca un excedente (siempre deuda, nunca ganancia). Otros autores hablaron del déficit permanente de energía para sostener el orden y el mundo; deuda permanente o el principio del bien limitado.

La tarea de nutrir al Quinto Sol incoada por las divinidades debería persistir por los humanos a través de los mismos mecanismos: la gran variedad de sacrificios y los distintos tipos de muertes pensadas como las formas de flujo de diferentes tipos de energías a través de la muerte, purificación e incorporación y no sólo de seres antropomorfos. Como veremos esa sería una de las premisas del porqué los procesos sacrificiales son pilares del cosmos mexica (López Luján y Olivier 2010), dado que son una manera polisémica de comunicaciones, intercambios, relacionamientos e incorporaciones entre diferentes agentes del cosmos.

### **Lo discontinuo de las envolturas y los puntos de vista**

#### **Solidificación de la diversidad y diferencia**

La creación del mundo de los mexicas fue construyéndose por medio de discontinuidades de espacios, tiempos y seres que estaban de varias maneras con-fundidos. Se hizo discontinuo el espacio (el centro, el arriba y el abajo y los cuatro puntos cardinales; lo doméstico y los montes; los centros jerárquico y las periferias; los templos y los barrios). El tiempo se inventó para medirlo (en eras y cinco soles; movimiento del sol y de la luna; el día, la tarde y la noche). Se dividieron los seres: de antemano “ya existían” los dioses que inventaron a los hombres; y de estos se crearon los linajes a consecuencia de las cualidades, las características y los colores de cada uno. Se enfrentaron los humanos entre sí; también las mujeres y los hombres, así como sus caracteres. Existieron quienes tuvieron coraje y valentía y aquellos que se acobardaron. Se identificaron las formas de alianza, las de guerra y de descendencia; los aliados, los enemigos y los hijos. Se estableció la jerarquía y las descendencias; la nobleza y el pueblo y las estrategias de ascensión social. Se distinguieron los alimentos de los venenos. Se separó aquello que regeneraba de lo que corrumpía a los existentes y al cosmos. Así también el frío y el calor. Se hizo discontinuo el silencio de la música. Los existentes se diferenciaron y no pudieron volver a confundirse clara, distinta y directamente; no obstante, se estableció que tendrían algo en común y podrían intercambiarlo y compartirlo. Al final se distinguieron las características generales de los seres, los momentos y los lugares ordinarios, al mismo tiempo que se creaban los extraordinarios en que convergerían varios de los aspectos diferenciadores más exclusivos.

Hubo un momento en el que los existentes podían modificar sus formas de manera relativamente indiscriminada. No obstante, según las diferentes versiones míticas, por uno o varios acontecimientos (un amanecer primigenio o la sucesión de diferentes soles,

respectivamente) esta capacidad se interrumpió: “la capa radiante [de aquél amanecer] secaría los lodos, daría fin a las mutaciones y endurecería los cuerpos” (López-Austin 2009:10). Este hecho fue irreversible (para la mayoría) y puso fin a las indistinciones y a las transformaciones indiscriminadas<sup>51</sup> entre los seres porque solidificó en cuerpos específicos las apariencias de esos existentes al momento de romper el día, *ese* día:<sup>52</sup> el sol “solidificaría las formas y sellaría los destinos” (López-Austin 2009:10).

Todo cuanto había se determinó como ahora las conocemos. El cuerpo o la corporalidad de un existente sería la cáscara y el tipo de envoltura en que quedó fija y endurecida la apariencia que tenía al momento del primer amanecer. Las ropas, las imágenes y las apariencias serían un vínculo semántico fundamental para los mexicas como veremos más adelante. Cada existente petrificado en la apariencia de ese momento se convertiría en la especie de su género y adquiriría sus características envolturas: las ropas, las pieles, las plumas, las pinturas, los tatuajes, las texturas, los papeles, etc. La solidificación de las cáscaras creó la diversidad de los seres y la naturaleza de la envoltura determinó el tipo de seres, colectivo y plano al que pertenecerían. Generalmente esos colectivos serían algún tipo de grupo corporado o un tipo de sociedad que estaban diferenciadas de las otras de manera muy compleja. Se produjeron las especies, los colectivos y las sociedades con las que los mexicas tenían que convivir: cada tipo de ser sería un colectivo con el cual se convivía, fuera o no antropomorfo. Algo a destacar es que la interacción de esos colectivos no era de completa discontinuidad, al contrario. Esos colectivos siempre consideraron a miembros de varias especies diferentes como parte de ellos; por ejemplo, algunos animales que eran colectivos consideraban algunos dioses de la lluvia y a los humanos. Desde un principio, animales, hombres y dioses mantenían correlaciones muy complejas, como lo ha descrito Martínez G. (2013: manuscrito).

Y esta referencia a la evolución de los seres por la adquisición de envolturas no es un mero juego de palabras. Para los mexicas la envoltura determina al ser (aunque fuera por el tiempo que se portara) y probablemente su punto de vista. López-Austin ha mencionado explícitamente la correlación entre las nociones de cáscara, piel cobertura, funda y envoltura, superficie y vestidura (1973, 1990,1991). Aunque como siempre esas determinaciones no eran rígidas todo el tiempo.

---

<sup>51</sup> Hablamos de metamorfosis indiscriminadas, siempre con la posibilidad de que ellas existan, pero sería por especialistas y complejos procesos rituales.

<sup>52</sup> Existen variaciones respecto a la especiación por cuerpos: la diacrónica y la sincrónica. La diacrónica serían aquellos mitos que narran que era tras era, por castigo, los que eran antes humanos o dioses se convertían en animales. La versión sincrónica es que todos, en un momento fundador, se solidificaron y quedaron como ahora son.

Por ejemplo, los dioses adquirirían envolturas humanas sin dejar de ser del todo dioses. Así como los hombres adquirirían envolturas animales y conservaban sus características humanas. Martínez G. (2011) refiere que una de las características más importantes de los naguales es justamente su capacidad de disfrazarse; y esto es importante porque más adelante comprobaremos la importancia cósmica respecto de los diferentes tipos de superficies o cáscaras de los seres. Ya que cada cáscara determinaba la posición de los seres tanto al interior de los colectivos antropomorfos como frente a las alteridades.

En otros nivel analítico, una consecuencia más de la solidificación de las apariencias fue la creación misma de las sustancias y los cuerpos, y sus características esenciales; al mismo tiempo que se anclaron las formas de relaciones y de relacionarse con esas sustancias, se establecieron las posibles continuidades y discontinuidades de las sustancias y de las relaciones entre aquellos elementos antes continuos. La discontinuidad creó la singularidad, la diferencia, la diversidad, la multiplicidad, la solidificación de las apariencias, las sustancias, los cuerpos, los existentes, los colectivos, las especies, los espacios y los tiempos del cosmos. Estableció las características específicas de cada uno y, por lo tanto, la manera de relacionarse con ellos y entre ellos en varios niveles; se anclaron las posibles continuidades y discontinuidades que sustancias y existentes podrían o no mantener. La discontinuidad de cada existente creó la naturaleza de su ser y la naturaleza de sus relaciones; y como sabemos, la multiplicidad de naturalezas de los seres del cosmos es casi ilimitada.

### ***Ese algo compartido: continuo pero diferenciado***

No obstante, toda esa diversidad de seres mantuvo algo en común: previo a las diferenciaciones por las apariencias, esos seres compartían un aspecto fundamental. En palabras de Martínez G. (2006c:137) “La parte ‘pesada’ de la persona suele ser pensada como recipiente o cobertura de aquellas materias delicadas, sutiles y casi intangibles que dan vida, inteligencia, personalidad y emotividad al ser humano”. Había índices de agencia que eran compartidos por los existentes, sin que significara que dicha agencia fuera idéntica para todos. López-Austin menciona que las diferentes criaturas del mundo mesoamericano<sup>53</sup> “[s]on entes complejos con personalidades

---

<sup>53</sup> La utilización y las consecuencias del uso y estudio de la noción de Mesoamérica y lo mesoamericano requiere de un análisis particular. Como el lector recordará, nuestro interés ha sido ceñirnos a los datos sobre los mexicas, sabiendo de antemano que ni todos los mexicas consultados son los mismos. La utilización de las nociones sobre lo mesoamericano es restringida y se menciona generalmente para respetar los planteamientos de los autores; ya que la

propias en la más vasta diversidad de lo mundano: montes, piedras, aguas, vientos, fuegos, astros, árboles y plantas, animales, hombres, todos con una conciencia que remite al prodigioso momento de la creación (...) dioses, seres humanos ya fallecidos (...) [t]odos están provistos de una interioridad divina que les proporciona percepción y sensibilidad, pensamiento, voluntad y poder de acción” (2009:9).

“Para los mesoamericanos toda criatura (mineral, vegetal, animal, astral, humana, aun artificial) poseía un componente de la sustancia divina, imperceptible por los sentidos, con capacidades de intelección y comunicación, y con poder para actuar voluntariamente sobre el ser que la contenía y sobre su entorno. Era una especie de alma racional que determinaba las características esenciales de la especie a la que pertenecía el individuo” (López-Austin 1995:229).

Se estableció como una condición intrínseca a todos los existentes que compartieran *algo*<sup>54</sup> que sería extendido más allá de los antropomorfos y más allá de lo propiamente humano. ¿Cómo podríamos definir ese *algo* común de los existentes mexicas? ¿Qué características poseía? ¿Cómo se expresaba en los humanos? ¿Cómo pensarlo antropológicamente? ¿Cómo pensarlo?

Existe una enorme gama de formas y contenidos en la bibliografía que podrían referirse a este aspecto de los agentes. Es un tema sumamente complejo, para nosotros es posible manejarlo con cierta generalidad porque nos interesará observar un su flujo en el sistema. Para este trabajo exploramos dos perspectivas que parecerían diferentes, pero que para nosotros son complementarias: nos referimos a los trabajos de López-Austin y Duverger. Lo que planteamos como *ese algo compartido* entre los seres, López-Austin lo analiza a lo largo de su obra con una batería conceptual relacionada a las nociones de entidad, entidad anímica, alma y espíritu vinculados a fenómenos sobrenaturales. Por su parte, Duverger (1993) observa estos mismos datos como fenómenos físicos, relacionados a sucesos termodinámicos en los seres y entre los seres. Es decir, en principio podemos pensarlo como una entidad anímica o como una irradiación de temperatura, fría o caliente. López-Austin lo plantea en términos cartesianos y pero tiene mejor documentación de los fenómenos. Duverger menciona que el *tonalli* sería físico, pero no deja de hacer énfasis en el calor-luz como concepto no marcado; dado.

---

mayoría de ellos han creado los datos mexicas pensándolos en relación con la tradición mesoamericana. Es decir, a colectivos de diferentes lenguas y culturas que guardan ciertas semejanzas históricas entre ellos.

<sup>54</sup> Como ese “algo” que Lévi-Strauss se refería para explicar el *mana* (1950:37). Utilizamos la noción de algo o algo compartido como una categoría muy abstracta en el que se conjuntarán una multiplicidad de categorías sensibles dispuestas en los documentos consultados. Nosotros requerimos de ese grado de abstracción y generalidad para llegar a nuestro objetivo final.

En el trabajo de López-Austin<sup>55</sup> podemos comprender que *ese algo compartido* oscilaba entre varias materias y sustancias, diversas cualidades y principios, muchos significantes y significados, distribuidos en una gran red de relaciones semánticas.

Concentrados específicamente en el trabajo de este autor, *ese algo compartido* ha sido definido a lo largo de sus estudios como: vida, energías, fuerzas vitales, fluidos aéreos y líquidos, fuerza en los corazones o corazones, entidades anímicas: *tonalli*, *teyolia* e *ihiyotl* (López-Austin 1996:180, 181, 221-285). Posteriormente, los principios generales de estos componentes fueron abstraídos y los agrupó en nociones como: materia ligera de origen divino; la sustancia de los dioses; la esencia o materia divina; sustancia divina en forma de tiempo o destino; dioses en el interior de los seres; fuerzas del cosmos; el “alma”; interioridad invisible [que] es un verdadero mosaico de esencias; un compuesto en el que intervenían varias entidades anímicas de funciones particulares, naturalezas distintas y diferentes orígenes; *tonalli* o calor; coesencial del dios patrono; alma-destino; animal compañero; “corazón” del dios; “corazón” del pueblo (en su versión del *tlatoani*); “corazón” del gran cerro (en su versión del Tlaloc); semillas; poderes de la Tierra y el Agua que se manifestaban sobre la tierra en el alimento, en la energía vital, en el crecimiento, en la reproducción, en el contagio y en la muerte; destino; fuerza interior impuesta al ser humano; dioses patronos como los “corazones” que fueron “las primeras semillas humanas” *achtopa tlacaxinachtin* que vivirían en los cerros en formas de reliquias (López-Austin 2011:23, 25, 26, 28, 31, 35, 165, 169, 170, 171, 211, 212 )

En otro trabajo de López-Austin *ese algo compartido* también lo ha caracterizado como *interioridad divina* que proporcionaba a los seres percepción y sensibilidad, pensamiento, voluntad y poder de acción. Se plantea que las criaturas eran posibles personas con alma racional: con oídos, conciencia, voces, inteligibles, dialogantes, eran entes socializados. Esa interioridad divina compartía características de los dioses; criaturas con conciencia, personalidad; “dioses en conjunto conforman la personalidad humana”; “dios que se convirtió en el alma esencial de la especie humana”; “alma del creador contenida en cada individuo”; *tonalli* o aglutinación divina

---

<sup>55</sup> Alfredo López-Austin es uno de los especialistas más y mejor documentados sobre estos aspectos de la cultura mexicana respecto a la creación del cosmos y los humanos, así como uno de los más influyentes entre los demás estudiosos. Tomo en conjunto los planteamientos de este autor debido a sus tendencias por generalizaciones más abstractas de las teorías mexicanas, lo que es sumamente pertinente para nosotros ya que es el nivel analítico en que deseamos pensar los datos mexicanos. Decidimos centrarnos sólo en sus reflexiones que se refieren específicamente a los mexicanos sabiendo de antemano que la manera de crear sus interpretaciones siempre ha considerado otras culturas de tradición mesoamericana. Por otro lado, somos conscientes que las posturas y análisis de este autor se han transformado a lo largo del tiempo y de su trabajo.



en el cuerpo perecedero; alma-esencia; semilla-corazón; seres sin cáscara; el estado descascarado de los dioses; o los individuos después de la muerte en la tierra; los ancestros, antiguos padres-madres dueños de las cosas; reyes; “seres primigenios... servidores del Dueño del Monte Sagrado... depositario de las semillas-corazones, o sea de los dioses descarnados”; seres anteriores del primera amanecer, seres míticos, protonaturales o preculturales. Los muertos y los seres míticos se confunden en “dioses lustrados” (López-Austin 2009).

*Ese algo compartido* es comprendido por López-Austin (2009) como la socialización del mundo a través de metáforas prosopopéyicas incorporadas en interioridad divina contenida en cada individuo –y compartida por todos– conformada por un complejo de dioses que se convertía en el alma esencial de la especie humana, de las mismas características de los seres primigenios, míticos, protonaturales y preculturales. Las significaciones de *ese algo compartido* para este autor oscilan entre los fluidos anímicos y corporales y las nociones abstractas y principios básicos de la existencia mexicana.

Martínez González (2008) también ha considerado lo que nosotros llamamos *ese algo compartido* (que él no lo llama así) como uno de los dos componentes del humano. Por un lado se componen del cuerpo, la tierra, los productos, la cobertura, el recipiente. Por otro lado de las ánimas, que son menos palpables y, principalmente, se les caracteriza en cuatro nociones: el corazón, el calor, el aliento/la sombra. El ánima-corazón tiene al menos tres aspectos diferentes (aire que abandona el cuerpo por la boca al morir; silueta etérea y antropomorfa que viaja al inframundo al morir; elementos ornitomorfo que terminaría por destruirse al fin de la vida). Esa ánima-corazón es un elemento múltiple y difuso en el cuerpo. Tiene al menos otras dos calidades: la fría y la caliente. Para la primera, se le piensa como aliento o sombra, *ihiyotl* y *ecahuil* respectivamente, lunar y celeste, la respiración; la vitalidad, poder, virtud, esfuerzo, voz, sabor, olor, motivación, talento, enojo. Distribuida por todo el cuerpo: cabeza, hígado, corazón. Por otro lado, se consideran sus cualidades luminosas, calientes y solares, en forma de *tonalli*, corazón, coronilla; nombre personal que concentraba las cualidades ontológicas y sociales de los individuos; mutables por sus propios méritos.

Por su parte, Duverger<sup>56</sup> (1993:44-45) comprende desde un camino epistemológico diferente qué es *ese algo compartido* en el cosmos mexicana. Este autor se aleja de la noción de

---

<sup>56</sup> Christian Duverger es un autor polémico. No son pocos los investigadores que desestiman su trabajo historiográfico, principalmente apelando a problemas metodológicos y de interpretación de las fuentes. Sin que

alma y espíritu y de lo propiamente humano para hablarnos del *tonalli* como un aspecto de la física. Para él la relación entre *tonalli*, la figura mítica de Tonatiuh (la advocación del Sol como divinidad), así como las nociones de sol y de calor, no son sino “la visión azteca de energía”. Tonatiuh, como el “rostro [mítico] de la energía” mexicana es una noción física (de la ciencia que estudia las transformaciones de la materia y la energía) y el *tonalli* pertenece a esa realidad física y no tanto al mundo sobrenatural (1993:83). Más adelante veremos las implicaciones de estos caminos.

En términos más generales *ese algo compartido* también puede pensarse como una humanidad compartida. Pero para ser menos humano-céntricos –lo que nos obliga las categorías mexicas– podríamos llamarlo o definirlo como la agencia o la agentividad de los existentes. Y como estaba distribuida entre “la más vasta diversidad de lo mundano” era una *agentividad potencial extendida* o una *sociabilidad transespecífica generalizada*. Entendidas como la capacidad de interacción inteligible que cada constitución otorga –virtual, potencial o de manera actualizada– a los seres y colectivos que constituyen su cosmos, en un mismo plano o en planos diferentes. Este tipo de definición permitiría desustancializar estas capacidades o dispositivos antes exclusivos tanto de los humanos, de un segmento de la sociedad o de los dioses, o sólo los entes animados.

Lo que queremos resaltar es que *ese algo* ha poseído a lo largo de la literatura distintas formas/contenidos: el mito o lo mítico; de la cultura o lo cultural; la humanidad o lo humano; el sujeto o la subjetividad; la conciencia, la reflexibilidad, la mente; las fuerzas vitales o las entidades anímicas; la misma definición de Tonatiuh, la de *tlacalt*, *tonalli*, *ihíyotl*, *teyolía*; o de *chicalahuiztli* o *tequitl*; de energía, energía solar, de almas-esencias, de corazón-semilla; entre otras muchas otras nociones.

En cierto nivel analítico cada una de estas nociones son formas/contenidos con consecuencias muy diferentes, aunque se crucen y se sigan paralelamente. Pero ¿en realidad son

---

contemos con las herramientas para saberlo, su trabajo nos parece sumamente propositivo. Primero por llevar la cuestión de interpretar las cuestiones pensadas como sobrenaturales como fenómenos físicos. Y segundo porque revisando las fuentes que este autor cita, de las cuales desprende sus propuestas y planteamientos, según nosotros entendemos, son en su mayoría las mismas que la de la mayoría de los demás autores. Tal vez no sean tan numerosas como los de otros especialistas, no obstante, sus planteamientos más importantes parten de: los *Anales de Cuauhtitlán*; *La leyenda de los soles*; la obra de Bernardino de Sahagún; Alonso de Molina y el *Códice Florentino*. De hecho, en ocasiones se citan los mismos pasajes que otros autores. Lo que retomamos de este autor y lo que nos parece más pertinente ha sido la manera de entender e interpretar esos mismos datos; es decir, la manera de crear esos datos mexicas. Lo explicaremos más adelante.

sumamente diferentes esos códigos? Es cierto, son muy marcadas las diferencias de pensar *ese algo compartido* como un aspecto anímico y sobrenatural o como un evento termodinámico y físico; son espectros que van de una noción alma, de fuerza anímica y energía vital (en términos más cristianos y cartesianos); pasando por nociones como semilla-corazón (en un código de agricultura cósmica); hasta llegar a la energía física, de una termodinámica cósmica.

En realidad, consideramos que para identificar *ese algo compartido* debemos ubicarlo y extenderlo en una gran red de relaciones semánticas,<sup>57</sup> en la que se ponen en juego todos los conceptos antes mencionados; porque el sentido de uno se define en la oscilación del significado de los demás. Estas formas y contenidos son permutables en ciertas relaciones; tienen características que en cierto nivel comparten y otras que se transforman, se oponen y se traducen. No todas significan lo mismo, y es importante distinguirlas. Cada una de ellas servirían como una posible *categoría sensible* para todas las demás y a su vez serán categorías sensibles de una noción más abstracta: lo regenerativo. Pero como hemos mencionado, lo regenerativo no es sino un aspecto relacional y mutuo de lo degenerativo. Cada categoría sensible de lo regenerativo/degenerativo despliega sus propias redes semánticas y en ellas se anclan las posibilidades de continuidades y discontinuidades relacionales entre los seres.

Independientemente de las múltiples formas y contenidos con las cuales se le describa a lo largo de la bibliografía, los autores narran que existía la posibilidad de comunicación, inteligibilidad, intercambio, influencia, afectación entre los seres diferentes; que esas formas se relacionaban con la temperatura de naturaleza fría y caliente de cada uno y afectaba la del otro; cada decisión individual impactaba transversalmente: *biopsicosociocósmicamente*. Lo importante es que existía un complejo sistema de correlaciones entre todos estos fenómenos. Para nosotros, en otro nivel de observación, esta *agentividad potencial extendida* o de *socialidad agentiva transespecífica* sería más la capacidad de relacionarse entre los diferentes existentes que una capacidad intrínseca de ellos mismos. El punto es que ese algo era compartido entre seres de diferentes naturalezas que se lo comunicaban e intercambiaban de múltiples maneras. Era escaso para todas. Era generalizado pero diferenciado; necesario y deseado pero discontinuo. Y era dado

---

<sup>57</sup> Preferimos pensar los elementos culturales a través de las *relaciones semánticas* que se establecen entre ellos, en lugar de ubicarlos solamente en determinados *campos semánticos*. Consideramos que estas creaciones de sentido no son unidireccionales al interior de cualquier sistémica; al contrario, observamos una fuerte tendencia a la creación de *espectros semánticos diferenciados* que activan el proceso permanente de semantizar las sustancias y las sustancialidades, así como las relaciones y las relacionalidades al interior de un colectivo. El sistema sería la descripción de los elementos y sus correlaciones. Y la sistémica la descripción de los flujos, las influencias y las afecciones de ese sistema.

su desgaste de envoltura y la necesidad de *ese algo compartido*. Y eso era el motor principal de las dinámicas de existencia y socialidad.

### **¿Naturaleza y recursos naturales o multinaturalismo y relaciones sociales?**

Daniel Dehouve menciona que para los colectivos indios del centro de México “la toma de recursos naturales por el hombre [funciona] como la base de la fábrica simbólica, ritual y social” (2008:33). Recordamos los planteamientos de Lévi-Strauss (1962b) respecto a que las categorías que fundamentan la episteme del pensamiento amerindio tienen que ver con las maneras de cómo se relacionan con el medio y en particular con los proceso de alimentación. Pero lo más importante de dichas nociones y relaciones es que son utilizadas “no porque sean buenas para comer, sino porque son buenas para pensar”.<sup>58</sup> Y en este sentido, nosotros pensaríamos una hipótesis inversa a los planteamientos de Dehouve: la socialidad funciona como la fábrica de la *naturaleza* y los recursos *naturales*. Como veremos, no se toman recursos naturales –como si ellos estuviesen siempre ahí, dados–, al contrario, se crean, se cautivan, se cultivan, se disputan y se incorporan recursos regenerativos/degenerativos entre colectivos sociales en diferentes planos, debido a que el cosmos está *naturalmente* socializado. El hombre mesoamericano según López-Austin “[s]ocializó su mundo” (2009:11).

Siguiendo las explicaciones de los historiadores, para los nahuas antiguos toda relación con la *naturaleza* engloba diferentes relaciones de *socialidad* entre diferentes colectivos dadas en diferentes planos. Por un lado las relaciones con el exterior (con el *medio ambiente*) se basan en campos y vínculos de moralidad; para los nahuas “[e]l hombre es un ser sumergido en sociedades” (López-Austin 2009:11) respecto a las maneras de relacionarse con su entorno y con

---

<sup>58</sup> Esta sería una de las bases para plantear una de las nociones más importantes del trabajo de Lévi-Strauss: de categoría sensible. Gran parte de la obra de este autor apuesta por “mostrar de qué modo categorías empíricas, tales como las de crudo y cocido, fresco y podrido, mojado y quemado, etc., definibles con precisión por la pura observación etnográfica y adoptando en cada ocasión el punto de vista de una cultura particular, pueden sin embargo servir de herramientas conceptuales para des- prender nociones abstractas y encadenarlas en proposiciones ... vamos a realizar una experiencia cuyo alcance, en caso de tener éxito, será general puesto que esperamos de ella que demuestre la existencia de una lógica de las cualidades sensibles, que repase sus vías y que manifieste sus leyes” (Lévi-Strauss 1982:11).

Hubo en el autor un permanente esfuerzo por “trascender la oposición de lo sensible y lo inteligible colocándonos de una vez al nivel de los signos. En efecto, éstos expresan lo uno por medio del otro. Hasta en número muy escaso se prestan a combinaciones rigurosamente ajustadas que pueden traducir, hasta en sus más leves matices, toda la diversidad de la experiencia sensible. Así esperamos alcanzar un plano en que las propiedades lógicas se manifestarán como atributos de las cosas tan directamente como los sabores o los aromas cuya particularidad, que excluye cualquier equivocación, remite sin embargo a una combinación de elementos que diferentemente escogidos o dispuestos habrían suscitado la conciencia de otro aroma” (Lévi-Strauss 1982:23).

los seres con los que interactúa. Por otro lado las interacciones con otros colectivos antropomorfos no se circunscriben sólo a relaciones humanas. En este sentido se diría que no existe naturaleza como nosotros la pensamos, está dispuesta de otra manera.

Y la mayoría de estas interacciones se establecían por la disputa no sólo de recursos limitados, sino de sujetos de cada colectivo; así como también para adquirir elementos, sustancias y relaciones que nada tienen que ver con lo humano. En otras palabras, las relaciones de los mexicas con la *naturaleza* (lo que llamamos toma de recursos para la subsistencia) explicita relaciones de socialidad entre colectivos con diferentes formas y apariencias en la coyuntura de diferentes planos (vínculos que deben ser entendidos relacionamente, ya que cada colectivo tendría una agencia por *deixis*, en términos humano-alimento).

### **Bienes/relaciones limitados/ilimitados**

Ahora abordaremos otras dos proposiciones constitutivas que deseamos resaltar de la metafísica mexica: la primera trata sobre las correlaciones entre los vínculos y los bienes limitados e ilimitados respecto al origen y el mantenimiento de la vida, tanto en general, como la humana en específico; y la segunda, cómo esas continuidades y discontinuidades de lo regenerativo/degenerativo estaban ligados a los procesos de jerarquización cosmopolítica y eran relacionales entre los seres.

¿Cuáles son algunas de las consecuencias que produjeron la solidificación de las apariencias y la compartición de ciertas características? Después de la discontinuidad de las apariencias se dispuso que las diferentes corporalidades se desgastarían constantemente y serían perecederas; al mismo tiempo que aquello compartido tendría la posibilidad de intercambiarse entre los seres y sería perdurable a la cáscara que lo alojaría temporalmente, lo que hizo que se caracterizara como reciclable. Pero que *ese algo compartido* fuese incesante no hacía que pudiese existir en sí mismo, requería, entre otras cosas, siempre de la relación con una corporalidad.

Se produjo una paradoja fundacional: por un lado sólo era posible existir colectivamente en este plano a través de la corporalidad, pero esa corporalidad sería finita. Lo que hacía que la simple existencia en este mundo marcara el desgaste de su propia existencia (entre los mexicas se encuentran múltiples variables de formas/contenidos para la manera de pensar las cualidades de bien limitado). Por otro lado debería construirse una continuidad con lo regenerativo a través de reciclar y reutilizar aquello compartido y repartido entre los diferentes seres del cosmos. Dicho

con nuestro propio marco explicativo: entre los mexicas, lo degenerativo es lo dado porque la exterioridad es desgastable y porque esa interioridad (lo regenerativo, que no es necesariamente inmortal) estaría discontinuada por la exterioridad perecedera. La solidificación o corporalidad condenó al reciclaje porque se estableció que lo degenerativo fuese la condición dada en la existencia de los seres mexicas.

Otra característica primordial que consideramos es que para que un ser existiese en este plano (un ser humano por ejemplo), se requería del intercambio y consumo de ciertas sustancias y relaciones con otros seres. Entonces, el desgaste de las apariencias, su característica de agotables y finitas, así como la necesidad de reciclaje de la agentividad potencial extendida y de los cuerpos de todos los seres, implicaron en los humanos la necesidad de interacción e intercambio con otros seres del universo para que pudiesen seguir viviendo. Es decir, al final de cuentas esa interioridad divina era una categoría sensible, así como condición y fundamento de su noción de lo regenerativo. Justamente porque es un sistema de bienes limitados. Este anclaje de que los seres poseen continuidad de interioridad divina permite comprender la necesidad de interacción, intercambio, traducción, dependencia.

En la medida que se fijó que *eso compartido* adquiriría la condición de breve existencia (vida breve en determinado plano) provocada por las condiciones y las características de las propias envolturas, se estableció entonces, la alternancia de esas interioridades en el tiempo y el espacio en diferentes planos de estas dimensiones y, por lo tanto, su necesario reciclaje. La alternancia de la alteridad constitutiva; la alteridad constitutiva por la alternancia constituyente. Desgaste, finitud y reciclaje que se someterían a las leyes del trabajo y a la jerarquía cósmica a causa de esa primera solidificación del mundo.

Si lo anterior hace sentido, entonces hablaríamos de que se estableció que el recurso que era necesario para vivir fuese común para todos los seres diferenciados en especies por sus cuerpos. Esos seres serían los recursos y las fuentes de la sobrevivencia: serían lo regenerativo para los mexicas. Esos recursos serían deseados, necesarios y escasos. Por lo que serían necesariamente reciclables y por necesidad también un flujo por las diferentes especies. Cada existente específico requiere de ese algo transespecífico de otra especie para traducir ese algo en algo intraespecífico, para volverlo regenerativo y lograr seguir viviendo. Necesidad de incorporar-traducir por espejo relacional.

Y esas interacciones de cuerpos diferentes (naturaleza) con la misma interioridad (cultura) implicaron sofisticadas y complejas normas y reglas cosmo-morales. Y con la determinación del anclaje de lo degenerativo como dado y el acceso a lo regenerativo como algo necesariamente construido, tanto para el cuerpo humano como para los otros seres del cosmos, se fundaron las condiciones de la cultura o lo cultural de manera transespecífica.

Se establecieron las normas de la cosmo-moralidad mexica: vida breve, trabajo, jerarquía, pasado, leyes morales, rituales, materialidad perecedera, finitud, desgaste, reciclaje, alternancia, socialidad, etc. Necesidad de incorporación de ese compartido, de esa humanidad compartida dada en otro ser-colectivo traducida por máquinas y protocolos. Se establecieron las maneras de hacer fluir aquello compartido, por medio de la alternancia de *ese algo compartido* a través de los sujetos de otros colectivos: hacer fluir los pivotes de los otros de manera alternada, la alteridad constitutiva, la invención de la alternancia en diferentes planos. Lo veremos más adelante.

\*\*\*

Otro aspecto importante a destacar es que *ese algo compartido* en cada uno de los existentes estaba caracterizado en términos de cierta jerarquía. Por ejemplo, es muy común encontrar en los estudios que las características de la élite cosmopolítica mexica estaban asentadas como una característica de más valor entre los diferentes existentes. De acuerdo con lo que interpretamos de López-Austin podríamos pensar, al menos, en dos aspectos para referirnos a que la agencia generalizada también estaba jerarquizada<sup>59</sup> entre los aztecas. Uno en el que el eje de la definición de humanidad es dada por la élite sociocosmopolítica: los gobernantes, los *tlaloque* (plural de *tlatoni*), la nobleza, en los *pilli*, descritos en trabajos como *Hombre-Dios* (1973) y *Cuerpo humano e ideología* [ ... ] (1996). Y otra, haciendo reflexiones más generales sobre la tradición mesoamericana, en la que dicha noción de humanidad se ancla en la *interioridad divina*, a las figuras o las esencias de los dioses (*Tamoanchan y Tlalocan* (2011[1994])); “El dios en el cuerpo” (2009): “la sustancia de los dioses” o “los dioses en el interior de los seres” en forma de “alma”. Es decir, que se ancló y fijó la humanidad en los aspectos de lo divino (jerarquía externa) o en la condición de nobleza (jerarquía interna). Nobleza y divinidades serían en realidad condiciones

---

<sup>59</sup> Estos matices de las transformaciones de las categorías sensibles son importantes. La personificación del entorno que hacían los aztecas se comprende porque “todos los seres poseen interioridad divina”. López-Austin define “interioridad divina” como la capacidad de percepción, sensibilidad, pensamiento, voluntad y poder de acción que poseían los existentes. Siguiendo a este autor, la noción mexica de agencia estaría anclada a la noción de *divinidad*, no directamente a la de *humanidad*. Matiz sumamente importante, fundamental, para entender la cosmopolítica mexica. Porque pensamos que es justamente la jerarquía trascendental la que fundará la jerarquía-genealógica como fundamento de la existencia, la vida, el poder: lo regenerativo (*supra*).

complementarias en la constitución de la noción de persona. Parece que en el sistema mexica fue importante imponer las condiciones jerárquicas de la existencia y la regeneración;<sup>60</sup> lo que se hizo por medio de pensar en una agencia generalizada y al mismo tiempo diferenciada entre los existentes, en la que se expresaría la valoración diferenciada, al menos, por tipos de jerarquías.

En otras palabras, lo regenerativo fue anclado en una interioridad divina que la hicieron humanidad-en-sí. Al ser divina (o cualquier otro tipo de jerarquía) la regeneratividad también fue exclusiva. Se determinó que el parámetro para definir la humanidad fuesen ellos y en sí misma fuese jerárquica. López-Austin (1996:267) cita a Muñoz Camargo que menciona: “La concepción es realmente grandiosa: los nahuas establecieron la existencia de cuatro edades anteriores a la suya, y todas destruidas por los cuatro elementos, e identificables todas con los cuatro rumbos. A ellos les correspondía el centro del universo, la síntesis del tiempo, la suma de los elementos”.

Y esta era una de las razones para el establecimiento de la rígida moralidad mexica: ellos, los mexicas de las fuentes, se erigieron como la mediación de toda la diacronía y la sincronía; el tiempo y el espacio y las especies; el centro, la síntesis y la suma. “En efecto, –continúa López-Austin (1996:267) –el hombre náhuatl consideró que la verdadera especie humana ocupaba el centro del cosmos. En el Quinto Sol, en la última de las posiciones dables del plano terrestre, se agotaban las posibilidades de creación”. Ellos eran la sustancialización de su humanismo piramidal concentrados jerárquicamente en ellos mismos. Y en ese mismo humanismo autocentrado, con las posibilidades de creación agotadas sólo quedan ellos para crear y crear de ellos y sus dioses. El acceso a lo regenerativo sería restringido. Es decir, los aztecas se anclaron como *la* humanidad y esa humanidad en su nobleza, y esa humanidad era jerárquica, vertical y meritosa. Lo que no significa que negaran la humanidad a los otros. Pero al parecer la suya era la de mayor valor.

Para existir (siguiendo el *deber ser* o lo dado) se requería de la consustancialidad con lo regenerativo que sería genealógica y jerárquica. Lo que implicaba la restricción libre del flujo y el control de la transmisión y el acceso a las fuentes regenerativas. Es decir, el principio del bien limitado de Foster (1974); o la entropía de Duverger (1993); la deuda permanente en López-

---

<sup>60</sup> Si pensamos en textos como los de Pitarch (2006), los elementos más importantes de esas almas no son aquellos que transitaron directa y limpiamente de la conquista a nuestras fechas; al contrario, lo que determina la noción de persona, “alma” o “cuerpo” es aquello cargado de historicidad. La noción de *cristiano* sinónimo de “verdaderos-hombres” que son los indios nos ejemplifica esta cuestión. Al igual –con el mismo término– que para los nahuas descritos por Marie-Noëlle Chamoux (1989).



Austin (2011); el control por la afirmación y fortalecimiento de la posición dominante de la nobleza dentro y fuera de la sociedad mexicana como lo menciona Broda (1979).

Si bien a los mexicanos “les correspondía el centro del universo, la síntesis del tiempo, la suma de los elementos” y el hombre náhuatl consideraba que “la verdadera especie humana ocupaba el centro del cosmos”, entre los mexicanos, los dirigentes erigieron la nobleza para sí (López-Austin 1996:83-84) al mismo tiempo que se establecía “...la inferioridad humana de los *macehualtin* y la innato derecho de los *pipiltin*” (López-Austin 1996:447).<sup>61</sup>

Y esta diferenciación jerarquizada de las cualidades de las clases sociales no se daba sólo en términos cosmológicos de la persona mexicana. Johanna Broda (1970, 1971, 1979) expone cómo la división entre *pipiltin* y *macehualtin* se expresaba tanto en la vida cotidiana como en las diferentes ceremonias del calendario festivo mexicano. De hecho, la autora plantea que era una diferencia que estructuraba esas dinámicas:

“En el ritual mexicano los diferentes grupos sociales estaban relacionados con diferentes fiestas. Los nobles intervenían principalmente en el culto relacionado con la guerra, que también parece haber tenido un cierto significado ideológico y político (culto de Huitzilopochtli, Xipe, Toci, Mixcoatl, etc.). En algunas fiestas se afirmaba la misión histórica del pueblo mexicano como señores de México (XV Panquetzaliztli), los sacrificios de niños). Por otra parte, las fiestas de la gente común estaban centradas alrededor del proceso de la producción: la producción agrícola, en el caso del culto de la fertilidad (las fiestas de los dioses de la lluvia y del maíz), y la producción artesanal y de ciertas ocupaciones y servicios en el caso del culto a los dioses patronos” (Broda 1979:70).

Los *pipiltin* dominaban el poder y la jerarquía respecto a los *macehualtin* y los dioses a todos los mexicanos. Este proceso pareciera posible debido a que las características de mayor valor estarían ancladas en términos ontológicos en un segmento de la población. La jerarquía ontológica era dada por la continuidad de ciertos linajes con acceso a las posiciones de poder, ya que tanto los *pipiltin* como ciertos linajes específicos tenían exclusividad de ciertos privilegios. Se establecían y justificaban el acceso y control de ciertas fuentes de fuerzas y recursos regenerativos: aquellos que transmitían mayor o mejor fuerza regenerativa, o un tipo de regeneratividad ya jerarquizada. “Más que el derecho al uso y al consumo de bienes de prestigio, encontramos la prerrogativa de

---

<sup>61</sup> Algo muy importante de mencionar es que si bien existía un esencialismo jerárquico en el valor de lo mexicano en sí, por humanidad y genealogía; la diferencia entre los seres provendría de un pacto entre ellos; de ciertas formas de consustancialidades, alianzas y fabricaciones de esas humanidades y genealogías. Podríamos decir que ese humanismo si bien era esencialista era más relacional que sustancial, y existían en complejo cromatismo. Con Roberto Martínez y Federico Navarrete sostuvimos importantes conversaciones sobre estos planteamientos. Por otro lado, somos conscientes del tema de la división de clases entre los mexicanos, sus características y aparente rigidez están para ser debatidas y revisadas detenidamente. Tomamos aquí las características que hasta ahora estos autores han descrito, sabiendo que habrá que seguir clarificando mejor.

los nobles de vigorizarse anímicamente, prerrogativa que ellos justificarían como conducente a un mejor desempeño de los cargos públicos... para hacer mayor la supuesta diferencia corporal entre *pipiltin* y *macehualtin*...” (López-Austin 1996:455). Y no obstante estas diferenciaciones, tanto unos como otros pertenecerían a un mismo cuerpo social al servicio de los dioses; “formaban un organismo más amplio” (Broda 1978:224).

Y lo anterior es importante. Para esta autora, existía una *filosofía política de dependencia mutua* entre el gobernante y su pueblo y entre el gobernante y los guerreros nobles. (1979:133).

“De acuerdo con la teoría religiosa mexicana –o sea, la justificación que ellos mismos daban de la necesidad de su culto–, las vidas humanas se destruían para producir una constante renovación de la vida, así como una perpetuación de aquellos principios representados por los dioses. La sangre se derramaba con la finalidad de continuar el proceso del cosmos. Para que el sol enviara su luz a la tierra, era necesario alimentarlo con corazones humanos y su sangre. La obligación del gobernante era proveer tal alimento al sol... Con este propósito conducía sus ejércitos a la guerra y exigía tributo en víctimas para el sacrificio” (Broda 1979:130).

Es decir, que si lo que hemos dicho hace sentido, se creó el control y el proceso de jerarquización sustancializada y esencialista de lo regenerativo en los humanos, en los mexicas, en los gobernantes y en ciertos linajes. “En un nivel superior de estratificación social, la diferenciación de la fuerza adquirida por la estirpe, por el simple hecho de haber nacido dentro de un grupo privilegiado, era más conspicua” (López-Austin 1996:456). Y los recursos y relaciones regenerativas diferenciadas obtenidas por las diferentes fiestas divididas por clases eran evidencia de ello; como lo dice Broda (1978:253-254) estas ceremonias:

“estaban íntimamente conectadas con la estratificación social y con las relaciones de dominio y poder. El culto proporcionaba una justificación ideológica de estos fenómenos. También daba una justificación de la expansión imperial y de la guerra como instrumento para establecer el poder... Esta ideología proporcionaba a todos los grupos sociales razones aceptables para mantener el statu quo; es decir, para que la clase dominante continuara ejerciendo el dominio, y para que el pueblo siguiera aceptando su condición de gobernado”.

Y como dicha potencia agentiva era entrópica, las sustancias y las relaciones se inventaron restringidas, y cualquier contacto o transmisibilidad tuvo que ser por continuidad sustancial que era rigurosamente controlada; fuera esta por consanguinidad o afinidad. Lo cultural fue anterior a la naturaleza, existía *algo* interior, anterior y jerárquico a las series de diferencias corporales entre los existentes del cosmos. Los humanos y lo humano, en realidad, devienen de otros seres, múltiples, y aquellos no son sino un elemento más del cosmos y de las dinámicas del cosmos; uno medular, sí, pero no exclusivo.

En resumen. Se habrían establecido parte de las condiciones contradictorias para la existencia humana en este plano: ese algo era compartido entre los existentes y al mismo tiempo discontinuo entre ellos; era una condición generalizada (aun entre especies de diferentes formas) y al mismo tiempo jerarquizada *a priori*. Era lo más deseado y necesario para la prolongación de cualquier existencia y al mismo tiempo era escaso. No era propia y solamente del ámbito de lo humano, pero otorgaba las condiciones de la humanidad. ¿Qué sería lo propio de lo humano? La necesidad de hacer converger las sustancias y las relaciones heterogéneas del mundo. Otras maneras de entender *ese algo compartido* serían justamente las diversas maneras de vida, de poder (Leach), de lo escaso (Lévi-Strauss; Viveiros de Castro), de las interioridades (Descola) y de lo regenerativo que hemos planteado en la introducción general (*Supra*. Introducción General).

Lo que provocó la “captura” de ese algo compartido y la existencia en general en cuerpos con características perecederas fue atraparlos en un interminable ciclo entre la vida y la muerte, en diferentes planos porque son bienes limitados, ya que los existentes sólo serían medios para hacer fluir esa interioridad divina envuelta en cuerpos. Es en este sentido, también, podría hablarse de la *envolución* de una cultura hacia múltiples naturalezas. Pero esa una-cultura y esas-múltiples-naturalezas no es de división cartesiana. La discontinuidad de las interioridades divinas, la evolución y la creación de discontinuidad física fue lo que determinó las relaciones y la sociabilidad metafísica y la ética entre los existentes del cosmos mexicana.

\*\*\*

En síntesis, a partir de los mitos observamos que para suscitar la existencia del mundo y de los agentes deben reunirse y combinarse sustancias y relaciones de seres, tiempos y espacios diferentes que son difíciles de conseguir. Esos conflictos y dificultades cósmicas develan que los actos de creación, origen y mantenimiento de la vida eran dados como recursos y relaciones limitadas. Los diferentes espectros de lo regenerativo para los mexicas (valor, arrojo, coraje, corazón, fuerza, calor, etc.) serían escasos y deseados por ser planteados como discontinuos para la mayoría de los habitantes de ese cosmos. Es decir que para mantener la vida hay que luchar cósmicamente por ella; y sucede otra cosa de manera simultánea, al exigirse un trabajo permanente lo degenerativo sería dado como continuo (cobardía, soberbia, flaqueza, etc.). Al pensar lo regenerativo como un bien discontinuo se anclaba lo degenerativo como ilimitado. Lo que se traducía en que de no seguir con las normas cosmopolíticas dadas en cada era se incurría en incumplimientos que desatarían lo degenerativo en términos biológicos, psicológicos, sociales

y cósmicos; fue dado que las transgresiones provocarían catástrofes, enfermedades, castigos, muerte y destrucciones.

Por otro lado, esos bienes y relaciones necesarios para la existencia fueron repartidos y compartidos entre varios seres y planos del cosmos que no eran necesariamente antropomorfos. Entonces fue dado que *ese algo compartido* además de ser un recurso/relación limitado sería intraespecífico y transespecífico que debería intercambiarse entre ellos para poder crearlo y conseguirlo. Y como hemos dicho, esos seres otros necesarios para la existencia poseían agencia y capacidades de interacción, entendimiento y equívocos con los humanos.

Para crear y conseguir *ese algo compartido* debería incorporar las sustancias y relaciones – fragmentos y globalidades– de un agente/colectivo/plano hacia otro, lo que generalmente se lograba por medio de la captura, sacrificio, conversión, purificación e reincorporación. Pero lo anterior planteaba otros problemas, porque en tanto las alteridades poseían agencia, lo que era una captura y creación de lo regenerativo en determinado plano y colectivo, era al mismo tiempo degenerativo para el cautivo y su colectivo que servía de recurso y relación en este plano.

Es decir, era dado que lo regenerativo/degenerativo fuera relacional por agente, colectivo y plano. Y no sólo eso, al ser relaciones y tener un carácter limitado era innato que esos vínculos y sustancias fueran interminablemente alternados entre las diferentes alteridades que por ellas competían. Es decir, lo regenerativo era dado como discontinuo para la mayoría y debería construirse continuidad hacia ello; y por ello, lo degenerativo era continuo y debería construirse discontinuidad hacia ello por medio de la creación de lo regenerativo.

Existían múltiples formas y contenidos de explicitar este valor de lo regenerativo y lo degenerativo. 1) La vida breve de los agentes en determinado plano de existencia: por cada plano las envolturas de los existentes serían perecederas; 2) para la continuidad de la existencia era necesario que cada uno de los seres reciclara y reincorporara ciertas sustancias y relaciones de algunas alteridades que habitaban el cosmos en diferentes planos. Para existir había que capturar, destruir, consumir: entropía 3) Existían dificultades y conflictos cosmopolíticos para tener continuidad con lo regenerativo (por eso era escaso, deseado, limitado) y para crear discontinuidad con lo degenerativo (por eso era abundante, rechazado, ilimitado). 4) Se requería de una gran inversión de trabajo y disciplina por medio de severas normas corporales, morales, sociales, políticas, cósmicas, así como delicados protocolos cotidianos y rituales. 5) Lo escaso y lo valioso fueron anclados a las características dadas a la élite cosmopolítica y eran controlados

por ella. En este sentido, la jerarquización entre los agentes en sus diversas formas y contenidos eran también formas de limitar el bien necesario y así constituirlo como escaso y deseado. Por otro lado, controlar lo escaso y lo deseado era una forma de jerarquización. El valor y lo valioso iba ligado a la jerarquía y al bien limitado (como veremos entre los rarámuri, esta no es noción que sea generalizada para todos los colectivos). Es decir, la vinculación a ciertas sustancias y relaciones que eran necesarias y valiosas para la existencia y la continuidad de la vida estaba anclada por clases sociales. Lo valioso y cierta noción ideal de humanidad mexicana estaban anclados al arquetipo de la élite cosmopolítica, tanto en la figura de las divinidades como en la nobleza guerrera.

\*\*\*

Algo importante a destacar es que esta relacionalidad entre lo regenerativo como interioridad y degenerativo como exterioridad es meramente tendencial y por especie. No es siempre que lo corporal sea degenerativo, decimos aquí que lo es sólo en términos lógicos. Como veremos más adelante lo regenerativo/degenerativo son definiciones relacionales y mutuas. Diferenciación de espectro diferenciado de interioridades y exterioridades y de lo regenerativo y lo degenerativo.

Como esperamos que haya quedado claro, *ese algo compartido* no sólo fue pensado, exclusivamente, como una sustancia anímica e intangible. Decidimos concebirlo más que como una sustancia en sí misma, sobre todo, como un haz de relaciones. Principalmente debido sus necesarias características híbridas. Aunque al que escribe y a algunos lectores nos cueste trabajo, es imperativo pensar que cada que se menciona aquí al cuerpo o cualquier corporalidad y a cualquier tipo de noción de entidades anímicas, no se hace en términos de divisiones tajantes: alma y cuerpo; material e inmaterial. Es decir, no son entidades separadas clara y distintamente ni son ontológicamente opuestas; ni significan lo que significan comúnmente para nosotros. Tampoco son continuas; en la mayoría de las ocasiones significan otra cosa.

“el estudio de los mitos plantea un problema metodológico en virtud del hecho de que no puede conformarse al principio cartesiano de dividir la dificultad en tantas partes como haga falta para resolverla. No existe término verdadero del análisis mítico, ni unidad secreta por asir al final del trabajo de descomposición. Los temas se desdobl原因 hasta el infinito. Cuando se cree haberlos desenmarañado y tenerlos separados, simplemente se aprecia que vuelven a ligarse respondiendo a las sollicitaciones de afinidades imprevistas. Por consiguiente la unidad del mito no es sino de tendencia y proyectiva, jamás refleja un estado o un momento del mito. Fenómeno imaginario implicado por el esfuerzo de interpretación, su papel es conceder una forma sintética al mito e impedir que se disuelva en la confusión de los contrarios. Podría así decirse que la ciencia de los mitos es una *anaclástica*, tomando este viejo término en el sentido amplio autorizado por la etimología, y que admite en su definición tanto el estudio de los rayos reflejados como el de los

refractados. Pero a diferencia de la reflexión filosófica, que pretende remontarse hasta su fuente, las reflexiones que aquí tratamos se refieren a rayos carentes de todo foco, como no sea virtual. La divergencia de las sucesiones y de los temas es un atributo fundamental del pensamiento mítico. Se manifiesta éste bajo el aspecto de una irradiación para la cual nada más la medida de las direcciones y de sus ángulos incita a postular un origen común: punto ideal donde convergerían los rayos desviados por la estructura del mito, si no proviniesen precisamente de otra parte y no se hubiesen mantenido paralelos a lo largo de todo su trayecto” (Lévi-Strauss 1983:15).

Cabe recordar que aquí nos basamos en una noción de humano y de humanidad que va en sentido opuesto a las antítesis de tendencias cartesianas. Nos gusta más basarnos en los tipos de desdoblamientos que Lévi-Strauss menciona respecto a los mitos y la música utilizarlos para pensar las nociones de los existentes agenciados, de la persona y al humano:

“recusar la doble oposición cartesiana entre material y espiritual, alma y cuerpo. La música es un sistema abstracto de oposiciones y de relaciones, alteraciones de los modos de extensión, cuya realización acarrea dos consecuencias: primero, el vuelco de la relación entre el yo y el otro, puesto que, cuando *oigo* la música, *me escucho* a través de ella, y que, por un vuelco de la relación entre alma y cuerpo, la música *se vive* en mí” (Lévi-Strauss 2004[1973, 1962]:41-42).

Lo que estamos viendo es una inconmensurable plasticidad de las relaciones semánticas no sólo como nociones arquetípicas de conceptos cerrados, sino categorías sensibles de relaciones que se espejean indefinidamente. Y serían indefinidamente porque unas serían definiciones de las otras en términos relacionales. Unas de las posibilidades de abstracción serían las relaciones de lo regenerativo y lo degenerativo como interioridades y exterioridades. Esta es una de las razones de la multiplicidad y simultaneidad de las categorías sensibles. De todas ellas elegiremos sólo una de las versiones, una de las opciones. Y esas formas relacionales de las interioridades y las exterioridades alcanzan otros rasgos de complejidad, ya que los procesos de creación implican la combinación de múltiples elementos heterogéneos que convergen en el ser humano como un pivote que nos explica esa relacionalidad.



## II. CONSTITUCIÓN DE LOS AGENTES/LOS COLECTIVOS

En este apartado toca entender cómo están constituidos los agentes y los colectivos del cosmos mexicana; específicamente las sustancias y las relaciones; los fragmentos y las globalidades que los componían. Veremos algunos ejemplos de cómo todos estos aspectos están implicados unos con otros. Y resaltaremos las características más importantes del caso mexicana que son: la **hibridación** del cosmos y la persona; las particulares características mexicanas que estas combinaciones posibilitan como **multiplicidad y simultaneidad**; las formas de **ligación** del individuo con sus colectivos; y las formas de relaciones **jerárquicas** que esas otras formas posibilitaban. Describiremos las relaciones semánticas y políticas dadas a los fragmentos y las sustancias, así como a las globalidades y relaciones que componían a los individuos y sus colectivos.

¿Cómo puede pensarse la noción de ser humano o de persona? En los mitos se contienen las formas de la constitución de las sustancias y de las relaciones, de las globalidades y los fragmentos de cada uno de los existentes. Se asientan las premisas lógicas, ontológicas y políticas por las concatenaciones y correlaciones semánticas de los elementos y las relaciones en juego. Es decir, al deconstruir las relaciones entre los elementos de un mito observaremos las formas de semantización de las sustancias y las relaciones de cada cultura, aquellas sustancialidades y relacionalidades que se presuponen como *lo dado* y aquello que es *construido*. ¿Cuáles son las anclas sustanciales y relacionales de los humanos y la socialidad en la mitología mexicana?

Los mitos narran que la conformación de la persona y el cosmos está dada por sustancias y relaciones de naturaleza sumamente heterogéneas. Lo que implica ciertas maneras de multiplicidad y simultaneidad de cada persona, que nos obliga a alejarnos de las nociones intuitivas de cómo pensar la noción de persona entre los mexicanos. “Los seres mundanos son mixtos; su origen genérico e individual y su historia particular los colocan a uno o a otro lado de la división global de todo lo existente” (López-Austin 2006:227). Generalmente se menciona que la composición de los humanos es compleja. López-Austin dice que “[e]l ser humano... era imaginado como un compuesto en el que intervenían varias entidades anímicas de funciones particulares, naturalezas distintas y diferentes orígenes”. Preguntaríamos ¿Cómo son esas mixturas y esas mediaciones en la creación y el origen de una persona?

Debido a la lógica interna de las relaciones y los elementos dadas en los mitos, entenderemos cómo estaban asignados los valores para cada uno de ellos; es decir, cómo las



sustancias y las relaciones del cosmos estaban semantizados y politizados. Veremos cómo cada sustancia está relacionalizada a ciertos valores y cada relación está sustancializada en ciertos componentes.

En este sentido, ¿cuáles eran las relaciones semánticas que se vinculan a la creación y origen de los humanos para los mexicas? Para la creación de un ser humano, los tipos de elementos provienen de diferentes campos, códigos, niveles, mundos, seres; y convergen fragmentos, elementos, sustancias, relaciones, mediaciones para conformar un *individuo*. Si en nuestro mito recapitulamos los elementos que constituyen a los seres antropomorfos observaremos que el mexica es el resultado de la mediación, oposición, transformación y conflicto múltiple y multidimensional, entre: **espacios** (arriba, abajo, Tlalocan, Mictlan); **tiempos** (antes y ahora); **humanidades y moralidades** (las de las cuatro eras anteriores y las del momento de la creación); **dioses y seres** (Quetzalcóatl y su nahual vs Mictlantecutli y sus secuaces); **sustancias y relaciones** (huesos y cenizas de los antiguos humanos o de los dioses autosacrificados combinada con la sangre del pene de Quetzalcóatl y/o su aliento insuflado; las sustancias de las mujeres y los hombres); **humanos y dioses** (cuerpo-humanos y fuerza vital-dioses); **sustancias y humanos de diferente sexo-género** (mujer, sangre, útero y hombre, semen, pene); **familias y territorios** (del varón y de la mujer); **etc.**

Para nosotros, la característica principal es aquella de la mediaciones a múltiples niveles; y como consecuencia a la idea de hibridaciones y combinaciones igual de múltiples. Son las mediaciones de las contradicciones ligadas tendencialmente al conjunto de relaciones que sintetizaban ciertas categorías sensibles, como pueden ser Tamoanchan o Mictlan. Por ejemplo, la lucha que se establece –según algunas versiones– entre los seres del Tlalocan para recuperar u obtener los huesos de los gigantes en el Mictlan. En ese momento, se establece que esa lucha *la deben de ganar* los apegados al ámbito relacionado al Tlalocan, respecto a los seres del Mictlan. Y ese triunfo será por medio del trabajo colectivo porque sin él no se sobrevivirá en este mundo. No obstante, más allá de la confrontación en sí y de establecer valores únicos (como lo regenerativo del lado del Tamoanchan y lo degenerativo del lado del Mictlan) la vida humana no deviene sino de la combinación de estas confluencias y confrontaciones. Si bien hay aspectos que se anclan de qué es lo dado y qué lo construido, el secreto no es que lo regenerativo esté siempre de un lado y lo degenerativo del otro, sino en la necesidad de su interminable hibridación.

Se establece también que (sólo) a través de la conjunción de esas sustancias crearían una

totalidad o globalidad (de los agentes sociables); se establece que esa globalidad será múltiple, híbrida, mixta y simultánea. Se establece una forma, entre muchas, de entender esa globalidad mexicana de lo humano y del cosmos.

En esta conjunción de mediaciones para la creación de los humanos ya se encuentra politizado lo físico y lo metafísico de la Constitución de lo humano. Lo de arriba *versus* lo de abajo; y se concatenan los elementos de cada uno de los campos semánticos. Pero también podríamos decir que lo físico ya estaba cosmopolitizado en *ese* existente. Y esa cosmopolitización de lo físico o esa física-cosmologizada implica el campo de moralidad para esa humanidad. Se ensambla así una unidad, una particular noción de unidad del existente que va más allá del humano y de lo antropomorfo.

En resumen, la conformación de una persona tanto en términos míticos como en términos fisiológicos es el resultado de una mediación de fragmentos y elementos sumamente heterogéneos que nos llevan a superar las contradicciones meramente humanas. Nos obliga a desplazarnos de pensar la humanidad como el arquetipo de pensar lo humano, porque estos planteamientos ya no alcanzan para explicar los otros. Esa mediación hará que la persona sea un ser múltiple y abierto a las diferentes afecciones provocadas por aspectos que provengan de algunos de los elementos heterogéneos que posibilitaron su origen. La hibridación, en estos términos, difícilmente podría ser explicada en términos de un cartesianismo intuitivo.

\*\*\*

Ahora, esta configuración de hibridación de lo heterogéneo que posibilitaría las características de simultaneidad y multiplicidad en el cosmos mexicano seguiría uno de los dispositivos más importantes de su pensamiento. Todos los autores consultados mencionan que los aspectos y ámbitos del cosmos mexicano no están separados ni ligados de la misma manera como dicta la lógica occidental. En el cómo, cuáles y por qué son esos límites y reconfiguraciones está la discusión y las diferencias entre las posturas. Como hemos mencionado, Duverger plantea que las composiciones y las explicaciones del cosmos y la persona estarían dadas a partir de una lógica más en términos de lo físico y no de lo sobrenatural. López-Austin lo aborda estudiando las correlaciones entre la persona y el cosmos, lo divino y lo humano; Broda lo analiza cuando menciona la convergencia y combinación de ámbitos y códigos: guerra y religión; ideología y culto; ideología, política expansionista, formas de control, guerra y religión. Graulich pensar que

la metáfora del día (día-tarde-noche) era un dispositivo lógico para entender diferentes aspectos de las correlaciones entre tiempo-espacio.

No obstante, nos parece ver que en todos los autores la combinación de lo heterogéneo aparece como una base de la constitución del cosmos mexicana. Y esta sería una clave para comprender los diferentes ámbitos y dinámicas de ese cosmos respecto a los temas que nos interesan: composición del mundo y la persona; dinámicas de socialidad de los individuos y el cosmos; las conformación y la destrucción de esos individuos; así como las dinámicas provocadas por la muerte y el sacrificio humano.

La propuesta es realizar una serie de combinaciones de los diferentes aspectos y ámbitos – que generalmente se plantean por separado– para experimentar nuevas respuestas a problemas clásicos. La lógica de dichas combinaciones debería de desprender de las propias correlaciones de los elementos; de la lógica interna de sistema. Y esa combinación y lógica interna seguirían, en otro nivel y plano una configuración y organización similar.

Ana Díaz (2009) menciona la combinación es “base del tiempo”. Los mexicanos, siguiendo a la autora, tenían al menos tres dispositivos de contabilizar el tiempo y era en la combinación de cada uno de ellos como podría comprenderse más la epistemología mexicana. Al estudiar los calendarios mexicanos, Díaz (2009, 2013) propone que lo que se había pensado en términos separados, en realidad deberían pensarse en términos de convergencias. En términos generales la autora menciona:

“Hoy se sabe que el calendario estaba conformado por dos cuentas que corrían de manera simultánea: a) el *tonalpohualli* (cuenta de los días) que abarcaba un ciclo de 260 días, ordenado en veinte grupos de trece días cada uno; es decir, veinte treceñas; b) una cuenta anual de 365 días ordenados en dieciocho veintenas y cinco días extras conocidos como *nemotenmi* (360+5); a este periodo se le conoce como *xihuitl*. Ambos ciclos se articulaban como dos engranes formando un conjunto mayor: el *xiuhpohualli* o cuenta de los años, que reunía 52 *xihuitl* (52×365) y 73 *tonalpohualli* (73×260). Este periodo era de gran importancia, pues al concluir se hacía un gran festejo que consistía en encender el fuego nuevo, acto con el que se simbolizaba la renovación del tiempo. Como se observa en las crónicas, el ciclo de 52 años ocupaba un lugar fundamental en la filosofía indígena, a tal grado que la cuenta de años llegaba hasta este número para volver a empezar”.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Un tipo de descripciones que autores como Broda había hecho: “Este sistema calendárico fue uno de los principales logros de la civilización mesoamericana. Sus inicios datan, por lo menos, del primer milenio a.C. Seguía funcionando plenamente entre todos los pueblos mesoamericanos en el momento de la Conquista. Consistía en el año solar de 365 días (*xihuitl* lo llamaban los mexicanos), dividido en 18 meses de 20 días más cinco, y se combinaban con el ciclo ritual de 260 días (*tonalpohualli* [la cuenta de los días] en náhuatl), compuesto por 13 veintenas. Las combinaciones entre ambos ciclos formaban unidades mayores de 52 años en la llamada “Cuenta Corta” (*xiuhmolpilli* o “atadura de años”), que era el sistema típico del centro de México en el momento de la Conquista. ... En la cuenta corta de 52 años se cubrían 73 *tonalpohualli* (52 x 365 = 73 x 260 = 18 980 días). Al cabo de este

Otro grado de complejidad a estos se da, con base en Duverger, en la combinación del *tonalpohualli* en la que se designan las características generales del *tonalli* de cada individuo (lo veremos más adelante); justamente por la combinación de los “coeficientes múltiples” (Duverger 1993:70).

Otro ámbito en donde existe la confluencia de distintos aspectos se relaciona con la conformación de la persona. Justamente Martínez G. (2011) ha mencionado la importancia de las complejas relaciones entre los distintos elementos que la conforman: el *ihíyotl*, el *tonalli*, el *teyolía*; lo calórico y lo lumínico; lo frío y lo caliente; lo humano y lo divino; lo humano, lo no-humano y lo que no era humano pero constitutivo de los humanos; la jerarquía y el territorio; el *nahualli*.

Por otro lado, Mikulska plantea justamente una correlación de los rumbos espaciales (verticales y horizontales); ciertos momentos y tiempos del día y el cosmos; ciertos números y valores. Las explicaciones podrían venir justo de la combinación de esos diferentes ámbitos. Y no sólo eso, que gracias a ellas se entienden contradicciones que se habían generado con otras lógicas de entendimiento. La hipótesis es que depende de las dinámicas de las correlaciones entre los diferentes espacios (arriba/abajo, cuatro rumbos cardinales y el centro, aquí/allá, izquierda/derecha, etc.) y tiempos (combinación del día en los calendarios; los diferentes fases del día-tarde-noche, etc.); dicho en otros términos, el espacio podría cambiar de lugar y el tiempo podría cambiar de momento dependiendo de las correlaciones que se establezcan entre ellos con otros elementos. Por ejemplo, la movilidad de las fechas de las ceremonias calendarizadas o la relación dinámica entre cielo, tierra, arriba, abajo, derecha, izquierda, frío, calor, austeridad, peligro, muerte. La autora analiza las correlaciones semánticas entre el cielo nocturno, el cielo con nubes, el interior de la tierra, el mundo de los muertos, la matriz y la cueva; los cuales presentan semejanzas conceptuales sumamente importantes.

O en otro orden de ideas, lo mexica también sería el resultado de la combinación de tradiciones diferentes como lo chichimeca y lo tolteca (Navarrete 2011) y la combinación de formas y ritmos de sedentarismo y migración (Navarrete 2008).

---

periodo, las combinaciones de los ciclos de 365 y 260 días se agotaban, y comenzaba otro ciclo mayor exactamente con las mismas fechas” (Broda 2001).

Finalmente, aquí nosotros proponemos otras redes de convergencias en un nivel más general de ciertos ámbitos que se han correlacionado por separado: la guerra, la cacería, la agricultura, el comercio, las relaciones consanguinidad y de afinidad. (Estas convergencias las pensamos exclusivamente para entender algunos de los procesos relacionados con los flujos de lo regenerativo y lo degenerativo relacionados con la muerte y ciertos sacrificios humanos entre los mexicas).

### **Multiplicidad y simultaneidad**

Se ha pensado al ser humano mexica como “la suma de la materia divina y de la cubierta de la materia pesada” (López-Austin 2011[1994]:30). Siguiendo nuestros planteamientos sobre pensar los datos en términos más relacionales, pensamos que más que la suma de elementos materiales, es la vinculación de relaciones que permite la sustancialidad y la relacionalidad necesarios para la existencia de esos seres. Es decir, pensaríamos a los seres (o las unidades) más que la suma de elementos materiales (en su inmenso espectro, sean ligeros o pesados), como la vinculación de relaciones que permite la objetificación de la sustancialidad y la relacionalidad a cada existente. Y este existente, lo pensamos un pivote de sustancias y relaciones heterogéneas.

Pensamos que la unidad que se le daba a la noción global del existente mexica era en realidad una multiplicidad, que por su misma lógica obliga a salirnos de los límites de nuestras nociones de humanidad. Esto podría dar un camino para pensar la serie de inconsistencias para analizar las lógicas mexicas. Por ejemplo, López-Austin (1996:35-36) plantea esas características de lo humano en término de contradicciones: “El hombre se percibía, contradictoriamente, *a.* único en especie, *b.* profundamente diverso como ser social, *c.* distinto como individuo y *d.* mutable en su historia individual. ... La primera contradicción radicaba en que los hombres tenían esencia de universalidad y, al mismo tiempo, pertenecían a diferentes pueblos”.

Pero consideramos que esa esencia de universalidad se refiera a *todos* los seres del cosmos y no sólo a los humanos. En este punto de su trabajo, varios de los aspectos y planteamientos que el autor utiliza para pensar a los dioses y “los seres mundanos” podrían aplicarse al ser humano; entre otras cosas porque el ser humano no es tan especial como se cree. Habla de *ese algo compartido* al que nos referimos anteriormente: “Todo pertenecía a un dios: especies animales, especies vegetales, minerales, porque lo que existe en el mundo tenía que estar animado por lo divino. No es de extrañar que la multiplicidad de los dioses admirara a los evangelizadores”

(López-Austin 1996:30). Y es algo que no deja de sorprender cuando llegamos a comprenderlo: entender hasta qué punto era heterogénea la composición del hombre.

Para que López-Austin llegara a explicarnos “la compleja materia de los hombres”, tuvo que adentrarse primero a “la compleja materia de los seres mundanos” y la “la compleja materia de los dioses”. Y nos dice que los humanos compartían en su composición la superposición de estas complejidades. Esta simultaneidad de la persona se menciona sobre el *tonalli*; López-Austin (2011:35) basándose en Chamoux sobre nociones de nahuas actuales, apunta: “este componente de la persona es un ser material, de naturaleza no humana y con una entidad demasiado propia, demasiado independiente de la persona a la que pertenece”.

Aunque la mayoría de los autores consultados se enfocan en analizar la multiplicidad de lo anímico, creemos que se ha hecho poco énfasis en la multiplicidad de lo “material”. Como ya hemos dicho, aquí optamos por multiplicar y relacionalizar esas oposiciones. Habría que pensar las multiplicidades de todos los materiales, de todas las formas plásticas, virtuales o actuales. Lo que es medular para entender este pensamiento.

“El conjunto anímico del individuo era plural y complejo. A la entidad que hacía del individuo un ser humano –un miembro de un grupo en razón de su ser coesencial con el dios patrono– debía agregarse otra entidad particular que lo distinguía de sus semejantes, desde su vida intrauterina, y la daba una impronta personal en forma de destino. El dios patrono promocionaba el alma que hacía que el ser humano perteneciera a su comunidad; otros dioses le otorgaban sus particularidades individuales” (López-Austin 2011:38-39).

\*\*\*

El existente aparte de tener una naturaleza híbrida es de una naturaleza simultánea y múltiple, la cual se da a través de los elementos y las relaciones que la componen. Por ejemplo, si se considera posible que un existente puede estar en varios sitios al mismo tiempo, como los complejos procesos alrededor del nahualismo (Martínez G. 2011), ¿cómo puede hacerlo? Una respuesta es porque los elementos que lo constituyen son capaces de hacerlo.

Los fenómenos en torno al nahualismo explicitan las complejas formas de comunicación y afección que se daban entre los humanos y otros seres con agencia. El nahualismo es un tema que no tocaremos porque nuestras exploraciones nos han conducido en otras direcciones; pero deberíamos porque es un tema medular. De hecho, su estudio, como lo ha demostrado Martínez G. (2013:manuscrito) ofrece rendimientos de mayores intensidades y extensiones sobre la noción

de la persona y sus interacciones con el cosmos. Considerando nuevos campos y planos de correlaciones de formas de existencia y de socialidades.

En principio, una de las correlaciones que se exploran son entre la animalidad y la humanidad de los mesoamericanos según el autor. Habrá seres con forma de animales que posean ciertas características de humanidad y ciertos humanos que posean características de animalidad. La división entre estos campos es sumamente ambigua y profundamente medular en el pensamiento indígena. Martínez G. plantea una tripartición entre lo propiamente humano, lo que no es humano y lo no-humano que es parte del ser. En esta última categoría coloca los fenómenos y las características más ambiguas de los humanos: la animalidad, la divinidad, el *nahualli*, y es el campo al que también pertenecen los muertos. De hecho, en determinado punto, estos campos son equivalentes.

Centrándose en algunas correlaciones entre la animalidad y la humanidad, en principio, Martínez G. (2013:3) se plantea que seres antropomorfos y zoomorfos compartirían interioridades similares (pero no iguales). Específicamente las relaciones entre el humano con su nahual como la coexistencia con un ser y por medio de un ser que es al mismo tiempo externo a él (el nahual que tiene un cuerpo separado al humano) y está conectado vitalmente en lo más profundo de él (los sueños, los conflictos, las curaciones, la vida, la muerte). Si el nahual muere, la persona también.

El campo de los seres zoomorfos con interacciones de socialidad con los humanos implicarían ciertas interacciones de los animales del campo, así como en los espacios y tiempos míticos y oníricos. Habría características que distinguirían a los humanos de las divinidades y de los animales: el comportamiento y la alimentación. Y justamente estos códigos serán claves para entender el fenómeno.

El autor se remite al “principio de bien limitado” entendido y definido por Foster para la lógica mesoamericana que provoca dos cosas en el sistema mexica: 1) la deuda permanente por las dinámicas de tipo don *maussiano* entre los humanos y otros seres (principalmente divinidades, pero no de manera exclusiva) y; 2) que estaría tendencialmente en contra de la acumulación desmedida, pero que “mantenían las jerarquías” entre los seres.

Para el autor, la animalidad y la humanidad serían componentes esenciales –más que opuestos, en conjunto– para lograr propiamente “ser humano”; entre otras cosas, porque eran medios de intercambios con los seres del cosmos. Estas dinámicas de deuda permanente de un

don con características de bien limitado determinaban las formas de intercambio entre los seres y, en el caso de las correlaciones entre humanidades y animalidades, se daban a través de intercambios en códigos trófico y en dos cánones de identificación, asimilación y diferenciación: el antropomorfo y el zoomorfo. El primero implicaría intercambio, alianza y reciprocidad; el segundo, caza, depredación, combate y consumo.

Considero que este mismo tipo de dinámicas se presentaría con otros tipos de formas (plantas cultivadas, neonatos, cautivos de guerra, mercancías, etc.) y otros contenidos diferenciados por las mismas (las distintas sustancias y relaciones regenerativas para las personas obtenidas por sus incorporaciones).

\*\*\*

Entonces, ¿cómo pueden poseerse esas multiplicidades? La constitución da esas posibilidades se daban de manera transversal, y cada fragmento o sustancia que lo componían eran capaces de evocarlo sin requerir necesariamente a todo el ser en sí mismo, sino que era definido por las relaciones que lo vinculan por una posibilidad sinecdótica. Puede ser un fragmento global o la globalidad fragmentada de la persona, por ejemplo, lo importante es el aleph de relaciones que vincula. Y ese aleph de los existentes puede evocarse o intensificarse por medio de la sustancialidad y la relacionalidad de ese existente, por medio de ciertas sustancias que se les relacionan. Y se otorga, por esa confluencia de coeficientes múltiples, la especificidad global de esa persona con capacidad de fragmentarse in-terminablemente.

Desde cierto punto de vista la mediación, el conflicto, la contradicción y la (di)solución que se pivotan en el cuerpo-persona son también de categorías más abstractas: arriba y abajo; masculino y femenino, pasado y presente, antiguo y nuevo, etc. La variabilidad de los elementos constitutivos que se narran en los diferentes mitos se justifica porque en muchos de los casos lo que importa es la confrontación y la mediación misma de categorías opuestas que explican contextos particulares. Se trata sobre todo de hibridar relacionalmente; no sólo de conciliar y equilibrar. Se trata de la convergencia de fragmentos ajenos y diferentes para crear una multiplicidad; más un (in)dividuo que sólo un individuo. Se requiere de la combinación de todo para exista la existencia de los entes y la existencia en sí misma. Nos parece que esto es de suma importancia.

Lo importante a resaltar es que 1) los existentes son el resultado de una hibridación tan heterogénea que implica (obliga a) 2) pensar el impacto de la multiplicidad y simultaneidad que



dicha heterogeneidad tiene sobre las socialidades de cada individuo. Lo que nutre la imposibilidad de pensar a esas personas sólo como elementos cerrados e impermeables del mundo; al contrario, son existentes abiertos a cualquier contingencia. También es importante superar las nociones cartesianas preestablecidas sobre la exterioridad o la interioridad.

Porque la persona se relaciona por cómo está constituida. Es decir, las lógicas de socialidad dependen de las lógicas de su constitución. Las socialidades (mutuas afecciones relacionales de regeneratividad y degeneratividad entre existentes) se dan a través de conjunciones, disyunciones o reconjunciones de los propios existentes (sustancial y virtualmente).

Teniendo en cuenta esta hibridad constitutiva, *ese algo compartido* del que venimos hablando es más fácil entender que en realidad se “*reparte*” como una agentividad más allá de lo humano. Más que una humanidad compartida, hablamos de una agentividad constitutiva con la potencia y posibilidad (y, sobre todo, necesidad) de compartirse.

Entonces, el “humano” mexica (si es que en verdad podemos llamarle así) sería, antes que nada, una conjunción única en el que confluyen una serie de coeficientes múltiples. En un nivel más abstracto, el “humano” mexica sería entonces un vínculo, un haz, un racimo o una mediación en el que confluyen una serie de relaciones y sustancias complejas y que funciona como pivote con otras serie de sustancias y relaciones complejas interminablemente; todas ellas ontológicas, epistemológicas y políticas. En este sentido lo importante del ser humano –y al parecer cualquier existente– es la capacidad de posibilitar la sustancialidad y la relacionalidad en sí, más allá de las sustancias y las relaciones que lo componían. Y esa específica combinación se determinaba otorgándole una individualidad global; misma que tenía la capacidad de fragmentarse constantemente, y permitía una forma y un comportamiento mexica. Un pivote que permita actualizar las moralidades mexicas.

En resumen, pensar los existentes como mediaciones <sup>63</sup> y pivotes de fragmentos/globalidades y sustancias/relaciones heterogéneas implica que esos existentes no son entes cerrados y circunscritos en sí mismos ni a sus cuerpos ni a su antropomorfismo ni a su humanidad. Al igual que cualquier elemento del sistema, lo humano y la humanidad mexica no se definirían en sí mismos sino por las relaciones y los elementos de dicho sistema. Esos *seres* serían tan múltiples y simultáneos como la propia heterogeneidad de las relaciones que convergen

---

<sup>63</sup> Mediaciones: son la conjunción y resolución de contradicciones, de contrarios, de antagonismos. Del mismo tipo de mediación del que LS hace referencia para definir el mito o la estructura de este.

en él.

Esa multiplicidad y simultaneidad de la composición nos permite explicar a ese (in)dividuo tanto en sus procesos particulares (ciclo particular de existencia) como en sus relacionalidades colectivas (su propias redes de socialidad). Su composición determina la lógica de su devenir como existente y de su existencia, así como la lógica de su socialidad, aunque sea tendencialmente.

Si la multiplicidad y simultaneidad de *la persona* es determinada por el conjunto de relaciones que convergen en ella, nos permite pensar en posibilidades en que la humanidad no está *tan* fija e inamoviblemente anclada en una única sustancialidad antropomorfa. Esa fijación en realidad es también una ilusión, porque en Occidente pasarían los mismos procesos, sólo que los mecanismos de obviación son poderosos y no permiten verlo a simple vista. Pensar en términos de multiplicidad nos invita a pensar en que esa sustancialidad se semantiza de diferentes maneras. Y sabemos que los procesos de semantización no sólo son de las sustancias y las sustancialidades, sino también de las relaciones y las relacionalidades. Y esas semantización implica, necesariamente, una politización en términos de espectros diferenciados de significados, significantes e intereses.

Consideramos que más allá de que cuál determina a cuál, si la “cultura” a la “naturaleza” o viceversa, el punto es que la simultaneidad y la multiplicidad de la persona con otros no humanos es *tan* relevante y relacional que el anclaje unilateral de la solidez sustancialista en lo antropomorfo se desvanece en el análisis. Esto no implica proclamar una renuncia a los estudios empiristas de la sustancialidad en sí misma –no es eso, no nos interesa argumentar por una relatividad de las maneras de entender las sustancialidades– sino que, justamente, sustancialidades y relacionalidades son dadas como mutuas y relacionales. ¿Es la sustancia creada por la relación? Ya hemos dicho que las consideramos mutuas, aunque sea difícil de comprobarlo.

Y al final de cuentas, la pregunta respecto a este planteamiento de pensar la manera de la conformación de lo humano y de las cosas ¿nos ofrece caminos y respuestas específicas a *problemas de traducción* etnográficos concretos? Consideramos que existen ciertas posibilidades para ello. Las consecuencias de pensar una agentividad potencial en seres y cosas más allá de los humanos y de una *humanidad* relacional por deixis corporal, nos da posibilidades de responder a las preguntas que surgen de los registros históricos de las maneras en que vivían los individuos y

desarrollaban sus convivencias y socialidades. Por ejemplo responder, por qué la incorporación de la otredad era tan constitutiva, por qué explica sus socialidades y el propio devenir de los individuos.

### **El *tonalli*: vínculos y jerarquías entre los seres**

Ahora ejemplificaremos cómo esas sustancias y fragmentos de la persona se semantizan y politizan. Lo que nos dará la oportunidad de explicar las formas de vinculación del individuo con sus colectivos y las formas de relaciones **jerárquicas** que esas otras formas posibilitaban. ¿Cómo es que en el caso de los mexicas pueden ejemplificarse esa constitución de los seres, esa interioridad y exterioridad relacionales entre colectivos, esa multiplicidad y simultaneidad, esa semantización de las sustancialidades y relacionalidades; esos modos de anclaje de lo regenerativo como discontinuo y lo degenerativo como continuo? ¿Cuáles son las relaciones semánticas en que se expresan las constituciones y las socialidades de los existentes en el cosmos mexica?

En su estudio sobre el “alma mesoamericana” Martínez G. (2007) hace el recorrido más actual y documentado sobre las diferentes nociones relacionadas a aspectos anímicos de diferentes poblaciones que habitan o habitaron el territorio mesoamericano y algunas de sus periferias. El espectro de categorías sensibles es sumamente extenso e interesante, revelador. Y por ello se plantearían ahí varias formas-contenidos de lo que pensamos como lo humano. Y el interés del autor es realizar un resumen respecto a esta categoría central del pensamiento amerindio.

La síntesis del alma mesoamericana en las fuentes sobre las formas de traducción del “alma”, “ánima” o “espíritu” tienden a mantenerse en al menos cuatro constantes: 1) los elementos gaseosos; 2) los términos relacionados a la noción de vida; 3) las nociones sobre el corazón o el hígado; 4) los casos menos recurrentes: “sagrado” o “sobrenatural”; “semejanza”, “candéal”, “calor” e “irradiación” y; finalmente, 5) los datos etnográficos modernos: “corazón, hígado o estómago”, “aliento, soplo, viento”, “sombra”, “calor, luz, irradiación, brillo”, “vida”, “conocimiento”, “mollera” y “divino, sagrado”.

Por lo anterior, el autor propone que existen diversas ánimas mesoamericanas y una clasificación de cuatro tipos: ánimas-corazón, ánimas-aire, ánimas-calóricas y ánimas-sombras. Cada una tendría diferentes funciones, características, destinos después de la muerte de las personas, distintos centros anímicos, etc.

Finalmente, el autor propone una síntesis entre los planteamientos *lopezaustinianos* y *graulichianos* en relación con la noción de la persona mexicana, por ejemplo en la correlación entre cómo “el corazón se alimentaba de una suerte de energía –divisible en un componente frío y oscuro y otro caliente y luminoso–. (El primero relacionado al aliento y a la sombra; y el segundo, al *tonalli*). Y explica:

“podemos ver que nuestro sistema anímico guarda una estructura semejante a la planteada en el mito del Quinto Sol ... En primer lugar observamos que es precisamente el calor de la hoguera – semejante al calor anímico – quien produce la transformación de los dioses en astros, de la noche en día y procura el impulso inicial que lleva al sol y a la luna del inframundo al cenit. En segundo, vemos al viento – análogo al alma-aliento – como el elemento que produce el tránsito del sol a través del cielo. De tal manera que, si consideramos que es precisamente el corazón quien, en la vida y la muerte, imita el recorrido diario del sol pasando del inframundo a la tierra y de la tierra al inframundo, podemos observar que la función de la sombra sería semejante a la de la luna; pues, es esta parte quien imitando el movimiento del anterior se presenta sobre la tierra mientras este se encuentra en el inframundo” (Martínez G. 2007:§43 y 45).

Nosotros nos centraremos en la noción del *tonalli* considerándola como una posibilidad y transformación de *ese algo compartido* del que hemos hablado; sólo es una posibilidad, pero es una de las mejores documentadas. Analizaremos el *tonalli* como ejemplo etnográfico de los mexicanos, como una categoría sensible posible de *ese algo compartido* del que hemos hablado. No es la única manera de entenderlo y es una discusión mucho más compleja que no resolveremos aquí. Sólo exploraremos los datos sobre el *tonalli* porque nos permiten explicitar la complejidad (hibridación) de su composición y el impacto en la persona; las forma de ligaciones y vínculos condicionados entre el individuo y sus colectivos; las concatenaciones semánticas y políticas de las sustancias y las relaciones dadas por el linaje y la jerarquía previa al nacimiento de cada persona. Estos valores podían modificarse por múltiples motivos, no eran valores rígidos e inamovibles, pero sí eran bastante condicionantes para determinar la especificidad de cada persona.

\*\*\*

La caracterización del *tonalli* resulta un reto, principalmente para quien quiera ceñirlo a una categoría-unidad y no una categoría-multiplicidad. En el náhuatl, los términos son polisémicos; se usa una palabra para describir variadas cosas y eso no quiere decir que se esté hablando de lo mismo. Debido a la complejidad de interrelación de los campos, los territorios, los caminos y las temperaturas por las que nos conduce, una de las características del *tonalli* como categoría-multiplicidad –es decir, del principio de multiplicidad-simultaneidad– es su condición de ser un

pivote y vínculo a la vez lo más íntimo y particular del existente y, al mismo tiempo, lo más compartido con *todos* los demás seres del cosmos con los que socializa y con el cosmos mismo, lo más otro y ajeno, pero, sobre todo –y lo más importante– es lo más disputado entre todos ellos.

Ahora, de toda esa extensa gama de posibilidades lógicas de pensar a la persona mexicana, nosotros exploraremos y enfocaremos a sólo una de formas-contenidos lógicos de la existencia entre los mexicanos: lo calórico, lumínico y aeróbico. Este aspecto, además de ser el más y mejor documentado, es de los pocos que genera un consenso entre todos los autores consultados. Entonces, nos centraremos primero en el *tonalli*. Después lo iremos complejizando en varios niveles, pasaremos de las cualidades térmicas y luminosas, a nociones un poco más abstractas, como explorar una noción de temperatura social e individual. Posteriormente ampliaremos el análisis a las diferentes posibilidades de las nociones mutuas (en tanto que hemos propuesto leer los datos en términos más relacionales) de la red semántica que incluye y desenvuelve con ellas: lo aeróbico, en términos de frío y lo caliente. Al final de este apartado, analizaremos otros ejemplos de la lógica relacional de los flujos de lo regenerativo-degenerativo que alcanzamos a distinguir entre las lecturas sobre los mexicanos.

Pasaremos de las características del *tonalli* más evidentes, lo calórico y lumínico, para pensar en términos un poco más abstractos de temperatura, de una termodinámica y tal vez hasta de una física-ética mexicana. Exploraremos, pues, el anclaje ontológico, epistemológico y político del código termodinámico y aeróbico, relacionado a la noción de *tonalli* en relación con el *ihiyotl/ehécatl*.

El *tonalli* nos gustaría pensarlo más como una puerta de entrada y no la solución a todos los problemas de los humanos mexicanos; *tonalli* no sería sino una categoría sensible (y posible) que el mundo mexicano elegía para entender *ese algo compartido*. Sabiendo que es un tipo sensible de la interioridad mexicana que debe relacionalizarse con los otros tipos, así como con sus exterioridades. Aquí sólo ejemplificamos una de las posibilidades arrojadas por algunos de los datos e interpretaciones antropológicas.

El código elegido para pensarla fue una combinación de lo solar, la termodinámica, la consubstancialidad, la alimentación y el parentesco. Y ese *tonalli* o coesencia por el cual se vinculaban los existentes de diferentes formas, cuerpos y naturalezas tiene al menos dos complejas características, la de la multiplicidad y simultaneidad en formas y fondos, en sustancias y relaciones.

A continuación describiremos sus características generales y particulares, la singular manera en que era entendido y también cómo se determinaba para cada individuo. Desarrollaremos el campo semántico que despliega y que oscila entre las nociones derivadas de su etimología y las consecuencias conceptuales que operan aún más allá de ella.

\*\*\*

La mayoría de los autores parten de la definición que ofrece Molina quien lo caracteriza relacionado a la noción de sol y solar “calor del sol” o “tiempo de estío”. Como tantas veces se ha dicho, *tonalli* como sustantivo deriva del verbo *tona*, que Molina define como “irradiar” (“hacer calor o sol”). A *tonalli* López-Austin (1996:223) le asigna principalmente ocho acepciones que se correlacionan estrechamente: “*a*, irradiación; *b*, calor solar; *c*, estío; *d*, día; *e*, signo del día; *f*, destino de la persona por el día en que nace; *g*, “el alma y espíritu” (Molina: *totónal*); *h*, cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona (Molina: *tetónal*)”.<sup>64</sup>

Aunque con posibles similitudes –o mejor dicho, equívocos– López-Austin especifica que *tonalli* no debería entenderse propiamente como alma-espíritu, sería más bien un tipo de “fuerza que determinaba el grado de valor anímico del individuo” convirtiéndose en el vínculo entre el hombre, la voluntad divina y el cosmos, condicionado el destino de su poseedor. Aunque López-Austin menciona que *tonalli* no es alma o espíritu, la coloca como una entidad anímica, y llega también a llamarlo “fuerza divina”. El autor nos advierte que debemos hacer un lado las concepciones occidentales (1996:363). Y si *tonalli* no se relaciona tanto con la noción de alma-espíritu, nos parece que es precisamente porque no es una *entidad anímica* propiamente dicha, pensada como unidad anímica. Nosotros propondríamos en este trabajo que en lugar de unidad o entidad anímica, *tonalli* fuera pensado como una multiplicidad que irradia o una irradiación múltiple. El *tonalli* es mucho más complejo para sólo pensarlo como una entidad anímica, como veremos a continuación. Ya hemos mencionado el espectro semántico que López-Austin le otorga a estas nociones

El *tonalli* era indispensable para la vida, el crecimiento y el pensar de las personas; de hecho era el centro del pensamiento y de la parte del yo del individuo, que determinaba la temperatura, el valor y la suerte de cualquier persona, siendo vehiculizado por la sangre y el aliento. La naturaleza física del *tonalli* era caliente y luminosa (López Austin 1996:236). El

---

<sup>64</sup> El *to-* y el *te-* de *totónal* y *tetónal* sólo es alma cuando está poseído (Martínez González 2013: comunicación personal).

*tonalli* era pensado como eje de la vida de los aztecas y podría describirse como día-nombre-suerte-fuerza de los seres y requería que fuese revitalizado constantemente, lo que hacía de la existencia de estos un juego “calóricolumínico” (*sic.*) (López Austin 1996:223). “Debe compaginarse la idea de naturaleza caliente del *tonalli* con su función reguladora de temperatura corporal. El *tonalli* era una de las fuentes de calor interno; pero, al mismo tiempo, era una entidad que controlaba el calor e impedía que otras fuentes dominaran el organismo, elevando la temperatura a niveles perjudiciales (1996:236)”.

Decidimos dejar de entender el *tonalli* como una *entidad y unidad anímica*. Existían complejos mecanismos para determinar el *tonalli* de una persona. Duverger llega a mencionar que entre los aztecas la noción “de individuo es completamente ajena al pensamiento azteca. Tan sólo existen –insisten, deberíamos decir– los *tonalli*, destinos particulares cuya ordenanza general es constitutiva del universo y por lo tanto de la sociedad” (1993[1979]:68.). Esto es similar a la afirmación de López-Austin (1996:282) cuando dice que “El individuo debe su existencia al *capultéotl*”. Esta masificación de los individuos la analizaremos más adelante.

El *tonalli* era uno de los medios fundamentales para que ese individuo pudiese integrarse al colectivo. Junto a las características cosmológicas antes descritas, ¿cómo se determinaba *ese algo* tan íntimo–externo de la persona y el cosmos mexica? A continuación colocaremos una extensa descripción de las únicas narraciones que encontramos sobre las formas en que se determinaba el *tonalli* en los individuos. Contemplando que es un ejemplo y que muchas veces las descripciones dependerán de las fuentes y los historiadores.

“¿Cuál es el mecanismo exacto de esta influencia? El destino no se manifiesta, claro está, de manera inmediata y directamente legible. Ante todo, los hombres deben recurrir a un sacerdote especializado, el *tonalpouhqui*, “el que cuenta los destinos”. Y para descifrar las suertes, dicho sacerdote emplea principalmente el *tonalámatl* o “libro de los destinos”. Varios de esos manuscritos han llegado hasta nosotros, como el Códice Borbónico, el *Tonalámatl Aubin*, el *Códice Telleriano-Remensis*, etc. Por tanto, conocemos bien su contenido.

El *tonalámatl* reproduce el *tonalpohualli*, es decir, el calendario ritual de doscientos sesenta días. Está compuesto esencialmente por veinte placas, cada una de las cuales figura una “trecena” gobernada por dos divinidades tutelares; correspondientes a las trece fechas, aparecen diversos factores cuya influencia se añade a la de los signos fundamentales, pues el destino que se expresa por la díada cifra + signo corresponde en realidad a la adicción de una gran número de determinismos.

Como es natural, la influencia de la cifra y del signo es la primera que analiza el *tonalpouhqui*. La cifra da una totalidad general; por ejemplo, el 4, el 7, el 10 y el 13 son considerados favorables; el 5 es más bien nefasto, y el 9 francamente desfavorable. También los signos son considerados como indiferentes, buenos (*qualli*) o malos (*amo qualli*), pero aportan una mayor especificidad en la determinación: *ehécatl*, “viento”, predispone a la brujería; *tochtli*, “conejo”, es un signo agrícola favorable a los cultivadores, pero también es el signo de la embriaguez, y puede incitar a la

borrachera; *ozomatli*, “mono”, predispone al buen humor; *miquiztli*, “muerte”, signo regido por *Tezcatlipoca*, presagia la desgracia, salvo para los esclavos; si estos últimos eran apelados o humillados ese día, se volvían ricos y felices. El repertorio completo ofrece una variedad increíble, detallada especialmente en el libro IV de la obra de Sahagún. Pero el *tonalámatl* también indica la influencia del “señor de la noche”, del “señor del día” y de su ave correspondiente. Los señores de la noche, en número de nueve, y los señores del día, en número de trece, forman series paralelas a la de los signos, y se repiten sin interrupción.

Por otra parte, los signos de los días repartidos en series de trece llevan la marca de la trecena a la que pertenecen. Esta influencia es dada por el signo inicial de la serie. Así, el día once-lluvia pertenece a la trecena uno-agua, y verá reforzada su connotación acuática; el niño nacido en ese día tendrá muchas posibilidades de morir ahogado y, por ello, de ir a habitar en el verde paraíso de Tláloc. Pero el día seis-lluvia, que pertenece a la trecena uno-jaguar, ve corregida su primera tendencia por el signo solar y guerrero de la trecena: será necesario el estudio de otros factores para percibir la influencia dominante. El adivino considerará entonces el signo del año, pero también deberá tener en cuenta el punto cardinal que lo domina, pues, como lo ha mostrado bien Jacques Soustelle, el espacio penetra en el tiempo.<sup>65</sup> Cada dirección fundamental colorea cíclicamente los años, las trecenas y los días según la inmutable rotación este-norte-oeste-sur. Por ejemplo, los años Acatl, “caña”, están impregnados de las características del Este: abundancia vegetal, fertilidad, riqueza de agua, fuente de renovación... los años *técpatl*, que les siguen, captan, por lo contrario, la influencia del Norte, lugar de sequía y de aridez, lugar de la guerra y de la muerte. Puede verse así las profundas rupturas que aporta la brutal sucesión de los coeficientes múltiples. Y puede comprenderse hasta qué punto es excepcional la conjunción de influencias concordantes. Para un día 9 *océlotl* de la trecena 1 *miquiztli* del año 9 *calli*, asociado al Oeste, y por tanto, al declinar, día que acumula los coeficientes nefastos, ¿cuántos días pueden contarse en que los factores favorables y desfavorables se compensen mutuamente?

Y es allí donde el sistema –si vuelve a cierta humanidad– está emparentado, sin embargo, con una técnica de manipulación, pues, en suma, la mayoría de los casos son cuestión de ‘subjetividad’ de parte del adivino. Ante las influencias cuya suma neutraliza los efectos antagónicos, el sacerdote, con buen derecho, puede dar privilegio a tal o cual factor. ...

En principio, el hombre puede, por su vida, desviar el curso de su existencia; pero se trata de una añagaza. Si no es un bien nacido, deberá, en efecto, multiplicar sus penitencias, sus actos de piedad y devoción, para tratar de contener su suerte funesta.... Si ha nacido bajo auspicios prometedores, entonces debe confirmar las potencialidades colocadas en él, llevando una vida ejemplar, es decir, conforme a la prescripción del *tonalpouhqui*; ha caído en el engranaje del éxito.

...

Como es natural, la inserción social no se efectúa absoluta ni únicamente gracias al *tonalli*. El sistema de signos viene a rematar, más bien, la red de las pertenencias sociales. La clase de origen desempeña un papel importante, en los textos relativos a la lectura de los destinos, a menudo a parece una escisión: según que el recién nacido sea *pilli*, hijo de dignatario, o que sea hijo de *macehualli*, simple ciudadano, su destino podría ser diferente. El sexo aporta una delimitación neta: las tareas masculinas y femeninas. Pero probablemente sea el lugar de nacimiento el que más eficazmente arraigue a los individuos. Cada familia –familiar nuclear o extendida, la cuestión sigue siendo vaga– pertenece a un *calpulli*, un barrio que posee sus tierras, su colegio, su templo y sus administradores propios, pero también sus jefes elegidos en la circunscripción. El barrio tiene sus dioses tutelares y generalmente una actividad predilecta. ...

El *tonalpouhuali* sintetiza esas predisposiciones particulares, las filtra y las reacomoda, a fin de dar al grupo social los medios de su equilibrio, de su crecimiento ordenado y de sus reproducciones” (Duverger 1993:68-71).

---

<sup>65</sup> Justo como Graulich, Mikulska y Díaz han planteado.



En síntesis, el *tonalli* se determinaba a través de una excepcional “conjunción de influencias concordantes” de una “brutal sucesión” de “coeficientes múltiples” (Duverger 1993:70). Es decir, la sintonía de las hibridaciones. Al menos podemos enumerar tres de ellas como determinantes y una más que podía modificarlo. De las conjunciones de influencias concordantes tenemos: a) las posibilidades inscritas en el sistema calendárico; b) la red de pertenencias sociales en la que cada persona nacía; y c) la técnicas de manipulación del *tonalpouhqui* (especialista ritual que sabía leer el *tonalámatl* o “libro de los destinos”). Otorgado este *tonalli*-día-nombre-suerte-fuerza, existía la posibilidad de influenciarlo, de modificarlo a través de la específica conducta del individuo. Los humanos podían modificar su destino realizando acciones que compensaran su temperatura-*tonalli*.

Sobre las series de elementos que se jugaban en el *tonalpohualli* (el punto (a)) se encontraban: la cifra o número del día en que se había nacido; el signo; la influencia de los señores de la noche, del día y sus aves correspondientes; el signo del año y; el punto cardinal dominante del momento.

De la red de relaciones y pertenencias sociales (b) se refiere al contexto específico en cada persona era concebida y contemplaba, al menos: la clase social (*pilli-macehulli*); el sexo-género (masculino-femenino); la forma física propiamente dicha (gemelo, labio escindido, albino, etc.) y orden de nacimiento (hermano mayor, menor, etc.); el lugar de nacimiento (casa, barrio-*calpulli*, (deidades tutelares, linaje y actividad predilecta) pueblo (*Tlatocáyotl*); tierras de cultivo, territorio, colegio-templo-oficio), el *Hueitlatocáyotl* (su Triple Alianza); el parentesco con perfiles de cierta endogamia y amistades; la familia y el linaje (la afinidad y consanguinidad tanto terrenal y como divina; así como las formas de propiedad y herencia.

Sobre el inciso c), la técnicas de manipulación del *tonalpouhqui* no eran concebidas como arbitrarias, había libertad de manejo pero con márgenes muy preestablecidos. Después de haber nacido el especialista tenía la posibilidad de manejar cuatro días para realizar sus “destinaciones”, al mismo tiempo que tenía varios elementos para combinar. Por ejemplo, si la persona nació en un día nefasto (de la muerte) el baño ritual se realizaba en un día diferente para poder otorgarle otro nombre-signo-destino. Aunque según Martínez González las fuentes mencionan que los pobres ni siquiera lo consultaban.

Para saber el destino de cada persona, para preverlo “necesariamente hay que pasar por los servicios del *tonalpouhqui*”, es decir, en opinión de Duverger,

“el *tonalpouhqui* tiene, en ciertas ocasiones, el poder de crear indistintamente agricultores o guerreros, prostitutas o esposas modelo, notables o esclavos. Recordemos que el único amo de la cuenta de los determinismos que pesan sobre un signo, también puede aplazar dentro de ciertos límites de tiempo la fecha de imposición del nombre, y por tanto, la fecha del verdadero nacimiento, bajo condición, sin embargo, de no exceder una duración de cuatro días” (Duverger 1993:71).

Y Duverger no duda en preguntarse: “Bajo capa de un juego de influencias cuyas reglas sólo conoce el adivino, ¿no puede verse una planificación autoritaria, una maquinación de la casta dirigente para institucionalizar el conformismo y dominar así la dinámica social?” [1979:71]. Lo que apunta a aquella manera totalitaria del sistema mexicana. Volveremos más adelante sobre este tema. Otra interpretación también puede ser que en realidad se trataba de explicaciones *a posteriori*.

Los mexicas se sometían a rígidas normas de etiqueta fisiológicas, éticas y cosmopolíticas: el comportamiento era gobernado por estrictas normas morales de *cada* persona; otorgaba un mayor control sobre la regulación de la temperatura de la socialidad de *esas* personas. El comportamiento específico de cada uno de los individuos<sup>66</sup> era otra de las formas de influir en el *tonalli* y modificarlo<sup>67</sup> a lo largo de la vida de una persona. En el comportamiento se regulaban las temperaturas, las fuerzas y las potencias internas-externas de los individuos. Esto es fundamental: el comportamiento será lo más importante para la determinación de lo humano (Martínez G. 2007, 2011).

Por ejemplo, el estatus o el desprestigio derivado de las acciones individuales –las características morales en general– eran convertidos en un tipo de fuerza, en potencia, social e individual (por ejemplo, ganar guerra y cautivos, ascenso social o ser envidioso) que se manifestaba en el *tonalli*, lo cual era acumulable y transmisible como fuerza y energía individual y colectiva, entre y en los individuos y los linajes.

El *tonalli* funcionaba como un tipo de memoria anímica, o mejor dicho, como una memoria de la moralidad de cada individuo que se vehiculizaba en la prestigio del linaje: “además de un elemento vital, el *tonalli* era sede del destino ... el nombre y memoria de las acciones morales o

---

<sup>66</sup> Esto será medular para casi cualquier moralidad. En realidad se vuelve el meollo del asunto: ciertos comportamientos individuales en relaciones específicas en el marco de ciertas formas de socialidad valoradas por colectivos.

<sup>67</sup> Cuando hablamos de modificar el *tonalli* nos referimos a la interacción del *tonalli* en relación con el mundo. Y en este sentido siempre está modificándose, ya no puede no estar en relación con el mundo de manera aislada. *Tonalli* siempre pertenecía a alguien o algo con agencia, relacionándose con las temperaturas de otros seres más.

inmorales de la persona” (Martínez G. 2006c:130). “... más que un destino, el *tonalli* constituiría una especie de memoria anímica del individuo que llevaba en sí, al igual que el *yolia*, la marca del desenvolvimiento moral de la persona” (Martínez G. 2011:66). Recordemos que el *tonalli* de cada individuo se ligaba a la fuerza de su familia y de todo su linaje: “[l]as influencias nocivas del destino perjudicaban no sólo al individuo, sino que se extendía a toda la unidad familiar ... las transgresiones de cualquiera de los miembros dañaba la fuerza, y que por su mengua se perjudicaba toda la familia” (López-Austin 1996:281).

El honor o la vergüenza, el comportamiento en general afectaba la temperatura personal, social y cósmica en una oscilación dialéctica que iba del individuo, a la familia, al linaje, al colectivo en general. Era un tipo de ligación entre el individuo y sus redes de socialidad. La cohesión y enajenación del individuo, con su familia y su linaje “servía como medio de control moral”, y agregaríamos, político y corporal. En tanto que el *tonalli* es ontológicamente compartido por sus miembros, el individuo y su colectivo comparten destinos; se entrelazan pero cada quién tiene su propio azar. Es decir, la noción de individualidad mexicana es corporativa. La microfísica del poder, el control y la moral mexicana, como cualquiera, vigila y castiga transversalmente bio-psico-socialmente; individual, doméstica y cósmicamente.

Por ello que Duverger (1993:68) menciona que “la noción de individuo es completamente ajena al pensamiento azteca”. Pero como hemos dicho, más que inexistencia, pensamos que las nociones de individuo e individualidad se definían de otra manera, en este caso por su masificación y corporativismo. Para decirlo en término wagnerianos (1981), el existente y la individualidad se obviaban en múltiples campos colectivos.

Para los mexicanos, la noción de individualidad se constituía intrínsecamente ligada a unidades mayores. Eran las relaciones con el colectivo, las socialidades, y no propiamente el individuo, los que proveían los aspectos más importantes de la individualidad. La unidad mínima de individualidad estaba anclada a la socialidad (¿y viceversa?).

Broda lo dice claramente:

“Hablando en términos generales, la economía mexicana estaba caracterizada por un movimiento apropiativo de los bienes excedentes hacia la cúspide de la sociedad estratificada, y su redistribución desde ésta hacia los niveles inferiores. ... La redistribución no era un proceso unilineal, sino que estaba dividida en diferentes procesos parciales [horizontales y verticales]. Podíamos representar este sistema de manera gráfica como una gran pirámide compuesta por muchas pirámides jerárquicamente ordenadas. Cada una de las unidades se puede ver como una unidad centralizada dominante, conectadas entre sí para la confirmación de la autoridad central y por medio de ciertas obligaciones (Broda 1979:74).

La variable azteca de dominación social hizo de los humanos sujetos concatenados a varios grupos corporados en su propia singularidad: la individualidad de los individuos a la familia, la familia al *calpulli*; el *calpulli* al *Tlatocáyotl*; el *Tlatocáyotl* al *Hueitlatocáyotl*. En el mismo sentido, pero en otros planos, se alienaban también los *macehualtin* a los *pipiltin*, los humanos a los dioses, etcétera. La alienación social era posible porque se habían anclado las jerarquías en términos ontológicos; es decir, una humanidad antológicamente jerarquizada, meritocrática. Como la reduplicación en varios niveles del mismo modelo que menciona Broda; o la organización por módulos de Lockhart descrito por Díaz (2009:26).

Cabe señalar que estas formas de masificación de la individualidad mexicana podemos verlas desde el punto de vista del *tonalli* (como lo estamos describiendo) o desde el punto de vista del *calpulli*. En determinados momentos las características individuales parecen confundirse con las características del su dios tutelar y de las de su *calpulli*.

La discusión sobre el *calpulli* debe ser actualizada según los especialistas. Estaba centrada en discusiones con los ojos de la teoría marxista y fue abandonada en los años 80 sin que tuviese síntesis serias. Nos parece que esas discusiones podrían actualizarse si se reinterpretan esos mismos datos desde otros puntos de vista. Lo que nos interesa resaltar es justamente las relaciones corporadas en los procesos más íntimos de cada individuo, intentando describir los procesos particulares entre los mexicanos.

López-Austin (1996) plantea al menos unas diez variables sobre los *calpulli*, considerando que ninguna de ellas es totalmente rígida, los *calpulli* se componían por: 1) La pertenencia por nacimiento, que si bien tenían resistencia a las adopciones de los foráneos, era posible por parentesco o por amistad. 2) Se consideraba a las poblaciones o a las personas con mayor inmediación geográfica, independientemente de la mayor o menor concentración de población. 3) En los *calpulli* se pretendía mantener una relativa igualdad entre sus miembros; salvo los principales cargos que eran distribuidos por la descendencia de ciertos linajes. No olvidemos que los *calpulli* estaban siempre articulados a instituciones jerárquicas más complejas. 4) Cada *calpulli* poseía cierta independencia productiva de los productos básicos (tejer, hilar, madera, hacer casas, etc.), no obstante que la mayoría de ellos estaría especializado por algún tipo de servicios. Recordemos que cada *calpulli* estaba regido por un dios patrono y las características de ese dios se reflejaban en cierta especialización barrial. Los *calpulli* eran unidades productivas de

relativa autonomía por grupo doméstico (que implicaba desde los vivos, los muertos, los ancestros y los dioses) y, por otro lado, esos grupos domésticos por *calpulli* tendían a la protección y colaboración mutua. 5) La tenencia de la tierra era por grupo doméstico, no obstante existiera una diferenciación en la posición de ciertas tierras dependiendo de la posición social de la familia o los individuos. 6) Existía una tendencia a la endogamia, pero sin prohibiciones explícitas de matrimonio. 7) Existía un alto grado de cooperación interna y 8) conformaban una cierta unidad militar, económica y administrativa, que se 9) vinculaba a poblaciones más complejas. 10) La relativa independencia de cada *calpulli* se subordinaba según el totalitarismo del régimen en turno.

En este sentido, el *calpulli*, al igual que el *tonalli* conectaba a cada individuo, su familia, el *calpulli*, el territorio, el parentesco, el dios tutelar, al nombre, la propiedad y la herencia. Según López-Austin la mayor cohesión era proveída justamente por el dios tutelar. Si bien era muy clara la división y organización jerarquizada en cada *calpulli*, era muy clara la necesidad de complementarse entre todos los miembros, mutua y el colectivamente. Tanto individualmente como entre varios *calpulli*. Que es similar a la afirmación de López-Austin (1996:282) cuando dice que “El individuo debe su existencia al *capultéotl*”.

La composición y organización del *calpulli* generalmente se daba por ocupación y residencia. En los que se caracterizaban los grupos profesionales, un tipo de grupos corporados determinados por su oficio u ocupación que eran transmitidos de padres a hijos, con una tendencia en la endogamia y la residencia común; con distinciones específicas que en ocasiones llegaba a las particularidades por étnicas en alguna ciudad (Broda 1979:71).

Cada dios y persona tenía sus particularidades y se constataban a través de los bultos sagrados que los representaban. De múltiples formas se concatenaban la persona, la casa, el barrio, el *calpulli*, el pueblo, comunidad y la alianza con otros pueblos. Los dioses tutelares eran fuentes de lo regenerativo (Olivier 2010). A través de cada uno de sus *calpulli* se obtenía: vida, salud, reproducción, individual y colectiva. Por otro lado cada persona, casa, *calpulli*, *Tlatocáyotl* y *Hueitlatocáyotl*, era gobernado o dirigido de manera jerárquica. La figura más representativa parecía ser el *tlatoani*, que estaba divinizado por el cargo que asumía, por su linaje y genealogía. Era el máximo jefe militar, político y religioso y la mayoría de los *macehualtin* asumían un papel subordinado. Aquí vemos de nuevo ese anclaje de lo regenerativo en términos jerárquicos (Broda 1979, 1978).

En resumen,<sup>68</sup> el individuo y su individualidad –su creación, fundamento y estatus– estaría anclada al grupo. Duverger (1979: 68) menciona que “el sistema náhuatl es, en efecto, en el sentido pleno y primero de los términos, un sistema colectivista y totalitario: la salvación del hombre pasa por la supervivencia del grupo; el ser no existe más que incluido en el todo de la sociedad”. En el mismo sentido López-Austin afirma que en la búsqueda de una sólida geometría del cosmos se pasaba por la búsqueda de un orden totalitario reflejado en el “respeto” a la tradición: “[c]ualquier desviación moral [individual] atenta contra la condición humana” (1996:206). O en otros términos, se dice que la ideología mexicana “proporcionaba a todos los grupos sociales razones aceptables para mantener el *statu quo*; es decir, para que la clase dominante continuara ejerciendo el dominio, y para que el pueblo siguiera aceptando su condición de gobernado” (Broda 1978:253-254).

Los parientes y la familia eran los ejes principales que definen la individualidad. Para nosotros, en este sentido, la familia mexicana conformaría un tipo de unidad mínima de la individualidad y la socialidad colectivista, corporativa y totalitaria, la cual se reduplicó y era reduplicada por encajonamiento: persona: familia: barrio: pueblo: comunidad. La moralidad de su socialidad e individualidad se ancló en una relación recíproca entre ellas.

El *tonalli*, pues, otorgaba una caracterización muy específica a cada persona a partir de la conjugación de los mismos elementos para todas las individualidades de la combinación de los coeficientes múltiples del cosmos. No obstante, las combinaciones de dichos elementos eran tantas, que los resultados eran inconmensurables; y en esa inconmensurabilidad se proveía la variabilidad y la especificidad de cada una de las singularidades y los colectivos.

Según López-Austin, esa diferenciación entre los existentes (humanos y colectivos) se daba, en última instancia, por aquella de eras anteriores que se establecían entre los diferentes dioses del panteón mexicano. Y esa diferenciación se continuó en las formas de relación entre esos seres y colectivos; las características de cada uno fueron heredadas, las jerarquías fueron encadenándose según la historia de cada linaje y de las posiciones de toma de decisiones. Una verdadera genealogía de las posiciones de poder divino.

---

<sup>68</sup> El sistema político mexicano era muy complejo. Nosotros no estamos siquiera bosquejándolo, sólo resaltando una serie de características que nos interesan. Hay estudios que profundizan conceptos indígenas de su propia teoría, para ello ver los trabajos de Rudolf Van Zantwijk (1963, 1990), entre otros.

Entonces, ¿qué características otorgaba el *tonalli*?<sup>69</sup> Estas características personales predeterminantes por el *tonalli* no era determinadas absolutamente. Como ya dijimos, existían mecanismos para regular la *temperatura* del destino-*tonalli*. Y estos mecanismos correspondían a normas sumamente rígidas y controladas. Cabe señalar que el mecanismo más importante de la regulación de la suerte era el de las propias acciones individuales de los sujetos, siempre filtradas por el juicio (interno y externo) político-moral. En el *tonalli* podíamos ver expresados el control – en términos *foucaultianos*– de la micro y microfísica del poder mexica. A través de lo que fluía en el *tonalli* se tenía el control integral (Martínez G. 2011:53).

Para la constitución de la individualidad mexica la noción de *tonalli* es medular. El *tonalli* de cada individuo constituía y otorgaba las características bio-psico-socio-cósmica; daba las singularidades más íntimas y más extranjeras de las personas, los vínculos con lo más interno y con lo más externo a ellas, con su colectivo y su propia individualidad. Para la mayoría de los mexicas, según los estudiosos, las características de su propio *tonalli* eran desconocidas y sólo los especialistas podían saberlo.

En resumen, el *tonalli* era determinado por la específica combinación de los elementos que intervenían en el nacimiento de los individuos: tiempos, espacios y territorios, linaje, constitución corporal. La combinación de los signos y números de los calendarios, dependiendo el día de nacimiento, que era utilizado como el nombre mismo de la persona, aunque no fuera el apelativo de uso corriente. El lugar de nacimiento representa un anclaje fundamental, ya que el territorio proveía previamente una adscripción por ascendencia de parentesco político-divino y administrativa. Dependiendo del lugar de nacimiento se concatenaban una serie de alianzas y enemistades por la casa, la familia, el barrio, el *calpulli* (templo-escuela), el pueblo, el territorio, las propiedades y tierras de cultivo, su coalición de Triple Alianza. Entonces, el linaje determinaba la ascendencia del parentesco divino fundado con alguna deidad del panteón mexica, siendo variable por clase social siendo *pilli* (dignatario) o *macehuali* (los comunes). Lo que a su vez se correlaciona con la obligación de honrarlo y tributarlo en su templo-escuela. Las características de este dios eran heredadas y predeterminaban –nunca de manera rígida– ciertas características a sus miembros. A estas variaciones se sumaba el sexo con que se había nacido, la

---

<sup>69</sup> Recordemos que no es sólo el *tonalli*; ya que lo hemos tomado como el ejemplo analítico. Sería el conjunto de interioridades y exterioridades que convergen con el mundo.

forma física (gemelo, labio escindido, albino, etc.) y orden de nacimiento (hermano mayor, menor, etc.).

En el *tonalli* se centraba el vigor, el pensamiento, el yo, (López-Austin 1996). Por medio de él se obtenía, perdía o transmitía: poder, salud, crecimiento, fertilidad, abundancia, daño, memoria fuese corporal, personal y cósmica; es decir, política, económica, espiritual, “sobrenatural” (Martínez G. 2006:178). Que es lo que nosotros llamamos lo regenerativo y lo degenerativo. El *tonalli*, como se ha dicho, se marca como *el* vínculo con lo externo al individuo con: las divinidades, los animales, los cerros, el Mictlan, el Tamoanchan, el Tlalocan, las plantas, la familia, el linaje y los dioses tutelares, las piedras, el mar, los lagos, lagunas y manantiales y un largo etcétera. Ese punto de conexión era: múltiple, compartido, transmisible, acumulativo, forma y contenido indispensable para cualquier existencia socializada; revitalizado, revitalizable y revitalizador.

Todo este conjunto de características hacían del *tonalli* lo más codiciado, lo más deseado por la mayoría de los seres, lo más agotable, reciclable e intercambiable entre esos seres: el eje de las disputas cosmopolíticas. El *tonalli* sería una verdadera noción de lo escaso, lo valioso, lo deseado de la sistémica mexicana: porque ciertas de sus cualidades son compartidas y diferenciadas en términos relacionales por planos y colectivos.

### **Las relacionalidades externas del *tonalli***

Recordemos que estamos haciendo énfasis en uno de los aspectos de las interioridades registradas para los mexicas. El *tonalli*, independientemente cómo se defina, no puede estudiarse por separado, sólo se entiende en las relaciones con los demás elementos y relaciones de los individuos. Aquí lo pensamos como una categoría sensible de un complejo mayor. Es un ejemplo del que exploraremos algunas de sus consecuencias conceptuales. Más adelante consideraremos los otros elementos. No olvide el lector que estos planteamientos son evidentemente planteamientos hipotéticos.

Contenido en todos esos cuerpos petrificados después del primer amanecer o compartido desde los primeros momentos de la creación, poblados por *interioridad divina* necesaria para la existencia, se tiene la penosa y conflictiva necesidad de compartirlo entre seres de diferentes especies y colectivos. Si no directa y exclusivamente el *tonalli*, sí aspectos que convergen en él. Pero esa fuerza deseada por todos se vuelve un bien limitado y escaso, o, si se quiere, viceversa.



Lo que se transmite en relación y por medio del *tonalli* parece uno de los bienes escasos por excelencia. Lo que implicará un imperativo de re-ciclicidad como ya lo mencionamos. Y esto conllevaba una vigilancia estricta de la distribución y la dispersión de esa energía; un acceso restringido (ya sea de vías o existentes) de algo que es generalizado para todos. Si bien las características otorgadas al *tonalli* o a la *interioridad divina* o lo cultural, etc. son generalizadas, el acceso a ellas se restringe por condiciones jerárquico-genéticas, lo que determina los complejos procesos y dinámicas de control, poder y jerarquía entre estos existentes.

Este elemento-relación tan transmisible, tan deseado, tan limitado hacía vulnerable a cualquier poseedor, ya que estaba destinado a emprender luchas permanentes por alcanzarlo o conservarlo. El *tonalli* era irradiación e irradiador de cualidades vitales y poderosas, de vida y poder que podían acumularse por medio del trabajo y heredarse por medio del poder. Si bien la energía era entrópica, se dispersaba por su generación. Su generación dependía de trabajo; es decir, de la traducción de la energía de un plano a otro. Toda irradiación tenía que someterse a la re-ciclicidad<sup>70</sup> de sí y de lo que la producía.<sup>71</sup>

La necesidad de volver a utilizar esa fuerza, implica varias consecuencias. Reciclar significaría "Transformar o aprovechar una cosa para un nuevo uso o destino" (Diccionario Larousse). En este sentido, el *tonalli* estaría hablándonos sobre la forma de creación y transformación de la materia y la energía. Tendría la misma lógica de la entropía cósmica de la que habla Duverger, pero ahora en términos individuales. Desde el punto de vista azteca podríamos decir que siendo expresada como *tonalli*, *la energía se crea porque se destruye y se transforma al transmitirse*.

El reciclar el *tonalli* o los aspectos relacionados a él, directa o indirectamente, era imperativo por su condición de bien escaso, deseado, limitado. El *tonalli* de los otros se reciclaba porque los existentes que lo poseían requerían que su propio *tonalli* fuese revitalizado por medio de otros *tonalli*. Es decir, el *tonalli* era revitalizable, revitalizado y revitalizador.

¿Los mexicas habrían fijado y predeterminado lo regenerativo a través del *tonalli* y sus diversas transformaciones? Si quiere pensarse como *interioridad divina*, se diría que los mexicas fijaron lo regenerativo y la regeneratividad en los vínculos (las sustancias y las relaciones) con

---

<sup>70</sup> De reciclar y ciclo.

<sup>71</sup> Los datos de los historiadores mencionan que lo que se reutilizaba y se aventuraba a los procesos de re-ciclicidad era el *yolia* y el *tonalli* tendería a destruirse. Pero nos parece que esa contradicción se resuelve pensándolo estos aspectos en términos más generales.

sus divinidades, con sus dioses patronos; que en el caso azteca hablamos de dioses-padres, de linaje, de parientes muertos, de ancestros, de parentesco. Los elementos y las relaciones que constituían como tal a la persona mexicana (en su multiplicidad y relacionalidad interna y externa)<sup>72</sup> responden a una doctrina del ser en que lo que permite su existencia es restringido a la continuidad divina y fijado en ella. Transmisible por medio del parentesco, su trabajo colectivo y comunitario, es colectivista, acumulativa, jerárquica y totalitaria. Broda (1979:73) no habla del *tonalli*, pero sí de las fuerzas que eran transmitidas por la sangre de los sacrificados, que compartirían la misma lógica propuesta por estos autores.

Parece diferenciarse dos tipos de regeneratividad mexicana: la vida genérica que no produce necesariamente seres de la misma clase, y por eso son un botín precioso como el *tzompantli* o el *omichicahualiztli*, y una vida específica. El *tonalli* sería más específico y era destruido. La parte que se reciclaba era el *yolía* que sería un tipo de regeneratividad o fuerza vital genérica.

También puede pensarse como calor, luz y energía solar fijadas en esos dioses parientes. Es decir, fijaron lo regenerativo en las características heredadas de los dioses vehiculizadas a través de categorías sensibles del parentesco (sangre y aliento); es decir, el aprovechar las energías generadas y acumuladas del pasado para transformar y potenciar un nuevo uso, destino o existente. Y la transmisión del *tonalli* permitía también la transmisibilidad de las características. Esto hizo anclar en el uso de los muertos pasados (valga la redundancia) el origen para las nuevas generaciones. Se fundaron en los muertos y sus glorias, reutilizando el pasado acumulado y acumulativo de manera sedentaria y cíclica. (Maximizar el calor generado para deificar o mantener jerarquías sustancializadas, más fijas).

Por ejemplo, López-Austin menciona que

“Las transformaciones del *tecuhtli* y del *tlatoani* implicaban un aumento de su fuego... *tleyotía (nite)* “llenar a alguien de fuego” “esclarecerse o afamarse”... “desmedrar en honra y oficio” *ceuhtíuh (n)* “venirse enfriando” Era necesario que los hombres poseedores de extraordinaria energía se revitalizaran, y para ello, independientemente de los esfuerzos propios por mantener con la penitencia, con la rectitud de sus actos y con los aciertos en el gobierno el poder que el ritual les había proporcionado, convenía allegarse por otros medios la energía necesaria. Uno de estos medios era la sumisión a las divinidades y la petición del incremento de fuerza, pero otras medidas caen en el campo terapéutico... las flores... los perfumes... el humo de resinas aromáticas... la carne de las fieras, las drogas psicotrópicas, las joyas... víctimas sacrificiales” (López-Austin 1996:460-461).

---

<sup>72</sup> Sea *teyotía*, *tonalli*, *ihíyotl*, huesos-carne, etc. esta hibridación para la conjunción de un existente conlleva una multiplicidad global y simultánea.

La diferenciación específica de cada persona está vinculada a una noción de individualidad particular de los mexicas. Estas características son transversales y se ligan entre los individuos y sus dioses, su historia, se liga con todo y discontinúan con todo. Esas características de la individualidad son transformables por la propia historia de los individuos.

Contemplando la especificidad mexicana de cada una de estas características, la compleja combinación de los coeficientes múltiples otorgarían a cada individuo: nombre, oficio, cualidades-defectos, carácter, personalidad, destino-suerte, obligaciones-derechos, vigor, valor, fuerza, el temperamento y la temperatura. Es decir, una *temperatura social específica* que sería la base para el contraste termodinámico de su socialidad. Esto lo explicaremos detenidamente más adelante.

Este *tonalli* sería una de las expresiones plásticas de *ese algo compartido* por los seres socializados en el cosmos descrito anteriormente. ¿No estamos viendo que sus características podrían pensarse o confundirse como la definición de *cultura* o lo cultural mexicana que *evoluciona*? ¿O será que estas características no corresponden a una relación semántica más abstracta como lo regenerativo? Hemos mencionado la noción de temperatura social por aquello de la termodinámica que determinaba la epistemología mexicana que describiremos más adelante. Lo calóricolumínico es una expresión del pensamiento mexicana respecto a lo regenerativo, que se refiere al código solar, calórico, energético, con propiedades cíclicas, entrópicas, reciclables. O es algo más general como lo ha planteado sobre complejo del “alma mesoamericana” propuesta por Martínez G. (2007, 2011).

Uno de los códigos más privilegiados –pero no exclusivo– por medio del cual se desarrollaban y expresaban estas dinámicas cósmicas fue el código relacionado al calor y el sol, que podemos observarlo desde su propia definición etimológica: *tonalli* derivado del verbo *tona*, “irradiar” o “hacer calor o sol”. Pero que en realidad tendría consecuencias teóricas (ontológicas, epistemológicas y políticas) más generales. Si *ese algo compartido* y disputado por los seres del cosmos y, el cosmos en sí, se caracteriza como el *tonalli*, podríamos decir que *el tonalli sería la irradiación (sustancial y relacional) de lo regenerativo y la regeneración mexicana expresada en los espectros del código calóricolumínico*. Estaríamos hablando en términos de una teoría de la termodinámica azteca; y la podremos explorar como uno de los posibles fundamentos para explicarnos su cosmopolítica.

\*\*\*

En resumen, los fragmentos y globalidades de los agentes mexicas estaban cosmopolitizados. Para que un ser pudiera existir era necesaria la hibridación de elementos y relaciones que eran de origen muy heterogéneos. Esto posibilitaba que el individuo mexica tuviera características de multiplicidad y simultaneidad en de diferentes planos, sitios y momentos de donde provenían esas componentes. A su vez, comprender esa hibridación nos anuncia las razones por las cuales existía una necesidad entre las diferentes alteridades del cosmos mexica.

La persona mexica era un pivote de sustancias y relaciones que estaban organizadas piramidalmente. A través de la termodinámica cosmopolítica que convergían en *tonalli* se implicaba y explicitaba la concatenación de vínculos semánticos y políticos, así como las características condicionantes tan importantes como el linaje y jerarquía. Ejemplo de ello era que la individualidad está ligada al exterior (las decisiones más íntimas y personales afectaban el prestigio y la temperatura de la familia, barrio, etc., tanto positiva como negativamente); las características individuales eran dadas por una compleja combinación de coeficientes múltiples y por el sitio específico en donde se había construido esa persona: combinación de fecha de nacimiento (día, mes, año; mañana, tarde, noche; valor de cada día, mes y año de cada calendario); lugar (familia, casa, barrio, templo); barrio (características de la divinidad principal del cada templo; oficios, habilidades y debilidades); género y posición de nacimiento en la familia; características físicas de la persona.

Definir los elementos, no en sí mismos, sino poniendo en juego las relaciones que entre ellos existían nos da otras posibilidades de pensar a los individuos mexicas; lo que nos permite ir dejando la humanidad, lo humano y lo antropomorfo como el único arquetipo para entender lo humano. Características como la hibridación, la multiplicidad y la simultaneidad nos obligan a ir más allá de estas categorías intuitivas que poseemos. De la misma manera conocer la transversalidad de sus implicaciones también nos desplaza hacia otros sitios: las decisiones personales afectaban biológica, psicológica, sociológica y cósmicamente a cada individuo y a sus redes de relaciones.

Una vez planteadas las formas y los contenidos de la constitución de los existentes, a continuación exploraremos las dinámicas de existencia y de sociabilidad que había entre ellos.

## **Algunas características generales del cosmos mexica**

En principio, en la mayoría de los autores consultados llama la atención que las conexiones mexicas no son las mismas que las que intuitivamente pensaríamos. Nos enfrentamos a una serie lógica diferente en la teoría de concebir al ser humano, de pensar cómo se constituía y a qué se relacionaba cada persona.

Ejemplo de ello son las correlaciones entre los elementos que componen a las personas (lo visible y lo invisible; frío-caliente, etc.) y los diferentes grupos corporados (persona, casa, familia, redes de afines y consanguíneos específicas, grupos por oficios, barrios, pueblos, etc.). Entre los mexicas las dinámicas de parentesco estarían ancladas a ciertos territorios y formas de territorialización (Broda 1979:71).

Un aspecto que ha sido caracterizado como fundamental es la división de clases entre *pipiltin* y *macehualtin* que propiciaría la jerarquización entre ellas y determinaría la sistémica mexica<sup>73</sup> (Broda 1970, 1971, 1979, 1978, 1982, 2003). Si bien era una clara y relativamente incuestionable división de clases y privilegios, se pensaban como parte de un organismo más amplio (1978), pensándolo este cuerpo como

“una gran pirámide compuesta por muchas pirámides jerárquicamente ordenadas. Cada una de las unidades se puede ver como una unidad centralizada dominante, conectadas entre sí para la confirmación de la autoridad central y por medio de ciertas obligaciones. El centro era el palacio del *tlatoani* (*tecpán*); después venían las diferentes clases de las casas nobles (*teccalli*, *pilcalli*, etc.); y por último los barrios, que eran unidades menores, pero centros redistributivos similares (Carrasco 1971)” (Broda 1979:74).

Entre las diferentes clases, los mexicas habrían practicado una *filosofía política de dependencia mutua* (1982:133) basada en un conocimiento práctico de la filosofía y observación de la naturaleza y en las distintas formas de obtención de recursos regenerativos creados por las fiestas que correspondía a cada una de ellas.

Entre las clases y las diferentes “pirámides” que conforman todos los niveles del cuerpo social, habría otro elemento estructural de las formas y contenidos de las jerarquías ontológicas, epistemológicas y políticas, que era una lógica “la reduplicación de una misma configuración a niveles distintos” (1978:251). Y de hecho estos elementos estructurales que propone Broda para los aspectos sociales, económicos y políticos serían mucho más generales en la sistémica mexica.

---

<sup>73</sup> Evidentemente ni nobles ni comunes eran homogéneos en sí mismos, al interior de esas clases existían rangos jerarquizados que los diferenciaba los unos de los otros. La competencia por la distinción era grande y da la impresión que justamente era un motor de movilidad y de socialidad entre los mexicas.

Este mismo tipo de lógica nosotros la pesamos en términos transversales; es decir, que cruzan los ámbitos bio-psico-socio-cósmicos; desde la forma de microfísica de poder de la persona en relación con los niveles de gobierno y jerarquía en términos cósmicos. Nosotros diríamos *filosofía cosmopolítica de dependencia mutua*.

Los mexicas tenderían a constituir un sistema centralizado, jerárquico, acumulativo y expansionista en el que el sacrificio humano y la guerra eran pilares de sus dinámicas de socialidad; pero no era el único, evidentemente. Aunque ese tipo de sistémica fuera en determinados momentos caduca. Pensando en lo que dice Navarrete (2011) que en determinados momentos, ciertos pueblos decidieran volver a empezar y alternar el sedentarismo con otras formas de migración.

Existirían ciertas formas predeterminadas de la posición y las relaciones de los individuos dadas por el *tonalli* por nacimiento, pero que podrían modificarse activamente. Principalmente el comportamiento del individuo marcaba su propio destino. Se acepta que las diferentes entes socializados se afectan por medio de la temperatura; los aspectos de las interacciones y las características entre lo frío-caliente de los entes que socializan en el cosmos.

Por eso la importancia de lo calóricolumínico (y por obviación frío y oscuridad) en correlación con aspectos corporales y cósmicos simbólicos como la sangre, el corazón, el aliento; y también las correlaciones entre el comportamiento de cada persona y la ética, lo fisiológico, lo psicológico, lo social y lo cósmico. Un tipo de interacciones entre aspectos, fuerzas y entes que rebasan las formas dadas de nuestras lógicas occidentales.

Existiría una gran importancia de la amplia variedad de sacrificios (o  $\neq$  formas de incorporación de formas-contenidos diferentes) humanos en parte de la sistémica mexicana. Como hipótesis nuestra, pensaríamos que existe una correlación entre ámbitos aparentemente diferentes (caza, guerra, agricultura, comercio, consanguinidad y afinidad) en la que se basaría la sistémica mexicana.

En resumen, las correlaciones y correspondencias enfatizan 1) las combinaciones, las convergencia y la hibridación de elementos y relaciones heterogéneas (coeficientes múltiples); 2) por encajonamiento o “replicación de una misma configuración a distintos niveles”; 3) como la base de la creación generación de lo regenerativo (y la anulación de lo degenerativo).

Lo regenerativo, con su característica de bien limitado, estaría diferenciado en distintos espectros, seres y aspectos dispersos en el sistema. Lo que obliga a que los aspectos regenerativos

para un campo sean procurados en otros campos y con otros seres. Es decir, que se requería que esos seres y aspectos exógenos fueran incorporados a la sistémica mexicana. (Una alteridad constitutiva en términos *levistraussianos*). Lo que hacía un imperativo la hibridación de los coeficientes múltiples y heterogéneos para conformar los aspectos regenerativos y combatir los degenerativos. Es decir, que había un imperativo en combinar y hacer convergir múltiples aspectos de campos diferentes para crear lo regenerativo en alguno de ellos y en todos a la vez. Y por ello esos elementos-relaciones deben volver a incorporarse a la sistémica mexicana y provienen de ciertos campos y ámbitos diferenciados: otros colectivos antropomorfos; especies animales; plantas; mercancías y objetos; parientes. Por lo que cada uno de estos ámbitos poseen una importancia particular.

Se han generado ciertos mecanismos y estrategias específicas para relacionarse con ellos: guerra, cacería, agricultura, comercio, consanguinidad, afinidad. Pero una característica importante es que estas formas de relaciones con estos ámbitos en muchas ocasiones deberían pensarse como formas de socialidad. En el sentido que esos seres pudieran haber sido subjetivados por los mexicanos al otorgarles agentividad. Y poseen un rasgo en común en relación con los mexicanos: son un tipo de alteridad que debe ser incorporada a los flujos mexicanos para que les sea posible existir y cumplir con la moralidad azteca. Parientes-familia definían la individualidad. Pero esa consanguineidad era construida constantemente; no era dada en términos meramente sustancialistas.

### III. DINÁMICAS DE EXISTENCIA Y SOCIALIDAD

Hasta aquí hemos destacado la termodinámica<sup>74</sup> como uno de los códigos preponderantes para entender la constitución los existentes mexicas; y ahora nos ayudará a explicar las dinámicas de existencia y sociabilidad que los agentes mantenían con el cosmos. Analizaremos cómo la temperatura y los valores dados a lo frío/caliente eran relativos. Frío/calor afectaban relacionamente a los agentes, colectivos y planos que se vinculaban; era regenerativos/degenerativos por la temperatura específica de cada uno de ellos y la interacción concreta entre ellos. También veremos que la temperatura no era el único índice de esa relacionalidad, expondremos algunas otras categorías sensibles de la socialidad mexicana que lo demuestran.

Finalmente, describiremos cómo para los mexicas al vivir y mantener esa existencia debían crearse recursos y relaciones regenerativas/degenerativas destruyendo y transformando las sustancias y las relaciones entre los diferentes colectivos y planos. Encontramos distintos procesos de entropía expresados en diferentes códigos. Era imperativo intercambiar lo regenerativo/degenerativo transformando temperaturas con seres de diferentes naturalezas.

#### ¿Una termodinámica mexicana?

Entonces, ¿cuáles son las consecuencias de pensar los datos mexicas en clave termodinámica? Duverger (1993[1979]) menciona que aquello que se participa en el cosmos mexicano, *ese algo compartido* del que venimos hablando, no es sino “la visión azteca de energía”: Tonatiuh, “el rostro de la energía”. *Tonatiuh*, propone el autor, es una figura física (referente a la ciencia) y conceptual resueltamente abstracta que en el pensamiento concreto de los relatos míticos.

“el sol no es más que una figuración del concepto de energía... [y] para los aztecas, la energía es, ante todo, *calor*.<sup>75</sup> Es decir, potencia de desgaste, pues el calor, índice de la entropía, no es sino una forma degradada de energía, la resultante de un estado de disipación. Los nahuas han inscrito hasta el fondo de sus palabras su percepción de una energía inestable por naturaleza” (Duverger 1993:44-45).

---

<sup>74</sup> Más allá de las diferentes definiciones, todos los autores consultados coinciden con el aspecto calóricolumínico del *tonalli*. La aportación de Duverger es 1) contemplar seriamente la teoría sociofísica azteca de la termodinámica, pensándola más como física que como un aspecto sobrenatural o metafísico de los mexicas. 2) Hacer énfasis en la entropía; es decir, pensar los aspectos y las consecuencias de la teoría azteca de la termodinámica.

<sup>75</sup> El subrayado es del autor.



“Esa energía no es fuente; la energía *consume*” y un sol que devora; la energía es concebida como abasto que tiende necesariamente a agotarse y por ello requería de constante *restauración*. Según Duverger (1993:82), “[e]l *tonalli* se refiere aquí [en el contexto de su análisis sobre la entropía azteca] al papel propiamente astronómico del sol... Participando del ser energético del sol, el *tonalli* es una parcela de energía global diluida en el cosmos, pero constituye al mismo tiempo la reserva energética “individual” propia del ser humano –podría traducirse su “ardor”– para conservar la connotación solar y térmica de la palabra”. En otras palabras se podría hablar de lo regenerativo en términos genéricos y en términos específicos.

Pero cabría preguntarse ¿es sólo ardor lo que poseían los seres? Nosotros nos hemos enfocado 1) un nivel más abstracto en el que se hable de la temperatura y la óptica y 2) un aspecto mutuo de los elementos que hemos venido trabajando (el *tonalli*, calórico, lumínico).

Si se utilizaba la clave calóricolumínica es viable pensar que no sólo podría hablarse de calor o luz, sino también de temperatura y termodinámica, así como de óptica y radiación. Es decir, llevar el análisis a otro nivel, partiendo de las mismas categorías mexicas. Y si es así, entonces el *tonalli* es el aspecto del calor y de la luz pero ¿cuáles son sus contrapartes? En principio, “evidentemente”, frío y oscuridad, pero, en términos de la teoría mexicana ¿cómo se categorizan? ¿Cómo pensar esas contrapartes? ¿Cómo se correlacionan como campos semánticos unos y otros conceptos? Y sobre todo, ¿cómo pensar sus relaciones? Y aquí, como los lectores advertirán, nos adentramos al tema sobre la relación de lo frío y lo caliente entre los aztecas. No pretendemos hacer un recuento minucioso de la discusión, sino un abordaje que nos permita explicar lo que pretendemos decir con este trabajo.

### **La polaridad frío/caliente**

Para López-Austin (1996:300), “[l]a polaridad equilibrio-desequilibrio afectaba distintos ámbitos: los naturales, los sociales y los divinos”. Y agregaríamos el nivel psicológico. Y estas características afectaban a los agentes en su vida social en términos de su temperatura y de los procesos de salud y enfermedad, en sus conjunciones y disyunciones. “Todo queda imbricado” (López-Austin 1996:301). Y esa relación entre los elementos no sólo era por ámbitos, sino que “[l]a polaridad comprende todo el cosmos. ...la polaridad frío-caliente sigue rigiendo cuanto existe: plantas, animales, minerales, astros, días de la semana, meses, seres sobrenaturales... todo cabe dentro de la clasificación de lo frío y lo caliente” (López-Austin 1996:306).

Podríamos decir que para López-Austin, entre los mexicas, *todo* y *todos* los seres tenían como base de distinción la materia ligera y la materia pesada con dos naturalezas: una fría y otra caliente. *Todos* y *todo* se distinguían entre sí por esas naturalezas. “No es una diferencia entre grados de temperatura, sino de cualidades de cosas, personas y procesos, que los ubican en un sistema taxonómico” (1996:304).

Otra manera de plantear este mismo problema es pensar que la relación frío-caliente tiene que ver con la noción de energía de los mexicas:

“el *tonalli* es al mismo tiempo *stock* energético constitutivo de un ser particular, y partícula no diferenciada de la energía global, como todos los *tonalli* son atributos de una misma sustancia, era natural que la religión cristiana recuperara esa palabra para aplicarla, después de la conquista, al alma y el espíritu. Sólo que el espíritu entre los aztecas no depende de lo sobrenatural: pertenece a la realidad física” (Duverger 1993:83).

Ahora, no estamos tan seguros, como afirma López-Austin, que no sea un problema de grados de temperatura. Pero, aquí *temperatura* significaría otra cosa que probablemente no puede medirse con el termómetro taxonómico; tal vez no es un problema de grados, sino de relaciones entre temperaturas.

Estableceremos un anclaje momentáneo para nuestras hipótesis. Antes de distinguir a los seres como tendencialmente fríos o calientes, todos ellos poseían temperatura. Pero a diferencia de pensarla solamente como una magnitud del espectro caliente-frío de lo meramente físico,<sup>76</sup> aquí estaríamos hablando de una temperatura que rige la socialidad.

No nos inclinamos a pensar esta termodinámica como una metáfora de lo sobrenatural. Entonces, de esta manera, no sólo la temperatura sería pensada de otra manera, sino las nociones termodinámicas y hasta la propia manera de entender la física. Pero más allá de pensarlos como un etno-ecologismo de buen salvaje o una física folklórica o etno-física o cualquier otro término paternalista y condescendiente, el punto sería conocer las premisas que componen la física-ética azteca.<sup>77</sup> Pero tampoco habría que proyectar nuestros conceptos de física (que pueden ser muy

---

<sup>76</sup> En la termodinámica occidental existen diferentes maneras de definir la temperatura y de medirla. Se mide por diferentes tablas de escalas –absolutas o relativas– y grados, dependiendo cuál es la unidad de medida. Es así que medimos por Kelvin y se gradúa por la escala Celsius o por Rankine, graduado por la escala Fahrenheit. Nosotros estaríamos pensando que los mexicas tenían en otro tipo de mediciones de la temperatura y otra noción de temperatura. Reformulando los coeficientes múltiples que constituían a los seres y combinando como *bricolage* códigos y características que no se circunscriben sólo a la misma temperatura física. Una combinación total. La socialidad sería la termodinámica anclada al destino y las relaciones de los individuos con el todo; un todo global de combinatoria, no cartesiano.

<sup>77</sup> Cabe señalar que para que pudiésemos explorar una vereda de las consecuencias teóricas de esta termodinámica mexica convendría conocer a profundidad las teorías físicas “occidentales”, más que sociológicas. Ya que la primera

útiles siempre y cuando los reformulemos). El objetivo sería simetrizar y *llevar a serio* estos caminos analíticos en términos internos y como términos externos y sacar las consecuencias cosmopolíticas de ello. Lo que creemos daría muchas respuestas a problemáticas “meramente” etnográficas, históricas, arqueológicas, humanistas sobre los aztecas. Para que al final devolvamos esos planteamientos a nuestras propias premisas físico, éticas, políticas, antropológicas.

La temperatura mexicana, en este sentido, sería la capacidad de hacer fluir y pivotar las haces de relaciones térmicas que poseen todas las cosas tangibles e intangibles, tanto los existentes como lo existente, el todo y todos. Hemos visto con el *tonalli* un ejemplo de cómo esa temperatura (al menos su aspecto calórico) se determinaba por una compleja combinación de coeficientes múltiples que, a su vez, condicionaba las características específicas de los individuos, así como el *stock* de socialidad, tanto interna como externamente. Entonces, si la socialidad se afectaba por medio de esos coeficientes múltiples, los individuos observarían una afectación en su temperatura. De esta manera, si el calor era el índice de la entropía, la temperatura lo sería de la sociabilidad. Y la sociabilidad serían las formas de interacción entre los agentes por medio de afecciones térmicas.

Dicho de otro modo: si la temperatura (nótese que ahora no sólo nos referimos al *tonalli*) implica la combinación específica de elementos y relaciones heterogéneas y ésta otorga los elementos mínimos para socializar, la socialidad implicaría un mayor nivel de complejidad. Porque la socialidad implica la específica combinación de todas esas temperaturas, a todos los niveles, ámbitos, seres, partes, que contengan frío y calor. Todo lo que tenga temperatura se afeccionaría mutua y relacionalmente cuando socialice.

Mismo López-Austin menciona

“El *tonalli* del ser humano, integrado a él como algo íntimo, elemento de su conciencia, una de sus entidades anímicas, no sólo era exógeno, sino se conservaba como vínculo con lo externo, como vehículo que llevaba al hombre más allá de los precisos límites de su organismo, y a través del cual penetraban influencias del mundo de los dioses. El *tonalli* era así un elemento importantísimo en el funcionamiento del organismo, regulador de la temperatura corporal, condicionante de la salud y generador de procesos patológicos”.

Aquí habría al menos dos maneras o niveles para entender la temperatura mexicana. Una donde los seres se clasifican en taxonomías complejas de la oscilación frío-caliente; y la otra, donde lo frío

---

tendría más herramientas conceptuales. Que no sería para aplicarlo en la física mexicana, sino para hacerles dialogar simétricamente.

y lo caliente pertenecen no sólo a una forma de clasificación mental o simbólica, sino a una dinámica de interacción físico-ética. Y la polaridad no es simétrica ni en los mismos códigos intuitivos que podríamos pensar, porque frío, aquí, implica también el código atmosférico; como lo explicaremos detenidamente más adelante.

Ahora, otra cosa, si esta polaridad rige cuanto existe, nosotros proponemos explorarla menos en términos de clasificación, y más en términos de dispositivos de relación y de relacionalidad de lo frío y lo caliente. Y esas influencias y características termodinámicas serían transversales al cosmos mexicana ontológica, epistemológica y políticamente hablando.

Lo que proponemos coincide justamente con lo que Duverger decía hace más de 30 años. Pensar la teoría azteca no como una teoría de lo sobrenatural, sino una teoría de la física, donde lo sagrado y lo profano, lo visible y lo invisible, lo religioso, lo cósmico y lo político están correlacionados, sin posibilidad de encasillarlos estáticamente. Al menos no de la misma manera que lo hacemos nosotros, porque, evidentemente, tampoco todo es continuidad.

Aquí pensaríamos esta característica, como una manera en que piensa ese pensamiento; donde la totalidad no se construye por la suma de las partes y las divisiones de sus ramas, sino por la conjugación, confluencia y globalidad para pensar (*el pensamiento salvaje* o la hibridación *latouriana*). Estaríamos hablando de una física-ética biopsicosocial: a la vez fisiológica, ética, cósmica, individual y colectiva pública y privada, socio-ética, etc.: lo importante es explorar que la naturaleza se ha dejado atrapar de otra manera, con otra serie diferenciada de combinaciones conceptuales.

La discusión sobre temperatura desplaza los elementos de la discusión y la lleva a otro plano, exigiendo otros códigos analíticos. Ya no sólo tenemos que centrarnos en las discusiones más cartesianas cuál es lo más importante, si lo anímico o lo corporal o sobre cuál es la entidad anímica rectora y determinante. En realidad todas las características descritas (*tonalli, teyolía, ihíyotl, cuerpo, alma*, etc.) estarían relacionadas como elementos de los coeficientes múltiples de la temperatura de los seres. Lo importante no sería sólo identificar esos elementos como categorías sensibles, sino intentar descubrir cuáles eran las categorías de fondo que proponían pensar y las interacciones entre ellas.

### **La relacionalidad de lo externo y lo interno de la *temperatura* como cualidad determinante**

Ahora, otro punto a discutir es que si estamos hablando de una termodinámica, lo

calóricolumínico es sólo un elemento de la relación. La dinámica térmica se daba al menos con dos polos que eran mutuos. Lo frío y lo caliente lo abordaríamos con un tipo de relacionalidad de los espectros diferenciados *strathernianos* (Strahtern 2006). Así que tanto el ardor como lo enfriador van de lo fisiológico a lo ético, de lo político y lo económico, pasando por lo estético. Los procesos salud-enfermedad y equilibrio-desequilibrio se correlacionan con los estados anímicos y físicos de las personas, con las temperaturas biopsicosociales de los individuos.

Estos procesos de temperatura se correlacionan con la ética que conectan la individualidad y la colectiva que hemos mencionado. En este sentido, la relacionalidad frío-caliente debe pensarse en la especificidad del evento. Surgen problemas de interpretación si de ciertos casos registrados, en determinado contexto, se quieren sacar conclusiones o patrones generales para todos los demás datos y casos. Nosotros estaríamos pensando esos datos más en términos relacionales. Como dice López-Austin:

“El complejo anímico era afectado –continuamente transformado– [en sí mismo y en relación al cuerpo; y el cuerpo en relación a la ética; etc.] por la agregación o la pérdida de elementos a través de la historia individual. El tiempo cambiaba la composición del complejo; la heterogeneidad de componentes anímicos producía en el individuo una fuerte lucha de esencias contradictorias que lo inclinaban hacia el pecado o hacia la virtud, y en materia de salud le otorgaban fortaleza o debilidad, lo enfermaban o lo auxiliaban a recuperar la salud perdida” (López-Austin 1994:40).

Ya ampliado el panorama, aquí dejaríamos otra ancla momentánea. Y podríamos decir que esta temperatura media interactúa en las dinámicas internas y externas de cada existente en su relación con lo existente. O mejor dicho, cuando interactúan los existentes y lo existente (por medio de fragmentos o totalidades; sustancias o relaciones; digital, analógicamente o virtualmente) tienden a influirse, afectarse y afeccionarse térmicamente y lo hacen de manera relacional. Esta temperatura social es transmisible entre todos por pulsión, por voluntad, por interacción controlada e también inconsciente.

Y si todo se relaciona por medio de temperatura ¿cuáles serían sus flujos, sus conexiones, sus mecánicas? Si la temperatura es aquí otra cosa (biopsicosocial) podríamos preguntar, en este mismo sentido, cuál es la otra termodinámica mexicana que rige esos flujos. Evidentemente existían interacciones que no tenían que ver con la temperatura, pero este es el camino analítico que nosotros tomamos.

Siguiendo los datos disponibles, de las interpretaciones de los historiadores que revisamos, una proposición mexicana es que la temperatura debe ser equilibrada por medio de insistentes

mecanismos de regulación físico y éticos. En términos explícitos los mexicas ejercían un control del equilibrio y la medida, predominantemente, era lo que debe ser y se ejercía a través de las formas de su microfísica del poder y del control.

López-Austin (1996:304) plantea que para los antiguos nahuas el equilibrio es lo dado culturalmente; es la premisa en el deber ser: “[e]l hombre es concebido como un ser en el que el equilibrio es básico para la salud. Ante un estado de desequilibrio, ya francamente patológico, ya de riesgo, se procura restablecer la normalidad por medio de la ingestión o de la aplicación de productos de naturaleza contraria al mal”. Aunque también menciona que “[e]ste equilibrio puede ser perdido por fuerzas exteriores o interiores; y en la misma forma, factores externos y la acción del enfermo pueden recuperar el equilibrio perdido” (López-Austin 1996:60). Nosotros preferimos y proponemos lo contrario, que el desequilibrio es lo dado y el equilibrio de esas temperaturas es lo constante y arduamente construido, a parte de ser sumamente vulnerable; sólo que uno está obviando al otro. En realidad no es una propuesta contraria a lo López-Austin propone, sino que el énfasis lo colocaríamos en otro lado: en la relación en sí entre equilibrio y desequilibrio.

Una de las diferentes formas y medios de equilibrio y desequilibrio se disputan por medio de los flujos y fluxiones de lo frío y lo caliente. Pero cabe mencionar que eso que se equilibra o desestabiliza mutuamente no es sólo lo frío y lo caliente de cada ser. Es al parecer más complejo, sea sustancia o relación, fragmento o totalidad de ese existente, en realidad lo que interactúan no son sólo temperaturas aisladas (frío o caliente), son series de combinaciones y relaciones codificadas en claves térmicas, que se combinaban con otros códigos de socialidad dados internamente.

Como la composición de los seres y la temperatura es múltiple, la relacionalidad será de la misma manera. Si los coeficientes son múltiples, éstos no son elementos aislados, serían fragmentos múltiples. Por lo que cada coeficiente sería un pivote –más que una unidad– ya que serían haces de otras relaciones. Entonces, cada interacción dada en y entre los agentes de lo existente (las relaciones entre fragmentos/globalidades y sustancias/relaciones) sería una haz de relaciones térmicas que deberían ser equilibradas y que a su vez eran haces de temperaturas relacionales. Un entramado de varios niveles que se vinculan en términos hiperrelacionales.

Los que se relacionan, afectan y equilibran no son elementos aislados sino son series de relaciones y combinaciones codificadas por temperatura en el caso mexica: alimentos,

enfermedades, medicinas, personas, dioses, deseos, inconsciente, palabras, acciones, intensidades, animales, plantas, partes de sus cuerpos, humores, etc. La más extensa variedad.

Por ejemplo: algo con cierta temperatura fría o caliente (como puede ser el pulque o chile, respectivamente) no afectará de igual manera a todos en todo momento porque, como hemos visto, cada particularidad es única por la mezcla de su propia constitución (que no es sino la manera de determinación del *tonalli*) y será diferente por esa constitución; por edad, sexo, prestigio, clase, fisiología, etc. También dependerá del tipo de seres, sustancias, emociones, pensamientos, deseos, medicinas, partes del cuerpo, personas, etc. de que se trate. Y la relacionalidad y proliferación de este planteamiento no tiene límites por ser fractal (es decir, el encajonamiento estructural del mismo patrón reacomodado en diferentes niveles) va de los elementos mínimos constituyentes a los de mayor relacionalidad.

Ahora, cabe desarrollar la problemática del énfasis-tendencia a anclar sustancialmente y taxonómicamente ciertos valores de lo caliente y lo frío. Revisando una minúscula parte de la bibliografía y de los términos mexicas, pareciera anclarse por la mayoría de los autores como definitiva una correlación de lo frío y lo caliente con el espectro de lo degenerativo-regenerativo respectivamente. Lo frío sería lo dañino y lo caliente, en tanto solar, lo benéfico. No obstante, la misma bibliografía y términos nos advierten que eso es en muchas ocasiones relativo, sumamente relacional, por ejemplo: “se procura restablecer la normalidad por medio de la ingestión o de la aplicación de productos de naturaleza contraria al mal.” (López-Austin 1996:304). Lo que quiere decir que los elementos socio-físicos no eran en sí mismos “buenos” o “malos”.

Y no sólo eso. Si pensamos el pensamiento azteca en términos *wagnerianos* de *lo dado* y *lo construido* nos parece que encontramos nuevos caminos que nos ofrecen claridad en las discusiones. El punto sería definir y pensar los dos términos de la relación (en este caso lo frío y lo caliente) de manera positiva. Porque generalmente se pensaría que lo caliente (y todo el campo semántico relacionado a *tona*) es el término no marcado, es lo dado: y que su contra parte, lo frío, sería el elemento marcado, se definiría como la ausencia de ese calor. Y si es así, se estaría dando por hecho que dentro de esta socio-física el calor y la luz sí son definidos por sus propias cualidades, en sí mismos; mientras que sus contrapartes, serían definidos en relación con estos, como ausencia o negación de ellos. Como experimento podríamos definir frío y oscuridad en sí mismos.

En realidad, para comprender tanto lo frío como lo caliente en sí mismos debemos hacerlo

en relación con sus contrapartes. Es decir, si decidimos definir estas categorías en términos relacionales, mutuos y contrarios... ¿qué pasaría con el conjunto del sistema con las relaciones de las relaciones?

Al utilizar como eje analítico la temperatura social, sabemos que todos sus códigos son relacionales en sí mismos. Y lo frío podrá ser regenerativo para seres que así, en ese momento, lo necesiten por algún exceso de calor, o desde dicho de otra manera, a veces se requiere de cierta degeneratividad para asegurar el equilibrio. O su contrario, “aunque el calor del cuerpo fuese identificado con una fuerza vital, tenía que ser limitado para proporcionar una existencia sana” (López-Austin 1996:181). Con “los medicamentos [y diríamos nosotros: cualquier otra cosa con temperatura] se tendía a regular la relación entre el frío y el calor, a extraer a la superficie las concentraciones de calor o de frío que provocaban el daño por la anormal distribución, o a llevar la enfermedad a un sitio del cuerpo en el que fuese fácilmente atacada” (López-Austin 1996:302)

Martínez González procede y continúa en el mismo sentido. Y para complejizar las dinámicas de la noción de persona mesoamericana propone que “...en realidad, *tonalli* e *ihiyotl/ecahuil* no constituían más que una entidad doble y compleja en la que, aunque debería existir cierto equilibrio, el *tonalli* desempeñaba el papel dominante” (Martínez G. 2006:136). Y continúa diciendo que

“El cuerpo, como la principal de las entidades anímicas –residentes en el corazón–, se alimenta de una suerte de energía –divisible en un componente frío y oscuro y otro caliente y luminoso– insuflada en el momento de la creación y, probablemente, renovada por la respiración y la alimentación. ... la cantidad de cada uno de ellos también puede conferir al individuo ciertas características especiales; entre ellas el poder echar mal de ojo o provocar mal aire”. (Martínez González 2006:137)

Otro argumento a favor de esta propuesta analítica es la propia relacionalidad de los datos. Como casi todo tipo de daños (enfermedades) o beneficios (curaciones) los perjuicios provocados por el *ihiyotl* podía ser compensado con otro “[u]na de las formas de evitar el mal era la generación de una fuerza equivalente, y así los médicos recomendaban a las esposas de los adúlteros que adulteraran a su vez para no recibir daño” (López-Austin 1996:261). Pero cualquier tipo de fuerza (regenerativa o degenerativa), el *ihiyotl* “debía ser constantemente revitalizado por las mimas fuerzas de la naturaleza, ya como aire que se aspiraba, ya como alimento que comunicaba al cuerpo su energía” (López-Austin 1996:261)

En esta hiperrelacionalidad entre los seres, también tenemos que existe un tipo de fuerza-



temperatura que se transmite aeróbica y olfativamente que los afecta y afecciona relacionamente. La cuestión ya no es sólo saber cuál es lo frío en la persona (por contraposición del *tonalli*) sino, justamente entender cuál es la oposición-complemento de lo que se caracteriza con el *tonalli*. En principio, la oposición de lo calóricolumínico no sería lo frío y lo oscuro, sino el aeróbico-odorífero. Lo importante pues, es que nos atrae a una correlación de los códigos aeróbico-odorífero con los calórico-luminoso.

Por otro lado, la misma relacionalidad aplicada al *tonalli* se aplica aquí al *ihiyotl/ehécatl*. Si bien en el campo *tonalli* se ancla (momentánea y tendencialmente) lo regenerativo (por ejemplo, *tonac*: haber abundancia, acrecentar, multiplicar algo). No todo lo caliente es en sí mismo y siempre regenerativo. Porque lo que importa es equilibrar la temperatura y se requiere de lo frío, por eso hablamos de una termodinámica. Aunque lo frío, estaría anclando tendencialmente lo degenerativo (*lhuia*: doliente estar grave de enfermedad, viento frío, crecer la pestilencia o la enfermedad), lo frío no es sólo daño. No obstante observamos que existe una tendencia a la relación de estas redes semánticas; pero para saber si esas afecciones son regenerativos o degenerativas dependen de los contextos y las interacciones específicas, que son demasiado relacionales.

### **Entropía-negentropía**

Otra manera de plantear estas discusiones y comprender desde otro punto de vista la definición de valor marcado o no marcado, de lo regenerativo y degenerativo, dentro de la termodinámica azteca, sería lo que dice Duverger (1993) sobre la entropía. Para este autor, la noción de entropía fue una de las categorías abstractas que funcionó como telón del fondo en la cosmovisión de los mexicas descritos en las fuentes tempranas; una noción central respecto a la teoría mexicana sobre su relación con el cosmos.

Para Duverger los mexicas se encontraban obsesionados por la utilización racional de la energía: por un lado, la creación, la conservación y el reciclaje de la energía (el flujo de lo regenerativo) y; por el otro, la administración estricta de su pérdida y fuga (el flujo de lo degenerativo).

Siguiendo uno de los pasajes más compartidos por las distintas versiones de la *Leyenda de los cinco soles*, la era del quinto sol se llamó *Nahui-Ollin* (“Cuatro movimiento”). Para que fuese posible la existencia en la tierra se requería que el sol emprendiese sus caminos, la marcha que

ahora conocemos. No obstante, el movimiento, indispensable para cualquier existencia, produce pérdida de energía en el cosmos. Para reponer y renovar dicha energía los mexicas inventaron su economía cósmica: el flujo energético cósmico de pérdida y reposición de energía por el movimiento. La energía se pensaría entonces como un bien limitado y como entropía (que recordemos es la pérdida de energía por parte de un sistema).

Su explicación estará construida con la hipótesis de que para los mexicas existe una obsesión por la entropía y por la administración de la energía en general. Para Duverger, la secuencia mítica de las destrucciones de los mundos se podía traducir en una angustia por la pérdida de energía, ya que el caos, la oscuridad y la inestabilidad del mundo sólo se estabiliza gracias al movimiento del astro solar. Pero ese movimiento conlleva consecuencias y, la más importante de ellas, es el desgaste de esa misma energía. Según este autor, “toda destrucción está ya contenida en la generación”.<sup>78</sup> La existencia mexica se genera por movimiento entrópico.

Duverger nos propone que la economía azteca está basada en el sacrificio o bien, que las diferentes formas de sacrificio forman parte de una economía cósmica: *la flor letal*. Más adelante analizaremos las maneras de creación, conservación y reciclaje de energía. Por ahora nos centraremos en las pérdidas y fugas. Y López-Austin dirá: “Pero el sacrificio no es la única forma de tránsito de la esencia; ni siquiera es la más importante... nacer... contagio entre seres mundanos, la posesión divina, la posesión de un ser mundano por otro, la relación del alma compartida entre dos seres, la ofrenda como esencia que circula hacia el dios o el don del dios como esencia que circula hacia los oferentes, y, de manera fundamental, la circulación de las esencias divinas transformadas en tiempo” (López Austin 1994:33).

Para nosotros, ningún punto de vista o código es mejor que otro, ninguno excluye a otro, todos pueden ser posibles si es que los mexicas así lo consideraban o si los investigadores actuales somos capaces de traducirlos. Pero definitivamente hay unas categorías que conllevan ciertos códigos y ciertas posturas epistémicas que son mejores para explicar que otras. Y no implica un relativismo epistemológico –análogo al cultural–, nosotros tenemos nuestros gustos y razones por ciertos códigos y posiciones. El objetivo sería adentrarse y acercarse a la simetría comparativa de esas antropologías con la nuestra. Explicando la crítica de López-Austin a Duverger: no, el sacrificio no es una manera de tránsito de la esencia, pero nada lo es: ahora

---

<sup>78</sup> Lo que puede parafrasearse en nuestro términos como: *toda degeneración está ya contenida en la regeneración, y viceversa.*

sabemos que es por la multiplicidad y simultaneidad de códigos para referirse a la continuidad y discontinuidad de lo regenerativo y degenerativo. Según López-Luján y Olivier (2010:39) “[El sacrificio] que se erigió y sigue erigiendo como uno de los pilares de la tradición religiosa mesoamericana”. Broda dirá también que “esta cosmovisión estaba basada nada menos que en la creencia de que el movimiento del sol, la alternación entre día y noche y el ciclo anual de las estaciones, eran consecuencia directa de la participación de los hombres mediante los incesantes sacrificios humanos. Del derramamiento de la sangre humana –del “líquido precioso” y equivalente conceptual del agua– dependía según los mexicas, la continuación del cosmos” (Broda 1990:38-39).

Duverger explica que para los mexicas la rígida administración del *chicahualiztli* o *téquitl* se reflejaba y fundamentaba en relación con una ética de rígida etiqueta, basada en una moralidad de la austeridad y la medida. Tanto en términos de técnicas corporales (a nivel fisiológico y psicológico) como en términos de relaciones sociales en general. Un mismo tipo de lógica de austeridad y control se refería a las economías públicas, político-religiosas, de los mexicas, en las cuales, el flujo de recursos era sumamente controlado.<sup>79</sup>

Duverger nos muestra un sistema económico global sumamente rígido en el que evidentemente las nociones de razonable, lógico e eficaz son diferentes de los de tradición europea.<sup>80</sup> La articulación de la economía azteca en general (en donde confluyen los ámbitos doméstico y público) se movilizan por dos preocupaciones: prevenir o reducir la fuga de energía (degenerativo), es decir, su conservación a toda costa; y el deseo de liberar energías nuevas o reciclar los flujos (regenerativo).

Esta ética de la austeridad se constituye como una etiqueta, de buenos modales, pero a niveles cósmicos y que trasciende varios planos. Hablaríamos ahora de niveles cosmopolíticos. En la cual el despilfarro, la pereza, la pérdida del tiempo, el placer, el juego y las recreaciones fueron sumamente controladas. Cada acción debería llevar a obtener utilidades en los cultos religiosos y laborales. Debería existir un gasto equilibrado en todos los ámbitos de la vida de los humanos: a nivel físico, psicológico y social.

Entonces, Duverger encuentra que el sistema mexica posee varias características que lo

---

<sup>79</sup> Conocemos los trabajos de Marie-Noelle Chamoux (1989, 2011), Catherine Good (1996, 2001, 2011) y Laura Romero (2007, 2011), Rosana Lok (1991) sobre los nahuas actuales, pero ya hemos explicado por qué no los utilizamos en este trabajo.

<sup>80</sup> Punto de partida de Mauss (1991) en *El ensayo...* y que no necesariamente se ha seguido o entendido en la antropología mexicana con todos sus alcances.

marcan: es un sistema colectivista, totalitario, jerárquico y ortodoxo. Como hemos visto, para los aztecas, según este autor, “la salvación del hombre está en el grupo” (1993:68). La posición del individuo se obvia o diluye al masificar sus intereses por los del colectivo, porque existían intereses individuales, pero estos estarían tendencialmente en la búsqueda de los intereses colectivos. El estatus y la movilización social en una sociedad tan jerarquizada como la azteca, dependía de acumular méritos individuales. Estos méritos implicaban un interés y convicción en la aplicación de las reglas sociales; el deseo por reconocimiento era el motor de ese cumplimiento. La jerarquía se construía por orden de méritos que aportaran al colectivo (Duverger 1993:78). Todas estas acciones se reflejarían en la fuerza y características del *tonalli* de cada persona.

Es decir, para Duverger la energía originaria que movía al mundo y que daba vida al cosmos mexicana era entrópica. Pero también menciona su contraparte, aunque no dándole de manera explícita la importancia relacional satisfactoriamente: la negentropía. Y en este sentido, lo dado era la entropía: el desgaste infinito y natural por la creación de fuerza-energía para subsistir y por la existir mismo. Así como lo construido era la negentropía: la construcción de energía a través de la destrucción-ruptura del desgaste natural de la energía; lo que se expresaba en el sistema mexicana con los diferentes sacrificios que se practicaban.

Y si la energía o temperatura es el índice de la socialidad y la sociabilidad, cobra sentido por qué esa *obsesión* azteca con el control de la energía social o las formas de sociabilización o etiqueta (Lévi-Strauss:1984). Explicaríamos por qué la tendencia a dos formas estrictas de controlar los flujos de energía o temperaturas: por un lado la [transformación], creación, conservación y reciclaje de energía (caliente o no-fría): y por el otro, administración de la pérdida, desperdicio o fuga de esa energía caliente o el ingreso e interacción con energía fría.

Hasta aquí, hemos problematizado la manera de desplazarnos de un análisis menos sustancial y más relacional, sin perder de vista, la radiografía de los flujos de las sustancias. Ahora pasaremos a ver cuáles eran ciertos flujos de esa obsesión, respecto a la vida y la muerte de los mexicanos. Para describirlo optaremos por dos caminos: el primero, será las dinámicas de (re) conjunciones y disyunciones relacionales de los fragmentos y las totalidades de los existentes humanos a través de sus relaciones y sustancias. Y, por otro, las dinámicas de intercambios e interacciones de esos fragmentos, sustancias, relaciones y totalidades entre los humanos con otros existentes del cosmos y con el cosmos mismo a través de lo que comúnmente conocemos como:

muerte y sacrificio.

### **Conjunciones/disjunciones en los diferentes planos**

Entonces, la vida social de los existentes se daba por influencias y afecciones térmicas. Lo termodinámico se presentó como un denominador común en términos generales en todo su espectro: si pensamos las categorías como una división cuerpo/alma; luz-oscuridad; sangre/huesos; mujer/hombre; dioses/humanos; élite/pueblo; *tonalli/híyotl/ehécatl*; salud/enfermedad; equilibrio/desequilibrio; materia ligera/materia pesada; visible/invisible; sufrimiento/placer; cielo/tierra/inframundo; día/tarde/noche; vientre/falo; esperma/sangre; dentro/fuera; sol/luna; nobles/viles; valientes/cobardes; bello/feo; entropía/negentropía, las dinámicas de existencia y de socialidad, el curso de vida y de las relaciones sociales de los agentes estaban vinculados íntimamente. Y se establecían por medio de las conjunciones y las disjunciones de los seres en los diferentes planos cósmicos y entre los diferentes agentes y colectivos.

Conjuntar y disjuntar refieren procesos sumamente generales, de desprender o incorporar alguna sustancia o fragmento de cualquier agente, lo que ocasionaba beneficios o daños, dependiendo del tipo de interacción que se establecía. En términos generales, las **conjunciones** mexicas serían, como el nacer, aquellas que hemos mencionado respecto a la creación mítico-fisiológica de los seres y las reconjunciones serían las reincorporaciones de fragmentos de otras globalidades. Las **disjunciones parciales y reversibles** eran las que desasían, intencional o accidentalmente, algún fragmento del existente, fueran acciones del propio individuo o por acciones de otros agentes: como enfermar, embriagarse, embrujar, etc. Las sustancias y los fragmentos de esas disjunciones podían ser reincorporadas en otros agentes. Las disjunciones no eran degenerativas/regenerativas dependiendo de cada ser y relación. Por **disjunciones radicales e irreversibles** nos referimos a la separación total y permanente de los componentes que constituían a las globalidades; de una manera en que dicho agente no volverá a ser de la misma forma en el mismo plano que se constituyó y disjuntó.

De esta manera, el ciclo de vida de un existente puede entenderse como la oscilación constante de una conjunción de referencia que pendula entre diversas formas de conjunciones y disjunciones reversibles de *esa* conjunción específica, hasta que suceda una disjunción irreversible en este plano o colectivo de existencia que lo modificó en todos los planos y niveles.

En este mismo sentido, cada agente sería el pivote y el vínculo singular y único de elementos híbridos que posibilitaba la sustancialidad y la relacionalidad de *ese* ser, en uno o más.

La multiplicidad es una de las características más importantes de las conjunciones; el ser humano “debe ser comprendido (...) como el recipiente de una heterogénea aglutinación divina” (López-Austin 2009:13). Y en este sentido,

“es la unión de todos estos componentes lo que sitúa al hombre en el tiempo y el espacio social, pues así como es ésta quien dota a la persona de una existencia específica, son estos elementos los que se transforman conforme los individuos se desarrollan y desenvuelven en su entorno natural, social y sobrenatural. La conjunción de tales componentes se produce en el instante mismo en que se origina la vida ... y se separan en el momento de la muerte...” (Martínez G. 2006c:137)

Todas estas conjunciones, disyunciones y reconjunciones son relacionales en términos de planos de existencia, que es uno multiplicado o pueden ser múltiples unificados. La afectación de esta oscilación dialéctica de la existencia de determinado ser es relacional en planos y en espectro diferenciado de intereses. Un fragmento aquí puede ser una globalidad en otro plano y viceversa.

Para los mexicas, esas oscilaciones podían entenderse como las formas de cambio de temperatura.<sup>81</sup> El cambio de temperatura y olores sería uno de los códigos para comprender esa existencia. Aquellas formas plásticas de irradiación y concentración de temperaturas y aromas: como las nociones que hemos explorado de *tonalli-ihíyotl/ehécatl*.

### **Conjunción de pivotes**

Nacer, para una persona, sería una conjunción constitutiva, la conjunción de referencia a partir la cual esa persona se vuelve un existente historizable. *Esa* conjunción, única e irreplicable, de sustancias y relaciones (de sus padres, los dioses, los mundos, etc.), le daba una particularidad reconocida como tal por un colectivo. Y esa individualidad sería global y tendría la capacidad de fragmentarse constantemente (en nuestros términos *Supra*).<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Cada forma de constitución implicaría ciertas formas y contenidos de lo que nosotros llamamos conjunciones y disyunciones. En el caso rarámuri nos hizo pensar en estas, el caso mexica en la temperatura/fragancias. No necesariamente tienen que ser estas herramientas conceptuales.

<sup>82</sup> Una cosa a resaltar. Al parecer, un existente como *globalidad individualizada* sólo es en *esa específica conjunción* en un determinado plano. Cuando dialoga con otros planos (el inconsciente, los sueños, los encuentros con los muertos, etc.) lo que dialoga es un fragmento disyuntado de esa conjunción. El punto es que si se globaliza ese fragmento en otro plano el existente será diluido en el plano inicial

El nacimiento de un ser sería una conjunción en determinado plano de existencia. Al igual que morir, nacer se determina en una complejidad de las socialidades (Strathern 2006).<sup>83</sup> El mexica iniciaba una lucha incesante para mantener la estabilidad de su globalidad individualizada y al mismo tiempo extenderse en las redes de socialidad de la misma manera; atenuando y controlando todo tipo de disyunciones parciales o reconjunciones, aleatorias como deliberadas.

“El ser humano, como lo he expuesto en otros trabajos, era imaginado como un compuesto en el que intervenían varias entidades anímicas de funciones particulares, naturalezas distintas y diferentes orígenes.

Las esencias, dividiéndose, separándose, agregándose, saliendo de unos cuerpos e invadiendo otros, son la causa de las transformaciones de los seres del mundo. La transformación es interna y externa; afecta a la totalidad de la materia: la parte pesada y la parte ligera y divina” (López-Austin 2011:35).

La primera conjunción mítica establece la lógica posible de las mediaciones de los elementos y vínculos heterogéneos que la constituyen. Definida la manera de pensar el existente (es decir, el vector por donde el mundo se experimenta) veremos cómo es que existe, cuál es la dialéctica oscilante de su devenir.

Una vez conjuntado cada agente y en la medida que transcurría su existencia, estas globalidades iban transformándose incesantemente; en la medida que transcurra su vida iban integrando, naturalizando y socializando los conocimientos y experiencias de su devenir como seres; a la vez se iban desprendiendo del mismo tipo de aspectos. Y en el caso mexica, lo pensamos a través del incremento y disminución de las variables termodinámicas. Una afeccionalidad en términos de Gell (1998), pero en este caso térmica entre sujetos-objetos.

López-Austin menciona que “La vida en la superficie de la tierra es la única en la que se integran todos los componentes del ser humano. No hay constancia de alguna creencia de reintegración total de los elementos del hombre en su existencia en el más allá”. “La existencia del hombre *total* tiene sentido sólo en la tierra” (López-Austin 1996:282). Pero es una totalidad virtual, inacabada permanentemente.

Y dada su conjunción específica, la lucha es por mantener su propia existencia a través de procesos para equilibrar su estabilidad. Su existencia es en tanto se desarrolle como el proceso *interminable* del (*in*)*dividuo* de (re)conjunciones y disyunciones que interactúan con otras existentes en diferentes planos. Ya que entre los existentes del mundo lo dado es la inestabilidad

---

<sup>83</sup> El énfasis es que la existencia se da por las relacionalidad y sustancialidad de los reconocimientos colectivos. No nos referimos a una disputa epistemológica entre biologicistas y culturalistas. Las dos son parte de una misma cosa y que tiene que ser explicadas integralmente.

de su conjunción y dado también es la estabilidad de sus disyunciones. Por lo que deben construirse tanto la estabilidad de su conjunción como la inestabilidad de sus disyunciones.

“En resumen, el hombre tiene como especiales atributos ser benigno, pacífico, afable, moderado, compasivo, benévolo, modesto, tierno, generoso, social, de modales finos, sano, sensato, inteligente, hábil, de vida sexual correcta. Es la imagen del ser que se encuentra en la mejor relación social con sus semejantes, la relación de respeto y de auxilio. Cualquier desviación moral atenta contra la condición humana” (López-Austin 1996:206).

Aquí observamos la obviación, en términos wagnerianos, que hace López-Austin de pensar el deber-ser como lo dado, cuando es aquello que se debe construir. ¿Quién se encuentra en la mejor relación social con los semejantes permanentemente? Nos parece que si existiese “condición humana” sería precisamente lo que el autor llama de “la desviación moral”; y por eso que todas las reglas de moralidad y de socialidad son inventadas para contener esa condición. Lo regenerativo (esos “especiales atributos”) deben de construirse con mucho esfuerzo. Por su propia constitución la humanidad mexicana –como cualquier otra– era dada como inestable.

La conjunción y existencia de cada ser en este plano se desestabilizaba por múltiples razones (bio-psico-socio-cósmicamente) por condiciones (físicas-fisiológicas y éticas) y relaciones e intercambios con otros seres (rapaces, recíprocos o equitativos) y por la simple existencia y relación con el mundo.

“Si bien el hombre como especie se concedía el máximo equilibrio, el concepto de individuo tenía que responder, en términos también de equilibrio, a las patentes desigualdades biológicas y sociales: sexo, edad, grado de sociabilidad, posición grupal e intergrupal, cambios anímicos, temperamento, variaciones de salud, etcétera. Ni siquiera corporalmente podía responder el individuo a un absoluto equilibrio... Particularidades de poder, temperatura, olor, vulnerabilidad ante el peligro, carga de fuerzas nocivas, anormalidad o grado de amargura corporal eran algunos de los factores en los que se basaban la justificación y la explicación del lugar que ocupaba cada individuo en su mundo” (López-Austin 1996: 285).

Desde este punto de vista termodinámico ¿cuáles eran las características más relevantes de la constitución o posición humana mexicana? Ya hemos dicho que los seres son mediaciones de híbridos heterogéneos, lo que los constituye como seres abiertos a cualquier afección y que son múltiples y simultáneos.

“El ser humano concebía su propia naturaleza como una posición inestable cuyo ideal era el perfecto equilibrio. Salud y enfermedad, tranquilidad e intranquilidad, armonía y desarmonía familiar, buenas y malas relaciones con sus semejantes, cumplimiento e incumplimiento de las obligaciones públicas, cordura e insania, piedad e impiedad, se convertían en pares de estados correlativos. El esfuerzo del individuo lo conducía a la armonía del cosmos; su desviación, a la anormalidad, al sufrimiento, a la desubicación” (López-Austin 1996:318).



En otras palabras y en el mismo sentido que lo anterior, diríamos que la conjunción mexicana consistiría en la hibridación y la confluencia de, por lo menos, temperaturas, aeróbicas, odoríferas. La confluencia de sustancias, de aspectos, de relaciones, de seres fríos y calientes, húmedos y secos, acuáticos y terrestres, aéreos y subterráneos. Los existentes (globalidades múltiples) oscilaban en su existencia por medio de las sensibilidades constitutivas: por calor, frío, aire, olor, conductas sociales, mal de ojo, envidia, etc.

Una oscilación termodinámica y odorífera sumamente inestable que iba más allá de los aspectos medicinales porque era cósmica. Por ejemplo, no puede estabilizarse la temperatura de una persona: imaginemos la (im)posibilidad de hacerlo con la noción misma de persona o de cualquier ser en relación con el cosmos, cuando es definida en términos térmicos, aeróbicos y odoríferos.

Esto sería similar a lo que se refiere Duverger (1993) cuando dice que la existencia mexicana es entrópica, ya que sólo al existir implica un desgaste permanente de *energía* (calor, frío, etc.). Y esa obsesión de la energía y la rigidez de las praxis sociales de los mexicanos.

“Para que fuese posible la existencia en la tierra se requería que el sol emprendiese sus caminos, la marcha que ahora conocemos. No obstante, el movimiento, indispensable para cualquier existencia, produce pérdida de energía en el cosmos. Para reponer o renovar dicha energía los mexicanos inventaron su economía cósmica: el flujo energético cósmico de pérdida y reposición de energía por el movimiento” (Duverger 1993:22)

“para los aztecas, la energía es, ante todo, calor. Es decir, potencia de desgaste, pues el calor, índice de la entropía, no es sino una forma degradada de energía, la resultante de un estado de disipación (Duverger 1993:44-45).

Y por ello lo regenerativo, aquello que permite la continuidad, se desgasta y es finito, pero también, reciclable. Porque lo degenerativo (en este caso la dispersión de la energía) era lo dado. La vulnerabilidad atingía y era atingida en y por lo físico, lo fisiológico y lo ético entre los seres de manera relacional, mutua; todos eran potencialmente afectados por todo. Y esas afecciones podían ser directas o indirectas, sumamente volátiles, sutiles y, entre todos esos seres, relacionales. No todas las afecciones eran premeditadas, a veces, sólo por ser de determinada manera, se afectaba a otro ser. Ya hemos visto ese ejemplo de la mujer embarazada que afecta a su hijo menor con *chipil*, por el calor emanado de ella y la cualidad fría de él.

Y en un mundo intensamente socializado, donde en potencia cualquier cosa o ser puede poseer agencia, al menos momentáneamente, la vulnerabilidad es crítica y los protocolos de

socialidad con esos seres es rigurosa. Es bien conocido el riguroso régimen ético mexica que iba desde lo personal a lo colectivo y de lo corporal, lo social a lo cósmico.

Como podemos imaginar esto derivaba en un alto grado de vulnerabilidad e inestabilidad permanente de cada persona o ser. Que se reflejaba en los incesantes vaivenes de salud-enfermedad, pérdida-recuperación o incorporación-exhalación de cierta temperatura, sea fría o caliente (energía, *tonalli*, *ihiyotl*, calor, frío, aire, etc.). La inestabilidad es un modo de pensar que lo degenerativo es lo dado como continuo o es la entropía.

Pero esas afecciones mutuas y relacionales entre los seres no sólo eran dañinas o benéficas, sino que eran indispensables para la existencia de cualquier ser. Porque si bien podían curar o enfermar, el humano o cualquier existente requería de la temperaturas o afecciones de los otros seres y cosas. Entonces, la existencia de una persona implicaba una constante inestabilidad y reestabilización para poder existir. Inestabilidad y vulnerabilidad interminable. En el caso de los entes con agentividad, es el proceso de construcción de esa agentividad; por ejemplo la construcción de persona, pero no sólo eso (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979; Gell 1998).

En 1996 López-Austin concluye que la palabra *tlacatl* (definido por Molina como: hombre o mujer, señor soberano; persona; hombre, persona o señor) significaría “literalmente ‘el disminuido’”. No parece existir –continúa López-Austin– en la mitología de los pueblos nahuas alguna base que justifique plenamente tal designación” (1996:201). No obstante, en un artículo posterior López-Austin (1991), se retracta de esa definición y dice que “por no haber tomado en cuenta la omisión del registro del fonema oclusivo conocido como ‘saltillo’” relacionó *tlacatl* con la idea de “el disminuido” erróneamente. A estas alturas, la definición de persona como literalmente “el disminuido” nos haría mucho sentido, porque explicitaría la inestabilidad intrínseca del humano mexica y explicaría las bases a partir de la mitología dicha designación. Es disminuido porque requiere ontológicamente ser completado constante y cósmicamente, a niveles bio-psico-sociales.

En resumen, la conjunción de un existente era *esa* especificidad única, historizable al interior de un colectivo, ser único y como tal, irrepetible. Era la conjunción en una globalidad específica compuesta por diferentes fragmentos-globalidades de múltiples formas y contenidos. Al mismo tiempo, *ese* ser también se conforma por una especificidad en la que convergen multiplicidades heterogéneas con posibilidades de presencias simultáneas.

### **Disyunciones y reconjunciones reversibles**

En apariencia la noción de inestabilidad se concatena en una red de relaciones semánticas con: desequilibrio, disyunciones, daño, enfermedad, ausencia del *tonalli* o la fuerza y el calor. Y, por su parte, la noción de estabilidad parece vincularse con nociones como curación, bienestar, incorporación, presencia, posesión, estabilidad, suma de elementos. No obstante, en principio ni disyunciones ni reconjunciones o estabilidad e inestabilidad son regenerativas o degenerativas en sí mismas.

Ya que si un estado era modificado (del equilibrio al desequilibrio o al revés) era provocado por la reconjunción, incorporación o mayor temperatura, su contraparte (del desequilibrio al equilibrio o al contrario) se daría por su expulsión, disyunción o menor temperatura y viceversa. Y no sólo eso, esas relaciones de los estados de cada ser se multiplicaba en el cosmos mexicana por otras relaciones, por las diferentes posiciones de otros seres y sus temperaturas.

La incorporación y la expulsión, el daño o la cura provocadas por estas dinámicas térmicas eran dadas por la oscilación relacional de lo frío y/o lo caliente en la específica particularidad de cada ser, en cada momento, en cada relación, en cada lugar. La permanente inestabilidad se debía a que cada ser siempre estaba cosmosocializado, lo que implicaba una relación (dar-recibir-devolver) e intercambio (rapaces, recíprocos o equitativos). Siempre se está a la expectativa y a las expensas de ser comido o influenciado térmica o aeróbicamente, directa o indirectamente, por algo o alguien.

Para el mexicana, la propia existencia ya era desgastada y la inestabilidad intrínseca de los existentes no era sino otra forma de pensar las disyunciones y las reconjunciones o las modificaciones de temperatura, olores, apariencia y colectivos que, al mismo tiempo, pueden pensarse como las dinámicas de socialidad de los existentes. En teoría, cada relación implicaba adicionar/quitar algo o modificar la temperatura, etc.

Como sabemos esos procesos no se limitan a los seres antropomorfos. Pueden pensarse como las diversas redes de socialidades que cada ente (humanos, animal, planta cosa) establezca en el cosmos. Esto tiene implicaciones importantes, porque entonces todos estos coeficientes múltiples de la persona nos definen los campos de posibilidades de los que la persona o el existente participa como tal. Esa *participación* es de ida y de vuelta y tendría que ser reversible.

Como socialidad entendemos las interjecciones relacionales entre seres y planos del cosmos por medio de las cuales fluyen interacciones de regeneratividad-degeneratividad mediante las conjunciones y disyunciones de sustancias y relaciones de los existentes; totales o infinitesimales. La existencia individual de los seres era inalienable a la sociabilidad cosmopolítica y viceversa. Recordemos que existe una tensión permanente entre las disyunciones parciales de cada existente, que para no disyuntarse por completo el fragmento segmentado debe reconjuntarse en el mismo plano en poco tiempo. Las re-conjunciones o regulación de segmentos ajenos al existente que provocan inestabilidad y que para estabilizarlo requiere que ese segmento se disyunte o diluya en el existente afeccionado.

\*\*\*

Son innumerables las referencias sobre los procesos de salud-enfermedad, daño-curación sobre los mexicas. Son las dinámicas internas y externas de los existentes. Era la dinámica térmica que cada existente juega en el cosmos a través de la temperatura y lo aeróbico. Nos centraremos en las modificaciones a las nociones de *tonalli-ihíyotl-ehécatl* relacionados con el interesante complejo sobre el cabello entre los mexicas. Como veremos más adelante, el cabello terminaría siendo una llave sumamente particular para entender las relaciones de socialidad mexicana. Observamos que para el primer grupo de oscilaciones tendríamos como ejemplos:

Para cualquier persona, la pérdida o salida del *tonalli* producía enfermedad y muerte, si no se restituía en corto tiempo (López-Austin 1996:225). “La pérdida del *tonalli*, causada en la mayoría de los casos por una caída o una fuerte impresión, provocaba la enfermedad y su ausencia prolongada, la muerte” (Martínez G. 2006c:123). “Había ausencias normales y aquellas que dañaban el *tonalli*”. Esa pérdida o salida no es buena o mala en sí misma, ninguno de estos procesos oscilatorios, pero puede provocar beneficios y prejuicios. Pero es tendencialmente entendido como algo dañino a los seres: salida por violencia física, corte de cabellos de la mollera, una fuerte impresión por miedo a algo, el susto *netonalcahualiztli* (“espanto del que se espanta de algo”) que significa literalmente “abandono del *tonalli*”. (López-Austin 1996:246). Este autor también anota la expresión: *Uncan ano. Quitzoncui, quitleyocuilia, quitonaltlacoa* (Allí es capturado [el hechicero]. Le quitan el cabello; le toman el *tléyotl*; le dañan el *tonalli*). (López-Austin 1996:231).

“Calor provocado por estado físico transitorio”; “fuerza del *tonalli*”; “*tlazolmiquiztli*”; *chipilez*; *xoxalli*, codicia, envidia; malos aires. Por ejemplo, el *xoxalli* que era el daño a los objetos calientes (provocado por los gemelos, sus hermanos, padres y por los caminantes). “Se decía que se evitaba

el mal sobre las cosas haciendo que los gemelos entraran en contacto con los objetos dañados, lo que debe de interpretarse como un acto de recoger el frío o de devolver el calor robado” (López-Austin 1996:299).

Y aquí uno de los puntos más importantes en términos panamericanos. Estas modificaciones de temperaturas y olores o disyunciones-reconjunctiones de los existentes se planteaba a través de, al menos, dos códigos relevantes: el trófico y el cinegético. Estos nuevos códigos, evidentemente despliegan otra serie de axiomas y redes de relaciones semánticas en las formas sociales mexicas. Disyunciones-reconjunctiones eran sobre las formas de alimentación de los mexicas por medio de otros seres (cacería, guerra, cultivo, parto, matrimonio, comercio) y lo que otros seres hacían con ellos (enfermedad, robo de calor, corte de cabello, hechizos, etc.).

El *tonalli* disminuye su temperatura cuando parte de la persona era comida o capturada. “Se cree que, separada en cualquier forma del cuerpo, los seres ávidos de su energía, que son los que intencionalmente asustan al hombre, lo aprisionan o la devoran” (López-Austin 1996:247). Para no enfermar hasta morir, debían reconjuntarse, sustituirse esos fragmentos disyuntados del existente o regular la temperatura de su cuerpo. Para ello se hacía un trabajo de “recuperación y reubicación de la entidad en el cuerpo del enfermo” (López-Austin 1996:224) por “medios curativos y preventivos... para preservarlo, vigorizarlo o recuperarlo” (López-Austin 1996:247).

Sobre esas medidas preventivas había “precauciones en el corte del cabello; la formación de figuras de serpiente al trasquilar a los niños; la vida pía, humilde y casta; la moderación en el sexo, sobre todo en periodos críticos; la cautela en los lugares dominados por los seres ávidos de *tonalli*; la protección de los recortes de uñas y cabello; la aplicación de productos vigorizantes sobre los puntos de concentración anímica y pueden agregarse el muy frecuente uso de amuletos... y, en general, la precaución de no alterarse psíquicamente” (López-Austin 1996:248).

Vemos de nuevo el énfasis en la físico-fisio-ética mexica: “... las acciones emprendidas por la persona podían llegar a afectarlo y modificarlo; los actos inmorales ensuciaban y destruían el *tonalli* mientras que una vida de penitencia tendía a fortalecerlo” (Martínez G. 2006c:138). Por su parte, López-Austin nos dice que es “de sumo interés el momento de la recuperación, pues se produce el trueque de la “sombra” del paciente por bienes sucedáneos como el chocolate, el aguardiente, el chile y los listones rojos, objetos que los peligrosos seres acuáticos y terrestres también apetecen” (López-Austin 1996:250-251). Esa recuperación en la mayoría de los casos se hacía por medio de intercambio de medicamentos, comidas y ofrendas.

Sobre el fortalecimiento del *tonalli* también se aplicaban “medicamentos como el mencionado *tlacopatli*; pero para su recuperación las medidas eran más complejas, ya que incluían la búsqueda de la entidad anímica perdida, la acción recuperativa con oraciones de súplica e imprecación, la captación del *tonalli* en un recipiente apropiado y la reimplantación en el paciente[.]” (López-Austin 1996:250). Ante la pérdida del *tonalli*, teóricamente la disminución del calor o aumento del frío persona, se requería de la creación, la restitución y la traducción de cierta parte o temperatura de otro existente de un plano o colectivo al otro.

Había también las re-conjunciones o las incorporaciones de segmentos ajenos al existente que provocaban inestabilidad y que para volver a estabilizarlo requería que ese segmento se disyuntara o diluyera en ese existente afeccionado. Esas modificaciones también se mencionan como las más comunes de los males ocasionados por un fuerte deseo de algo o alguien más que perjudica el objeto mismo del deseo, *tonaliltlacoa (nite)* “dañar el *tonalli*, de la gente” (López-Austin 1996:297); también puede ser por la posesión de seres o espíritus poderosos (López-Austin 1996:406), la embriaguez, el consumo de plantas poderosas.

El *tonalli* recibía “los efectos del castigo divino por una conducta impía, licenciosa y soberbia, o la acción de los hechiceros, producida en el exterior sobre una fracción de *tonalli* que estaba adherida a los cabellos, pero que hería a distancia a la víctima. Otra forma de daño al *tonalli* en el interior del cuerpo era la intrusión de seres con voluntad o de fuerzas que atacaban a la entidad anímica” (López-Austin 1996:247). Pero también había formas benéficas de posesión que “se lograban a través de la penitencia, del ritual y del contacto con objetos cargados de la fuerza sobrenatural” (López-Austin 1996:247, 409).

Acumulación de honra (ética) – calor (térmica) en sus corazones. Entre más viejo mayor el calor (gobernante, de casta, varón: mayor calor de todos, pero no es invencible, y también puede ser divinizado en vida). Y una de las formas de modificación más destacadas y complejas de transmisibilidad de la fuerza vital que se realizaban a través de los sacrificios y todos los complejos colectivos y culturales que se relacionaban con ellos. Más adelante desarrollaremos detenidamente estos puntos. De la misma manera las fuerzas que los guerreros capturaban a través de sus cautivos.

“Es lícito pensar que los estados de salud y de enfermedad estaban estrechamente relacionados con los estados de equilibrio y de desequilibrio. La polaridad equilibrio-desequilibrio afectaba distintos ámbitos: los naturales, los sociales y los divinos. El hombre, [301] individuo de la especie en la se conjugaban de manera armónica las fuerzas del cosmos, debía mantener el equilibrio para... que su existencia y la de sus semejantes no se vieran lesionadas: equilibrio con las divinidades, con su comunidad, con su familia, con su propio

organismos. ...Todo quedaba imbricado, y el castigo mismo por los excesos, las imprudencias y las transgresiones se hacían presente en aquellos valores que están más próximos a su integridad corporal: la salud y la vida, que se convertían así en los bienes sobre los que caían las consecuencias de todo tipo de desviaciones” (López-Austin 1996:300-301).

La salud de las personas era dada por el control de su cuerpo, por el equilibrio de sus relaciones; por la búsqueda de ese equilibrio.

Ante estos peligros y estados patológicos, los antiguos nahuas debían acudir a distintos medios que preservaban o devolvían el equilibrio corporal. Era necesario que se mantuviera la armonía con la naturaleza, la sociedad y las divinidades, y de todo con lo que se relacionaba, se tenía a regular la relación entre el frío y el calor, a extraer a la superficie las concentraciones de calor o de frío que provocaban el daño por la anormal distribución, o a llevar la enfermedad a un sitio del cuerpo en el que fuese fácilmente atacada (López-Austin 1996:301-302)

De verdad, ¿cómo pensar el cuerpo como sólo algo biológico y cerrado y en términos cartesianos y cristianos? ¿No es más fácil entenderlo como un pivote múltiple? De nuevo podemos observar imbricados, pero de una manera más concentrada, los códigos en apariencia diferentes para nosotros: ético, fisiológico y físico. Ya sea a través de lo que López-Austin llama la búsqueda del equilibrio o lo que Duverger menciona como la economía-política azteca: muchos de los diferentes ámbitos y códigos que nosotros vemos por separado, en realidad convergían. Porque como menciona López-Austin “todo quedaba imbricado”, pero nunca confundido.

### **Las disyunciones radicales e irreversibles**

Ese tipo de disyunciones modificaba profundamente a los pivotes, tanto en las sustancias como en sus relaciones. Esa modificación era dada por la separación de los componentes de cada pivote. Estas disyunciones han sido descritas en la bibliografía como las formas de muerte y sacrificio azteca. Los transformaba transversalmente: biológica, psicológica, social y cósmicamente; en términos ontológicos, políticos y lógicos.

Cuando en un existente no se lograba equilibrar las temperaturas o reconjuntar el fragmento robado o raptado, cuando la inestabilidad era insostenible ocurría lo inevitable: *ese* existente se disyuntaba total y irreversiblemente como aquella conjunción de referencia que lo había especificado como tal en ese colectivo o plano. Si existía algún tipo de reconjunción de ese ser debería ser llevado en otro plano de existencia.

Y aquí entramos al tema central de lo que conocemos como la muerte. Antes de abordar las complejas formas de los tipos de muerte mexica queremos destacar su aspecto de fragmentación del existente. La muerte y el sacrificio mexica son tipos de disyunciones que se explican más allá de la lógica a la que estamos acostumbrados a pensar la muerte y el sacrificio. Más adelante veremos estas consecuencias. Más allá de las múltiples diferencias o matices entre los historiadores sobre qué era lo que se fragmentaba, todos señalan que existe algún tipo de disyunción.

La disyunción mexica en un plano o colectivo es explicable y se concatena por la manera de pensar la constitución de sus existentes (*supra.*). Esa separación de los componentes detonaba y restablecía otros tipos de relaciones con ese ser, justamente por esa disyunción. Era un detonante sumamente complejo y medular para la vida cosmopolítica y social mexica.

La muerte viene por la liberación del *tonalli* (Duverger 1993:110) o dicho en términos más generales, por la disyunción de los componentes de la persona. En tanto que “[l]a vida en la superficie de la tierra es la única en la que se integran todos los componentes del ser humano” (López-Austin 1996:282), para los mexicas “la muerte era ante todo una idea de disgregación” (Chávez 2007:48). Y, continúa López-Austin, no existía “constancia de alguna creencia de reintegración total de los elementos del hombre en su existencia en el más allá... La existencia del hombre *total* tiene sentido sólo en la tierra (López-Austin 1996:282). Y cuando la muerte acontecía sucedía que “los distintos componentes del cuerpo se disgregan” (López-Austin 1996:361)

Consideramos que entre los mexicas había varias maneras de entender esas formas de muertes y sacrificios. Podrían ser disyunciones sólo del *tonalli*, el *teyolía*, el *ihíyotl* y el *tonalli*; la carne y el alma, etc. Podrían considerarse como la disyunción de un existente de un mismo colectivo como la muerte de una persona; y las disyunciones de seres de colectivos o planos diferentes (caza, guerra, etc.) como sacrificios. En este sentido, podríamos pensar que la muerte sería el proceso de disyunción y fragmentación de aquella conjunción específica, de aquel vínculo y pivote único e irrepetible. Todas esas series de complejas relaciones no podían ser vinculadas de la misma manera al disolverse dicho pivote, es decir, al morir una persona. En el caso del sacrificio era tal porque ese ser vinculaba una serie de relaciones específicas que lo convertían en una víctima: de otro colectivo, valiente, estético, bello, guerrero, con estatus, etc. El punto era justamente disyuntar *ese* pivote de relaciones para poder vincularse a otras series de



relaciones y recursos incorporándolo al colectivo mexicana.

Duverger plantea que fue el sacrificio humano que tan eficazmente sirvió de motor al desarrollo de la civilización azteca. Para López-Austin más que el sacrificio, sería la ideología arquetípica del ciclo del maíz. Al final de cuentas, maíz o sacrificio, lo importante era la captura de varios y diferentes cuerpos y contenidos, de distintos puntos de vista todo el tiempo. En realidad, “el sacrificio humano” y “ideología arquetípica del ciclo del maíz” son elementos de un sistema más complejo, que no se oponen, sino que se complementan con muchos otros elementos. Siendo el denominador común de esa sistémica o axiomática de la re-ciclicidad de los recursos y los sujetos. Bien reflejado en el código eje de amanecer-atardecer-anocheecer de Graulich (1981). Utilizado como telón de fondo de nuevas temáticas como persona (Martínez G. 2011), tiempo y calendarios (Díaz 2009, 2012); tiempos, espacios y numerología (Mikulska 2013). Que se vincula también con los complejos procesos cinegéticos (Olivier 2008, 2010) y de comercio y la política (Broda 1978).

Más allá de saber si el control de estas disyunciones fue tan importante que ha sido considerado como el “motor al desarrollo de la civilización azteca” (Duverger), lo que deseamos destacar aquí es la importancia misma del control de esas disyunciones y fragmentaciones de los seres que modificaban las sustancias y las relaciones cósmicamente.

Si la muerte y el sacrificio eran la separación de los componentes de una persona o cualquier existente animado o inanimado ¿qué y por qué era tan importante controlar esas fragmentaciones? ¿Para qué esos metódicos y estrictos protocolos de destazamiento de los cuerpos? ¿Por qué esa rígida administración y domesticación de la disyunciones irreversibles de los existentes? ¿Por qué gran parte del bienestar colectivo y cósmico dependía de estas fragmentaciones? ¿Para qué en determinados momentos se entregaban en cuerpo y alma – literalmente– a estas formas de circulación de fragmentos y fuerzas? ¿Por qué para dominar el mundo, como diría Duverger, los mexicas tenían que dominar, administrar, controlar y domesticar los más ínfimos detalles de la muerte y el sacrificio?

Si pensamos en que al morir se disgregaban en fragmentos relacionales la globalidad de la persona, el control de la muerte y el sacrificio apuntaban al control integral de los colectivos, de los cuerpos y las conciencias de los individuos. En este caso, el control y administración de la temperatura y los olores acumulados por la vida de las personas. Esa administración del calor y el frío, así como de los olores y la estética, era en realidad el control del prestigio, el esfuerzo, el

trabajo, el valor, los deseos. Es decir, el control de lo regenerativo y de lo degenerativo. Al mismo tiempo que se regentaba los flujos, los juicios y la transmisibilidad de esos vivencias. La microfísica del poder mexicana era la microfísica-fisio-lógica del control de los existentes disyuntados.



#### IV. DISYUNCIÓN RADICALES: MÁQUINAS DE TRANSFORMACIONES Y MEDIACIONES

A la muerte y el sacrificio mexica los pensaremos a la luz de las hipótesis sobre el cosmopolitismo multinaturalista de alteridades constitutivas que hemos planteado y conforme a la batería conceptual propuesta. Muerte y sacrificio humano no pueden explicarse por sí mismos; las teorías clásicas sobre ellas, la naturalización y la regeneración de la vida por la muerte, no son explicaciones suficientes.

¿Qué sucedía con la muerte y el sacrificio entre los mexicas? En principio eran sucesos totales,<sup>84</sup> debido a que eran disyunciones radicales se disgregaban las sustancias y las relaciones regenerativas/degenerativas que conformaban a los muertos y las víctimas como tales. Acontecía una transformación ontológica, lógica y política en ellos y provocaba una disputa cosmopolítica por los elementos y los vínculos disgregados. Por ello se requerían de complejos protocolos, tecnologías y maquinarias para mediar dichas transformaciones y conflictos.

Ya hemos mencionado que este es un mundo donde convivían seres, colectivos y planos de naturalezas diferentes y al mismo tiempo compartían relacionalmente elementos que les eran constitutivos a cada uno de ellos. Esto implicaba que los recursos necesarios para sus existencias fueran limitados entre todos ellos y, al mismo tiempo, se obtenían de y entre todos ellos. Lo regenerativo era escaso no sólo para los mexicas antropomorfos, era una escasez cosmopolítica porque era limitado para todos los colectivos con los que se socializaba. Era parte de los cuerpos y *ese algo compartido* que todos poseían y necesitaban diferencialmente para construirse. Y en tanto que lo regenerativo estaba en los otros, para obtenerlo era indispensable crearlo por medio de capturar, matar, transformar e incorporar esas otredades (antropomorfas o no). Pero la suerte que corrían las alteridades de los mexicas era la misma que corrían ellos mismos; los mexicas estaban siempre al acecho de ser capturados por otros para que aquellos existiesen, lo que era un vínculo degenerativo para ellos: lo regenerativo/degenerativo era relacional y relativo entre las alteridades de ese cosmos.

---

<sup>84</sup> “Este suceso total, en realidad es un proceso total: una paradoja antropológica múltiple, híbrida. Un suceso múltiple y simultáneo exige una solución con la misma intensidad y extensividad, en la que podríamos observar el pliegue-despliegue de diversos pivotes de las redes que los condesa-difumina. En este caso, una máquina para la (re)solución de los fragmentos-totalidades para controlar las metamorfosis de sus sustancias y relaciones. *Estas máquinas son motores de mediación, de transformación, de traducción, de valor, de intercambio, de flujos, de integración de acontecimientos.* Lo que llamamos ritual en general, pues, será la mediación práctica de los problemas que muerte y sacrificio desencadenan” (*supra*).

Esta reciclicidad forzada de los recursos escasos justificaría las explicaciones sobre la muerte y el sacrificio de la teoría antropológica clásica; no obstante, veremos que no son suficientes para comprender la teoría mexicana sobre muerte y sacrificio. Lo que comúnmente se ha entendido como la regeneración de la vida humana por la muerte, formaba parte de procesos y vínculos con las alteridades mucho más complejos. La muerte y el sacrificio humano de los mexicanos no se explica circunscribiéndose sólo a lo humano; la muerte no es regeneradora de vida; y hace falta considerar positivamente los elementos degenerativos de los flujos cósmicos.

Para los aztecas, una de las maneras de expresar esa necesaria circularidad de los recursos escasos/ilimitados tiene que ver con las formas/contenidos de captura y pérdida de existentes de los diferentes colectivos con agencias; principalmente a través del código bélico-cinegético. Así que la construcción de la continuidad/discontinuidad con lo regenerativo/degenerativo se daba por medio de cautivar y expulsar fragmentos/globalidades de los existentes otros que eran muertos y sacrificados. En principio, diremos que lo que llamamos intuitivamente muerte y sacrificio eran pérdida y suma de miembros a los colectivos, respectivamente.

\*\*\*

Duverger (1993:108) menciona que “(p)ara empezar los aztecas constituyen –por vocación– un pueblo abierto a todos los sincretismos. En segundo lugar, la fagocitosis del enemigo potencial siempre ha sido la gran empresa de la estrategia mexicana”. Específicamente este tipo de sincretismo y fagocitosis con las alteridades de las que habla Duverger no eran sólo con las formas humanas. Esa noción de otro es de múltiples otros.<sup>85</sup> Como hemos visto, el mundo estaba conformado por colectivos diferenciados por envolturas y apariencias que se ven en la necesidad de distribuirse, interactuar y disputar sus cuerpos y *ese algo compartido*. Si la noción del otro es otra a la nuestra (Viveiros de Castro 2010), debemos considerar que esos otros son muy diferentes y sobre todo son diversos; son determinados culturalmente. Para los mexicanos la multiplicidad de alteridades estaba distribuida entre los existentes con agencia de otros planos, otros colectivos, con otras cáscaras y apariencias.

Dada la forzosa circulación de los flujos regenerativos/degenerativos, la constitución del yo se daba por el otro y el otro se constituía por el yo; la diferencia era justo lo que los conectaba y separaba. Esa codependencia existencial (entre seres de diferentes naturalezas) eran los lazos

---

<sup>85</sup> Como lo planteaba Viveiros de Castro (2010a) para pueblos amazónicos. Que en realidad sería una cuestión de toda antropología.

que conformaban las formas/contenidos de sociabilidad; y cada tipo de alteridad establecía los códigos específicos de vincularse con ella; pero esos códigos también se traducían entre ellos. Había pues una codependencia, coexistencia y cosociabilidad de las sustancias y las relaciones con las alteridades.

Hemos visto que la conformación híbrida de los pivotes mexicas requeriría de esas otredades y al final de cuentas, los mexicas se convertirían en una de ellas. \_era dado devenir del otro y devenir en otro interminablemente. Entonces, las interacciones cosmopolíticas con los *otros* formaban parte de la conformación interminable de los existentes sobre la tierra. Es decir, en las relaciones con seres de diferentes formas se constituía la conformación de las personas y se expresaban como parte de las conjunciones y disyunciones de los existentes.

¿Por qué los mexicas estarían “abiertos a todos los sincretismos”? Porque lo otro es la fuente de la existencia, más allá de la identidad. Y los dispositivos de sociabilidad y la estrategia mexica eran la fagocitosis, tanto del enemigo potencial como de todas las demás formas de alteridad con las que convivía. Y esa apertura al otro y su incorporación se daban a través de lo conocemos como muerte y sacrificio. Duverger continúa y especifica que “[e]n la sociedad náhuatl el sacrificio humano enfoca las relaciones entre poder y potencia. Si el sacrificio es monopolio de las castas<sup>86</sup> en el poder, ello es precisamente porque es dispensador de potencia” ... “Esta sangrienta fisiología cósmica no es pura inanidad” (Duverger 1993:109). En palabras de Broda: “esta cosmovisión estaba basada nada menos que en la creencia de que el movimiento del sol, la alternación entre día y noche y el ciclo anual de las estaciones, eran consecuencia directa de la participación de los hombres mediante los incesantes sacrificios humanos. Del derramamiento de la sangre humana –del ‘líquido precioso’ y equivalente conceptual del agua– dependía según los mexicas, la continuación del cosmos” (Broda 1990:38-39).

Los recursos vitales (regenerativos), naturales y sociales, estaban en las otredades y debían ser transformados y traducidos a través de complejas tecnologías. Pero esos recursos eran de otros, eran otros, y esos otros eran sujetos; es decir, eran relaciones sociales con “recursos naturales” y las relaciones sociales se volvían recursos naturales.<sup>87</sup> El otro mexica, pues, es

---

<sup>86</sup> Pensando que quienes se hacían cargo de los sacrificios registrados era la nobleza, militares-guerreros, sacerdotes, comerciantes.

<sup>87</sup> Vemos aquí que la noción de natural deja de ser la más pertinente. ¿Cómo seguir pensando que son recursos naturales cuando se ha planteado que esas relaciones son alianzas entre existentes con agencia diferenciada? Lo más importante ¿Para qué seguir haciéndolo si en las propias categorías nos advierten que no es lo mismo? Eran

diferente de nuestros otros (cualquier otro es diferente de otros) y son varios. Lo más importante que son otros que poseen de alguna manera ese algo compartido, es escaso y deben distribuirlo. Y para ello es posible compartirlo o traducirlo por medio de la muerte-sacrificio.

\*\*\*

Según Broda:

“De acuerdo con la teoría religiosa mexicana –o sea, la justificación que ellos mismos daban de la necesidad de su culto..., las vidas humanas se destruían para producir una constante renovación de la vida, así como una perpetuación de aquellos principios representados por los dioses. La sangre se derramaba con la finalidad de continuar el proceso del cosmos. Para que el sol enviara su luz a la tierra, era necesario alimentarlo con corazones humanos y su sangre. La obligación del gobernante era proveer tal alimento al sol.... Con este propósito conducía sus ejércitos a la guerra y exigía tributo en víctimas para el sacrificio” (Broda 1982:130).

Morir y sacrificar conformaban parte del flujo de potencias necesarias para sostener el cosmos. Gran parte de las disputas generadas por la muerte y el sacrificio eran por el control de lo regenerativo/degenerativo de esas disyunciones; pero como los seres involucrados eran de diferentes naturalezas, esos vínculos y recursos por los que se combatían serían relacionales para cada uno de ellos. Los mexicas tenían dos formas de pensar la muerte: una era la muerte de uno de sus miembros y otra la muerte de miembros de otro colectivo. Para el primer tipo, la muerte era dada por la disyunción como existente por la captura de otro-colectivo. Y la segunda, era la muerte de un miembro de otro colectivo atrapado por los mexicas.

Morir y sacrificar –en clave bélico-cinegética– explicitaban los vínculos cosmopolíticos, porque era pasar de un colectivo a otro; sea en el mismo plano o en uno diferente. Particularmente serían formas de disyunciones ocasionadas por ocupar una posición de cautivo o de captor en las relaciones entre estos diferentes colectivos del cosmos aztecas. El morir era ocupar la posición de cautivo-presa de otro colectivo y sacrificar la de captor-cazador de un existente-otro para incorporar en el colectivo mexicana. Esto lo explicaremos detenidamente más adelante.

La característica más importante de la muerte y el sacrificio mexicana es la reutilización e reincorporación de los recursos y las relaciones de las alteridades disyuntadas.<sup>88</sup> Por eso que era imperativo capturar a otros y así obtener distintas maneras de reincorporación (como alimento, pariente o temperatura) de esa *materia/fuerza* que sostenía al mundo.

---

relaciones sociales con existentes con agencia que, al encontrarse en planos diferenciados, desde diferentes perspectivas, eran seres sociales que se aliaban unos con otros.

<sup>88</sup> Más adelante analizaremos el dispositivo de esta incorporación y reciclaje.

Muerte y sacrificio eran las formas de entrada/salida —el flujo necesario— de los existentes pasando entre los colectivos que conformaban el espectro de la socialidad mexicana; sin este flujo, el mundo colapsaría.<sup>89</sup> Se moría o se mataba por haber sido capturado, comido y asimilado por otro. De hecho, esto explicará por qué la manera de morir determinaba el destino de los muertos. La muerte siempre era la de un pariente capturado por otro al que se le convertirá en otro y se le incorporará como pariente/alimento/temperatura a otro colectivo. Y el sacrificio era los mismo, pero de miembros de otros colectivos. Era un cuestión de posición de la relación. La disyunción para uno era la captura de otro y viceversa: muerte para uno era sacrificio para otro.

La muerte de uno y el sacrificio de otro son dos posiciones de captura/pérdida de determinado colectivo y que están intrínsecamente relacionados. Morir es ser presa y sacrificar es ser cazador. Las dos son posiciones que tarde o temprano todos los miembros de todos los colectivos del cosmos tendrían que ocupar. Lo importante era cazar lo más posible y obtener mayor jerarquía interna por ello, antes de ser irremediamente cautivado por alguien más, ser muerto y convertido en otro cuerpo-especie, ser reincorporado al otro colectivo.

Siempre se estaba expuesto a ser capturado por otros seres y siempre se estaba al asecho de alguien más. Pero había diferencias de cómo enfrentar esas batallas. Lo irremediable sería que uno sería capturado por otros. El punto era cómo se era específicamente capturado. No era lo mismo morir a manos enemigas en contextos solares, que morir capturado y poseído en contextos o por seres. En realidad se desplazaban diferentes dispositivos por evento, morir o sacrificar, capturar o ser cautivo se determinaba si se ganaba o se perdía una batalla

Al capturar a un existente, los captores podrían reutilizar, crear e incorporar de una manera más integral las posibles potencias de las presas/cautivos. Esas reincorporaciones se hacían a través de al menos tres códigos: el trófico, el de la dinámica termo-aeróbica y el de parentesco. Todos esos códigos combinados eran las técnicas para la continuidad consustancial de la tecnología mexicana para sostener el mundo; objetivo y pieza angular de todo el sistema. Lo importante era crear vínculos con las fuentes de lo regenerativo (excluyendo al mismo tiempo lo degenerativo) y crear formas de continuidad con esos recursos, fuerzas y puntos de vista; y la mejor manera de hacerlo era a través de la consustancialización de alimentos, temperaturas y parientes.

---

<sup>89</sup> De hecho, como tal, colapsó, porque *esa* sistémica fue destruída y fue transformada en otra sistémica. Lo que plantearía otro tipo de pensar la continuidad histórica, más estructuralista



\*\*\*

¿Quiénes serían para los mexicas esas alteridades constitutivas? ¿Cuáles eran para ellos los otros que no son nuestros otros? Hemos considerado seis tipos de otredades de diferentes formas, naturalezas y planos porque cada uno de ellos, de alguna u otra manera, eran incorporados a los colectivos mexicas porque eran indispensables para su existencia y sociabilidad. Nosotros nos centraremos y justificaremos sólo estas otredades por razones que explicaremos más adelante. Esta división podría parecer arbitraria, pero no es así, demostraremos que estos seis tipos de alteridad traducen y transforman relacionalmente formas/contenidos y códigos de sustancias y relaciones constitutivas.

Habría cuatro tipo de alteridades que eran antropomorfos: los recién nacidos, los enemigos de guerra, los esclavos y los esposos. Los primeros sería potenciales mexicas que eran incorporados por las batallas femeninas y que provenían de otro plano. Los segundos aquellos que eran cautivados por medio de las guerras masculinas; los terceros, aquellos esclavos que provenían de las poblaciones vecinas con las que se realizaba comercio, intercambios o tributos y, finalmente, con quienes se establecían alianzas matrimoniales. Los tres últimos eran seres antropomorfos extranjeros de diferente medida y compartían el mismo plano de existencia con los mexicas. Los otros dos tipos de alteridades son las plantas cultivadas (ejemplificaremos con el maíz) y las presas de cacería mayor (como el venado). Los parientes muertos.

Cada individuo diferenciado por cáscara pertenecía a un colectivo al que se le otorgaba agencia y se establecían relaciones de sociabilidad. Esa alteridad era constitutiva y era un ámbito de la vida social mexica. Esos vínculos se regían por la posibilidad de ser capturado de uno o de otro lado: el parto, la guerra, las relaciones con extranjeros, el matrimonio, la agricultura y la cacería. Cada uno de ellos sería, en relación con los mexicas un tipo de cautivo metafórico o metonímico con características específicas. Al mismo tiempo se convertía en un código y un lenguaje sobre ella, es decir, las categorías sensibles de sus teorías antropológicas. Cada uno de estos códigos tenía su particularidad y al mismo tiempo existían traductibilidades entre ellos; existía cierta reversibilidad relacional entre ellos respecto a la incorporación mutua de sus miembros. Uno de los códigos privilegiados para entender esas dinámicas de sociabilidad era el bélico-cinegético.

El cautivo (literal y metafórico) será el personaje conceptual y el eje de nuestros planteamientos. Una de las características principales es que cada individuo capturado, muerto y

sacrificado, sería un pivote relacional de sustancias y relaciones regenerativas/degenerativas para los agentes, colectivos, planos y ámbitos del cosmos. Así que cada cautivo sería un pivote de sustancias y relaciones de su propio ámbito en relación con la otredad con la que se estaría vinculando.

Entonces, si consideramos que la otredad, así como la identidad, no son sino posiciones, el ser mexica o cualquiera de estas alteridades eran estados alternos de otredad. Todas ellas conformarían el sistema de las relaciones y las sustancias necesarias para la existencia de todos, para el mantenimiento y movimiento cósmico. Con todas ellas se establecían intercambios de lo regenerativo/degenerativo.

La combinación de estos seis ámbitos o códigos estarían en una compleja correlación y de alguna manera unos serían transformaciones de los otros; en ocasiones estos códigos serían dialógicos y reversibles.<sup>90</sup> Pero esta reversibilidad no se ceñía a un modo meramente sinonímico ni simétrico, tenían posibles analogías y semejanzas, pero sobre todo serían traducciones unos de otros. La relacionalidad de sus traductibilidades y posibilidades funcionaban más como dispositivos vivos, que de ninguna manera eran fijos o arquetípicos, sino sumamente flexibles y operacionales; hechos para experimentar y vivenciar las propias experiencias.

Así que las interacciones que se establecen entre todos esos otros son necesariamente relacionales y en espectro diferenciado de intereses. A la vez que son formas de interacción en que median el interés de intercambio, mutua incorporación o traducción de fragmentos en planos diferenciados. Es decir, esos diferentes tipos de otros que poseen diferentes tipos de ese algo compartido y de cuerpos que deben hibridarse con lo demás, porque eran necesarios en conjunto para lograr existir.

Las relaciones del mexica con los otros serían relaciones que parecerían estrategias de incorporación de esos otros que de un simple dominio de recursos; de hecho, los seis ámbitos eran posiciones potenciales.

Duverger (1993:215) menciona que

“Desde 1325, la historia de los aztecas es un éxito triunfal, pero este éxito tienen un revés: condena a los mexicanos a la expansión. La transferencia de riquezas en provecho de la metrópoli

---

<sup>90</sup> Otra manera de hacer este planteamiento es cuestionarnos ¿cómo se vinculan y qué tipo de relación existe entre la caza, la guerra, la agricultura, el comercio, el parto y el matrimonio? O ¿cómo y entre quiénes fluye ese algo compartido del cosmos mexica? O ¿Cómo y por qué ese algo compartido y su flujo se relacionan con la muerte y el sacrificio? ¿Cuáles eran los flujos de los bienes escasos? ¿Cuáles serían las posibilidades de vinculación de cada ser en relación con esos otros? O ¿cuáles son los diferentes elementos que se hibridan para generar y mantener un existente mexica?

se efectúa siempre en la periferia [o la alteridad] de su zona de influencia [o identidad]; todo aprovisionamiento 'energético' necesita, en la práctica, una conquista nueva, lo que tiene el efecto de extender la zona de integración del poder mexicano. La rendición de esos territorios que han pasado al control azteca entraña entonces, para la autoridad central, un gasto suplementario, que habrá de ser cubierto por una nueva captura de riquezas en los peldaños del imperio. Se encadena así el proceso de crecimiento del mundo azteca: el poder reposa sobre el desarrollo”.

En este sentido la expansión requería la constante integración consustancial de los otros. Y la clave de esa expansión mexicana sería la absorción de las diferentes alteridades porque del proceso de captura, muerte, purificación e incorporación de otros devenía el aprovisionamiento energético que necesitaban para mantener en movimiento los diferentes ámbitos y niveles de la vida y socialidad mexicana.

Y este dispositivo de creación de recursos y relaciones regenerativas de incorporación de otro se acepta por los historiadores en términos políticos, bélicos y mercantiles (Broda 1978; Duverger 1993; Van Zantwijk 1990; Olivier 2008; Carrasco, D. 1995;). Pero al ser planteados en relación con otros seres no antropomorfos con agencia, esas formas de incorporación de alteridades se modificarían. De alguna manera se acepta el imperativo de la reciclidad de los recursos limitados en los ámbitos de la caza (Olivier 2010); la agricultura (Broda 2003; López-Austin 1996); el parto (López-Austin 1996; Duverger 1993) y supondríamos que también de matrimonio.

Entonces, esas formas de interacción necesariamente relacionales son también en espectros diferenciados de intereses sobre la incorporación de/en fragmentos de diferentes individuos para ciertos colectivos en diferentes planos. Los diferentes ámbitos del sistema conformarían el sociocosmos mexicana al igual que los elementos que se relacionaban de los flujos regenerativos/degenerativo de los colectivos, planos e individuos. Estos ámbitos compartían una traductibilidad transformativa entre ellos, con implicaciones recíprocas asimétricas y como espectros diferenciados de poder y traducción de lo regenerativo/degenerativo.

Porque si bien el mexicana sería tendencialmente un-yo-para-sí, es un tipo de otro para otros, que es indispensable para el existir de esos otros. Por lo que él también era objeto de deseo y codicia por parte de aquellos otros ya que también poseía ese algo compartido que es necesario para la existencia de los otros. Las interacciones eran por la lucha de la incorporación de cuerpos en los que pudieran potenciarse redes de relaciones por ámbitos.

Así que se establecería, al menos en términos de modelo, una compleja red de correlaciones entre estos ámbitos. Y cada existente de cada especie-colectivo jugaría una posición relacional respecto a otros colectivos de existentes. Para cada otro un ámbito de relacionalidad-sustancialidad. En cada ámbito se juega una posición relacional con respecto a otro con otro-uno son haces de vínculos relacionales dependiendo del ámbito que se elige. Lo común entre esos colectivos agenciados es que se rigen por una rigurosa etiqueta y por moralidades para relacionarse por medio de la figura conceptual del cautivo, tanto en sentido estricto como en el figurado. Venir y devenir uno en otro y otro en uno.

### **La muerte de los mexicas como captura de los otros mexicas**

¿Cómo entenderemos la muerte mexica? El deceso de un existente era un evento fisio-político que sucedía por la disyunción irreversible y total de los elementos que los conformaban como tal según la Constitución mexica. La persona se disgregaba en diferentes elementos: carne, huesos, sangre, semen, calor, frío, aliento, etc.; y provocaba la liberación de recursos y potencias, sustanciales y relacionales, que serían irremediamente reincorporados/expulsados en el flujo cósmico de diversas maneras. Al mismo tiempo ese evento era político porque dichas disyunciones acontecían por la captura de fragmentos o elementos vitales a manos de otros existentes de colectivos-otros. La muerte era un fenómeno transversal que transforma la condición ontológica, epistemológica y política de ese ser (en su globalidad y fragmentación) en todos sus niveles: bio-psico-socio-cósmicos.

Por ejemplo, López-Austin (1980:359) menciona algunas equivalencias respecto a la palabra en español de morir en Molina:

- |  |   |
|--|---|
| 1. miqui (ni)  | “morir”   |
| 2. polihui (ni)  | “destruirse”  |
| 3. tzonquiza nonemiliz   | “mi vida concluye”  |
| 4. onacico in nacion, in nopoliuhya,<br>in noxamanca, in nopoztequia | “alcancé mi alcanzadero, mi destrucción,<br>mi ruptura, mi fragmentación”<br>“ya llegó Tlaltecuhli<br>“a partir de allí está mi obligación” |
| 5. itech naci in Tlatecuhtli   |   |
| 6. ye oncan ca notequiuh   |   |

Martínez y Núñez (2007) mencionan que Molina traduce “morir” como *ytechnaci yn*

*tlaltecutli*: “acostarse con la deidad telúrica”. López-Austin menciona “[l]a idea de disolución y confusión de un ser con el medio que lo rodea” (1980:359) o “[l]a muerte como la disolución de los elementos que constituyen al ser humano en la superficie de la tierra”, “cambio de actividades y obligaciones” (1980:360). En el mismo sentido, “agonizar” sería *atlaza (nin)* que “se arroja la mollera”, “parece tener sentido de desunir el *tonalli* con el resto del organismo”. También apunta que “[a] la llegada de la muerte, los distintos elementos del cuerpo se desintegran”. En su análisis sobre la muerte López-Austin coloca un sitio para cada entidad anímica que él mismo ha definido.

La muerte era adquirida, entre otras cosas por la ingesta de alimentos que “morían”: mortalidad por alimentación por medio de la muerte. Según el deber ser mexicana, para ser hombre pleno (y mortal) se debía haber: comido maíz que era de “naturaleza telúrica” y que había brotado de la región de la muerte. Y mantener relaciones sexuales, considerado como cosas de la tierra, polvo, basura (López-Austin 1980:357).

Consideramos que existía una concatenación lógica y práctica entre la constitución de las personas, el nacimiento, los particulares vínculos de socialidad, el deceso y la disolución como existente historizado. Cada tipo de disyunción implicaba determinados dispositivos para manejarla; la muerte de los mexicas implicaba un proceso mortuorio específico por tipo de muerto. Un existente, en tanto pivote particular, liberaba tras su deceso diferentes tipos de elementos y relaciones (temperatura, calor, luz, aire, semilla, hueso, corazón, fuerza) y *ese* existente se transformaba en cada una de ellas. El dispositivo era la manera y el mecanismo específico de controlar el reacomodo de esos elementos disyuntados y las formas de reintroyectar al sistema los elementos de los existentes fragmentados.

Como **primera conclusión** podemos decir que al disyuntarse radicalmente, un pivote se multiplicará de forma simultánea, en su globalidad y fragmentación, conforme a su propia constitución:           Cuerpo-huesos-sangre-carne-calor-aliento:           que           serían devorados/digeridos/absorbidos por alguien más.

### **De la causas de muerte como determinantes de destinos: la captura de los otros**

La mayor parte de la bibliografía consultada describe las maneras en que los colonizadores narraron o les fueron detalladas las formas de morir y sacrificar. En las clasificaciones descritas siempre se ha destacado, en términos generales: 1) que la manera de morir determinaba el destino

al que el muerto habría de pertenecer por un tiempo determinado; 2) que dicha manera de morir se concatenaba con la duración de los rituales mortuorios; 3) que había cuatro grandes causas/formas de morir que determinaban el tipo de muerte y destino: recién nacidos que morían inmaculados (en términos mexicas) se dirigían al Chichihualcuauhco; los que morían por causas ctónicas al Mictlan; por causas acuáticas al Tlalocan; y por causas bélicas al Sol; 4) que existía una valoración jerarquizada de esos diferentes tipos de muertes y destinos y 5) que la característica más importante de las disyunciones mexicas es el imperativo de la re-ciclicidad de los elementos de los existentes.

Dejemos de lado, por un momento, que el destino de los muertos tiene que corresponder necesariamente con las partes de la persona que se han propuesto sobre los mexicas. Pensemos de manera un poco más general. La mayoría de los autores mencionan, en descripciones que van de lo estático a lo dinámico, que en las fuentes se describen cuatro destinos diferentes a los cuales se accedía por la manera específica de morir.

En síntesis López-Austin (1996:92) menciona que:

“Los mundos de los muertos prolongaban en otra vida la participación de los hombres en los procesos de la naturaleza. La oscura existencia en el Mictlan, el mundo subterráneo de los muertos, estaba destinada a los que fallecían de alguna causa común. Los que perecían ahogados, por rayo o por cualquier otro motivo relacionado con el agua, iban al Tlalocan, la montaña que guardaba las riquezas vegetales [¿y de caza?]. Los niños que morían antes de haber probado el maíz, regresaban a su lugar de origen en espera de una nueva oportunidad de vida. Las mujeres que fallecían en su primer parto, los guerreros que caían en combate y los sacrificados ante las imágenes de los dioses celestes [y a los comerciantes que fallecían en una expedición mercantil, aunque la causa del deceso de éstos hubiese sido una enfermedad común] iban a la Casa del Sol. En esta forma la ideología reforzaba los intereses de los dominantes, ofreciendo el premio solar en la otra vida a quienes perecían en su intento de dilatar los límites del tlatocáyotl o de reproducir las fuerzas productivas”.

López-Austin (1996:380) se pregunta las razones de esos cuatro mundos de los muertos. Las respuestas se basan en los “particulares ámbitos de la vida social”. Al respecto, dice que los mexicas

“Distinguían una muerte común y corriente, sin gloria, de aquella que había derivado del vínculo entre los hombres y los númenes de los que dependían la reproducción agrícola, la guerra y la procreación.

Los muertos sin gloria, los que no habían sido elegidos por un dios, los que perecían por enfermedad común y corriente (*talmiquiliztli*, “muerte de la tierra”, muerte causada por las fuerzas telúricas), pasaban al helado camino del inframundo, camino que debía recorrer en un lapso de cuatro años [rituales], para llegar por fin al noveno lugar de la muerte, donde entregarían a Mictlantecuhtli los bienes que les habían servido en el viaje y esperarían su definitiva destrucción”.

Por otro lado estaban los muertos con gloria, que tenían un camino más dichoso que los anteriores. Eran aquellos que iban al Tlalocan y eran tenidos por dioses: “Sus nombres como servidores de Tláloc eran *ahuaque* y *ehecatontin*, “dueños del agua” y “vientecillos”. ... En la casa de los *tlaloques* el verano era perenne y se daban siempre los frutos de la tierra” (López-Austin 1996:383).

Los más destacados iban al Tonátiuh Ilhuícac o Casa del Sol:

“El Tonátiuh Ilhuícac era un gran llano cubierto de todo género de árboles, dividido en sus dos mitades occidental y oriental. Cada mañana los guerreros muertos en combate recibían al Sol con todos sus arreaos de guerra, alzando sus voces y rodela al acompañarle. Aquellos que tenían escudos horadados por las flechas enemigas podían usar las perforaciones para mirar al dios. Al llegar al centro del cielo, los hombres dejaban a su ilustre viajero, entregándolo a las mujeres muertas en su primer parto, que desde ese punto lo llevaban en andas adornadas con plumas de quetzal por todo el cielo de occidente, para pasar la custodia, en el ocaso, a los seres del inframundo. A los cuatro años de existencia gloriosa, los guerreros se transformaban en aves y mariposas que iban y venían del Cielo a la superficie de la tierra para libar el néctar de las flores. Las mujeres convertidas en dioses cihuapiltin, bajaban a sus casas a buscar sus instrumentos de hilar y tejer, y en ocasiones se hacían visibles a sus maridos” (López-Austin 1980:384).

Finalmente se encontraban aquellos recién nacidos que fallecían inmaculados, sin haber probado ni el maíz ni el sexo. Eran quienes se dirigían al “Chichihualcuauhco, Tonacacuahtitlan o Xochatlapan: árbol con mamas para niños pequeños” para volver a nacer inmediatamente.<sup>91</sup>

\*\*\*

Por otro lado, se han hecho propuestas en las que estas correspondencias se muestran más flexibles y dinámicas. Por ejemplo, en el análisis sobre los cielos, los inframundos, los rumbos cardinales y el sentido de ciertos números, Mikulska (2013:Manuscrito) analiza algunos nuevos aspectos de la noción de Mictlan. Tomaremos su análisis como un ejemplo de maneras más dinámicas de entender estos destinos de los muertos, considerando que si se moviliza uno de ellos, los demás también.

Mikulska plantea que existían correlaciones entre el espacio-tiempo (Graulich 1990) y diferentes sentidos y valores de cada uno. Las definiciones y las ubicaciones de esos espacios-tiempos (cielos-tierras-inframundos, arriba-abajo, cuatro rumbos cardinales-centro, ciertos

---

<sup>91</sup> Si los rarámuri dividen en dos reinos lo regenerativo-degenerativo, los nahuas en uno, lo regenerativo lo degenerativo se desplaza a otro reino, ámbito, código, nivel. ¿Cuál es? Dónde se centra la mayor fuente de degeneración. Respuesta: en la misma regeneración. La mayor fuente de degeneración entre los mexicas pudiera ser en las diversas transgresiones sociocósmicas de los vivos. Lo degenerativo si estaría en los vivos y no en los muertos.

valores numéricos) son sumamente dinámicas, al grado de que por más paradójico que parezca, pueden cambiar tanto de lugar como de tiempo en términos, diríamos nosotros, relacionales.

De acuerdo con la autora, la palabra *ilhuicatl*, “cielo”, se refiere no sólo a “cielo”:

“[...] que desde el punto de vista occidental está encima de la tierra, sino a varios lugares que son al mismo tiempo destinos de los muertos (Schwaller 2006:397-399; Mikulska 2008a:231-232; 2008b:152.154)”. Así están los mencionados cuatro sitios de destino de los muertos: “la Casa del Sol, el Cielo (*Tonatiuh ichan ilhuicatl*); el “Cielo Tlallocan” (*in ilhuicac Tlallocan*), lugar de Tlalloc; el Mictlan, “Lugar de los muertos” que en ocasiones también “aparece designado por la palabra *ilhuicat*, “cielo” (Mikulska 2013:6).

Para esta autora, existen semejanzas conceptuales entre las nociones de cielo nocturno, cielo con nubes, el interior de la tierra, el mundo de los muertos, la matriz femenina y la de la tierra (la cueva), las cuales se vinculan en varias formas con conceptos de fertilidad, de fuente de vida y de lluvias.

Johanna Broda ya había planteado este tipo de correlaciones desde otro punto de vista, aunque ella no menciona que se trataría justamente de un complejo asociado al Mictlan. Para ella “la fertilidad provenía del inframundo” (Broda 2001) y este era un sitio al que iban ciertos muertos, en donde los cerros y las cuevas proveían de recursos vitales “generadores de vida dentro de la tierra” como serían el agua, las lluvias y el maíz. Estos sitios y personajes se relacionan con los vientos, las almas de los muertos, el ciclo de maíz, los ciclos estacionales, las serpientes y el agua.<sup>92</sup> Olivier (2010:460), citando a Heyden (1991), también menciona que “el simbolismo de los montes y de las cuevas donde se colocan los cráneos y los huesos es bien conocido, morada del dueño de los animales y matriz donde se regenera la vida”.

Después de entender que en ciertos momentos el tiempo y el espacio eran determinados en términos más dinámicos, deseamos rescatar algunas de las características del Mictlan en relación con los muertos y la regeneración de vida, así como de los otros sitios.

Nosotros pensamos que los sitios-momentos a los que iban los muertos –cualquiera de los cuatro que los historiadores mencionan– serían de transición para ellos y que permanecían ahí mientras los vivos finalizaban su *proceso mortuario*.<sup>93</sup> Independientemente de los destinos, la

---

<sup>92</sup> Broda realiza una interesante comparación con los hopi (2004a, 2004b) y los incas (2007[2001]) sobre estos temas. Y considera que por ello, algunos de los ritos aztecas en relación a los cerros de la Cuenca también eran relacionados con el sacrificio de los niños: cerros contendores de vida, cuevas como acceso a ellos, culto a los muertos y los ancestros en relación al seno de la tierra para obtener fertilidad(es).

<sup>93</sup> Para la definición del proceso mortuario ver Fujigaki (2005; 2008). Cuando una persona fallece las sustancias y los vínculos de ella y entre ella y los miembros de sus redes de socialidad no cesan con la muerte; estos se transforman en términos ontológicos, lógicos y políticos de manera compleja. El proceso mortuario serían las interacciones de



muerte, para el muerto, para las “almas” de los muertos sería un estado transitorio en otro plano de existencia que se mezclaba con este plano.

La muerte sería el momento de la disyunción irreversible de los componentes que constituían a la persona en su redes de socialidad como tal en este plano. Por otro lado, la muerte también sería un proceso que se vinculaba con las actividades rituales de los vivos y de las propias almas de los difuntos, en las que se hacía transitar las sustancias y las relaciones regenerativas-degenerativas que en algún momento se actualizaron en la confluencia híbrida de esa persona.

La muerte no regeneraba vida. Sería una condición de la disyunción de las sustancias-relaciones de las energías con agencia que deberían ser re-introducidas a los flujos cósmicos lo antes posible, porque recordemos que estamos en un sistema donde estos recursos vitales son muy limitados. Y si se respetaban los protocolos de relaciones de intercambios de alimentos, entre otros, entre vivos y muertos, se obtendría para las redes parentales que así lo hicieran, recursos regenerativos más específicos, y si no lo hacían, probablemente terribles castigos. De ahí que los lugares a donde iban los muertos mexicas serían lugares de fertilidad y de vida. Porque ahí se construían esos recursos regenerativos (que no eran los únicos; porque como veremos más adelante, había un flujo de diferentes muertos en toda la sistémica mexica). Los lugares a los que iban los muertos, como el Mictlan y el Tlalocan, sería entonces “talleres” o “fábricas” de recursos regenerativos de diferentes formas plásticas (semillas, *teyolia*, lluvia, agua, riquezas, talentos, etc.) que podían ser obtenidos si se cumplían con los protocolos establecidos.

Esas formas de obtención de fertilidad a las que Broda se refiere, especificando particularmente la lluvia y el maíz,<sup>94</sup> es donde se va por las semillas (López-Austin también). Y

---

socialidad entre los vivos y los muertos que regulan estas transformaciones por protocolos generalmente estrictos. Cada colectivo despliega diversas formas y contenidos en que se correlacionan las formas de constitución de los seres en relación su cosmos en general. La noción de proceso mortuorio sería una herramienta conceptual y metodológica para entender las relaciones y transformaciones entre vivos y muertos de cualquier colectivo.

<sup>94</sup> Broda justifica la importancia del ámbito agrícola por una detallada observación de la naturaleza y las correlaciones que hace de las fiestas, el calendario, los ciclos de cultivos y estacionales. Como una ciencia de lo concreto como podríamos decir con Lévi-Strauss. Una continuidad combinado con el santoral católico, el culto al maíz, el ciclo climático, lluvias y secas, [anual], paisaje ritual, agua y fertilidad, riquezas y maíz, culto a los muertos y los ancestros para obtener bienestar, fertilidad y riqueza; niños como *tlaloques* y niños maíz sacrificados.

Los ritos agrícolas estaban relacionados con el culto estatal, administrados por la élite. Después de la Conquista, al ser desarticulada la estructura coherente del gobierno mexica en todos los niveles, dichos ritos se transfirieron a los cultos locales de los campesinos, los cuales muchas veces eran llevados a cabo de manera clandestina (cada uno con diferentes estrategias), porque eran perseguidos por los evangelizadores. Y esos cultos de la naturaleza (en los cerros, cuevas, etc.) se convertirían, de acuerdo con Broda, en formas de resistencia política frente a los colonizadores.

aquí veríamos que esos procesos de creación de lo regenerativo a través del código agrícola en relación con ciertos cerros y seres, siguen con el dispositivo transversal de la obtención e incorporación de sustancias y relaciones regenerativas purificadas (deshistorizadas) para que se reutilicen en crear una nueva vida diferente a la primera, una vida transformada.

Y aquí viene una cuestión interesante. Para Mikulska, volviendo al tema del Mictlan, este era el “lugar a donde hay que ir por un hueso nuevo” (2013:19), “donde los muertos quedan desprendidos de su cuerpo [que implica desprendidos de su memoria y de su historia (ver Martínez y Núñez 2007)] y de su individualidad, quedándose en forma de puros huesos”. Así, “los huesos no solamente indican la calidad de muertos sino al contrario, su capacidad creadora [...] el concepto de hueso en Mesoamérica [...] el hueso remite a la muerte y la siguiente recreación, resurgimiento y renacimiento”; de ahí la correlación entre hueso y semilla [vida en potencia de un ser transformado] y por ello también la representación de las “deidades creadoras huesudas”. Al respecto, cita que “*The ‘Lord of the Land of the Dead’ is not ‘Death’ itself. Or if he is, he is also ‘Life’.* In Mesoamerica, death precedes life” (Haly 1992:286 en Mikulska 2013:26).

Tal vez esos seres esqueléticos, sin carne y sólo huesos, más que representar a la muerte y lo mortuorio, representarían una noción de lo purificado, de hueso-purificado, que sería como símbolo de vida en potencia. Consideramos que, hilando un poco más fino en el análisis sobre los flujos de socialidad de vida y muerte y contrario a lo que dicen todos los autores que consultamos, entre los mexicas la muerte no regenera vida; en todo caso, lo que regenera es un paso que se encuentra entre la muerte y la vida: el proceso de purificar y deshistorizar sustancias y relaciones vitales. Sería la purificación de un hueso-semilla-corazón de un ser que antes estaba vivo en otro plano y probablemente en otra forma, y que genera vida para otro ser en otro plano. La purificación es, según creemos, el verdadero proceso re-generador de potencia de vida y lo hace por medio de los flujos diferenciados de fuerzas regenerativas. Los muertos, los huesos, las

---

De ahí se deriva que la ritualidad conllevaría formas y contenidos de transformación-continuidad en las modificaciones del devenir histórico. Lo rituales agrícolas como reductos y refugios de resistencia al ver abolido su sistema. Y de alguna manera, el grueso de la población (que no fue la élite vencida o incorporada), que siempre se había hecho cargo de los procesos festivos y de producción (producción agrícola, culto a las fertilidades acuáticas, las artesanías y los diferentes oficios) (Ver Broda 1979, 2003), lo continuó haciendo después de la Colonia, pero ahora sirviendo a otros dioses y otros jefes. De hecho, no sería para nada extraño (de hecho sería una consecuencia lógica) que si los gobernantes guerreros perdieron la guerra y el templo principal fue conquistado, los mexicas aceptaran el vasallaje de sus conquistadores (tal como ya lo habían hecho en Culhuacan). La administración de lo regenerativo en términos elitistas permitía la justificación de los dominios.

semillas, los corazones que mueren (valga la redundancia) que no han pasado por el proceso de purificación en realidad no crean ningún tipo de regeneratividad (sea pensada con categorías sensibles como vida,<sup>95</sup> fertilidad, abundancia, lluvia, riquezas, maíz, etc.). De hecho, sin esos procesos (que se vinculan con los procesos mortuorios que los parientes y el muerto tienen que transitar) esos recursos y relaciones serían potencialmente letales para los demás seres.

Este simbolismo de purificación y huesos se presentaba no sólo en términos de la mitología para nacer y morir de los humanos y en términos agrícolas. Se ve, por ejemplo, en la entronización de los *Huey tlatoani* (Broda 1978:226; Olivier 2008, 2010), en la cacería, en el cautivo-guerrero que opta por un nuevo rango y en el proceso de nixtamalización del maíz. Al respecto, Olivier (2008) menciona que en estas ceremonias había sacrificios de entronización: se desnudaban, purificaban y de alguna manera renacían; había un cambio de ropa, de nombre, de estatus y colectivo. En este contexto hay tres fases que queremos destacar: 1) su captura por otro colectivo, purificado y caza por los bultos sagrados; 2) el flechamiento de nariz como autosacrificio de *tlatoani* (¿cazado?) para alimentar a los dioses y 3) el sacrificio del primer cautivo de su primera guerra como gobernante (esos sacrificios hacían de la futura víctima el hijo de *tlatoani*: rey-guerrero-cazador-padre/enemigo-cautivo-presa-hijo). Esto pareciera una reduplicación de formas de pasar de un colectivo a otro, en este caso del *tlatoani*. El énfasis del autosacrificio sería en relación con la caza que los dioses hacían de él. ¿Ciertos autosacrificios serían en realidad formas de hacerse presa frente a otros cazadores?

Por otro lado, esta relación entre la entronización del nuevo *tlatoani* con el recién nacido nos permite comprender una nueva correlación con el código del parto: “Esta desnudez podría sencillamente expresar su condición de ‘recién nacido’ previamente a la adquisición de un nuevo estatuto” y no sólo eso, la desnudez también estaría asociada al sacrificio (Olivier 2008:273). Siguiendo a Olivier, parecería que el *tlatoani* en su sacrificio estaría siendo cazado, capturado, desnudado, purificado, ¿comido?, parido y finalmente incorporado por los dioses para un nuevo colectivo. Si esto fuera así, la pregunta sería ¿ese proceso sería un dispositivo que está en todos los códigos? Nos parece que sí.

Las correlaciones entre la guerra-caza, el cautivo y la purificación permitía la transformación forma-fondo y por ello la incorporación de un miembro de un colectivo-otro a

---

<sup>95</sup> Y en desquite entonces ¿la vida no generaría muerte y existe un proceso intermedio que no hemos considerado? Tal vez la vida sólo genera la posibilidad de existir como un breve vector que conduce fuerzas regenerativas-degenerativas en determinados contextos en términos relacionales.

otro colectivo, así como la creación y afianzamiento de las diversas fuerzas regenerativas. Esta lógica de “reduplicación de una misma configuración a niveles distintos” formaría una pirámide construida por módulos organizados jerárquicamente en diferentes planos y colectivos con los que los humanos tenían que relacionarse para sobrevivir y estaba relacionada con un sistema expansionista, que justificaban la imposición de su jerarquía y supremacía frente a los otros pueblos. El método era la guerra y el sacrificio humano, tecnología que incrementaba y creaba las fuerzas regenerativas necesarias para que el Sol, los dioses y el mundo siguieran caminando en todos sus ámbitos y niveles. Los diferentes tipos de fuerzas regenerativas alimentaban a los diferentes niveles en diferentes ritmos con diferentes ceremonias en distintos tiempos, templos y sitios. La competencia entre personas, familias, *calpulli*, pueblos y aliados era parte de la dinámica de todo el movimiento. Pero que en varios niveles todos ellos estaban articulados de manera diferenciada. Y como decía Duverger, esa creación de energía era a la vez pérdida, era entropía. Todos esos niveles confluyen con categorías sensibles y caminos e interpretaciones diferentes .

\*\*\*

Ahora bien, ya sea que los destinos en sí mismos sean más dinámicos o más estáticos, el punto era que existían ciertas formas de ir a cada uno de ellos. Esas eran las razones por las cuales había cuatro sitios para los fallecidos. Pero queda la duda de qué era lo que determinaba el destino a cada uno de ellos. Para López-Austin lo determinaban dos cosas: “uno era el comportamiento, moralmente positivo o negativo, de los elegidos; otros, circunstancias ajenas a la conducta de los hombres... La buena vida, la valentía, la devoción y la pureza también hacían que los dioses llamaran a sí a quienes se habían hecho acreedores de su amor. Premiaban con buena muerte Tláloc, Chalchiuhtlicue, el Sol y Quilaztli...” (López-Austin 1980:386).

López-Austin (1980:387) continúa y dice:

“Es necesario hacer hincapié en la importancia de la conducta para la consecución de la gloria ultraterrena... el acceso al Tlalocan y al Tonátiuh Ilhuícac se facilitaba si el individuo cultivaba las virtudes de la valentía, la pureza y la devoción. ... La muerte privilegiada se concebía también como castigo o como premio... El marcado contraste entre la buena muerte y la muerte sin gloria alcanzaba el carácter de instrumento ideológico que conducía a los hombres por los cauces socialmente establecidos”.

Quedaba establecido el vínculo directo entre la causa de la muerte y el origen (¿destino?) de los muertos. Cabría responder también ¿por qué una determinaba a la otra? Nuestra respuesta tiende en el cauce de nuestras hipótesis anteriores sobre la relacionalidad entre los colectivos del cosmos mexica respecto a quiénes ocupan la posición de captores y de cautivos. La respuesta que ofrecemos es que la primera determina a la segunda porque la causa de muerte era determinada por quién capturaba a los mexicas y por ende, a qué colectivos irían a incorporarse después de la vida en ese plano que abandonan paulatinamente después de su deceso. Otra cosa a señalar es que en realidad todas las muertes serían parte del flujo regenerativo/degenerativo visto en conjunto, aunque no todas regeneran el mismo tipo de fuerza, aspectos o seres. Eso es importante porque esas diferentes formas de regeneratividad van configurando el sistema. Pero eso lo explicaremos más adelante.

Como se ha visto, eran dos formas de morir (...) la muerte sin gloria, *tlalmiquiliztli*, que remitía a los hombres a la oscuridad y frío del Mictlan. Por otra, la muerte en el ámbito de protección de un dios particular, que elegía a los seres humanos con los que integraría su ejército de ayudantes. Estas privilegiadas formas de muerte, obviamente, correspondían al dominio que cada dios tenía sobre la tierra y sus moradores. (...) También les pertenecían los hombres que habían sido sacrificados en su honor. Huitzilopochtli y Cihuacóatl Quilaztli llevaban al cielo del sol a los muertos en guerra (militares o no), a las muertas en primer parto, a los sacrificados en su honor y a los comerciantes que fallecían en una expedición mercantil, aunque la causa del deceso de éstos hubiese sido una enfermedad común. Cihuacóatl daba a las mujeres una muerte semejante a la que ella había tenido en el mito” (López-Austin 1996:385).

Como **segunda conclusión** diríamos que el destino de cada uno de los diferentes muertos estará determinado por la manera de morir, la cual es dictada por el colectivo o plano que habría cautivado y purificado a ese existente mexica.

Entonces, los muertos y ancestros participarían de estos procesos de creación de lo regenerativo en múltiples etapas ya que “la fertilidad provenía del inframundo” pero no gracias a la muerte sino a los procesos de purificación, los cuales se correlacionarían con los procesos mortuorios y rituales desarrollados entre vivos y muertos.<sup>96</sup> Por su parte, las formas de muerte determinarían en qué tipo de regeneratividad se convertiría esa persona muerta: los del Mictlan serían la mayoría porque la mayoría no era élite guerrera o muertas en parto, ni serían formas de semillas purificadas para otras personas. Los del Tlalocan, los muertos relacionados con causas acuáticas, podrían convertirse en recursos de los cerros y montañas que guardaba las riquezas

---

<sup>96</sup> El destino de los muertos y las vicisitudes de los vivos estarían vinculada y mediadas por sus comportamientos, traducidos, a su vez, en los contextos rituales.

vegetales y de cacería. Los del Chichihualcuauhco serían los niños puros, los *tonalli* puros porque no se ensuciaron. Y finalmente los que iban al Cielo del Sol (guerreras, guerreros y algunos comerciantes en misión). De alguna manera los muertos tendrían que crear algún tipo de regeneración (al menos en el transcurso de sus rituales –suponemos que como en la mayoría de colectivos la relación entre muerto y ancestro estaría correlacionada con los cumplimientos rituales–) en tanto que el origen de la vida proviene de bienes limitados.

¿Los guerreros muertos no son comidos por nadie? Deberían ser comidos por otros guerreros que los habían capturado o matado en batalla. ¿Los enemigos seguían las lógicas de la guerra mexicana cuando ganaban? ¿Los mexicanos se aplicaban la misma lógica de su guerra cuando ellos perdían? Si es así, los guerreros caídos serían fuerzas regenerativas para sus vencedores y serían incorporados a sus linajes, convirtiéndose en el platillo principal de los banquetes como alimentos de los parientes de sus captores. Y cuando se les terminaban los rituales mortuorios por parte de sus parientes se convertirían en aves de rico plumaje, mariposas, colibríes, etc.

Nosotros consideramos que esas disyunciones fragmentaban el ser y modificaban profundamente su condición (tanto en su globalidad como en sus fragmentos) y debe trabajarse para reincorporar múltiple y simultáneamente a esos seres/colectivos/planos. Como hipótesis, pensamos que la manera de entender esas muertes era a través del código guerrero (captor, cautivo), trófico (digestivo, gestación), termo-aeróbico (caliente, frío, aire, luz), parentesco (afín, consanguíneo). Las oscilaciones de los seres (sus disyunciones y reconjunciones) eran un reflejo de la socialidad azteca, lo que se daba por los códigos antes mencionados.

### **El sacrificio de los otros por la captura de los mexicanos**

Hasta aquí hemos descrito la manera de pensar la pérdida de miembros por parte de los mexicanos. Ahora analizaremos los complejos relacionados con las capturas, es decir, el sacrificio como la ganancia de miembros, y abordaremos las formas de incorporación de los otros por parte de los mexicanos. Si bien hemos dicho que los ámbitos en que los observamos son seis (guerra, parto, caza, matrimonio, agricultura e intercambios comerciales y tributarios), exploraremos nuestras hipótesis centrándonos en el ámbito y el código bélico desde dos perspectivas: las formas de incorporación de alteridades masculina y femenina. Esto porque son aspectos privilegiados y ejes centrales de la propia teoría-praxis mexicana, además que son las más evidentes y mejor documentadas.

Analizaremos dos rituales que articulan los complejos procesos vinculados a los guerreros y a las guerreras. Por un lado, describiremos los aspectos bélicos vinculados a los varones: las batallas militares, la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, específicamente el *tlahuahuanaliztli* y la figura del Xipe Totec; del lado femenino describiremos los partos como las batallas femeninas, la fiesta de *Ochpaniztli* y las advocaciones relacionadas a Toci.

Existen varias cosas a considerar en la comparación y el análisis en conjunto de estos rituales. Las dos fiestas estaban correlacionadas: correspondían a ceremonias relacionadas con los guerreros y guerreras, las dos figuras principales y de mayor jerarquía de los muertos mexicas, aquellos que accedían a la casa del Sol después de que eran muertos en combate, es decir, capturados por un enemigo. Dicha correlación ya ha sido elaborada principalmente por Broda (1970), Graulich (1999), Baudez (2010) y González G. (2010).

*Tlacaxipehualiztli* y *Ochpaniztli* serían la objetificación de los espectros diferenciados y relacionales de captura e incorporación de alteridades constitutivas; serían las máquinas de transformación, mediación y conversión/pérdida de los otros en términos masculinos y femeninos. *Tlacaxipehualiztli* correspondería a los festejos y las ceremonias relacionadas con los mexicas en su posición de captores, en los que se hacía tácita la incorporación (metafórica y metonímica) de los cautivos de guerra en el seno mexica, se realizaba la promoción de rangos y estatus de los participantes, se incorporaban otredades y se incorporaba a los guerreros a otros colectivos de mayor rango. *Ochpaniztli*, en cambio, era el homenaje y las ceremonias de los/las mexicas capturados y muertos en combate en manos enemigas. El homenaje a la irremediable pérdida de miembros de un colectivo a manos de otro. En seguida, haremos una serie de planteamientos generales de la comparación de estas ceremonias. Después de analizar el código bélico de incorporación de alteridades, pasaremos a plantear algunas de las transformaciones en relación con los otros ámbitos del sistema mexica y con la guerra masculina y femenina. Posteriormente, describiremos brevemente la especificidad de los otros cinco ámbitos como formas de captura de otredades. Finalmente, esquematizaremos la red de posibilidades generales de la moralidad azteca, es decir, el cuadro general de posiciones y relaciones de la captura de las alteridades, así como las traductibilidades y reversibilidades entre estos códigos de la vida social azteca.

Nuestro interés no será determinar si la fiesta se hacía en tal o cual fecha,<sup>97</sup> lo que más nos interesa es el contenido de las ceremonias respecto a lo que estamos planteando en este trabajo en relación con la sistémica mexicana. El análisis que hacemos a continuación de las ceremonias de *Tlacaxipehualiztli* y de *Ochpaniztli* no entrará en esas complejas discusiones entre las posturas de Broda y Graulich; lo que nos interesa en realidad es llegar a una serie de planteamientos generales sobre la sistémica mexicana en relación con la muerte y el sacrificio como pérdida y ganancia de fuerzas y agentes.

Los dos autores coinciden en que esas ceremonias estarían relacionadas. Para nosotros de algún modo hacen sistema aunque no sabemos cuál está en dónde o cuál fiesta sucede en qué momento del ciclo agrícola y a qué parte de éste corresponde. Nos enfocaremos al hecho de que hacen un sistema y de que existen oposiciones dentro de él independientemente de cómo se relaciona eso con el ciclo.

### **La guerra**

Los mexicas utilizaban la guerra para relacionarse con varios de los pueblos a su alrededor, principalmente para la obtención de recursos y posiciones escasas, para los víveres necesarios para sus dioses, para cautivar enemigos y para tener mayores posibilidades de poder y de expansión. La guerra era pues, una de las formas de incorporación de alteridades por medio del código trófico, termodinámico y de parentesco. Las razones de las guerras eran cosmopolíticas.

### **La guerra masculina: el varón, Xipe y *Tlacaxipehualiztli***

“La guerra, instituyendo un orden de mérito, contribuye a fundar la jerarquía” (Duverger 1993:99). Es conocido que los mexicas manejaban “la expresión deliberada del poder por la conquista” (Quiñones 2008:190) y que “las necesidades materiales instigaron algunas campañas militares de los tenochcas [así como la] imposibilidad de producir artículos y cantidades requeridos podría proporcionar otro pretexto más para la acción militar”. En ese sentido, “la conquista está presente en toda su complejidad, ligada a la religión, al ritual, al mito, a la historia

---

<sup>97</sup> Existen complejos debates sobre las maneras de medir y calendarizar el tiempo/espacio de los mexicas. Entre ellas, las posturas encontradas sobre la posición de las fiestas y la movilidad o no del calendario. Nosotros no entraremos en estos debates que nos rebasan por completo. Sólo plantearemos algunas generalidades relacionadas con nuestras hipótesis. Así que dejaremos a un lado los análisis contrapuestos entre Broda y Graulich.



y a la ideología, así como a motivaciones muy humanas, políticas y económicas” (Quiñones 2008: 191).

Estas vinculaciones se generaban entre diferentes colectivos humanos, animales y agrícolas. La guerra se establecía cuando las negociaciones diplomáticas fallaban. Esas negociaciones eran jerárquicas, expansionistas y colonizantes, ya que lo que los mexicas proponían era que los pueblos se sometieran a sus dominios, les rindiera tributos y siguieran los destinos de sus dioses tutelares.

“Se observaban escrupulosamente reglas complejas antes de empeñarse en una lucha. La noción que sustenta estas gestiones es que la ciudad que se trata de incorporar al imperio le pertenece ya que según un cierto derecho ... si ella reconoce este derecho y acepta sin violencias inclinarse, entonces ya no se verá obligada a pagar tributo: el Estado mexicano se contentará con un “regalo” voluntario... Todo estará fundado en un acuerdo amigable” (Soustelle 1983:205-206).

Se negociaban los términos de una adhesión administrativa, comercial, política y religiosa. Si se lograba la alianza política se tendrían a la postre alianzas matrimoniales y comerciales. Lo importante era expandirse sumando miembros y potenciando su vigor y calor para el propio sistema mexica (Soustelle 1983), siguiendo la lógica de entrópica descrita por Duverger (1993). Además del aspecto “mítico-religioso, la guerra presentaba además otro: constituía un medio de conquista para las ciudades imperialistas y a este fin se le revestía de nociones jurídicas destinadas a justificarla (...) toda ciudad independiente que pretendiera quedar al margen parecía como rebelde” (Soustelle 1983:203-204).

Las guerras, como sabemos, no eran luchas desordenadas para matar enemigos locamente. Las batallas eran guiadas por complejas estrategias con el fin de capturar y dominar al enemigo. Según Soustelle (1983:209), existían diferencias entre las batallas entre ejércitos y los combates cuerpo a cuerpo de los guerreros enemigos. “Cuando iba a comenzar una batalla en regla, los guerreros lanzaban gritos ensordecedores, que apoyaban el ulular lúgubre de los caracoles y el sonido agudo de los pitos de hueso. Estos instrumentos servían no solamente para excitar el valor de los guerreros, sino también para hacer señales”. Lo que remite a los gritos de combate realizados por la parturienta al momento del alumbramiento<sup>98</sup> (Baudez 2010) y al tipo de señales que hacía.

Cuando los combatientes se batían

---

<sup>98</sup> Irremediamente nos recuerdan los ecos a los ejemplos etnográficos del famoso artículo de *eficacia simbólica* de Lévi-Strauss (1987[1949]).

“cuerpo a cuerpo, la batalla adquiriría un aspecto completamente diferente ... Porque el guerrero azteca no trataba tanto de matar enemigos cuanto de capturarlos para sacrificarlos después. Los combatientes iban seguidos por “especialistas” que ataban con cuerdas a los que habían caído, antes de que pudieran reponerse. La batalla se desmenuzaba en una multitud de duelos donde cada uno buscaba no tanto matar a su enemigo cuanto apoderarse de él” (Soustelle 1983:209).

La derrota de una ciudad se declaraba “cuando el asaltante había logrado penetrar hasta su templo e incendiar el santuario de su dios tribal”. Por eso el símbolo de conquista en los manuscritos indígenas es, la mayoría de las veces, un templo en llamas en el cual se ha clavado un proyectil.

“La toma del templo equivalía a la derrota del dios local y a la victoria de Huitzilopochtli [desde el punto de vista de los mexicas, el cual era su dios patrono]; desde ese momento, los dioses habían pronunciado su sentencia y toda resistencia era inútil. La derrota presenta un carácter simbólico, refleja una decisión que se sitúa en el plano sobrehumano de las divinidades. (...) Los aztecas no trataban de forzar al adversario a someterse arruinando el país o haciendo una matanza en la población, sino de poner en evidencia la voluntad de Huitzilopochtli. Una vez que esta voluntad quedaban manifiesta, la guerra carecía de objeto” (Soustelle 1983).

Las negociaciones para la rendición de los pueblos se basaban en que en lugar de ser aniquilados por completo, los enemigos derrotados debían incorporarse al sistema de los vencedores: cósmica, política, comercial y militarmente. Los pueblos vencidos deberían de reconocer la supremacía de poder mexica, al tiempo de incorporar a Huitzilopochtli en sus templos al mismo nivel que de sus dioses patronos; pagar tributo a la administración centralizada de los aztecas; los guerreros que habían sido capturados en las batallas serían sacrificados conforme a las normas; y debían prometer no realizar “por su cuenta tratos políticos con extranjeros” (estos extranjeros enemigos que habían sido derrotados pasaban a ser menos extranjeros que los otros pueblos). A cambio de seguir este tipo de “federalismo”, los viejos enemigos y ahora aliados en potencia podrían conservar sus instituciones, sus ritos, sus costumbres, su lengua, etc.<sup>99</sup>

“Sagrada o política [cosmopolítica, diríamos ahora], la guerra mexicana siempre estuvo encerrada en una red de convenciones” (Soustelle 1983:213). Es decir, de protocolos y etiquetas entre los colectivos que disputaban cautivos, así como recursos materiales, sociales y subjetivos. En el caso de los mexicas dichas etiquetas eran cósmicas porque las batallas no eran solamente entre humanos propiamente dichos. Recordemos que las batallas se libraban por múltiples frentes

---

<sup>99</sup> Si los mexicanos tenían tan claras estos protocolos bélicos ¿por qué no pensar que asumieron la misma actitud cuando ellos perdieron con los españoles? Esto abriría la puerta para pensar visiones de la conquista, donde no todo fue permanentemente sometimiento, y sí, probablemente decisiones de asumir el punto de vista del enemigo una vez que este había logrado “la toma del templo” y la derrota, que “equivalía a la derrota del dios local y a la victoria de Huitzilopochtli: desde ese momento, los dioses habían pronunciado su sentencia y toda resistencia era inútil”. Recordemos que “españoles y mexicanos no hacían la misma guerra” de Soustelle (1983:214-215).

de maneras simultáneas contra enemigos humanos, animales, dioses, plantas y objetos, como veremos más adelante.

Es necesario dejar claro a los lectores que entre los mexicas había una inmensa variedad de sacrificios, técnicas y ceremonias con víctimas humanas, ya fueran éstas guerreros capturados en batallas, esclavos, castigados, etc. Aquí nos referiremos específicamente a uno de los sacrificios relacionados a la fiesta del *tlacaxipehualiztli* y del *tlahuahuanaliztli*.

### **La fiesta de *tlacaxipehualiztli*: descripción**

Después de haber tenido negociaciones con los pueblos y no habiendo sido llevadas a buenos términos, se declaraba la guerra a algún pueblo enemigo. Se programaban las batallas, generalmente entre la temporada de la cosecha de temporal (octubre-noviembre) y la siguiente cosecha (marzo-abril), para obtener el mayor número de cautivos posibles, los cuales serían ofrendados a los dioses y las comunidades de los captores.

En este apartado, primero describiremos algunos de los aspectos sobre las fiestas de la veintena *tlacaxipehualiztli*<sup>100</sup> y después la analizaremos con cierto detenimiento los puntos que nos interesa resaltar. En esta fiesta estacional se hacía la incorporación fehaciente de los cautivos por medio del sacrificio, el desollamiento, la ingesta, la transmisión de las cualidades guerreras, la siembra y el intercambio generalizado. Su objetivo era relacionarse con el dios Xipe Tótec y se llevaba a cabo entre el 5 y el 24 de marzo, justo al final de la veintena, coincidiendo con el equinoccio de primavera. Se le consideraba como “la fiesta de primavera, de renovación de la naturaleza y de las semillas”, así como la fiesta del sol y la guerra (Graulich 1999:290). Broda menciona que dejando de lado las propias contraposiciones de lo cronistas “*we may assume that the festival date of March 20 corresponds to the original material the was using*” (Broda 1970:238).

Esta fiesta también era una ceremonia de promoción militar en la que se ofrendaba la vida de varios enemigos, la mayoría de ellos cautivos de guerra recientes, y en el caso de los mexicas, se registra que se llevaba a cabo durante tres días en dos escenarios de lo que conocemos como Templo Mayor: el templo de Huitzilopochtli y el templo dedicado a Xipe Tótec. En términos generales, en el primer día se realizaban los sacrificios en el templo de Huitzilopochtli, en el

---

<sup>100</sup> Existe una extensa bibliografía que los lectores pueden consultar al respecto, y aquí sólo analizaré ciertos aspectos de este complejo ritual que me interesa destacar. Retomaremos una serie de descripciones de Broda y Graulich que ya mencionamos y de González González (2010) y Baudez (2010).

segundo el *tlahuahuanaliztli*, y en el tercero unas danzas solemnes en el *tozoztontli*, o “pequeña velada”. Después del *tlahuahuanaliztli* se contaban 20 días más para culminar otra parte de esta misma ceremonia.

En el **día uno** del ritual se realizaban los sacrificios de los cautivos dedicados a Huitzilopochtli, en la cumbre de su templo. Consistía, entre otras cosas, en la extracción del corazón de los cautivos por parte de sacerdotes especializados, que los ofrecían a los cuatro puntos. Los cuerpos de las víctimas eran arrojados desde lo alto del templo por las escalinatas con el fin de caer en el *apétlac*, “estera de agua”, en donde se encontraban advocaciones de Coyolxauhqui. Sobre la *apétlac* otros sacerdotes desollaban a las víctimas. Las pieles obtenidas eran vestidas por mancebos que participaban en una batalla fingida [¿danza?] al amanecer del segundo día, siendo esto el preámbulo del *tlahuahuanaliztli*. Posteriormente, los cuerpos de los enemigos sacrificados eran llevados al *capulco* del dueño del cautivo y se procedía al destazamiento y repartición de los restos humanos, que servirían para banquetes entre los principales y los parientes del captor.

El **segundo día** se realizaba la famosa *tlahuahuanaliztli*, considerada como la “ceremonia medular de la fiesta” dedicada a Xipe Tótec y llevada a cabo en su templo. En esta ceremonia los cautivos que se sacrificaban eran elegidos por los principales y eran quienes habían mostrado mayor valor en las batallas y/o quienes tuvieran más alto rango militar; al parecer, si no cumplían con esas dos condiciones no eran sacrificados en esta ceremonia. Y mientras más valor, valentía y coraje hubieran demostrado, mayor sería el estatus transmitido (la temperatura, el calor o la fuerza) a su captor.

En la vigilia al segundo día, se realizaba una danza en que participaban el grupo de cautivos y de captores; ambos grupos eran cubiertos “el cuerpo con tierra blanca, pegan bolas de plumón sobre sus miembros y su cabeza y se pintan el rostro de rojo y otros colores” (Baudez 2010:434). “Con cuerpos pintados con rayas verticales blancas y rojas, plumones de águila en la cabeza, pintura roja alrededor de la boca y antifaz negro, los Mimixoa aparecen constantemente en la iconografía como víctimas de sacrificio” (Olivier 2010:453).

El captor era llamado de “sol, tierra blanca, pluma” y los familiares lo consolaban por estar aún con vida; tendría el mismo destino que su presa y tendría que pagar su deuda y morir en el campo de batalla o en la piedra para sacrificios. Como su cautivo, que al momento de su muerte

habría de convertirse en “hombre águila” y el corazón extraído y ofrendado a *Tonatiuh*, era llamado “preciosa tuna del águila”.

A los cautivos se les vestía con ropas de papel, alternando colores rojo y blanco (los colores de Xipe Tótec y Mixcoatl), y eran presentados en cuatro ocasiones antes de iniciar el rito. Después se llevaba a cabo “el baile de los cautivos” (que no nos queda claro si se confunde con la danza de la víspera y/o es la misma) y una procesión hacia la piedra sacrificial conformada por los cautivos, los captores y los aprendices de guerreros.

Al parecer era este el momento en que se realizaba propiamente la promoción de rango militar y social de quienes habían cumplido con su cuota de cautivos ofrecidos a Xipe Tótec. Según González González “con ciertos padrinos ... se daban la dignidad de caballería, afeitándole y dándole ciertas borlas de plumas para insignia de su dignidad y caballería” (Pomar 1986:85 en González González 2010:428). Con los datos sobre Tezcoco, siguiendo a este mismo autor, “es posible proponer que el rango obtenido por dichos guerreros era el de *tequihua*, para lo cual era necesario haber capturado cuatro enemigos” (González González 2010:428). Broda menciona: “*Pomar tells that they were brought there by two men who guarded them: one was the captor*” ; “y el otro era otro muy valiente que llamaban de *tequihua*” (Broda 1970:209-210).

Parece posible que los cautivos sacrificados en el templo de Huitzilopochtli fueran de los guerreros que no habían alcanzado tres o cuatro capturas, el número suficiente para ser promovidos militar y socialmente. Cabe recordar que la guerra y precisamente la captura de enemigos era una de las pocas formas de movilidad social, en el se que podía pasar de *macehualli* a *pipiltli*, y que los sacrificios en ese templo serían diferentes a aquellos ofrendados propiamente a Xipe Tótec, en que existían las formas de promoción social. Entonces, captores y cautivos eran llevados en procesión hasta la piedra sacrificial o *temalácatl*; el cazador flanqueado por otro guerrero “que ya había alcanzado el grado de *tequihua*, que fungía como una especie de aval o ‘padrino’ del captor” (Baudez 2010). Estaba también un “animador de la danza, *Huey Cuatlachtli*, Viejo Lobo”, que funcionaba como “tío o padrino” pero ahora de la víctima. Era quien ataba a los cautivos a la piedra sacrificial con un mecate especial llamado *tonacamécatl*.

El amarre del cautivo –que iba convirtiéndose en hijo del captor y éste en su padre– era importante ya que formaba parte del combate<sup>101</sup> desigual que se llevaría a cabo entre estos

---

<sup>101</sup> Es interesante resaltar que tendrían diferencias pensar el *tlahuahuanaliztli* como una batalla fingida o falsa (que desde mi punto de vista están sistémicamente lejanos a las formas gladiatorias de los romanos) a una batalla-danza-

cautivos y guerreros mexicas. Esta batalla estaba elaborada para resaltar la asimetría de fuerzas entre enemigos y mexicas., y en la que se disponía que los guerreros aztecas fuesen armados para una guerra común, “con escudos de madera, afiladas con obsidiana”, en cuanto que los cautivos eran vestidos con armas de juguete: “un sable de madera guarnecido únicamente con plumas y cuatro garrotes de pino” (Graulich 1999:285). Como era de esperarse, la mayor parte de las veces el cautivo de guerra era muerto a manos de los guerreros mexicas. Se ha mencionado que en el caso de que el cautivo no saliese herido obtenía su libertad. No obstante, morir en la piedra sacrificial era un honor para los combatientes.

Y aquí viene justamente la razón de nombrar esta parte de la ceremonia como *tlahuahuanaliztli*: porque el objetivo de esta pelea no era matar a los cautivos atados al *temalácatl*, sino rayarlos, marcarlos; *tlahuahuanaliztli* significa “rayamiento”. Los cautivos contra los *tlahuahuaque* “los que rayan”, “los que hacen líneas paralelas” (Graulich 284). Broda menciona que “*Duran translates [tlauauanque] as “curtidor o raedor de cueros” (“tanner or scraper of skins”). The Word derives from “uauana”, “rayar, señalar” and rather means “the one who stripes, marks, scarifies”, since it was applied to the Eagle and ocelot warriors who performed the sacrificio [sic.] gladiatorio” (1970:211, nota 37).*

Mientras con más valentía y bravura luchaban los cautivos, mayor sería el prestigio transmitido para sus captores, más allá de la promoción militar de la que ya habrían sido vestidos. Una vez marcado y/o al primer derramamiento de sangre, se detenía la batalla y se disponía a sacrificar al enemigo, que para ese momento ya había sido incorporado como hijo del captor, y éste como padre de aquél.

Después de esto, al cautivo-presa-hijo se le sacrificaba sobre la *temalácatl*, extrayéndole el corazón por el sacerdote que vestía una piel de cautivo y que representaba a Xipe Tótec, y al que llamaban el *yohuallahuan* (“bebedor nocturno”) (Broda 1970:213; Graulich 1999). El sacerdote fungía como el dios que iría a voltear la piel de los cautivos enemigos.

La sangre obtenida de la víctima era vaciada en una jícara que posteriormente era entregada al captor-cazador-padre para que ofrendara a los dioses (Huiztilopochtli, Quetzalcóatl, Xipe Tótec, Toci) dándoles de beber un poco del líquido vital en los labios a las figuras que los

---

competición. Lo cual lleva a preguntarnos cuál era la coreografía de esas danzas porque para la mayoría de los grupos eran más que simples normas rituales que se correspondía con construcciones cósmica sumamente complejas. Véase por ejemplo los trabajos de Bonfiglilo para los rarámuri.

actualizaban. Posteriormente, el captor regresaba a la piedra sacrificial por el cuerpo de su hijo-cautivo y lo llevaba personalmente para su *calpulco*.

Los dioses presentes (a través de otras víctimas que los representaban), así como jefes enemigos invitados a esta fiesta, “ejecutaban una danza alzando la cabezas cortadas” mientras que el padrino lloraba y aullaba (Graulich 1999:286).

En territorio del captor, en el *calpulco* que le correspondía o en su casa, se desollaba a la víctima. Las pieles obtenidas en cada una de las casas de los militares promovidos eran dadas a los llamado *xipeme* o *totectin*, quienes se enfundarían en ellas. Estos personajes se ataviaban con los emblemas del dios Xipe Tótec. A partir de esa fecha los *xipeme* recorrerían las casas y las calles (¿del barrio?) durante 20 días, recibiendo de cada nuevo aliado varias clases de alimentos: haces de mazorcas, productos de maíz y de otros cultígenos. En los transcurros de sus recorridos los *xipeme* evitaban encontrarse entre sí, ya que si esto acontecía podían provocarse peleas entre ellos al grado de poder rasgar sus vestiduras. ¿Podrían ser disputas de estatus de los mismos guerreros? Los propios *xipeme* también se comportaban como enemigos y capturaban a sus vecinos (Graulich 1999; Baudez 2010).

Después del desollamiento, se procedía a destazar el cuerpo de la víctima y las partes se repartían por estatus entre los principales de la localidad y los parientes del captor. Era enfatizado un patente tabú alimenticio sobre el captor y su unidad doméstica; tanto del consumo de la carne, así como de forrarse con la piel de su cautivo-hijo. Las razones de dicho tabú las discutiremos más adelante. Y finalmente se preparaban banquetes con la carne de los cautivos en las casas de sus captores.

Sobre **el tercer día** no se tienen muchas menciones, sólo que era el fin de la fiesta y de la veintena de *tlacaxipeuhaliztli*. Se hacían una serie de ceremonias solemnes con la presencia de los principales de las localidades, en la que los sacerdotes iban “ataviados con mazorcas dobles del maíz, collares de maíz asado, cañas de maíz y toda clase de tortillas y tamales de maíz” (Graulich 1999:286).

**Veinte días después** del *tlahuahuanaliztli* se terminaba la serie de rituales vinculados al *tlacaxipehualiztli*. Los *xipeme* dejaban de recorrer las calles y después de haber recorrido “de casa en casa pidiendo limosnas”, enterraban la piel del cautivo-desollado, ya integrado a la comunidad. Recordemos que se hacían una serie de intercambios, se les otorgaba alimentos y las

madres “intentaban coger un pedazo de piel de la zona del ombligo (del xipe) y lo comían, lo guardaban como reliquia o lo daban a sus niños” (Baudez 2010:436).

Se procedía a limpiar al *xipeme* de cada casa y a los familiares del captor, que habían vivido como deudos, y que no se habían bañado ni peinado durante ese periodo. La manera de limpiarlos evoca a una técnica de desollamiento común entre los mexicas: sus cuerpos eran golpeados para eliminar la grasa de la piel del cautivo y/o de la suciedad acumulada durante esos días que los cubría, “no fregándolos el cuerpo con las manos sino dándoles palmadas con las manos mojadas en el cuerpo” (*HG*, II:149). Recordemos que una de esas técnicas era “golpear el cadáver con varas ‘hasta que se hinche’, lo que facilitaba la separación de la piel de la carne” (Baudez 2010:437). Era como si la mugre y la grasa fuese otro tipo de piel adquirida por los *xipeme* y los deudos.

Ese día eran preparados banquetes en las casas de los captores con los productos recolectados por el *xipe* de cada casa de los guerreros. Cada captor izaba un palo en el que colocaba una bola de zacate con la ropa que el cautivo había llevado en el suplicio. También el captor, o un indicado de este “un hombre alto y fuerte”, llamado *tetzómpac*, vestía las ropas de papel elaboradas para el antiguo enemigo el día del *tlahuahuanaliztli*. El *tetzómpac* salía a la calle a atacar (como enemigo) a los transeúntes (mexicas) a quienes les robaba pliegos de manta, que al regresar los pegaba contra el suelo como si fuesen pieles. La menciones y relación entre piel y manta es abundante en la bibliografía. Este gesto lo interpreta Baudez como una inversión, un “eco o imagen-espejo del rito simétricamente inverso del *tlacaxipehualiztli*: en lugar de un mexica que se apropia de la piel de su enemigo, tenemos a un enemigo que se apropia de la piel (mantas) de un mexica. En ambos casos, se trata de asimilar a mexicas y enemigos, “Ego” y el “otro” (Baudez 2010:437).<sup>102</sup> Cabe mencionar que la manta y la piel se parecen pero no son lo mismo: la manta es una moneda de cambio, la piel no. O al menos no lo es habitualmente (Martínez González 2012:comunicación personal).

Para finalizar esta serie de ceremonias relacionadas al *tlacaxipehualiztli*, se izaba un poste llamado *maltéotl* –“dios-cautivo”– en los patios de los militares y/o *macehualtin* promovidos, que llevaba la tibia del enemigo sacrificado, así como un *mecaxicolli* (un chaleco o chaqueta de mangas cortas masculino fabricado en mecate amarrado por la parte de adelante (Anawalt

---

<sup>102</sup> Si la versión de *Ochpaniztli* es también otro tipo de inversión o correlación con *tlacaxipehualiztli*, cuál es la relación entre *Ochpaniztli* el *tetzómpac*.



1981:45 en Baudez 2010:437)) y la máscara de la víctima. A ese poste también se le llamaba el “palo del degollamiento de los hombres” (*tlacaxipehualicuauh*) y era adornado con los atavíos de la víctima.<sup>103</sup>

### **El *tlacaxipehualiztli*: análisis**

Queda claro que la guerra era una de las maneras más lucrativas y más costosas de obtener recursos de todo tipo, que ponía en movimiento un sistema más allá de lo propiamente mexicana.<sup>104</sup>

Mucho se han analizado los aspectos bélicos de la guerra mexicana ¿pero qué pasa con la guerra en relación con otros códigos y ámbitos sociales? Nosotros quisiéramos explorar estas relaciones, enfocándonos en la hipótesis de que tanto la guerra como específicamente la fiesta de *tlacaxipehualiztli* es uno de los procesos de incorporación de alteridades vinculados con códigos más allá del guerrero-masculinizado.

En las descripciones sobre esta ceremonia, así como los elementos que se ponen en juego, se nos obliga a entender la correspondencia y combinación de varios códigos más allá del bélico. Existe una insistencia y una serie de claves que queremos llevar *a serio*, en el sentido de intentar alcanzar consecuencias de ciertas relaciones semánticas poco exploradas con anterioridad. Nos interesa enfatizar que no queremos entender estas relaciones sólo como formas sobrenaturales, metafóricas, simbólicas de hacer fluir las fuerzas que movían y alimentaban el sociocosmos

---

<sup>103</sup> Vale la pena mencionar los rasgos generales del canibalismo tupinambá del XVI descritos por Viveiros de Castro (2010a:140-141): “Se trataba de un sistema muy elaborado de captura, ejecución y devoración ceremonial de enemigos. Prisioneros de guerra, con frecuencia tomados a pueblos de la misma lengua y las mismas costumbres que los que los apresaban, podían vivir bastante tiempo junto a estos últimos antes de sufrir la ejecución solemne en la plaza central de la aldea. En general eran bien tratados, vivían en libertad vigilada durante toda la duración de los largos preparativos para el gran rito de ejecución; se acostumbraba darles mujeres del grupo como esposas: con eso los prisioneros se convertían en cuñados (‘enemigo’ y ‘cuñado’ se dice igual en tupí antiguo: *tovajar*, término que literalmente significa ‘contrario’); ya en esto se ve cómo la predación amerindia implica la cuestión de la afinidad, como observaba Lévi-Strauss... El ciclo ritual alcanzaba su punto culminante en el momento de la ejecución del cautivo, acto que tenía el valor de una iniciación para el oficiante (éste recibía un nombre nuevo, sufría escarificaciones conmemorativas, ganaba el derecho a casarse y tener hijos, el acceso al paraíso, etc.), y a continuación venía la devoración del cuerpo del cautivo por todos los presentes, es decir por los anfitriones y los invitados de aldeas vecinas, con excepción del oficiante-verdugo, que no sólo no comía nada del cautivo sino que entraba en reclusión funeraria, es decir en un periodo de duelo. En otras palabras, iniciaba su proceso de identificación con el ‘contrario’ al que acababa de matar”. Los ecos y transformaciones que podemos observar en relación con los mexicas son sumamente interesantes –aquí hacemos una propuesta– y se requieren más estudios al respecto. No para hacer aplicar las conclusiones sobre los tupí y los araweté del contexto brasileño, pero sí para pensarlas como una “filosofía política indígena del canibalismo”, “filosofía canibal de la política”; “economía de la alteridad predatoria”, “antropofagia como antropología” (Viveiros de Castro 2010a).

<sup>104</sup> Que si bien son nuestra mónada, siempre hay que pensar que existen infinidad de puntos de vista y perspectivas con otros pueblos que nos compromete a des-mexicanizar los estudios del pasado y del presente indio; o al menos explicitar que es sólo una de las transformaciones del pensamiento amerindio

mexica. Sino que era más una cuestión de física y metafísica (sin que prepondere una sobre otra), un reposicionamiento de nuestra manera de pensar su relación, sus combinaciones y sus definiciones.

Ya se ha dicho que esta ceremonia era la fiesta de la primavera, de la renovación de la naturaleza, de la agricultura y de las semillas; así como de la guerra y el sol. Para nosotros, dicha incorporación era transversal al sistema, encauzándose por múltiples niveles: trófico, fisiológico, alimenticio, consanguíneo, administrativo, tributario, político, militar, etc. Que se preocupaban por incorporar nuevos pivotes de nuevas relaciones, ciertas temperaturas e intensidades, nuevos lazos, nuevos puntos de vista, nuevas posibilidades de puntos de vista, así como nuevas cáscaras y envolturas para incorporar puntos de vista. Eran formas de creación y construcción de nuevas relacionalidades a través de transformar ciertos pivotes. Analizaremos ciertos aspectos de ese complejo derivado de la ceremonia que hacía fehaciente dichos procesos de incorporación jerárquica de otredades.

Del *tlacaxipehuazliztli* sería sólo un tipo de desollamiento, en realidad había muchos más. Y específicamente, ese desollamiento era parte de un proceso más complejo. Y las pregunta serían: ¿qué implicaba para los mexicas este tipo de desollamiento humano? ¿Cuáles eran las redes semánticas relacionadas con desollar? ¿Por qué era tan importante y qué implicaba el *tlahuahuanaliztli*? ¿Cómo y por qué se relacionaban estas ceremonias con códigos como el tejido, la gestación y el parto, y el tratamiento de las cortezas o pieles, tanto de la flora como de la fauna o los minerales? Es decir, el proceso de trabajar la piel (humana o animal) estaba relacionado con procesos similares como la carpintería y la talabartería, que al parecer, se relacionaba con la manera de crear parentesco. Explicaremos más adelante las correlaciones entre estos ámbitos.

Parece que el desollamiento humano se relaciona con un espectro más amplio de trabajo y procesamiento de cáscaras-envolturas en general de diferentes seres, no necesariamente humanos. Por ejemplo, plumas, pieles, cabellos, cáscara, envoltura, ropa, pinturas corporales y faciales, atavíos, disfraces, tejidos, olores en los cuerpos, tatuajes, perforaciones, narigueras, orejeras, bezotes, escarificaciones, barro en la piel, mugre o suciedad, etc. Las múltiples formas de decoración corporal significan otra cosa que simple esteticismo folclórico. Era una posibilidad de

incorporar un punto de vista y construir y fabricar el cuerpo de los mexicas; un tipo de desdoblamiento y de representación definidas por Lévi-Strauss.<sup>105</sup>

\*\*\*

La guerra, el *tlacaxipehualiztli* y el *tlahuahuanaliztli* eran formas de incorporar enemigos traduciendo de un código a otros y transformando el pivote, las posiciones y las relaciones de los protagonistas. En este caso es la traducción del código bélico-cinegético al filial, trófico, tejido, así como de las diferentes formas de relacionarse con plantas, objetos y animales. Eran parte de procesos de incorporación de enemigos. ¿Cómo sucedía? Capturando al enemigo, probablemente tratándolo como siervo por un tiempo, hacerlo participar en procesos de desnudez y purificación, sacrificándolo, extrayéndole el corazón, desollándolo y/o vistiendo su piel, ofrendarlo a Xipe y comiéndoselo en banquetes. ¿Por qué era posible hacer esto?

Este proceso era también un proceso de creación de lazos de parentesco potenciales o reales, en este caso consanguíneos, entre el captor y su cautivo, así como de los mexicas con ese pueblo derrotado. ¿Cómo se construyen en el guerrero esos lazos de parentesco? ¿Cómo era posible esa transformación del pivote y de las relaciones? La respuesta para la primera pregunta sería: haciendo lazos con el cautivo, tanto literal como metafóricamente hablando; hilando e hilándose en una nueva relación entre captor-cazador-padre y cautivo-presa-hijo. Y la modificación del pivote se daba a través de la modificación de las relaciones, ya que un elemento se define en función de los vínculos con los demás elementos, lo que lo modifica en sí mismo: realizado a través de una tecnología ritual enfocada técnicamente a eso.

A continuación exploraremos el significado de una serie de términos relacionados a estas ceremonias definidos por Alonso de Molina en su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana de 1571*. Evidentemente los términos no se encuentran en su contexto

---

<sup>105</sup> “La estructura modifica el decorado, pero éste es la causa final de aquélla, y la estructura debe igualmente adaptarse a sus exigencias. El resultado definitivo es uno: utensilio-ornamento, objeto-animal, caja-que-habla.

... el dualismo del arte representativo y del arte no representativo se transformaba en otros dualismos: escultura y dibujo, rostro y decorado, persona y personaje. Existencia individual y función social, comunidad y jerarquía. Todo esto lleva a la comprobación de una dualidad —que es al mismo tiempo una correlación— entre la expresión plástica y la expresión gráfica, y que nos proporciona el verdadero «común denominador» de las diversas manifestaciones del principio del desdoblamiento de la representación.

... el elemento plástico está constituido por el rostro o el cuerpo humano, y el elemento gráfico por el decorado facial o corporal (pintura o tatuaje) que se aplica sobre él. El decorado está *hecho* para el rostro, pero en otro sentido el rostro está predestinado a ser decorado, porque sólo por el decorado y mediante él el rostro recibe su dignidad social y su significación mística. El decorado se concibe para el rostro, pero el rostro mismo no existe sino por el decorado. Esta es, en definitiva, la dualidad del actor y su papel, y la noción de *maskara* nos proporciona la clave.

... la forma y el decorado no pueden ser disociados, ni física ni socialmente: quiero decir *el rostro humano*” (Lévi-Strauss 1987[1944-1945]:282, 287).

original, lo que resulta muy riesgoso –y hasta imprudente– hacer este tipo de ejercicios y relacionarlos a nuestras interpretaciones. No obstante, cuando realizamos esta exploración sobre los términos sentimos que nos ayudó a entender varios de los aspectos semánticos que, según nosotros, logramos identificar. Evidentemente el léxico analizado no es la única vía para sostener las hipótesis que proponemos, ya que se suma al conjunto de nuestras explicaciones. El objetivo de esta tentativa es explorar los vínculos de las nociones de desollamiento en relación con la creación de parentesco consanguíneo en el caso de la guerra, el *tlacaxipehualiztli* y el *tlahuahuanaliztli*.

*Tlacaxipehualiztli* viene de *tlaca-* “de día, o de personas” y *xipehua*, que en la entrada menciona *xipehua, nitla* que significa “desollar, o descortezar, o mondar hauas”<sup>106</sup> o descascarar “descaxcar granadas” o tunas; “deshollejar” “descortezar algo” “mondar algo como hauas, fruta o varas verdes”.

*Tlaxipehuani* es el “descortezador” y “deshollador”. *Tlaxipehualli* es “corteza de árbol”; “maçorca sin hojas”; “deshollada cosa”; “cosa desollada, o descortezada, maçorca de mayz deshojada, o cortezas de pino y de oyametl, para hazer buena brasa”. Y *tlaxipeuhtli* era “mondada cosa assi”; “descortezada cosa”; “deshollejado”; “maçorca sin hojas”; “deshollada cosa assi” (Molina ).

Sinónimo de *tlaxipeuhtli* está *tlacoyauhtli* que era “descortezada cosa”, “ensanchada cosa assi” “deshollejado”; “maçorca sin hojas”; “cosa ensanchada assi, o descortezada, o maçorca de mayz deshojada, o cosas semejantes”. *Tlacoyauhtli* se relaciona con *tlacoyahualiztli* “el acto de ensanchar algo, o de d[e]scortezar varas verdes, frutas o legumbres”.

Hay varias menciones de quién es el descortezador, González dice que “... el cautivo, una vez golpeado por alguno de los sacrificadores mexicas a los que debía enfrentar, era muerto mediante extracción del corazón por el sacerdote principal de la fiesta, el *yualtepuztli* o hacha nocturna Yohuallahuan o “bebedor nocturno”, otro nombre de Xipe...” (González 2010:425; Broda 1970). Por su parte, Baudez menciona un mito sobre el *yualtepuztli* o hacha nocturna, uno de los ‘agüeros’” descritos a Sahagún.

“El agüero narra cómo, cuando los sacerdotes salen de noche para ir a la montaña a hacer sus ofrendas y penitencias, a veces oyen con temor “golpes como de quien hiende madero con hacha” (HG, II:18-20). Si es un hombre valiente, sigue el sonido de los golpes hasta dar con el

---

<sup>106</sup> Respeto la grafía del texto original y del castellano del siglo XVI que Molina utilizó. Por ello que dejamos todas la palabras entre comillas.

fantasma,<sup>107</sup> una ilusión de Tezcatlipoca. En efecto, si se analiza, la descripción corresponde a la imagen arquetípica de una víctima de sacrificio: no tiene cabeza, por estar decapitada, y su pecho exhibe una gran abertura que deja ver su corazón; la herida se abre y cierra alternativamente, y al cerrarse produce el ruido de los golpes antes mencionados” (Baudez 2010:432).

Relacionadas las advocaciones de Xipe o de los sacerdotes principales, *youaltepuztli* o hacha nocturna y *yohuallahuan* o “bebedor nocturno”, se registra la palabra *tlacoyahuani* que es “ensanchador tal”, “descortezador”, “ensanchador de cosa estrecha, o de cortezador de varas verdes, o de frutas”. Finalmente, estaba el hecho de quitar la piel ensanchando a la víctima o a los cultivos, ya fuera a golpes, con agua, calor o cal, similar a como se hincha el maíz con el proceso de nixtamalización. Se descortezaba por ensanchamiento, así como se desuella pegando a una víctima hasta que la piel se caiga o como se descortezaba el maíz en el proceso de nixtamal por hervir en la cal.

Otra palabra para desollar era *xolehua*, *nino* que era “rozarse o desollarse con golpes”. También estaba *huazoma*, *nite* “rascuñar, desollarlo roçar a otro”; *huazomi*, *ni* “desollarme de golpe” y *huazoma*, *nino* “desollarse con golpe”. Y otra manera de hablar del desollamiento es *tlahuayotlaxtli* que es “deshollejado”, “escamado assi”, “cosa descortezada o mondada”. *Ehuatl* es “cuero por curtir o piel”, “cuero por curtir, o mondadura y caxcara de fruta”; “hollejo de cualquier cosa” “piel o pellejo”.

Otra manera de desollar es *totochcopina*, *nitla* que es “desollar cerrado, o quitar algo a otro al rodapelo”; *totochcopina*, *nite*: “desnudar a otro la camisa al rodapelo”. *Totoacatl* es “canon, o pluma de aue”; pluma el cañon”. *Tomama*, *nitla* es “desenvolver algo”; *tomoma*, *nite*: “desenvolver o desfajar criatura, o desabrochar a otro”; finalmente, *totoma*, *nino* “deshilar lienzo”. Está *tlatotochcopinaliztli* que es “desolladura tal, acto de desollar cabrones para cueros de vino, o de desnudar a otro a rodapelo, o cosa semejante”. Desollar parece relacionarse con sentidos como desenvolver algo, desnudar, desabrochar o desfajar a una criatura.

Y estaría relacionada con la palabra *tlaxoleuhtli* que es “cosa desollada o roçada con golpe” o desollado así y; *tlaxohuatztl* que es “hoja de maíz seca para bestias”. *Xotla*, *nitla* es “cortar ala larga lienço, o cosa semejante, o hazer rayas, o aferrar madera”. Y *xotla*, *ni* “tener gran calentura. pre: *onixotlac*. (2) calentura grande tener. (1) tornarse o hazerse brasa alguna cosa”. Finalmente,

---

<sup>107</sup> En la versión en náhuatl se dice *nahualli* (Martínez G. 2013:comunicación personal).

*xotla* era “florecer. (1) abrasarse la tierra, o encenderse los carbones o brotar las flores. pre: *oxotlac* (2) brotar y abrir las flores. (1) abrasarse la tierra de gran calor”.

¿Será que la cosa desollada así hace que exista un tipo de florecimiento y de abrasión, de encendido de lo florido o era por el hecho de ser hecho rayas, marcado, desollado vivo?<sup>108</sup> Hay otras palabras que se relacionan con despojarse de envolturas y resplandecer. Como la locución *pepetlahua, nino* que es “despojarse o desnudarse, echar las carnes para afuera”. Y se relaciona con *pepetlaquiliztli* “resplandor de cuerpo glorificado”; *pepetlaca*: “resplandeciente, luzio, luziante” y *pepetlacatl*: “rayado con rayos”.

Relacionada con estas palabras se encuentra *tlaxotlalli*, que es definido como “raya para señalar; cortada cosa assi; cosa aferrada o hendida, o raya, o cosa rayada”; sinónimo de *tlahuahuanaliztli*.

La palabra *tlaucaunaliztli* o *tlahucaunaliztli* significa según Molina era “el acto de raer, o de rayar alguna cosa, o de escaruar la tierra”. La voz *huahuana, nitla* era utilizada como “escaruar, o hazer rayas en la tierra, reglar papel, traçar o debuxar algo”; “rayar hazer raya”; “traçar”; “reglar assi”; “escaruar tierra o cosa assi”; “reglar desta manera”; “figurar”; “raer borron”. También registró *huahuana* + como la acción de adobar cueros. *Cuetlaxhuahuana, ni* era “adobar cueros” “curtir pellejos”, “zurrar cueros”. Y finalmente la palabra *cuetlaxyamania, ni* que era un sinónimo de la anterior: “adobar, o curtir cueros”.<sup>109</sup> ¿Por qué se rayaba a la víctima? Se rayaba la piel del enemigo para desollarlo y obtener su piel.<sup>110</sup> Para hacer hilos de su piel y así atarse con él. Y recordemos que ya hay otra palabra que se refiere a rozar y desollar, que es *xolehua*; así como rasguño y desollar, con *huazoma*. Rayar, rozar, desollar, curtir pieles y hacer tiras con ellas están concatenados.

Notemos que la piedra para el sacrificio de los cautivos se llama *temalacatl*. *Temalacatl* fue definido como: muela de mano para moler, rueda cualquiera, muela o rueda de piedra. *Temalac*,

---

<sup>108</sup> Varias de las palabras que Molina traduce al español por desollar, despellejar, etc. en un mismo sentido, son derivados de términos y raíces diferentes, que no significan que en náhuatl quieran decir lo mismo. Podrían preguntarse: qué sentido hace explorar todos esos términos si no hemos visto cuáles de ellos aparecen en las descripciones del *tlacaxipehualiztli*. Nuestra intención es generar una serie de hipótesis posibilitadas por esta exploración de los términos, que poseen ciertos sentidos con el conjunto de nuestros análisis, como veremos a continuación.

<sup>109</sup> Al parecer también se le relaciona con *huahualoa, nite* “ladrar el perro a alguno” y *huahualania, nitla* “lançar sangre, o otra cosa por la boca” [Otra palabra que relaciona la acción de hacer rayas o raer y “dar gritos de dolor” son *chichiquilhui intoctli* y *chichiquilitzatzli*]. Tenemos también *tlahuazomalon* que era rastrillo y *tlahuazontli* que es “desollado” y “cosa raspada o desollada con algún golpe”.

<sup>110</sup> Esto es relevante ya que planteamos que la incorporación es poner el punto de vista mexicana en el interior de la cáscara de los enemigos, en este caso de los cautivos, para poner su mirada, más allá de sus ojos desde dentro.

*tetzotzopaz* era “el oficio y obra de las mujeres, el hilar y tejer”.<sup>111</sup> *Malacatl* era el “huso para hilar”, “tortero de huso” o “huso” simplemente. Y tenemos *cemmalacatl* que es una husada o una mazorca de hilado o “husada o maçorca”. Y tenían *cemmalacatl icpatl* que era una mazorca de hilo. *Icpatl* era hebra de hilo, de hilo o de algodón. Podríamos estar sobreinterpretando, pero nos parece que *temalacatl* parecería como el huso de piedra que utilizaban los guerreros para hilar y tejer a sus cautivos. Esto también se relaciona con *mecatl* que es “cordel”, “soga” o “azote con cordeles”, “azote de cuerda o disciplina”; “disciplina o azote” y “manceba de soltero”.

Hay que recordar también que la sogá con la que amarraba al cautivo en el *temalácatl* era el *tonacamecatl*, una manera de referirse al cordón umbilical (Baudez 2010). Este autor menciona una discusión sobre la definición de esta última palabra. Según él, para Graulich (2005:119) *tonacamécatl* sería “cuerda de nuestra carne” o “cuerda del maíz”. Sybille de Pury rechaza esta forma y dice que debería significar “abundante-cuerda” porque la palabra es “*tônacâ-mecatl*”, mientras que para de Pury es imposible “lingüísticamente relacionarla con *to-naca-*, nuestra carne”. Ahora, si Baudez y Sybille de Pury dicen que *tonacamécatl* viene del *tônaca*, relacionado con abundancia, hay que recordar que Martínez y Núñez (2007) dicen que “*tonaca*, ‘nuestra carne’ es también el nombre que se le da al maíz”. Cosa que confirmaría después Johansson, y éste último especifica que la palabra *tonacayotl*, que significa “sustento”, para este autor, “no es más que la lexicalización del sintagma nominal posesivo *tonacayo*, ‘nuestra carne’” (Johansson 2012:87). Entonces, como parte de los mantenimientos o sustentos cultivables del cosmos originados en el monte sagrado, el maíz es “nuestra carne”, el cuerpo, el sustento y los mantenimientos. Y los mexicas podrían pensar que así como el maíz es nuestro sustento, ellos serían el sustento de alguien más. Siendo así, *tonacamécatl* podría ser traducido como “el mecate de nuestro sustento”, que unía al feto-enemigo con la madre, o al cautivo-feto con el *temalácatl*; en el que se “se fabricaba el amarre, con muchas hebras”. Lo que recuerda al movimiento de subir o bajar lo frío y lo caliente de los árboles cósmicos, o sólo al hecho mismo de tejer o bordar. Después fuimos a descubrir que Graulich sí lo definía como “cuerda de nuestra carne”, “cuerda de nuestro sustento” (1999:304).

Otras maneras de referirse la sogá atada al *temalácatl* que Baudez menciona son *xicmecáyotl*, *aztamécatl* (cuerda decorada de plumas blancas) y *centzonmécatl*, “palabra que introduce una idea de multiplicidad, de sentido inseguro. Es posible que sea una alusión al modo

---

<sup>111</sup> Nótese la influencia el énfasis de la división del trabajo por género.

de fabricar el amarre, con muchas hebras”. Lo que nos recuerda la palabra *malina, nitla* es “torcer cordel é[n] cima del muslo”, “torcer” “torcer hilo o cordel de maguey o de algodón en cima del muslo” (sic.). Por su parte *malinaliztli* + era “el acto de torcer sogas, o cordel fuertemente”. Que López-Austin (1980:38) tanto ha explorado mencionando que es el mecanismo que permite el flujo entre los niveles del cosmos mexicana;

“La creencia en el flujo se funda en la posibilidad de la comunicación entre este tiempo-espacio y el otro. El paso es difícil y, ya lo hemos visto, produce graves modificaciones a los transeúntes. Las vías de los dioses son los árboles cósmicos. Por el interior de sus troncos suben o bajan en movimiento helicoidal. Así caminan los dioses, formando con las dos corrientes, descendente y caliente una, ascendente y fría la otra, la figura que entre los antiguos nahuas se conocía con el nombre de *malinalli*. Este proceso, como ya se ha visto, queda englobado en la idea del mítico Tamoanchan” (2006:86).

En este sentido, el sacrificio sería un técnica para hacer circular el flujo necesario para el sostenimiento de la tierra y mantenimiento en el cosmos, a través de hilar víctimas. Y esa transformación de la víctima sacrificial de parentesco consanguíneo y tiras o hilos humanos que proponemos no es la única mención explícita al respecto. Asimismo, esta hipótesis no se deriva solamente de nuestras conjeturas de análisis del léxico, como veremos más adelante. Por ejemplo, Johanna Broda (Broda 2007:297-298) analiza el sacrificio de los niños entre los mexicas y anota que ocupaban un lugar central, llevándose a cabo desde el mes XVI *Atemoztli* hasta IV de *Huey Tozoztli*. Y menciona un dato para nosotros relevante: los niños sacrificados “eran llamados ‘las tiras humanas’ (*tlacatetehuítl*) por analogía con ‘las tiras de papel’ (*amatetehuítl*)”. A estos niños se les identificaba con los *tlaloques* y con el maíz; “los niños, en cierta manera, eran el maíz”. Aquí también otra forma de transformar a las víctimas del sacrificio. Los niños, como los guerreros, eran sacrificados como comida para los dioses: mazorca, maíz, tortillas, etc.

El guerrero cazaba a su presa y lo enlazaba, como si fuese venado, para poder cautivarlo y llevarlos finalmente al *temalácatl*, para que fuese rayado y adobado sus pieles, para convertirlo en hilo, hilar con él o coser con él. *Tlatzohui*, según Molina, es “enlazador, o el que prende o caça algo con lazo”; lo que lo relaciona con *tlatzomaloni* que “aguja pa[ra] coser”; *tlatzomani* o *tlatzumani* “costurero o cosurera”; “sastre”; “cosedor o cosedora”. Y con *tlatzomaliztli* como “el acto de coser algo, o de hazer costura” y *tlatzohuilli* “cosa enlazada”. Y ¿qué no la aguja para coser eran las espinas de maguey? ¿y qué no esas espinas eran la manera pensar o de contar los cautivos sacrificados por parte de los guerreros captores? ¿Y qué no la manera de hacer la guerra era atrapando o cazando a cautivos con lazos para después ser sacrificados?



Recordemos que los desollamientos-descortezamientos se realizaban para la extracción de corazones, que se equiparaban con las espinas de maguey y los cautivos sacrificados. Retomemos el mencionado mito de Baudez para adentrarnos en esto:

“El hombre, [el agüero adentrado en la noche para sus oficios] si su valentía no lo ha abandonado, agarra el corazón (como el sacerdote cuando ejecuta un sacrificio) y, sin sacárselo del pecho, le exige una contrapartida al fantasma. Éste le ofrece una punta o espina de maguey (instrumento de autosacrificio), pero al hombre no le parece suficiente, y exige y obtiene tres o cuatro espinas a cambio de soltar el corazón del fantasma. Este regateo sobre los valores respectivos de un sacrificio humano y de una sangría confirma que son equiparables. Agrega el relato: “Estas espinas eran señal que sería próspero en la guerra, y tomaría tantos cautivos cuantas espinas recibía”. Se nos indica así que el valor simbólico de una espina es igual al de un cautivo para sacrificar. Si el hombre tenía aún más valor, arrancaba el corazón, lo envolvía luego en algunos paños y se daba a la fuga. Al día siguiente, abría el bulto para examinar su contenido. Si encontraba “alguna cosa buena [...] como es pluma floja como algodón o algunas espinas de maguey [...] tenía señal de que había de venir buena ventura y prosperidad”. El agüero positivo resultaba de la presencia de dos equivalentes simbólicos, el plumón como emblema del sacrificio humano y las espinas, instrumentos del autosacrificio. En cuanto al agüero negativo consistía en carbones, andrajos o trapos sucios, cosas sumamente despreciables” (Baudez 2010:432-433).

En esta descripción podemos observar una serie de equivalencias y transformaciones de forma de ciertos contenidos semánticos. Vemos cómo se establece la transformación entre corazón latente extraído, con espinas y puntas de maguey y con la noción de cautivos. Se establecen también los valores para los intercambios ritualizados de espinas, corazones y cautivos. Y al iniciar con las cortezas terminan relacionándose otros tipos de cáscaras o envolturas, con carga semántica establecida: los buenos agüeros se vinculaban con las plumas como el algodón y las espinas de magueyes; y los malos augurios con los carbones, los andrajos, los trapos sucios que eran despreciables.

Duverger (1993:193) propone que la lógica del sacrificio es similar a la manera de hacer el pulque. Ya que el maguey es una “planta que florece una sola vez en su vida, es entonces cuando hay que cortar el del agave”, y mismo que no se le practicara la incisión moriría, un maguey sin “sacrificar” se desperdiciaría (1993:194). Por otro lado López-Austin (1980:464) menciona que “cuando no hallaban persona alguna, en el lugar de los cabellos que había de traer cortaba pencas de maguey”.

Según González, el “proceso transitado por los guerreros mexicas que ofrecían víctimas para la ceremonia medular de *tlacaxipehualiztli*, proceso que los llevaba finalmente a adquirir un nuevo rango militar... dichos guerreros eran el de *tequihua*, para lo cual era necesario haber capturado cuatro enemigos”. Las víctimas-presas “eran llevadas en procesión hasta el *témalacatl*,

cada uno de ellos flanqueado por quien lo había capturado y por otro guerrero que ya había alcanzado el grado de *tequihua* (...) compañero escoltaba de aval o “padrino” (González G. 2010:428). La aparición de parientes a estas alturas del ritual no es azarosa, al contrario.

El guerrero aparecería como un gran costurero del mundo mexica, como un *tlatzomani* (costurero, sastre) y un *tlatzohui* (un enlazador o el que caza con un lazo) al mismo tiempo; y lo hacía a través de la guerra y las ofrendas a Xipe Tótec, haciendo de su hijo rayas y tiras humanas para poder tejer con él y crear así parentesco. Y esto no es sólo por los juegos de palabras. El guerrero también se vuelve un padre que pare a través del *tlacaxipehualiztli*. Es el parto por otros medios por la creación del parentesco consanguíneo. Aunque las fuentes no dicen todo esto y nosotros partimos de hipótesis del léxico, no queremos decir que no existan metáforas entre los mexicas y que todo es literal. Estamos ampliando posibilidades.

### **La construcción masculina de la consanguinidad**

Ahora, para cerrar este apartado, hay que mencionar que un dato importante son las palabras que designan parentesco y específicamente parentesco consanguíneo. Las cuales se relacionan con los elementos más importantes de las formas de incorporación bélica y observaremos cómo las ceremonias de *tlacaxipehualiztli*, el *tlahuahuanaliztli*, el *temalácatl*, son fundamentales para entender la construcción de las transformaciones de las series de relaciones entre el guerrero mexica captor y el enemigo derrotado para terminar siendo mexica-captor-cazador-padre y extranjero-enemigo-presa-hijo.<sup>112</sup>

Según Molina había al menos tres formas diferentes para hablar de parentesco consanguíneo: *cuauhtzonyotl* o *cuauhtzonteyotl*; *huayolcayotl* y *mecayotl*. Sin que se corresponda de una manera mecánica, es interesante mencionar que estas tres formas se relacionan semánticamente de manera transversal.

Para Molina *cuauhtzonyotl* o *cuauhtzonteyotl* designaba “tronco de abolorio, o parentesco de linage”; “linage”; “generacion como linage”. La cual se encuentra relacionada con *cuauhtzontetl* que es “tronco de arbol o de madero”.

Otra palabra para decir “parentesco de consanguinidad” es *huayolcayotl*. Que se relaciona con la idea de raíz o principio (con *inelhuayo*) o *inelhuayoc* que es “a la raíz o en la raíz del

---

<sup>112</sup> “El *temalácatl* era una especie de campo de batalla. Cuando un niño nacía se enterraba su cordón umbilical en un campo de batalla para significar que el niño era “ofrecido y prometido al sol y a la tierra”... El *temalácatl* también era el ombligo de la tierra” (Graulich 1999:304).

árbol” “o cosa semejante” “de raíz”. ¿Estas palabras se relacionan con la palabra *-huayo* cuando son *totlalhuayo* “cuerdas o neruios” y *tlalhuatl* “neruio; cuerdas o neruios; neruio”? Puede ser que sí, y se tiene *cuatlalhuayotl* “las venas o neruios dela cabeça”; *tititlalhuayo* “los neruios o venas del vientre”; y *tometztlalhuayo* “los neruios o cuerdas delas piernas”.<sup>113</sup> Podría vincularse a *ehuayotl* que era “hollejo de cualquier cosa”, pellejo y cáscara de fruta; o “piel o pellejo” Y *ehuayotequi*, *nitla* “cortar pellejos” y *ehuayotilana*, sería “estirar pellejos”. Aquí entra otra relación importante ahora con una palabra que ya mencionamos, que es *ehuayotlaza*, *nitla* que es “descortezar, o mondar algo, o escamar pescado” “deshollejar”, “descortezar algo”, “escamar pescado”. Recordemos que existe *ehuatl* que se refiere a piel, cuero, cáscara, pellejo.

Y finalmente tenemos la palabra *mecayotl* que era “abolorio”, “parentesco por sangre”, “linage”, “abolorio, o parentesco de consanguinidad”. Se relaciona con *tlacamecayotl*<sup>114</sup> + “abolorio, o parentesco d[e] los ascendientes”; “ralea”, “abolorio de linage o de generacion”, “casa, linaje”, “generacion como linage” y “abolorio delos ascendientes”. *Tlatocamecayotl* que es “genealogia o abolorio de grá[n]des señores”.

Y esta noción es demasiado relevante y sobre todo interesante cuando vemos que se relaciona también con *xicmecayotl*, “la tripa del ombligo”, y sinónimo<sup>115</sup> de *tonacamecatl*; nombre que se le daba al mecate que unía al cautivo ofrendado al *temalácatl*, al momento del *tlahuahuanaliztli*, que lo transformaba en un tipo de feto. Si al guerrero derrotado se le hacía un hijo, y parecía un *nextlahualli* de niños, a los que se les llamaba *tlacatetehuitl* “las tiras humanas” en concondancia con “las tiras de papel” (*amatetehuitl*); parece que a ese cautivo-hijo- se le hacía tiras humanas al hilarse en el malacate de piedra, al mismo tiempo que se curtían sus pieles y cueros, a las que se desollaban como si fuesen pieles, cortezas, cáscaras, camisas de mazorcas, etc.

Proponemos pues que las relaciones entre mexicas y enemigos llevadas por medio de la guerra, y cuando los mexicas ganaban, eran complejas maneras de incorporación de esas

---

<sup>113</sup> “Las dos partes de la flecha son atadas con el nervio del venado cazado. Son los nervios, también llamados venas (*talhua*) donde corre la sangre. Se puede pensar el nervio del venado une a los dos polos del mundo de la flecha.” (51). “uso de nervios del cautivo para atar piedras a sus flechas,... los nervios del venado que ellos utilizan para atar las dos partes de una flecha ritual: una de carrizo y otra de madera (52) (Jaúregui y Neurath 1998:262 relación entre cacería de venado y sacrificio humano mexicana)”.

<sup>114</sup> *Tlaca* es “hombre”; *mécatl* es “cuerda”; *yotl* es el equivalente *-idad*. *Tlatoca* señorío y *mécatl*.

<sup>115</sup> Roberto Martínez hace una anotación interesante. Plantea que no son sinónimos, más bien serían “dos términos polisémicos que, en cierto contexto, por deixis, se refieren al mismo objeto” (Comunicación persona). Una forma de relacionalidad muy interesante que habría que explorar.

alteridades. En este sentido la guerra, el *tlacaxipehualiztli*, el *tlahuahuanaliztli*, el *temalácatl*, ayudaban a ir transformando esas series de relaciones entre el guerrero captor y el enemigo derrotado. La guerra permite capturar a los enemigos, y permite capturar sus cuerpos y las posibilidades de vincularse con ellos. Entonces, ¿cómo construye lazos de parentesco consanguíneo un guerrero con su cautivo? La transformación es para que el guerrero cree lazos de parentesco consanguíneo con los cautivos y de los cautivos, hilando a sus cautivos-hijo-presas, haciendo lazos con él, tanto literal como figuradamente.

Parte de estos procesos de integración eran la vestimenta de las pieles de los cautivos. Los *xipeme* colocaban la piel desollada y se dedicaban, literalmente, a integrarse a la comunidad de su padre, al ir casa por casa a las que eran invitados entrar, en su propia veintena y así integrarse sociológicamente en el barrio o territorio de su captor.

Se iba enfatizando otros procesos de incorporación en varias capas y niveles de manera simultánea. El banquete era la incorporación trófica de su termodinámica. El hilar y ofrendar al hijo la incorporación por la consanguinidad. La colocación de la piel la incorporación de la posibilidad, del pivote para un punto de vista.

Después se daba un movimiento de inversión, como un último movimiento de la agonía de la víctima, que estaba premeditado. Venía un movimiento en el que captor o un representante de éste vestía las ropas de papel que el enemigo llevó al momento del *tlacaxipehualiztli*. Y ese encarnamiento del enemigo se hacía patente ya que este personaje, el *tatzómpac*, salía de la casa donde se celebrara el banquete para enterrar la piel del enemigo y se dedicaba a robar mantas-pieles a mexicas que llegaba a encontrar. Así como su piel fue robada, él estaría intentando robar la piel de sus enemigos. Baudez menciona que es para asimilar a los mexicas con sus enemigos. A nosotros nos parece más un último acto de rebeldía de la agonía, de venganza.

Finalmente vendría la incorporación del enemigo al panteón mexica o la incorporación de los dioses del cautivo a dicho panteón. No sabríamos decirlo. El hecho es que se iza un poste llamado *maltéotl*, en el que el captor luce uno de los muslos de su cautivo, como señal de detentar su poder. Y nos parece que la diferencia que hace notar Baudez es interesante respecto a traducir *maltéotl* como cautivo-dios en lugar de dios-cautivo. Es diferente hacer un cautivo dios a hacer un dios cautivo.

Al último vendría el reacomodo de las relaciones de los diferentes captores que ofrendaron su cuarto cautivo. Recordemos que la secuencia aquí reinventada no se refiere a todos los

captore ni a todos los cautivos que los mexicas ofrendaban. Aquí nos circunscribimos a la secuencia idealizada sólo de aquellos captore que habían alcanzado el grado de *tequiha* y/o de los *macehualtin* que se habían promovido socialmente. Recordemos que, como menciona Duverger (1993:91), la guerra era una de las únicas maneras de escala social.

Una hipótesis a ser planteada es la siguiente. La importancia del código guerrero no estriba en el código en sí mismo, sino cómo es un instrumento que ayuda a condensar, transformar y traducir otros más. Como el sacrificio humano y el desollamiento de las personas, ayuda a transformar los cuerpos del sacrificado en otros tipos de objetos que se relacionan con la construcción de la consanguinidad, en este caso, en el tejer y en el parir masculinos. Para hacer esto tenemos que des y reterritorializar nuestros conceptos más básicos; en este caso, hacer un esfuerzo de des-humanización y desfetichizamiento del sacrificio humano.

### **La reversibilidad de códigos con la guerra masculina**

Vemos pues que los puntos que nos interesaba destacar eran la relación del código guerrero con otros códigos, observando las consecuencias de la guerra como transformadoras de las relaciones entre captor y cautivo sistémicamente. De guerreros-cazadores águilas-jaguares se volvían un cultivador y cazador de alimentos para los dioses. Se volvía también un tipo de tejedor, de *parturiento*, de cultivador masculino en términos cósmicos.

El *tlacaxipehualiztli* es un medio para incorporar a los enemigos en términos de parentesco al transformar las relaciones y hacer que finalmente el captor ofrendara uno de sus hijos; en términos termoaeróbicos por la transmisión de la fuerza y el calor de los guerreros más valientes; a través de la ingesta de su carne y de las diversas maneras en que los cautivos se volvieron alimento (código trófico) para todo el cosmos mexica (dioses, parientes, *capulco*, etc.). Además de que se constataban las otras capas de incorporación de las comunidades enemigas ahora dominadas-aliadas: la política, la administrativa, la tributaria; la comercial; y la fisiológica. Porque recordemos que de estos enemigos también se hacían parientes y alianzas matrimoniales.<sup>116</sup> Como es el caso paradigmático de Toci, en las versiones de la hija del rey de Culhuacan, que analizaremos más adelante.

En la guerra se cazaba cautivos, se les cosechaba y se procesaban sus cáscaras para obtener de ellos las semillas-huesos-corazones necesarios para las próximas siembras, al mismo tiempo

---

<sup>116</sup> Al parecer, los nahuas eran esencialmente endogámicos; sólo los nobles practicaban la exogamia.

que se vinculaban consanguíneamente porque se hacían hilos de los propios hijos. Lo que permitía, antes o después, nuevas formas de comercio y tributos, la conformación de nuevas alianzas políticas, militares y matrimoniales.

En este caso, la guerra, los guerreros, estas ceremonias de desollamiento serían máquinas para incorporar alteridades por medio de crear relaciones y lazos, de redefinir las relaciones entre los elementos; de tejer y urdir, de hilar en el malacate la piel-tela-cáscara de los descortezados, para obtener y hacer brotar la semilla-hueso-corazón al ver el “resplandor del cuerpo glorificado” (*pepetlaquiliztli*) y así seguir alimentando y regenerando el mundo.

La incorporación de los guerreros y su desollamiento permite sumar a los colectivos mexicas un nuevo *significante flotante*, en el cual puede introducirse cualquier significado; en este caso, el punto de vista del ganador. Por medio de la guerra, se permite apropiarse de cuerpos ajenos que serían convertidos en nuevas y necesarias formas de fisicalidad y relacionalidad mexica. Pero ¿por qué esto era posible?

### **El código del tejido y las superficies en relación con el sacrificio**

Según Duverger (1993:143) había al menos tres clases de víctimas sacrificiales humanas: los esclavos, los cautivos de guerra y aquellos que a los que se les había asignado la misión de encarnar a los dioses, los famosos *teixptla* o *ixiptla*,<sup>117</sup> que Sahagún tradujo por “imágenes de los dioses”.<sup>118</sup> También había representantes divinos que no eran sacrificados. Vale la pena citar en extenso un pasaje de Duverger al respecto:

“Las ‘imágenes’ de los dioses no serían simples figuraciones de personas disfrazadas [serían más bien como los muertos]; son los propios dioses, y los hacen presentes entre los hombres. *Para acreditar esta realidad, los aztecas recurren al artificio del ornato: los dioses van al sacrificio ataviados con sus vestimentas y sus atributos distintivos.*<sup>119</sup> Del manto a las sandalias, del paño bordado al peinado, del cetro a los ornamentos de las orejas, pasando por las pinturas faciales, los disfraces divinos son suntuosos y su ordenanza es siempre escrupulosamente respetada. He aquí algo que rompe con los atuendos de papel de otras víctimas. En efecto, cautivos y esclavos eran despojados de sus vestimentas de fiesta al término de la vigilia sacrificial. Generalmente se les revestía entonces con ornamentos sobrios de papel (elaborado con corteza de árbol macerada): un taparrabos, una estola alrededor del brazo, a veces una banda ciñendo la cabeza. Esas vestimentas de papel eran quemadas después del sacrificio, y se recogían sus cenizas. O bien se les embadurnaba con plumones y pequeñas plumas blancas; este ornamento sacrificial llevaba el

---

<sup>117</sup> Según Daniele Dehouve: *i-xi-ptla*: i:su, *ix(tli)*:ojo-cara, *xiptlah(tli)*: envoltura: “significa ponerse la envoltura y ver, oír, hablar y actuar como la entidad a la cual pertenece el vestido”. Curso en la UNAM, el 19 de marzo de 2014.

<sup>118</sup> *Ixiptla* es un concepto mexica muy interesante, valdría la pena explorarlo detenidamente, nosotros mencionaremos sólo algunas de sus características.

<sup>119</sup> El subrayado es nuestro.

nombre de *tlapotonilli*. O bien los condenados iban desnudos, con el cuerpo cubierto de tiza blanca. De allí la metáfora *in tizatl, in iuitl*, ‘la tiza, la pluma’ para designar al sacrificio. (Duverger 1993:145-146).

Baudez (2010:447) lo menciona muy claramente “Los atavíos y atributos precisan las identidades”. Es interesante hacer notar que, en el estudio de los códices, los personajes se identifican por sus atavíos (por ejemplo Broda 1971:287); es decir, que la mayoría de las veces se habla de los dioses porque se describen sus apariencias, sus ropas, los colores, la pintura corporal, los adornos, los peinados, etc.; cualquier superficie en general eran determinantes para saber rango y posición social de los agentes. El estudio de las superficies en las fuentes es parte del método histórico sobre los aztecas.

Quiñones menciona que “los atuendos eran así muestras externas del estatuto del que los usaba, ya sea en el campo de batalla o bien dentro de la sociedad tenochca en general” (Quiñones 2008:187). Por su parte, Vié-Wohrer (2008:193) al describir las diferentes formas de poder político, religioso, militar y jurídico de los mexicas, éstas tienen que pasar por un inventario de “esta multiplicidad de atributos diversos” que se “aplicaba a la vestimenta, al tocado, al conjunto de armas y al ajuar”.

“Como todo lo que se refería a la vida de esa sociedad en extremo jerarquizada, en la época de la Triple Alianza, los atributos distintivos de quienes detentaban el poder, de quienes lo ejercían, se regían por un vasto conjunto de normas dictadas por el soberano supremo... y su selecto consejo supremo. Especialmente la indumentaria y todo aquello que constituía el atavío de los hombres –y el de las mujeres–, de las diferentes clases sociales, oficios o gremios, obedecían a normas bien precisas, definidas por el soberano. En muchas ocasiones, la transgresión de esas normas se castigaba con la pena de muerte” (Vié-Wohrer 2008:193).

Otro tipo de atavío y de forma de tratar la superficie era la desnudez.<sup>120</sup> Olivier (2008:272-273) analiza parte de la desnudez en el proceso de entronización del nuevo *tlatoani* y la asocia también al sacrificio. Aunque este autor lleva el análisis hacia un tipo de humillación del candidato noble (que no sólo se daría en Mesoamérica, sino lo compara con sociedades africanas, por ejemplo), nosotros aquí lo pensaríamos como parte del proceso de captura de los otros como hemos explicado y como la modificación y purificación de las formas y los contenidos de los miembros a incorporar.

---

<sup>120</sup> Existía una vinculación muy interesante entre las nociones de desnudez y la purificación que hemos mencionado en el apartado sobre la muerte mexica.

Y esto es muy importante. Recordemos que cada existente o colectivo era dotado de un tipo de superficie (piel, cáscara, envoltura, pintura, plumas, desnudez, peinado, movimiento) que fue aquella que se fijó en el inicio de los tiempos o al primer amanecer. Vestir una piel o envoltura (o cualquier tipo de superficie, atavío, ornamento, pintura, danza, etc.) ubicaba el punto de vista de quien vestía esa superficie y otorgaba las características determinadas por esa piel. Cualquier tipo de superficie o de imagen en movimiento podría transformarse en la superficie de estos colectivos y especies, y por ello adquirir sus características o parte de ellas. Por lo que vestir, desvestir, voltear o transformar estas superficies otorgaba diferentes tipos de poder, de investiduras, de puntos de vista<sup>121</sup> en determinados momentos.

Si la piel era cualquier tipo superficie que modificaba ontológicamente al que la vestía (más que modificar el punto de vista de este). Podría pensarse que ciertas modificaciones de esas superficies, por más sutil que fuese, en determinado contexto (baños, danzas o posiciones rituales, pintura corporal, etc.) modificaría también la posición de quien la poseía o vestía. No en todos los casos y en todo momento, claro está. La piel transfería características de esa superficie a ese ser, pero no le dominaba todo el punto de vista, porque significaría que lo hubiese convertido; lo que sucedía al morir, al ser muerto. Entonces es actualizar esas características aquí, a ese ser, que son acumulables, sería hacerse “representación” pero en el sentido *levistraussiano*. “Pensemos que los vestidos que se ponían al nuevo *tlatoani* eran ropajes divinos, atavíos de las estatuas y/o telas que cubrían los *tlaquimilollii* [bulto sagrado]” (Olivier 2008:265).

O en ocasiones podría ser justamente lo contrario. Al partir de una filosofía de alteridad constitutiva alternada, lo que se requiere es la renuncia de lo propio por lo ajeno; el rechazo del sí; la incorporación del otro como pivote, como ese sustento del cosmos. En ocasiones ese es el tipo de sustitución que se actualiza en los sacrificios, no sólo son sustituciones o representaciones en términos de sustituir al otro por el yo.

En las ceremonias en las que se invocaba, Xipe otorgaba la posibilidad de vestir otras pieles, atributos, mantas, telas, papeles, pinturas, marcas, escarificaciones. Y esas pieles eran las diferentes coberturas, fundas, envolturas que podían transformarse, acumularse, perpetuarse. Mientras más y diversas pieles o atavíos capturar y construir, mayor poder se poseía. La cantidad

---

<sup>121</sup> Muy importante sería explorar la batería conceptual de la topología, como “rama de las matemáticas que trata especialmente de la continuidad y de otros conceptos más generales originados de ella, como las propiedades de las figuras con independencia de su tamaño o forma” (DRAE).



o la capacidad para ser versátil en vestir o desvestir envolturas de existentes era fundamentalmente para tener acceso a más planos y tener más poder.

“... tanto los sacrificadores como los sacrificados usan constantemente su vestido, medio por el que pueden identificarse simbólicamente unos con los otros. Todo poder del dios reside en su vestido y en sus atributos, sin ellos los ritos no tendrían lugar o no serían eficaces. Llevar una piel de desollado, representa lo que los ritos de *tlacaxipehualiztli* tienen por objeto mantener o crear, a saber: la asimilación de ‘nosotros’ en los ‘otros’. Xipe es un patrón de la guerra y el sacrificio a través del cual la metamorfosis puede operarse y no parece ejercer una acción directa sobre la fertilidad” (Baudez 2010: 438).

Hay que mencionar que había varios tipos de personas que portaban las pieles de los sacrificados y no todos significaban lo mismo. Había quienes encarnaban a ciertos dioses y después eran sacrificados. Esos eran los *ixiptla*, quienes eran “las imágenes de los dioses”. Y había a quienes se les desollaba y sus pieles iban a ser enfundadas por otros seres; “ser representante de alguien sería revestirse metafóricamente con su superficie” (López-Austin 1991:324-325). No obstante, hemos visto que ese revestimiento no siempre sólo es metafórico. Podía ser la piel de un *ixiptlati*, por lo que ese *xipe* encarnaría a ese dios; como en el caso del *Yohuallahuan*, el sacerdote que sacrificaba a los cautivos después del rayamiento, quien encarnaba a Xipe. Era un *xipe* que encarnaba al dios Xipe Tótec.

Y estaban aquel *xipe* o aquellos *xipeme* que vestían la piel de los cautivos desollados en la ceremonia del *tlahuahuanaliztli*. Estos *xipeme* a quienes encarnaban eran a los hijos de los captores. Los *xipeme* de los *tlahuahuanaliztli* vestían la superficie de un enemigo en proceso de ser convertido en pariente. Y parece que también sucedía una torsión de introyección, ya que al vestir la piel de este cautivo, el captor y los mexicas colocaban su punto de vista al interior de ella, ya que ponían dentro una semilla-corazón mexicana; lo que permitía incorporar la piel como un pivote, y no incorporarse como mexicas a ese colectivo; como podría suceder con los guerreros águila o jaguar, por ejemplo. Porque lo importante era ganar un cuerpo, un cuerpo que permitiría nuevas relaciones de sustancialidad y relacionalidad en varios planos.

En los dos casos, los *xipeme* actualizaban las imágenes virtuales de los dioses (que también se puede pensar para los muertos y los ancestros). La actualización venía por la investidura de las pieles. Pero como ya hemos dejado claro podían ser pieles o podrían ser cualquier otra superficie. Cada superficie otorga un punto de vista, y al transformar la propia superficie se modifica ese punto de vista (el punto de vista es la posición en la red de relaciones).

Y nos parece que aquí se devela un problema que se ejemplifica con el último planteamiento que hemos citado de Baudez, y que es compartido por la mayoría de los historiadores que estudian el *tlacaxipehualiztli* o los sacrificios en general, y que se relaciona con una lectura casi exclusiva de las premisas *hubertmaussianas* como fundamento y guía de sus análisis y que de alguna manera ha velado las premisas de la teoría nativa. Las premisas de una teoría, si bien pueden encontrarse en otras teorías, no significan que sean su fundamento. Y específicamente sobre la noción de identificación y sustitución entre el sacrificante y la víctima.

Consideramos que los argumentos que Baudez coloca sobre las identificaciones respecto al vestido entre sacrificante y sacrificado nos hacen sentido. Sólo que no concordamos con que el tipo de identificación simbólica para la asimilación de nosotros en los otros. Nos parece que en este caso la identificación no sería simbólica (porque se construye literalmente con el destazamiento de los cuerpos y de los hijos, ¡qué ritual más explícito que este sobre la construcción de la consanguinidad humana!) y que la asimilación sería justamente la contraria: de los “otros” en “nosotros”, de los pueblos derrotados siendo incorporados a los mexicas vencedores; la asimilación de los otros dioses al panteón mexica, en el que Huiztilopochtli tendría que ser dispuesto al mismo nivel que el de su dios patrono. Hemos explorado estas posibilidades justamente porque proponíamos revisar las categorías de víctima en términos integrales (Fujigaki 2005; la revisión de esa categoría nos llevaría a la comprensión del sistema sacrificial. Y no al contrario).

Desde nuestro punto de vista sucede un movimiento contrario: colocarse esa cáscara –esa ropa, esa piel, esa apariencia, etc. – es introducir un punto de vista dentro de ella. En este caso el punto de vista sería la visión mexica dentro de una cáscara que antes era extranjera y una alteridad.

La asimilación de sacrificante por el sacrificado, la sustitución de otra persona para eliminar el autosacrificio, no tiene porqué ser la única lógica para pensar la relación entre captor y cautivo. No tiene nada que ver con esto este tipo de identificación entre cazador-padre y presa-hijo, nos parece que responde a otro orden de ideas. Es una identificación del enemigo, de la víctima, al pueblo mexica por medio de su captor, la introyección de la visión mexica por medio del parto masculino, que es colocar una semilla dentro de esa piel.<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> De hecho, en la noción mexica de este tipo de víctima sacrificial no podría aplicarse la noción de “chivo expiatorio” de Girard (1998, 2002). Principalmente porque éste lo definía como el sacrificio de un ser de menor valor

Xipe permitía vestir otras pieles y eso hacía pasar de un lado a otro; de *macehual* a *pipil*; de enemigo a hijo; de captor a padre; de humano a mazorca; de presa a tela, etc. Los diferentes tipos de cáscaras y envolturas producían diferentes tipos de envoltorios y posiciones. Cada cáscara en un nivel, plano, colectivo daba otro cuero, otro plano, otro colectivo.

Xipe como el patrón de la guerra, de las batallas, del sacrificio, del desollamiento, el representante del grano del maíz, el “bebedor nocturno”; el “hacha nocturna”, el patrono de la veintena *coáhuil* (fiesta de serpientes), podría pensarse como aquél que volteaba la piel de la Tierra de una temporada a la otra; “para Preuss, Xipe era el ‘demonio del invierno’ que al morir se transformaba en ‘demonio rejuvenecido de la primavera’. Era la tierra que moría y cambiaba de piel, así como el maíz nuevo, o más exactamente, el grano de maíz que se siembra en la tierra” (Graulich 1993:293). Y una característica fundamental es que Xipe, como otros dioses, era de origen extranjero y fue adoptado luego por los mexicas. Y pensamos que Xipe sería también la figura de la conversión y la reincorporación.

Lo que es consecuente si pensamos que la re-generación mexicana consistía pasar de un plano a otro ciertos recursos que eran bienes limitados y deseados. Por eso Xipe también era el patrono de la fertilidad y la renovación, porque toda renovación, en un sistema de bienes limitados sería regenerativa. El sacerdote fungía como el dios que iría a voltear la piel de los cautivos enemigos y por ellos hacerlos resplandecer y alimentar el cosmos.

Si Xipe era patrono de los sacrificios de cautivos enemigos, el patrón de la guerra y el sacrificio que permitía la metamorfosis: Xipe también podría definirse como el dios que volteaba las ropas y hace salir lo regenerativo de los otros. Aunque habría que investigar puntalmente cada uno de los sacrificios, porque no serían todos los mismos. Y esta fuerza de la transformación, de adquirir poderes y características transmetafísicas por voltear las cosas que estaban dentro no es exclusiva de Xipe.<sup>123</sup> Se menciona como una de las características fundamentales relacionadas al *nahualismo*.

López-Austin menciona:

“Hace tiempo me refería al término *nahualli* –que en sentido general es la persona que tiene poder de transformarse o la persona o animal en los que se transforma– diciendo que podía traducirse como ‘lo que es mi vestidura’, ‘lo que tengo en mi superficie, en mi pie o a mi alrededor’ (López-Austin “*Cuarenta clases...*”95-96). Xipe no sería... “el desollado”, sino simplemente “el dueño de

---

para que eliminara los conflictos internos de un colectivo. Y, como sabemos, las víctimas que eran sacrificadas eran los enemigos de mayor rango y valor capturados por los guerreros de mayor rango y valor.

<sup>123</sup> Esto haría parte de la geometría euclidiana.

piel”. Indudablemente *ixiptla* tiene como su componente más importante la partícula *xip*, y el concepto corresponde a la idea de “piel”, “cobertura”, “cáscara”, muy semejante a lo que propuse para *nahualli*.” (1973:118-119).

Este autor, siguiendo a Chamoux (1989) sobre el análisis de la palabra que se utiliza en el náhuatl actualmente para la transformación de los naguales, dice que “transformarse se dice *cuepa*, en forma reflexiva; el verbo significa “voltar algo” en la forma transitiva. Se emplea también un verbo que significa “cambiar de ropa”: “Entonces ellos se revistieron, se transformaron en nahuatl”. Molina describe *ixcuepa, nitla* como “boluer lo de dentro a fuera. s. la ropa”. Una de las características principales del nahual o nahuatl es “su capacidad de cambiar de forma a voluntad” (Martínez González 2006 a:107).

Martínez González menciona que

“El verbo *cuepa* tiene un sentido semejante al de *tornar* del español, es decir, que expresa al mismo tiempo las nociones de *rotación* y *cambio* [en la versión para francés el autor también menciona "vuelta", "giro" y "cambio"], mientras que, como habíamos dicho, *nahuatl* significa *esconderse, disfrazarse* o *cubrirse con algo*. Así consideramos que, según el *Códice Florentino* (Sahagún 1963: IV:41-43), "transformación [hombre-*nahualli*] devenía su *nahualli*", *transformarse* sería equivalente *cubrirse con su nahualli*” (2011:177)

“En otras ocasiones (Martínez G. 2004: 373-74; 2007), hemos dicho que el término *nahualli* es una palabra de origen náhuatl cuyo significado, aun desconocido, parece ser próximo a las nociones de “cobertura” o “disfraz”.<sup>124</sup> Como es sabido, dicho vocablo, además de designar a una suerte de hechicero transformista (a veces llamado hombre-*nahualli*), es muchas veces aplicado a una suerte de alter ego o doble, generalmente animal, que se encuentra tan íntimamente ligado a la identidad personal que todo mal que afecte al *nahualli* tendrá una repercusión en su contraparte humana. Recientemente, publicamos en esta misma revista un trabajo sobre «La función social del buen *nahualli*” (Martínez G. 2006).

Finalmente, este autor menciona que “Las alusiones a cuestiones de vestimenta o cambio de piel en los relatos de transformación son sumamente frecuentes no sólo en Mesoamérica... En este tipo de relatos, la piel, las plumas o los ropajes son, en cierta forma, depositarios de la figura de los diversos seres, pues, al ponerse un ropaje diferente del habitual, los seres logran su metamorfosis” (Martínez G. 2011:178). Habría dos tipos de procesos de “voltar la ropa”, la de hacerlo a través de Xipe de manera permanente; o del *nahualli* de manera momentánea. La primera implicaba la conversión de un plano a otro. La segunda era justamente para evitar la conversión, era para curar, para rescatar los fragmentos robados. Para no dejarse convertir ni incorporar a otros colectivos, para no enfermar y morir.

---

<sup>124</sup> Recientemente el autor ha planteado que “disfraz” no sería una buena definición (2013: comunicación personal).

Lo anterior podría explicarse porque, entre otras cosas, al estar obligados al reciclaje de los recursos por ser bienes escasos el Xipe se volvía una pieza fundamental del sistema mexica. Porque al descortezar-desollar las superficies de los existentes, Xipe y sus transformaciones, *Youaltepuztli* o “hacha nocturna” en el mito o el *Yohuallahuan* “bebedor nocturno” en el rito, alcanzaba del pecho de sus víctimas el corazón-semilla-hueso latiendo.

En un sistema como el mexica, todo tipo de reuso de los materiales serían procesos regenerativos. Y los mexicas decidieron aplicar sus nociones de reuso a través de voltear las ropas de las alteridades, sacarles el corazón-semilla-hueso y reincorporarlas.

Para que las posibilidades que convergían en un enemigo como pivote fuesen reutilizadas para renovar las propias –que ese era uno de los objetivos más importantes por conseguir– habría que voltear al enemigo. Había que quitarle sus ropas y sacarle la semilla-corazón (compartida por todos los seres) para que fuese comida y aprovechada para las siembras, las fuerzas militares, la familia, etc. Al tiempo que había que utilizar e introducir en su piel otra semilla, otro corazón, otro punto de vista, que era el mexica al momento de revestirse con la piel del cautivo.

Al voltear, se reutilizaban los recursos, se regeneraban porque era un sistema limitado: lo de adentro para afuera, lo externo en interno, la alteridad en identidad alternada. Xipe entonces sería el convertidor por voltear las superficies de los extranjeros haciendo lo de adentro y fuera reutilizable e incorporable, por lo tanto, regenerativo en todos los niveles del cosmos.

Pero ese juego de giros, vueltas, cambios de coberturas, de disfraces y de superficies, de puntos de vista por cada cáscara y de perspectivas, no era sólo entre los existentes de forma humana. Implicaba una relacionalidad múltiple, de múltiples miradas (dioses, humanos, cultivos, animales, objetos con agencia) que se vinculaban en momento de y códigos guerreros, por ejemplo, que se relacionaban con todos los demás. Una cosa es la transformación de los códigos y de los puntos de vista.

### **El código bélico agrícola en relación con Xipe**

En relación con las transformaciones entre el código guerrero y el agrícola Graulich (1999) hace una interesante síntesis respecto a los dispositivos de relacionalidad que se ponen en juego de los existentes, los planos y sus perspectivas. Aunque rechaza las propuestas de Seler respecto a que rayar es hacer surcos en la tierra para sembrar; que la cardioectomía es la introducción de granos en el sexo de la tierra, cuando el sacerdote colocaba el corazón en el centro del *témalacatl*; y que

el degollamiento fuese como desgranar las mazorcas. Graulich va a fondo. Para este autor el *tlacaxipehuzliztli* era una la fiesta de la cosecha. La equivalencia de los cautivos como la cosecha de los dioses, como “el pan de los dioses”, la comida, las tortillas, etc. es muy extendida en las narraciones históricas. Y Graulich especifica que cuando los cautivos eran enviados al más allá, se reactualizaba la guerra sagrada para alimentar al Sol y a la Tierra y “se iniciaba la cosecha divina al mismo tiempo que la del maíz” (309). “Xipe representa al grano del maíz” (293). “El guerrero ‘cosechado’ en *Tlacaxipehuzliztli* representa el maíz: Xipe es entonces al maíz y el guerrero por excelencia” Y más adelante continúa, “La víctima sacrificada en el *gladiatorio* era la mazorca. Ello no tiene nada de sorprendente”. Y entre otras cosas eran lo mismo porque su desollamiento les permitía nacer en otra dimensión, al haberlos desnudado de sus ropas-ontológicas. Y continúa “En relación con el hombre, la ‘cuerda de nuestro sustento’ (*tonacamécatl*) era el cordón umbilical; en relación con la mazorca, era el tallo. El gesto de las ‘águilas’ y los ‘jaguares’, que “arañaban, arrancaban o espadaban, equivale al del agricultor que arrancaba las mazorcas y corte de cañas de maíz” (Graulich 1999:309, 311, 312). Pero cabe preguntarse ¿quién en relación con quién era la mazorca, el cazador y el cultivador? ¿Quién era la comida y quién el comensal? ¿Quién era el dios y quién la cosecha?

Graulich (1999) transcribe y traduce el fragmento de un canto dedicado a Xipe,<sup>125</sup> –que nos parece revelador– donde las víctimas representan a Xipe y él se le identifica con el maíz:

---

<sup>125</sup> Broda (1970:259) también transcribe este canto:  
*Song of Xipe Totec Youallauan*  
*O Youallauan, why dost thou mask thyself?*  
*Put on thy disguise.*  
*Don thy Golden cape.*

*My god, thy precious water hath come down from*  
*It hath made the cypress a quetzal. [Coapan*  
*The fire serpent hath been made a quetzal serpent.*  
*Want hath gone from me.*

*Mayhap I shall die and perish*  
*– I the tender maize.*  
*Like a precious Green Stone is my heart,*  
*(yet) I shall see gold in it.*  
*I shall be content if first I mature.*  
*The war chief is born.*

*My god, (give me) in part plenteous tender maize.*  
*Thy worshipper looketh toward thy mountain.*  
*I shall be content if first I ripen.*  
*The warrior chief is born.*

<i>Ma njiavja, njia</i>	Que me alegre yo (exclamación),
<i>njiapoliviz niyoatzin</i>	Que yo muera, yo el venerable maíz verde,
<i>achalchiuhtla noiollo</i>	Mi corazón es de jade [¿de agua?] <sup>126</sup>
<i>ateucujtatl nocoiaittaz</i>	Veré el oro [¿de agua?]
<i>noiolcevizqui</i>	Mi corazón se calmará,
<i>tlacatl achtoquetl tlaquavaia</i>	el hombre que avanza a la cabeza hacia el combate se endurece (exclamación),
<i>otlacatquj iaatlatoa quetlovjia</i>	nació [como] jefe de guerra (exclamación)
<i>Noteuhoa centlaco</i>	Mi dios maíz con el rostro arriba
<i>xaailivizconoa</i>	Desborda inconsideradamente

No tengo ningún tipo de herramientas para analizar este canto. No obstante no deja de llamar la atención la especificidad del autor respecto a las formas de relacionalidad, de pliegue y de despliegue, de la deixis de los protagonistas. Y es inevitable pensar en las formas de relacionalidad de los mundos y colectivos, que se han propuesto como fundamento gran parte del pensamiento amerindio (Stolzen Lima 2005; Viveiros de Castro 1996; 2010; Århem 2001).

Sobre ese canto Graulich (1999:310-311) menciona:

“Como suele suceder en los cantos muy antiguos, el dios y el declamador se alternan para hablar. Xipe que se presenta como el maíz tierno (*ouatl*) con corazón de jade —es decir, todavía verde— espera ver el oro, en otras palabras, espera madurar. Se regocija con la perspectiva de ser cosechado, como el guerrero debe regocijarse al ser sacrificado.

El declamador califica a Xipe de guerrero que avanza a la cabeza, es decir, de valiente —como la víctima del *gladiatorio*— y añade que se vuelve duro, similar al maíz maduro. Endurecido, maduro, Xipe-maíz se convierten en jefe de guerra. La última frase puede significar que la caña madura alzada al cielo, se ha desarrollado excesivamente.

Vemos, pues, que el autor enfatiza una multiplicidad de puntos de vista que convergen en los personajes rituales, que bien podrían ser sólo posiciones discursivas. Y que en realidad pueden verse desde varias perspectivas. La convergencia múltiple que sólo es posible, entre otras cosas, porque se lleva a varios planos simultáneamente que se están mirando entre sí. Los seres dejan de ser asimilaciones unos de otros y se convierten en pivotes de relaciones que dependen quienes están relacionándose para saber lo que se relaciona.

Otra manera de pensar el pensamiento amerindio para intentar entenderlo en su manera de aprehender lo externo, más allá del perspectivismo, que para muchos está muy choteado aunque

---

<sup>126</sup> Corchetes y preguntas del autor.

no comprendido, sería explorar una de sus posibles transformaciones plásticas: la topología matemática. ¿Cómo se modifican las formas plásticas en los planos del universo mexicana?

En este sentido y en relación con los dioses el guerrero-cazador es como el cosechador de su presa y el guerrero-cautivo es como el maíz que será ofrecido como alimento. El dios parecerá como un humano comiendo maíz, y el maíz será como un humano comido por los dioses. Más adelante analizaremos detenidamente estas consecuencias. La asimilación del vencedor y el derrotado, entre el primer guerrero y la primera víctima, el guerrero y el muerto resucitado, era, al parecer, sólo una cuestión de momento de la relación, porque uno ya había sido el otro y lo sería eventualmente, al grado también que lo estaba siendo para otro plano y otros colectivos, en la relación para alguien más. “Los hombres pagan la deuda con su la Tierra-Lluvias con su cuerpo. “El hombre se alimenta de la tierra y la tierra se alimenta del hombre y, dicho intercambio [que denota una interdependencia] establece la continuidad entre la vida y la muerte y asegura la pervivencia de la sociedad” (Martínez G. 2008:15).

Sólo nos queda decir que estas relaciones se pivotean no sólo en estos textos y cantos, se lleva a serio en muchos otros contextos. Por ejemplo, Graulich menciona que “En Acolman y Teotitlán del Camino... La persona que se había vestido con la piel recorría los campos. Si encontraba a alguien, esta persona se convertía en la víctima del a próxima fiesta de *Tlacaxipehualiztli*” (1999:288) y más adelante dice que “en ciertos lugares, era a los campos, entre las mazorcas, a donde se iba a buscar al futuro Xipe, la víctima-mazorca de la cosecha del año siguiente” (1999:312). Las conexiones profundas del *tlacaxipehualiztli* con las formas agrícolas se expresaban transversalmente. Graulich destaca sobre todo estas variadas formas de transformaciones entre uno y otro código, sugiriendo que los diferentes planos –el de los dioses y de los hombres– se movimentaban simultáneamente.

Si pensamos que la guerra no siempre eran métodos de exterminio de otros pueblos, sino medios para incorporarlos como súbditos; medios para obtener un tipo de intercambio controlado y jerárquico, en que lo importante no era tanto matar al enemigo sino capturarlo; y si Xipe era el dios de este tipo de guerra. Entonces Xipe sería el dios de la conversión de los guerreros capturados. Porque las guerras eran parte de un proyecto mayor de colonización mexicana. La guerra no era de exterminio, sino de captura e incorporación; llevada a cabo por complejos procesos de construcción de parentesco consanguíneo. (El parto femenino era el más evidente, pero no el único entre los mexicas). Teníamos este tipo de parto masculino o de forma de



creación de lazos de consanguinidad. ¿Y cómo es que funcionan los otros códigos antes mencionados? Por ejemplo el de la madre y el hijo.

### **La guerra femenina: la mujer, Toci y *Ochpaniztli*.**

El parto era otra manera de incorporación consanguínea de alteridades por medios bélicos, que como hemos visto, no es un pleonasma aunque intuitivamente lo parezca. Analizaremos este aspecto de los mexicas a través de la mujer como el pivote de relaciones desplegadas como hija, esposa, madre, abuela. Enfatizando su posición como madre-guerrera y su relación con Toci, como protagonista del pasaje de Culhuacan y las ceremonias de *Ochapaniztli* que nos ayudarán a entender estos procesos.

Intentaremos relacionar estos elementos con códigos que no sean exclusivamente el agrícola, la fertilidad, la tierra y el maíz. ¿La mujer sólo podía y tendría que ser vinculada a las relaciones con la tierra fértil y productora de hijos-maíces? No, no creemos que se limitara a ello. Por otro lado, el objetivo es analizar *Ochpaniztli* no sólo en relación con *Tlacaxipehualiztli*, sino que pensamos que el complejo mujer-parto-hijo se relaciona con otras formas de incorporación de alteridades.

Así como lo propuso Broda (1970), analizaremos el mito y el rito de manera dialógica (no buscando correspondencias simétricas, sino relacionales y, de hecho, asimétricas), vinculándose a estos aspectos de incorporación de alteridades.

### **El mito de Toci**

“...relatado por Durán (1967, II:39-43) a partir del texto de la *Crónica X*, que a su vez fue copiada también por Alvarado Tezozómoc (1878:121). Cuando los mexicas eran vasallos del rey de Culhuacan, Huitzilopochtli remendó a sus sacerdotes que pidieran al rey Achitómetlin terreno donde pudieran instalarse. El rey les ofreció Tizapan, un lugar infestado de “culebras y víboras ponzoñosas”. Más tarde los mexicas, con mucha humildad, solicitaron al rey “que emparentasen los unos con los otros”, lo que les fue consentido. Huitzilopochtli, “enemigo de tanta quietud y paz” dijo a sus viejos y ayos: “Necesidad tenemos de buscar una mujer, la cual se ha de llamar “la mujer de la discordia”, y esa ha de llamarse mi abuela o madre”. El dios aconseja a su gente ir con el rey de Culhuacan “y le pidais a su hija para mi servicio”.. lo mexicas piden al rey su hija “que él en mucho tenía, para señora de los mexicanos y mujer de su dios”. Una vez llegada la moza entre los mexicas, éstos, obedeciendo a Huitzilopochtli, la sacrifican en nombre de dios, la desuellan y visten con su piel “uno de los principales mancebos, y encima [le ponen] los demás vestidos mujeriles de la moza”. Achitómetl es convidado a venir “a adorar a la diosa, su hija y ofrecerle sacrificio [...] pues su dios la ha tomado como madre y como esposa. El rey, acompañado por muchos señores, se va al “templo que les tenían edificado”, y presentan ofrendas y sacrificio. Al momento de “incensar [...] aclarándose la pieza con el fuego, vido [vió] al que estaba junto al ídolo sentado, vestido con el

cuero de su hija. Una cosa tan fea y horrenda que, cobrando grandísimo espanto y temor, soltó el incensario que en las manos tenía, salió [dando] grandes voces”, llamando a su gente para que acaben con los mexicas, éstos se dieron a la fuga y reanudaron su migración. La princesa desollada se vuelve “mujer de la discordia”, y abuela, madre o mujer de Huitzilopochtli. Que se la califique como abuela, como madre o como esposa del dios tutelar de los mexicanos, es lo de menos. Lo que es relevante es que Toci tenga una relación muy estrecha con Huitzilopochtli, lo que hace de ella la versión femenina del dios. Existe una posible confusión entre Teteo Innan, “la madre de los dioses”, y Toci como madre del dios Huitzilopochtli (Baudez 2010).

En la versión de Graulich:

“Tal episodio es uno de los últimos y más notables de las peregrinaciones mexicas. Un poco antes de llegar a la tierra prometida, los errantes habían preguntado a Achitómetl, rey de Colhuacan, si podía establecerse en sus tierras. Achitómet les asigno una colina infestada por serpientes y otras bestias igualmente peligrosas, con la esperanza de que continuaran su peregrinación. Pero en cambio, los mexicas prosperaron, alimentándose con los animalejos locales. Rápidamente pidieron y recibieron la autorización para entrar a la ciudad y contraer matrimonio ahí. La prosperidad y la paz que alcanzaron no agradaron a Huitzilopochtli. Por medio de sus intérpretes, éste anunció que era preciso encontrar una “mujer de la discordia” a quien llamarían de su abuela o su madre. Ésta debía ser la hija del rey del lugar. Era necesario pedirla para el servicio del dios. El rey dio su consentimiento, creyendo que su hija reinaría sobre los temibles bárbaros, como diosa y esposa de Huitzilopochtli. Llevada con gran pompa donde los mexicas, la desdichada joven fue asesinada y desollada. ... Esta muerte es la que se reactualizaba en *Ochpaniztli* ...” (Graulich 1999:93).

En una de las versiones de Broda, se menciona que

“En otra ocasión los mexicas demostraron de nuevo su peculiar audacia. El lugar Tizapan, que les había asignado el rey de Culhuacán, estaba lleno de sabandijas y culebras ponzoñosas. Sin embargo, los mexicas acabaron con ellas, comiéndoselas todas. Durán señala que "el rey [de Culhuacán], y todos los señores, admirados de una cosa que ellos nunca habían oído, cobraron de nuevo grandísimo temor a los mexicanos, y [concedíanles] todo lo que pedían..." (t. u, p. 40). Desde entonces, los mexicas pudieron entrar libremente en Culhuacán y emparentaron con los culhuas por vía de casamientos” (Broda 1978:104).

En estos pasajes existen sobradas referencias míticas de los propios mexicas describiéndose en su condición de temibles bárbaros llegados de otras tierras antes de sedentarizarse. En ese momento ellos pasarían por aquellos poblados para continuar su peregrinar. Se supone que todavía eran un colectivo errante, en búsqueda de la tierra prometida para fundar Tenochtitlan.

El contraste entre las formas de socialidad del sedentarismo y las de las migraciones es muy interesante en las historias de los mexica y las analizaremos más adelante. Por el momento podemos decir que las relaciones entre tipos de “identidades culturales”, como las define Navarrete (2011) se complementan. Habría una confluencia de tradiciones características de los diferentes *altépetl* del Valle de México. “los conceptos chichimeca y tolteca no definían estados evolutivos, sino identidades culturales, es decir, forma de identificación colectivas definidas a

partir de formas de subsistencia, de organización social, de tecnología y de conocimientos” y más adelante concluye: “Gracias a la transferencia de bienes culturales los pueblos chichimecas se toltequizaron y los toltecas se chichimequizaron hasta que construyeron una nueva identidad común que podemos llamar tolteca-chichimeca... Pese a que los mexicas son la excepción en este terreno, también explotaron su territorio lacustre con una combinación de prácticas toltecas, como la agricultura intensiva, y chichimecas, como la caza y la pesca” (Navarrte 2011:45).

El punto a destacar aquí es lo que dicen los mitos respecto a esta condición en relación con Toci. Hay también varias menciones respecto a su condición de seres medio-salvajes, sanguinarios transgresores que rompen todos los códigos, que parecen no tener entendimiento. Molina describe la palabra *chane* +, en sus diferentes combinaciones como “morador de monte”; “morador de río”; “natural de otra tierra”; “saluaje, o montañes”; “saluaje; extranjero, o aduenedizo”; “morador de bosque”; “morador del cielo”; y “pescado, generalmente”. En este relato, los mexicas serían un tipo de *chane* + quienes no obstante vivían en una colina llenas de serpientes y víboras ponzoñosas, “prosperaron, alimentándose con los animalejos locales”. Siendo seres poco-civilizados, solicitaron “con mucha humildad” permiso para establecerse en aquellas tierras. Lo que les fue concedido; y así “recibieron la autorización para entrar a la ciudad y contraer matrimonio ahí”. Se sabe que los mexicas prosperaron y convivieron en paz; naturales de otras tierras y moradores del bosque pasaron a vivir en la ciudad, es decir, se civilizaron un poco. Y vendría la necesidad de buscar mujer como esposa, que habrían de llamarla “mi abuela o madre” por sus descendientes. Aquellos después de pasar por esos procesos lograron convencer al rey para “que emparentasen los unos con los otros” por “vía de casamientos”.

Fue así que los mexicas pidieron a su suegro “la mano” de quien sería Toci, para convertirse en la “señora de los mexicanos y mujer de su dios”. Pero esa relación sería triangularmente conflictiva por ambos bandos. Desde ese momento Toci sería colocada como un pivote que tendría que mediar entre relaciones delicadas, en constante pugna y tensión entre los yernos mexicas y el suegro extranjero; entre los afectos de la pareja y los paternos; entre el sexo y la política; entre las relaciones matrimoniales y las consanguíneas.

Quien se convirtiera en el suegro ya había tenido una serie de gestos y acciones recelosas frente a sus futuros yernos; los había groseramente colocado en posiciones duras, a veces humillantes e incluso violentas. Por su parte, los mexicas se llevarían a la princesa del rey “que él mucho tenía”; el rey tendrá que sacrificar a su hija, literal y metafóricamente hablando. Y

también era necesario que Toci se convirtiese a la religión mexicana, para incorporarse al servicio de Huitzilopochtli, patrono de los mexicas. Es decir, el padre de Toci se veía obligado ver a su hija partir y aceptar cederla hacia al dios de los recién llegados y a ellos; su hija se dislocaría en todos los sentidos, ya que el mito sugeriría ciertos aspectos de virilocalidad (lo que ciertamente no sabemos). Pero al menos, se explicita que el padre llevará a cuestas a su hija a la casa del futuro marido.

Es por la posición que Toci ocuparía en este sistema y respecto a las relaciones entre yernos y suegros que fue bautizada como la “mujer de la discordia”. Y nótese que estamos hablando de posición en el sistema de relaciones, como pivote de relaciones, lo que no implica que la mujer como tal sea nulificada individualmente y sin toma de decisiones; no significa que sea un objeto inerte. Pero ella cumple una posición en el sistema por las relaciones que la convergen del mismo modo que la del varón como guerrero. Ellos, los varones, también serían el pivote de una relación conflictiva entre los enemigos (sus potenciales hijos si todo sale bien) y sus dirigentes políticos y religiosos que los mandan a la guerra. Ser la mujer de la discordia no era por ser mujer, sino por la posición que le tocó jugar a las mujeres en un sistema virilocal. Posición similar a la de los varones-guerreros en el sistema bélico-expansionista.

Porque como mujer en su posición de hija-esposa implicaría ser el pivote entre su padre y su esposo. El pivote de sentimientos discordantes, que no pueden aplacarse fácilmente; de hecho, que parecen insalvables, salvo en una tensa calma a través de rigurosas etiquetas. A Toci, desde el punto de vista mexicano, se le consideraría descendiente de un extranjero suspicaz y receloso; no totalmente agresivo, no totalmente violento, no totalmente enemigo. Un padre, extranjero para los mexicas que está a medio camino entre un rey enemigo y/o un suegro arisco; debido a que Toci es de los mexicas adeptos a Huitzilopochtli una futura esposa. Desde el punto de vista del suegro, los mexicas serían unos casi-salvajes que han sobrevivido por medios no domesticados superando una serie de pruebas que desposarán a su princesa.<sup>127</sup>

Y en ese sentido, la princesa como hija y hermana siempre sería madre y esposa de los otros. El padre y el grupo que la criaba tendrían que cederla para otro grupo, para que ella para,

---

<sup>127</sup> Es interesante: los que se suponen son mexicas antiguos, llaman a la que sería su esposa, a Toci, como su madre-abuela. Y hay un cambio sutil de posiciones en los vínculos de parentesco. Se coloca en el mito que los acontecimientos son en relación a los mexicas antiguos, pero a quienes está vinculando sería a los mexicas “actuales” (es decir, a quienes narraron los mitos). Sería un ejemplo sutil de la creación-narración del pasado histórico-mítico como posicionamiento de un presente. A la vez de ver que un mito que habla de migración y fundación de ciudades, también podría estar dando las claves de ciertas estrategias de parentesco, por ejemplo.

capture y críe a los hijos de otro grupo. Porque si no sale de su grupo sería una relación incestuosa. Ella estaría obligada a salir de su grupo de origen, a renunciar a él.

Para este sistema las cosas serían igualmente reversibles. Al mismo tiempo que los mexicas hablan de Toci como la esposa y la hija-hermana del grupo extranjero, estarían hablando de sus propias hijas y hermanas. Porque se establecerían ciertas estrategias de relaciones y ¿es lo mismo para los mexicas si ocuparan esas mismas posiciones? Los mexicas como padres y hermanos de Toci, de las princesas, serán los suegros y los cuñados de aquellos extranjeros y tendrán que perder a su hija-hermana porque se irá a otro lugar a darles sus pieles a los hijos de los extranjeros; ya sea sólo en la boda, sea por la virilocalidad, la patrilinealidad, etc.

En el mito y desde el punto de vista del padre (y los hermanos), la princesa es aquella que se casará con el enemigo, la encargada de tejerles la piel y aquella que dará su piel a los mancebos mexicas, quienes se vestirán con la piel de Toci. Es importante saber que ella será las dos cosas, ocupará las dos posiciones en cuanto pivote de las relaciones. Ella se volverá “abuela, madre y mujer de los mexicas”, la hija cedida y el vínculo de una relación conflictiva entre yerno-suegro-cuñados.

Toci ya era la hija de un extranjero que podía ser su enemigo y/o su suegro-cuñado. En realidad era un enemigo potencial y un aliado potencial. Porque siempre estaría la tensión de poder romper un vínculo establecido, lo que sería muy grave; vínculo que de origen era conflictivo. Bastante similar a las condiciones narradas por Lévi-Strauss en el epígrafe de nuestro apartado. En donde alianza matrimonial y guerra, serían en determinados momentos dos caras de una misma moneda.

El padre de Toci accede al matrimonio con los *chaneque*. Y el matrimonio se vuelve sacrificio, o mejor dicho, se consuma a través del sacrificio, el degollamiento y la antropofagia de la recién llegada a la familia y al colectivo. El rey y su familia llevarán a Toci a cuestras, como se hacía en las bodas, “llevada con gran pompa donde los mexicas”

El rey no fue engañado, “su hija reinaría sobre los temibles bárbaros, como diosa y esposa de Huitzilopochtli” y, sería para ellos “nuestra madre y nuestra abuela”. Pero el mecanismo para conseguirlo no era totalmente el esperado. La boda se llevó a cabo y el matrimonio se consumó, pero el matrimonio tendría que entenderse a partir del sacrificio. Toci fue sacrificada y desollada; es decir, se casó y tuvo hijos. Y los mancebos mexicas vestirían desde ahora su con su piel, literal y metafóricamente.

El padre de la novia y sus parientes no quedarían conformes con los mexicas y la relación quedaría en tensión. En la historia mítica mexica quedaría plasmado que al optar por este tipo de asentamiento y estas formas de parentesco, la relación entre suegro y yernos sería permanentemente conflictiva. En una tensión constante entre la alianza matrimonial y la guerra. Con el nacimiento de Cintéotl (hijo de Toci), se realizó un cambio de era cósmica para los mexicas; adquirieron las plantas cultivadas y sedentarismo junto con un sistema de parentesco. Se correlacionarían el matrimonio exogámico y el sedentarismo, el cultivo y relación bélica. Parecería un paso entre un régimen más montañés y silvestre, a otro más elaborado; de salvajes a sedentarios; al parecer, de la más natural, a lo más cultural. Por eso que Toci se convertiría en la “versión femenina de Huitzilopochtli” como patrona que introdujo la guerra; al igual que introdujo las plantas cultivadas; y se convertiría en la madre y abuela de todos los mexicas.<sup>128</sup>

### **La fiesta de *Ochpaniztli***

Y “esta muerte es la que se reactualizaba en *Ochpaniztli*” (Graulich 1993). Para comprender la fiesta de *Ochpaniztli*, habrá que alejarnos de pensar a la mujer en la posición que ocupa en tradiciones de tintes cristianos. Por ejemplo, es explícita la posición equivalente entre la mujer y el varón, y en el rito de *Ochpaniztli* podemos observarlo. Es posible que los mexicas tuvieran una igualdad de género diferenciada. Y algo muy importante es que no consideramos la premisa de que la mujer estaba ontológicamente “manchada” por su sexualidad.

La lectura que proponemos de esta ceremonia parte desde estas bases. *Ochpaniztli*, en principio, era un ritual sobre la mujer, remarcando algunas de sus facetas con importancia cósmica para los aztecas. Dando cierto énfasis a su posición de mujer casada y madre; expresando los procesos necesarios para llegar a esa condición, considerando sus consecuencias. *Ochpaniztli* es también la recreación de la posición de la mujer en el sistema de parentesco mexica; se explicitaba como el pivote relacional, que despliega ciertas relaciones, sustancias y emociones de parentesco.

La posición de la mujer prescribe como estrategia de parentesco, salir de su grupo, por lo que al casarse se perdía y se sacrificaría literalmente a una miembro del mismo. *Ochpaniztli* era la constatación de la pérdida de la hija-hermana para los padres-hermanos, para el grupo

---

<sup>128</sup> El momento de fusión entre lo chichimeca y lo tolteca estaría correlacionado con el matrimonio entre los mexicas chichimequizados y los culhuas toltequizados en el mito. La modificación en las relaciones de parentesco que implicarían una nuevo momento en la historia mexica.

extranjero. Relación fundamental porque, si no, se podría tender hacia las relaciones incestuosas. *Ochpaniztli* explicita como regla el destino de la mujer fuera de su grupo de origen y la incorporación al grupo de su esposo. De ahí la relación entre boda y sacrificio. Ella tendría que renunciar a su propio grupo de origen por las reglas de alianza prescritas. Pero obviamente faltaría un estudio del parentesco en esto términos.

Y por lo anterior, *Ochpaniztli* era también los homenajes a los mexicas cautivados y muertos y cautivadas a manos de otros colectivos, por *otros*, por extranjeros con los que no se llegó a un acuerdo y se volvieron enemigos. Fiesta y homenaje a quienes partieron fuera del colectivo mexica o del plano de los mexicas, que fueron incorporados a través de una batalla o cedidos por los propios mecanismos; son los héroes y heroínas en un mundo donde la guerra y el juego por la captura de pivotes y cuerpo de los otros, movía al mundo.

\*\*\*

No describiremos toda la fiesta, los lectores podrán revisar la abundante bibliografía al respecto. La manera que esquematizamos la fiesta de *Ochpaniztli* es la siguiente. En la ceremonia se resaltaban cuatro fases en que existían dos desenlaces. El primero era el paso de convertirse de niña en doncella; el segundo de joven casadera en mujer casada; el tercero de mujer casada a mujer embarazada que tenía dos opciones; de pasar de embarazada a madre y de grávida a mujer fallecida.

En las diferentes narraciones de los rituales podemos constatar nuestra hipótesis. Para la primera fase, de acuerdo con Graulich, basándose en Durán, menciona la transformación del Xilone (como maíz o mujer verde que no está lista para la cosecha) a Chicomecóatl (la personificación del y la mujer de maíz maduro). Varias expresiones hacen referencia al tránsito de la niña al grupo de doncellas; la menstruación es uno de los eventos que lo determinan. A la niña, Xilone, se le cortarían los cabellos verdes para incorporarla al grupo de las Chicomecóatl; tal como se hacía el corte de cabello en la mayoría de los rituales de modificación de estatus.

A estas alturas del ritual, sucedía una primera batalla-danza entre un grupo de prostitutas contra otro de matronas, y sería la decisión de las doncellas de sumarse a uno de los dos. Tomar la decisión de seguir por el camino del juego de los placeres o el del trabajo y el cargo de convertirse en esposa y madre. El deber ser de los mexicas sería incorporarse al segundo grupo, grupo en el que se encontraba nuestra protagonista: Toci. Sin que se negara o excluyera al grupo

de las mujeres que Molina describe como “puta honesta”: *ahahuinani*; que también lo define y relaciona con las ideas de placer, placentero, gozoso, alegre y regocijado.

Ganada esa batalla moral, vendría entonces el que Toci o Chicomecóatl se convirtiera en esposa de Huitzilopochtli, pensándolo como la categoría sensible del ideal de varón mexicana. Hay varias formas de explicitar este pasaje, como son todos los referentes sobre el proceso de pedimento de la novia, la aceptación del padre (como representante del grupo de origen de la doncella), que tendrán que aceptar que su hija se vaya a la casa de su esposo.

Puede ser expresado también como el sacrificio de Chicomecóatl que iba con su dote a la casa del patrón de los mexicas; cargada de su casa a la casa de Huitzilopochtli ofrendada en una litera para que se consumara el matrimonio; y con eso, proveer ese hogar con abundancia de maíces-hijos. La sangre derramada sobre los granos y las mazorcas harían que las semillas germinaran y trajeran abundancia. También se expresa cuando Toci era llevada a cuestras (como en las bodas) para ser degollada y desollada rápidamente. (Siguiendo a Sahagún descrito por Graulich 1999). Es decir, la hija-hermana de los extranjeros, vecinos y/o enemigos (a veces personificados como huastecos) entregaban cuidadosamente a su pariente criada y educada por y entre ellos al grupo del esposo mexicana. Momento que si bien se sabe es un sacrificio para el grupo de origen, no debía expresarse tristeza (porque traería mal agüero) sino hacer de él un momento de fiesta y festejo para Toci. El énfasis para hacer de ese momento una fiesta divertida era porque también se sabía que era un acontecimiento triste; y viceversa: “para comprender la postura sacrificial hay que remitirse a la ceremonia de matrimonio” (Duverger 1993:157). Es decir, ese momento era al mismo tiempo la incorporación de una miembro-pivote generadora de más congéneres para los mexicas y era también la pérdida de un miembro para la familia de origen, la separación de la hija de la casa y la familia con la que se había criado y crecido, de la niñez a la madurez.

El hecho de que la hija-hermana se casara, de llevarla de su casa a la casa del novio, implica, de facto, perderla, sacrificarla. Ya se ha entregado su piel en ese mismo momento, ya se ha cortado su cabello con la falta de perífrasis y rotundidad de cortarle la cabeza, para introducirla a otro colectivo (igual que a Xilone, esclavos, cautivos, guerreros, gobernantes, mazorcas verdes, etc.).

Incorporada al nuevo grupo de afines, Toci cederá su piel para crear consanguíneos. Toci dará su piel para darle la piel a los otros, el cuerpo, la carne, el barro, la masa de maíz, la cáscara,



la envoltura. Toci ya era la encargada de tejer (el vestido con hilos de maguey) de los extranjeros (*pochtecas* extranjeros o huastecos en relación con los mexicas) o de los mexicas en relación con el rey de Culhuacan o a los huastecos.

Toci se convierte entonces, de facto, en “nuestra madre, nuestra abuela”, la esposa-madre de Huitzilopochtli y de los mexicas. Toci, la ya decapitada (casada e cautivada) y desollada (para dar su piel para la carne y piel de los otros) pasa de esposa a embarazada. A estas alturas del rito, al quitarle la piel a Toci se separa la parte de su muslo con la que se hará la máscara que llevará Cintéotl Itztlacoliuhqui (Dios del maíz – Obsidiana retorcida), o las personas del barrio de los *pochtecas* (los espías para los que no son mexicas).

Varios pasajes en que Toci copula con Huitzilopochtli y se embaraza, Toci tendrá las batallas decisivas. El riesgo de parir, era el riesgo de combatir cuerpo a cuerpo para capturar el cuerpo de otro. Y ya embarazada esa lucha tenía dos posibles desenlaces. Una opción es salir de la batalla como una guerrera victoriosa logrando cautivar a su hijo-enemigo, como algodón en bruto para poder tejer con él parentesco; o ser una guerrera derrotada y perder la batalla frente aquél cautivo, enemigo-hijo traicionero y hábil, presa que no se dejó cazar.

Y aquí cabe resaltar la explicitación de la mujer como guerrera y cazadora. Otro punto de vista a considerar es el de la relación entre madre e hijo. Como se ha documentado el proceso de gestación, y particularmente el proceso de parir, era entendido también a través del código bélico. La correlación parto-guerra nos parece que no fuera en el sentido figurado.

La mujer en el parto era una guerrera en busca de cautivar a un enemigo. El niño era tratado como un cautivo de guerra y en el parto, la partera –la especialista mujer que ayudaba a la embarazada– gritaba dando indicaciones igual que los jefes de los ejércitos lo hacían en las guerras. El parto era una batalla de vida y muerte. No sólo se le consideraba como si fuese una guerrera metafóricamente; ella hacía la guerra por medios femeninos; con el mismo objetivo, no meramente en sentido figurado: capturar pivotes para construirlos desde el punto de vista del grupo al que llegaba.

Como hipótesis, el niño sería un tipo de cautivo y debía ser atrapado en una red: *conematlatl*. Molina define esta palabra como “red con la que nace el niño”. Esta palabra se compone de *conetl* que según Molina significa “niño o niña”; y *matlatl*, que es “red generalmente”. Simeon, por su parte define *conematlatl* más específicamente como “Amnios, corión, membrana del feto *conetl*, *matlatl*”. *Conetl* “Usado generalmente por las mujeres. Niño,

muchacho o muchacha” ... “*conetl* se une a los nombres de los animales para indicar los cachorros”. *Matlatl* es “red en general, trampa”

Y aquí es interesante ver cómo este mismo autor define otras palabras similares *michmatlatl*, *canamatlatl*, *tochmatlatl* y *maçamatlatl*. *Michmatlatl* es descrito como “red para pescar”, compuesta de *michin* “pez”. *Canamatlatl* significa “red, trampa para patos”; *tochmatlatl* es “red, trampa para conejos” y *maçamatlatl* “red, trampa para cazar ciervos y animales salvajes”, de *Mazatl* “ciervo”.

Siendo así, sería posible y por relaciones hasta obligado definir *conematlatl* como “red, trampa para niño o niña”. Es interesante evidenciar el replanteamiento semántico y hasta etimológico de los idiomas dependiendo de las posibilidades epistémicas de los estudiosos. Si no se considera que exista la posibilidad de atrapar a un niño o niña como se atrapa a otros seres, no es posible definir la palabra de determinada manera. Pero ahora que exploramos esa posibilidad de homología, cobra todo sentido definir *conematlatl* de esa manera. Y lo más importante que no sería una curiosa característica, sino que se relaciona con la lógica de todo el sistema azteca que proponemos.

Al recién nacido se le trataba como a un guerrero incorporado como un esclavo al que se le quitaba la identidad por medio del corte de cabello y se le otorgaba otra. La mujer los cazaba y envolvía con su red-placenta para atraparlo.<sup>129</sup>

En las ceremonias de ascensión de un candidato para convertirse en *tecuthli* (en la región Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula), había una fase en la que a los dirigentes se les desnudaba. “Esta desnudez podría ser sencillamente expresar su condición de ‘recién nacido’, previamente a la adquisición de un nuevo estatuto” (Olivier 2008:273). Y no sólo eso, también menciona que “Unos sacerdotes vestían entonces al futuro rey con un *xicolli* (‘chaqueta’) verde oscuro adornado

---

<sup>129</sup> En casos como entre los tarahumaras (Fujigaki 2005:107) se designa con la misma palabra placenta y cobija: *kemála* (o cualquier variante); su correlación está todavía por analizarse. Es interesante también lo que se vincularía con lo que Neyra Alvarado menciona para los mexicaneros/nahuas actuales: “En San Pedro, cuando el Cristo se coloca en el suelo, es velado y tratado como un difunto, y se dice que él duerme (*kochi*). Al igual que a los difuntos, se envuelve su cuerpo con una tela de algodón (*tilma*); esta palabra en náhuat, así como *tasowal* ‘su tela de algodón, su cobija’, designa la placenta. El *tilma* de Cristo es entonces su placenta, que se lava con la ropa de los santos en el río, la ropa de los santos se denomina ‘*pare*’, palabra del español que designa también a la placenta. Esto simbolizaría la resurrección de Cristo porque no lleva su *tilma*, a diferencia de los otros santos que están vestidos. El Cristo sale de su ‘casa’ (*nikal*), otro nombre que designa a la placenta; pues él renace, mientras que los santos permanecen en el mundo de los ancestros. Para los mexicaneros, la placenta tiene características lunares, puesto que pertenecen al mundo de los ancestros, cuando el son ni el hombre aún no existían. Pero el cambio de ropa de los santos en San Pedro equivale igualmente al desollamiento, que corresponde a la quema de hierba del terreno agrícola en marzo y abril” (Alvarado 2004:199).

con dibujos de osamentas”; cita enseguida a Motolinía “vestíale [al futuro *tlatoani*] una manta puntada de cabezas de muerto y de huesos” (2008:264). “La tela adornada con motivos macabros” estaría relacionada a la transformación del noble en *tlatoani*,<sup>130</sup> (en dejar un colectivo para incorporarse a otro: al de los dioses y ancestros) vinculados a los bultos sagrados de ciertas deidades: “El *xicolli*... también formaba parte de la indumentaria de ciertas deidades como Huitzilopochtli y Tezcatlipoca”, y de hecho, “los huesos de Huitzilopochtli y el fémur de Tezcatlipoca habían servido para formar sus respectivos bultos sagrados, el primero después de haber sido enterrado, el segundo tras una estancia al interior del Popocatepetl” (Olivier 2008:265).

\*\*\*

Ahora, volviendo al ritual, se describe que la Toci encarnada, junto con su ejército (los parientes y parteras) se enfrentaría a dos batallas más. La primera sería en contra de nobles y dignatarios aztecas. En esta ocasión Toci y sus aliados triunfarían frente a los propios mexicas. Lo que significaba que había capturado enemigos para hacerlos, precisamente, mexicas. La derrota de los nobles y dignatarios, como representantes de los aztecas, era en realidad su ventura y el medio para la creación de su vida. Toci, ganaba y ellos ganaban a su madre y su abuela.<sup>131</sup>

Ganando las batallas hacían huir a esos enemigos derrotados, que eran sus propios hijos, los nobles mexicas. Que eran vencidos por un buen parto, podríamos decir un parto limpio (¿que se significaba con las escobas sangrantes o eso es lo contrario?). También está la versión de que quien nacía era Cintéotl Itztlacoliuhqui, pero puesto a su lado (Sahagún día 18, Graulich 1993); es decir, como su enemigo capturado, su enemigo-extranjero-huesteco aliando, convertido en maíz.

Y podían venir los desfiles, los sacrificios y los honores a los héroes caídos. A las mujeres y los hombres muertos en los otros combates intentando conseguir cautivos: las guerreras y los guerreros. Y el ritual se hacía aquí, porque Toci era la que irremediablemente perderíamos como ser querido, como hermana-hija, al igual que a los guerreros, como padre-hermano.

---

<sup>130</sup> Recordemos lo que hemos dicho sobre el proceso de purificación que es el que posibilita la regeneratividad (*supra.*). Y se aplicaría el mismo dispositivo: estos motivos macabros totalmente descarnados podrían más un símbolo de purificación que de muerte propiamente dicha. Porque el hueso limpio es purificado y por lo tanto semilla potencial de vida.

<sup>131</sup> Lo que en términos lógicos tendría que ser reversible en relación a Toci como hermanas e hijas de los mexicas; ellas habrían capturado enemigos para criar enemigos.

En algunas versiones era el momento en que Toci sacrificaba cautivos de la misma manera que los guerreros que incorporaban enemigos en el *Tlacaxipehualiztli*. En una de las versiones (la de Durán, según Graulich 1993) esa captura y la victoria de esa batalla, se expresaba en lanzar desde lo alto de cuatro postes igual número de cautivos con distintivos de enemigos (sombrosos cónicos como los de los huastecos o de Cintéotl Itztlacoliuhqui).

Y aquí cabría hacer otra digresión. Recordemos que esta ceremonia se llevaba a cabo al anochecer, los cautivos eran lanzados para estrellarse en el suelo. Serían como estrellas cazadas con flechas, como una cacería de estrellas, que caían en aquel cielo nocturno. Recordemos que los guerreros enemigos, eran *mimixcoa*,<sup>132</sup> el arquetipo de las víctimas sacrificiales también eran consideradas estrellas. Y recordemos algo fundamental, para los mexicas, los hijos recién nacidos, no eran sino semillas-corazones purificadas y capturadas en otros planos. Es decir, podría estarse explicitando que esas víctimas eran los guerreros cautivados por las madres.

Esas podrían haber sido las estrellas (*mimixcoa*, guerreros muertos) que habrían de cazarse en la noche, en la bóveda celeste nocturna, en el útero; paralela, en espejo, las semillas-corazones del inframundo que se descarnaban y se purificaban, en donde se limpiaban de su memoria. Sólo después de lustrados eran reutilizados para volver a nacer. Es el otro lado de los muertos que no se menciona por los especialistas. “Mientras que el cielo diurno está en la bóveda celeste durante el día, por la noche su lugar ocupa el cielo nocturno, lleno de muertos: estrellas o antepasados míticos” (Mikulska 2013:53)

Siempre se habla de que los muertos vuelven a nacer después de cumplirse el tiempo y los rituales, pero no se menciona cómo es que vuelven hacerlo en esa misma temporalidad (es decir, en que se muere y se nace simultáneamente).<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> Los propios guerreros eran *macuiltonalque* (Martínez G. 2013:comunicación personal).

<sup>133</sup> Muy similar los mecanismos entre vivos y muertos en otros sitios de las mitologías amerindias, pero con otras formas plásticas y categorías sensibles. Por ejemplo, como los muertos que haciendo el ritual jalan a sus parientes desde el cielo (buscar cita). Tenemos a los rarámuri o los yaquis que su trabajo es subir y hacer subir al muerto por esa cuerda (Fujigaki 2005, 2009); los yaquis tienen las figuras de los padrinos mortuorios y será el ahijado quien ayude a subir por esas cuerdas a sus padrinos cuando ellos mueran (Olavarría 2003; Aguilar, Berrojálbiz y Fujigaki 2008). Lo que se relaciona a procesos más extendidos: “Entre los mexicaneros, se observa que el complejo conceptual hilo-atar-desatar, que entre los yaquis ... se manifestaba a través de las motas de algodón (padrinos en funeral y dolientes en cabo de año), los hilos y el trenzar adquieren mucha más fuerza” (Fujigaki 2009:147)”. Parecería que las versiones de los vivos y los muertos de los amerindios se vivenciaran en reflejos de espejos tanto en términos metafísicos como en términos geográficos. Siempre queda la posibilidad de encontrar en la etnografía la otra cara de la moneda de un colectivo. Como ellos piensan que se vive aquí, para el otro grupo sería el mundo de los muertos y viceversa.

Mikulska plantea también una semejanza conceptual entre el cielo nocturno, el cielo con nubes, el interior de la tierra, el mundo de los muertos y con la cueva, la matriz y el Mictlan. Y ya hemos dicho que Broda lo habría planteado desde otro punto de vista: “la fertilidad provenía del inframundo” (2001) y ahí era el lugar al que iban algunos muertos. Los cerros y las cuevas serían sitios en los que se encuentran recursos vitales “generadores de vida dentro de la tierra”; como serían el agua, las lluvias, el maíz; también serían el lugar (de algunos) de los muertos. Estos sitios y personajes se relacionan con los vientos, los aires, las almas de los muertos; junto al ciclo de maíz y los ciclos estacionales y con las serpientes y el agua.

Mikulska menciona que:

“Estas representaciones del ‘cielo nocturno’ pintadas de forma tan similar a las del cielo cubierto de nubes en el *Códice Borgia* (láms. 27, 28), y a las del interior de la tierra o del recinto del Mundo de los Muertos, pueden estar indicando que había alguna semejanza conceptual entre estos espacios. Esto hace recordar lo que Michel Graulich llamó ‘consustancialidad’ entre el cielo nocturno y la tierra, dando como ejemplos imágenes del cuerpo de la tierra cubierto de estrellas (*Códice Borgia lám. 43*) o los datos de Preuss, que para los coras ella es el cielo estrellado y la luna, y el atardecer

---

Lévi-Strauss (1970[1968]:168-169) cita un mito de Reichard (1921:297-302) respecto al complejo marido-estrella que nos fue revelador en su momento respecto a las relaciones entre vivos y muertos en parte de la mitología amerindia.

“Una o dos jóvenes indias anhelan tener una estrella por marido. Los astros cumplen su deseo, la heroína sube al cielo, donde recibe buena acogida de su esposo y de sus suegros. No obstante, le prohíben arrancar cierta raíz de una legumbre comestible que crece en el jardín.

Curiosa o despreocupada, viola la interdicción. La raíz tapaba un agujero en la bóveda celeste. Por la abertura la mujer ve muy abajo la tierra y su pueblo, cuya vista le inspira incurable nostalgia. Pacientemente acumula fibras vegetales o tiras de cuero, que anuda punta con punta. Cuando cree que la longitud es suficiente, se pone a bajar por la cuerda llevando su criatura.

El marido-estrella descubre la desaparición de su mujer. Se asoma al agujero y mira: la fugitiva cuelga en el vacío, pues la cuerda era demasiado costa. Perece porque se suelta, o golpeada por una piedra que le tira el marido. La criatura huérfana empieza por alimentarse de la leche que hinche todavía los senos del cadáver. Crece pronto y no tarde en satisfacer sus necesidades.

... el relato puede acabar aquí o continuar con el título convencional del ‘hijo de la estrella’. Según las versiones, sin embargo, el héroe es hijo ora de una estrella, ora de la luna o del sol, si no es que él mismo se convierte en uno de estos astros. Luego de desempeñar su papel terrestre de organizador de la creación, vencedor o víctima de los monstruos, sube al cielo [donde viven sus abuelos paternos y de donde bajó la madre] y se transforma en cuerpo celeste”.

Es sumamente interesante cómo aquí el mitema de los hilos vegetales o de cuero que se utilizan para conectar (en este caso de manera indebida) el cielo y la tierra se correlaciona y se transforma con formas que nosotros observamos con los tarahumaras y con los mexicas. Lévi-Strauss menciona que “La palabra inglesa *sinew* que emplean todas las versiones [de los mitos de pueblos de lengua hidatsa o sinouanas que él sintetiza al respecto] designa aquí las delgadas tiras cortadas, para servir de hilo de coser, del tejido fibroso que envuelve el espinazo del bisonte y de los cérvidos (W. Matthews 1873:125)”.

En el caso de los rarámuri existen varios de estos elementos y relaciones transformadas. Para las versiones que la mitología rarámuri explicita respecto a las relaciones entre vivos y muertos siempre son desde el punto de vista de los vivos. De los que ven desde abajo un cielo y deben cortar los hilos (*rumugá*) de los lazos que los muertos que nostálgicos e equívocos quieren mantener con la tierra y sus parientes. Un lazo indebido que debe ser trozado por medios de los rituales mortuorios. En el caso mexica las transformaciones serían diferentes; los ecos míticos que devuelve en comparación con estos estarían en otros puntos. El análisis entre esas correlaciones será hecho en trabajos posteriores.

‘el agua negra y las estrellas suben de las entrañas de la tierra y obscurecen el cielo’ (Graulich 1990:76)” (Mikulska 2013:5)

Después se escenificaba la segunda y triste posibilidad que tenía toda guerrera, en la cual la madre perdía la batalla frente a su presa. Era su última pelea. Era también el reconocimiento a las mujeres cautivas, presas, derrotadas. En algunos de los rituales se menciona que había un copo de sangre de Toci y que había un guerrero particularmente osado que probaría de aquella sangre y la combatiría; también se mencionan a los guerreros que querían convertir en víctima a su madre con las plumas blancas y la cal; que harían devenir a esa mujer en águila valiente; o aquél hijo con la máscara-mancilla en la cara que la entrega a los enemigos o en territorio enemigo.

El hijo de la madre que moría en el parto nacía con la forma de Cintéotl Itztlacoliuhqui (aquel hijo con los motivos de la muerte en la nuca), el de la máscara-mancilla en la cara o la máscara del embaucador, aquél que dejaría la máscara, la piel de su madre, con los enemigos; con los muertos; sus aliados, de donde él viene, de donde él tuvo que haber salido pero que no hizo, de un mundo-grupo del que tenía que ser cedido para incorporarse a otro colectivo-plano; así como su madre fue cedida para ser su madre.

Aquí habría que hablar un poco sobre el hijo de Toci. Son variadas las características asignadas a Cintéotl. En algunas versiones se le considera la primera luz del mundo, de la nueva era, “el advenimiento de la era actual”, que secó y domesticó la tierra, la hizo habitable y cultivable. Es también el señor de las plantas útiles y cultivables, que se expresa a través del arquetípico maíz. Es el retoño de maíz y estrella de la mañana, la semilla o estrella de la noche. Está asociado al fuego doméstico, al fogón (Toci como la zarigüeya, el tlacuache, que provee a los humanos del fuego doméstico).<sup>134</sup>

Y en el caso del ritual de *Ochpaniztli*, al hijo de Toci se le representa como Cintéotl Itztlacoliuhqui. El que va vestido de blanco y con la máscara/mancha en la cara; aquél que lleva

---

<sup>134</sup> Es decir, en algunas de sus advocaciones de Cintéotl es la expresión del pivote de la civilización; el paso del mundo mítico al mundo terrestre; de lo acuoso a lo seco; de la vida errante a la vida sedentaria. Cintéotl sería el sedentarismo, el que hizo habitable y cultivable la tierra para esta era de los mexicas; el que dio y enseñó a cultivar las plantas, a domesticarlas; el que dio la posibilidad de los asentamientos permanentes; el que ancló, en el mundo mexica, la manera de manejar el paisaje y el territorio, de concebirlo. Es el que dio las plantas, el sedentarismo, la casa, el fuego domesticado como la forma de civilización. Y esta simbolización del sedentarismo a través de del fuego de cocina es bastante explotado por Lévi-Strauss a lo largo de las *Mitológicas* “mayores y menores”. Estas correlaciones están aún por explorarse detenidamente. A veces es también Venus, la estrella de la mañana, representado con una flecha que lo atraviesa, Cintéotl podría ser esa estrella, el muerto, que caía de allá para ser recolectado aquí, que moría con sus aliados los muertos, para ser capturado por sus enemigos los vivos. O también puede ser Quetzalcóatl, que es el creador de la cultura.

en la nuca las características de la muerte (Graulich 1999:128), la obsidiana fría y retorcida, chueca. Vestido de blanco como algodón en bruto sin hilar y con la cara mancillada.

Cintéotl es el patrono de la infracción; en el ritual se castigan con muerte a los adúlteros. La máscara de Cintéotl era “la quintaesencia de la mancha”, de la vergüenza. Es decir, de la traición, del engaño.

Se ha mencionado como el señor del pecado, si entre los mexicas esta categoría pudiese utilizarse, si existiese un pecado original, no tendría que ver con una mancha transferida de la madre al hijo, no sería la vergüenza originaria por la sexualidad o el sexo de la madre, de la mujer o del ámbito femenino. Si existe un pecado tal es por la traición y el engaño del pequeño Cintéotl, como hijo de Toci; por ser un tramposo, hábil y osado de más, por ser un chapucero. A él le tocaba nacer, y no le tocaba matar a su madre.

El mayor grado de honra al que un mexica podía aspirar era justamente morir en el campo de batalla y ser sacrificado, sea capturado por las guerras masculinas o por las femeninas. Muchos guerreros pedían aprestar su muerte. Si esa era la mayor honra para un guerrero o una guerrera y para todo mexica, podemos imaginar la vergüenza y deshonor que significaba huir, correr, esconderse de su propio destino, no cumplir con su trabajo con valentía. Y que haya sido por la maldad, por inconciencia, por juego, por osada habilidad, finalmente, ese Cintéotl, el Itztlacoliuhqui, en lugar de ser un enemigo que muriera con dignidad para ser convertido, pasaba a ser un enemigo cobarde, traidor.

Este doloroso pasaje se escenificaba en el ritual con la última batalla de Toci, o como una danza alrededor del templo de Toci en profundo silencio en señal de despedida; en el que los enemigos la derrotaban junto a sus aliados (parturientas y huastecos) y los sometían a todos y los llevaban lejos; en la cual Toci gritaba desafortunadamente de dolor, mientras los guerreros enemigos se burlan de ella (como los hábiles jugadores de pelota que podían quitar las mantas a sus espectadores y eran como adúlteros) y se daban a la fuga, se escapan de la cazadora. Llegaban a escupirle o lanzarle flores como sangre en el momento en que aquel osado guerrero somete a Toci a la cueva de su templo, obligándola a deponer las armas, la piel, sus atavíos; al igual que la de sus aliados. Finalmente, Toci moría a manos de su entrañado enemigo.

Las parturientas eran mujeres guerreras, valientes; pero sólo aquellas que perdían la batalla se convertían en mujeres águila, sólo aquellas serían parte del ejército del Sol. Toci fue la primera

mujer sacrificada por su grupo, la que daría su piel para dar la piel de otros; también la que podría ser la primera mujer muerta en parto, la primera mujer muerta en la guerra.

Todos esperarían que Toci fuera la representante de las mujeres que apareciera siempre como “la rival feliz de los guerreros muertos” (Baudez 2010). Pero triste y heroicamente no era así; y los mexicas eran conscientes que no podían ganarse todas las batallas. Desde nuestro punto de vista, esa valentía, entrega y arrestos de las mujeres era reconocida sin cortapisas por los mexicas. Ellos no tenían que concederles a las mujeres una valentía y un estoicismo guerrero en términos metafóricos y masculinos; sus agallas y reconocimiento eran conquistados por derecho y era propio y era femenino. No tenían que ser condescendientes y otorgarles una posición de “como si...”, ellas no tenían que intentar ser como guerreros. Ellas eran responsables de librar sus propias guerras y sus propios combates; en sus propios campos de batalla, con sus armas y sus propios medios.

Las mujeres aztecas no pedían nada prestado a la virilidad, no tenían que semejar nada. Ellas compartían la responsabilidad de sostener el paso del Sol y del mundo; y guerreros y guerreras lo fundamentaban en conjunto de manera diferenciada y relacionamente. Hombres y mujeres compartían el código bélico como forma de entender el mundo. Tanto unos como otros, tenían el objetivo de incorporar cuerpos-pivotes, para convertirlos y construirlos como propios y tejerlos-hilarlos consanguíneamente como mexicas; para que de una o de otra manera se colocara el punto de vista mexica en la mayor parte de envolturas posibles.

En este espectro diferenciado de incorporaciones hacían los dos la guerra, pero cada uno libraba sus propios riesgos de ser capturados y muertos por otros en sus propios combates. A veces ganaban y criaban y creaban consanguinidad; y a veces perdían y se hacían héroes culturales. Estas dos clases de muertos eran los únicos dignos de viajar al lado del Sol; de ser su compañía y su sostén; únicos dignos de formar parte de su ejército para pelear y defenderlo todos los días; los varones por las mañanas y las mujeres al atardecer.

## **Toci**

Una observación que nos gustaría destacar se relaciona con las diferentes advocaciones de Toci. Si observamos, la lista de las diferentes formas plásticas de nuestra protagonista se relacionan con características y atributos que otorgan algún tipo de superficie, de piel, de cáscara, de envoltura,



de imagen. Y que se vinculan con el parto, la medicina, la guerra, la cacería, el intercambio matrimonial y consanguíneo y con la incorporación de los otros.

A Toci se le relacionaba con Tlaltzoltéotl; Chichomecóatl, Teteo Innan, “nuestra madre, nuestra abuela”; Xochiquétzal; mujer de Huiztilopochtli y/o su contraparte femenina, como también lo era de Xipe Tótec. Tlalli Iyollo “corazón de la Tierra”; Ixcuina, diosa de las cosas carnales; Tlaltéotl, Tierra-Luna; Cihuacóatl, mujer serpiente.

Para los mexicas Toci era la mujer de la discordia, deidad de la guerra, nuestra abuela y nuestra madre, la hija cedida o la esposa hija de enemigos, madre de Cintéotl, vínculo con las formas de sedentarismo, cultura y cultivo; diosa del amor, la sensualidad y el sexo; de las madres, las parturientas y las prostitutas, la mujer valiente, divina, guerrera, águila; la primera mujer muerta en parto y primera mujer sacrificada; cuando estaba embarazada era la Tierra-cultivada o el algodón sin hilar; Tierra, madre y esposa del Sol (Graulich 1999:113); la diosa de las parteras, de la escoba, de la purificación, de la podredumbre, de la renovación, de la limpieza, de la recreación de la tierra, la que tiene relaciones carnales con los enemigos; diosa y madre de las plantas cultivadas, esposa de los Tlaloques o de los *Chane+*; llamada también Chicomolotzin “olote, matriz de los granos”; diosa de la siembra y las germinaciones; madre diosa de Venus-Maíz; la tejedora de los vestidos de maguey para los hombres, la patrona de las tejedoras e hilanderas; de los tejidos, los ornamentos, los atavíos, el papel. Era quien daba la victoria de los enemigos y quien molió los huesos que Quetzalcóatl le disputó a Mictlantecutli en el inframundo para crear a los hombres.

Toci era la diosa de las superficies y las envolturas de los hombres, aquellas que otorgan las cáscaras para envolver la semilla-corazón-hueso. Podría pensarse que el mismo nombre de Toci tendría algunas relaciones que proponemos hipotéticamente. Podría ser lo que Molina describe *hualla+* como “antecesor mio”, “natural de otra tierra”, “extranjero”. También podría relacionarse con *toxic*, definido como nuestro “ombligo”. Y hay también una definición interesante que es *tocizhuahuacqui* “hoja de maíz seca” o *tocizhuatl* “hoja de maíz verde”. Molina define *toptlic* como “estatua de bulto”, “ydolo, o funda de caliz texida con hilo de maguey, o cosa desta manera”, “funda o caja de caliz o de cosa semejante”, “ydolo”, “caja o funda de caliz o de cosa semejante”. Y recordemos que en una de las descripciones, hay un momento del ritual –ocho días después de sembrar el maíz, que es lo que tarda en germinar– en

que Toci debe tejer un vestido con hilos de maguey; que servirá de caja o funda o cosa semejante para incorporar el punto de vista mexicana.

Es la diosa de la sedentarización de unos mexicas que aun peregrinaban para establecerse en su tierra prometida. Y que al incorporarla, incorporaron a Cintéotl, como categoría sensibles de todas las plantas cultivadas. Graulich (1999:135) dice que “El *tonalli* era el calor, el fuego interno, el alma y también ‘la estrella bajo la cual se nació’” (Alarcón 1892:197), es decir, la chispa clavada en el cielo por la pareja divina y enviada en una envoltura carnal. En este sentido, propondríamos que Toci y sus transformaciones serían *la envoltura (o superficie) carnal en la que se clavó la chispa divina-tonalli-semilla-hueso-corazón-semen-pedernal-estrella, en que nacerán los mexicas.*

### ***Tlacaxipehualiztli y Ochpaniztli: máquinas relacionales de transformaciones***

Muchos autores han hecho patente la correlación que existía en la teoría mexicana entre la mujer muerta en parto y los guerreros caídos en guerra, así como las respectivas ceremonias en las cuales eran protagonistas y las deidades a las que eran dedicadas.<sup>135</sup> Las correlaciones sistémicas se extienden a los complejos vinculados a cada uno de ellos.

Guerrero y grávida serán pensados como pivotes de las múltiples relaciones entre las ceremonias de *Tlacaxipehualiztli* y *Ochpaniztli* y entre Xipe y Toci,<sup>136</sup> que eran fiestas, veintenas y deidades paralelas. En el caso de los guerreros y las parturientas ocupaban unas de las posiciones con mayor jerarquía entre los mexicas, por cada uno de sus géneros. Los dos eran encargados de capturar miembros de alteridades, los dos morían por medio de sus respectivas batallas y al hacerlo accedían de manera diferenciada a la casa solar después de su captura. Se encontraban en una constante tensión entre capturar y ser capturados, entre ganar y perder batallas y miembros de un colectivo por otro.

Pero los elementos y los espectros de estas correlaciones (mujer-hombre, *Ochpaniztli-Tlacaxipehualiztli*, Xipe-Toci, muerte regenerativa-muerte degenerativa) no eran simétricas, no se corresponden uno-a-uno; porque la de los mexicas no eran teorías de taxonomías cerradas y fijas. Estas ceremonias resaltarían diferentes aspectos del complejo captor-cautivo: la de

---

<sup>135</sup> El estudio de estos paralelismos posee múltiples grados de complejidad y elaboración; no los analizaremos exhaustivamente, sí resaltaremos los puntos más relevantes para nuestras hipótesis.

<sup>136</sup> Otras advocaciones de estas deidades eran: por un lado Xipe Tótec, Tezcatlipoca Rojo, Yohuallhuan, Anahuatl Huey, Yopi y; por el otro, Toci, Teteo Innan, Tlatzoltéotl, Chicomecóatl, Xochiquétzal, Chicomolotzin, Mujer de Huitzilopochtli, Tlalli Iyollo, Ixcuina, Tlaltéotl, Cihuacóatl.

*Tlacaxipehualiztli* hacía énfasis en la incorporación de nuevos miembros y la de *Ochpaniztli*, en cambio, en la pérdida de congéneres. *Tlacaxipehualiztli* correspondería a los festejos y ceremonias mexicas en su posición de guerreros captadores, haciendo tácita la incorporación metafórica y metonímica de los cautivos de guerra y en la que sucedían promociones de rangos y estatus de los participantes. Por su lado, *Ochpaniztli* era el homenaje y reconocimiento ritual para los mexicas capturados por manos enemigas, tanto de hombres como de mujeres.

Recordemos que las muertes y los sacrificios acontecían por la captura y la disgregación de las sustancias y las relaciones regenerativas/degenerativas que componían a los agentes y que deberían incorporarse/expulsarse relacionamente. Esas disyunciones requerían mediaciones a través de ciertos protocolos específicos. *Tlacaxipehualiztli* y *Ochpaniztli* mediaban las transformaciones ontológicas y políticas de los captadores y los cautivos; permitían el flujo e intercambios de una manera controlada y con un nuevo valor de las sustancias y relaciones de los agentes, los colectivos y los planos por medio de traducir lo regenerativo/degenerativo; eran las máquinas de catalización de esos acontecimientos.

\*\*\*

¿Cuáles son los ejes que atraviesan estos espectros diferenciados de incorporación? Pensamos en las formas de parentesco de consanguinidad y afinidad; la incorporación o pérdida de pivotes, tanto en sus fragmentos como en sus globalidades y en las cualidades de las superficies y las semillas; así como las distintas jerarquías, internas y externas, que suscitaban.

Nos interesa destacar los clímax de estos espectros en sus respectivas ceremonias, que funcionan para transformar transversalmente los elementos que en ellas se ponen en juego y que se correlacionan mutuamente, porque son diferentes maneras de resaltar la “reciclicidad” de la sistémica mexica. Como eje central está el código bélico con dos complejos diferentes: uno lo conforman las relaciones entre el varón, Xipe, *Tlacaxipehualiztli* y *Tlahuahuanaliztli* y; el otro, las mujeres, Toci y *Ochpaniztli*.

El primero se refiere a los mecanismos de incorporación, conversión y reciclaje por medio de los varones. Los hombres mexicas que estaban destinados a combatir y morir en batalla o en las piedras sacrificiales. Se guerreaba cuando las alianzas políticas eran fallidas; salvo en el caso de las guerras floridas. En el *Tlacaxipehualiztli* se enfatizaba a cierto tipo de incorporaciones de guerreros que habían capturado a enemigos en batalla. A los cuales se les daba muerte y se les desollaba, se les descortezaba la piel para llegar a su corazón-semilla-hueso purificado, para

voltear su piel de manera permanente. Había un gran esfuerzo para convertir e incorporar enemigos de forma consanguínea.

Estas ceremonias modifican las posiciones de los existentes del cosmos mexica; en el *Tlacaxipehualiztli* y *Tlahuahuanaliztli* se escenificaban varios procesos de estas modificaciones de los pivotes y las relaciones.

Primero las relaciones entre guerreros mexicas, después entre clases sociales y luego entre guerreros enemigos. Recordemos que *Tlacaxipehualiztli* y *Tlahuahuanaliztli* eran también las ceremonias en que se consumaban las promociones de jerarquía entre los militares. Se explicitaban los rangos militares por los logros en combate, por los triunfos de las batallas cuerpo a cuerpo, quienes eran guerreros novatos iban iniciándose en esas batallas-danza, y quienes ya habían salido a luchar y capturaba enemigos y los entregaban como sacrificio iban adquiriendo mayor prestigio y jerarquía militar. Quienes llegaban a la cantidad de cuatro enemigos ofrendados a Xipet Tótec merecían ser guerreros y quienes eran plebeyos se les permitía ascender a *pipiltin*. Finalmente, el último grado de conversión, el más laborioso para construir, es hacer pasar al cautivo-presa como hijo del captor.

¿Cómo se hacían estas incorporaciones y cómo se construían esos procesos de tránsito un grupo a otro, del interior y del exterior del colectivo mexica? Los hombres tenían que luchar con su vida para atrapar enemigos en el mismo plano. Quienes lo lograban –que no eran todos– traducían a esas presas a través de Xipe, el *Tlacaxipehualiztli* y el *Tlahuahuanaliztli* para incorporarlos y convertirlos. Este proceso tenía que ver con capturar-voltrear-traducir a esos enemigos y a las relaciones con ellos en múltiples sentidos.

Los mexicas cazaban a sus presas vestidos de animales depredadores. Con el cautivo amarrado, aún con vida, se le sacaba el corazón y posteriormente se le desollaba –específicamente en el *Tlahuahuanaliztli*–. El “hacha nocturna” y/o el “bebedor nocturno” descortezaba a la presa-enemigo para poder llegar a su corazón-semilla-hueso. Es decir, se le desnudaba, se tiraba la piel-cáscara-superficie, se le cortaba el cabello, se desenvolvía la semilla, como si se le quitaba la camisa de hojas a la mazorca. Después, trataba el cuero de los cautivos para devanar esos hilos de piel, de papel o de algodón en bruto y así hilar y tejer parentesco consanguíneo. Convertían al otro colocándole su piel desollada para que se vistiera con ella un mexica que debía redimir sus faltas (los *xipeme*) y debía reincorporarse a la comunidad, al mismo tiempo que hacía que sociológicamente se incorporase a la víctima-hijo al barrio del captor-

padre. Simultáneamente el hijo visitaba casa por casa y se le daba la bienvenida y se le ofrecía comida en la casa de sus padres y de sus vecinos.

Al tiempo que este cautivo-hijo-sacrificado visitaba casa por casa, puerta por puerta, iba colocándosele el punto de vista mexica a ese nuevo hijo del captor —el cual pasaba la misma temporada de luto por la muerte de su hijo. Él se convertía en el hijo ofrendado por esa familia a los dioses para poder sumar un aliado y un mexica más al ejército del Sol y de Huitzilopochtli.

Quienes acumulaban más acontecimientos valiosos, más cautivos y hazañas bélicas iban obteniendo mayores rangos y reconocimientos militares al interior de las huestes mexicas. Y quienes sumaban cuatro cautivos, corazones, espinas de maguey podían pasar de una clase social a la otra, podían utilizar el único medio de ascenso social de *macehualtin* a *pipiltin*.

Estas ceremonias permitían maquinar la traducción de códigos y de estatus por medio de la suma y acumulación de pivotes (pieles y corazones) capturados y ofrecidos. También de traducir transformando los códigos bélico-cinegético en el textil-consanguíneo.

Pareciera que el guerrero-cazador se convertía en un padre por medio del trabajo de carpintero (al descortezar a su hijo), de talabartero (al tratar las pieles y hacerlas hilos), de sastre (al hilar ese algodón en bruto) y de tejedor (al urdir lazos de sus hijos con sus antepasados y descendientes). Este descortezamiento hacía limpiar las semillas que se sembrarían en las milpas mexicas. Y esos pasajes de conversión y transformación, de voltear las ropas-pieles-superficies de los enemigos (o de las cosas y existentes) se hacía en varios planos y códigos.

La semilla se limpiaba y pulía para llevarla a otro lado o para sembrarla en otro nivel o código. Pulir la semilla corazón era deshistorizar el punto de vista de un pivote, de un existente que podría compartirse y traducirse en un sistema en el que era un recurso escaso, deseado y reciclable. La purificación sería lo que en realidad generaba la potencia de vida. La vida no provenía de la muerte, sino del trabajo la purificación y de la fabricación de los existentes, por la combinación de sustancias/relaciones heterogéneas. Y esto es algo sumamente relevante entender: esos procesos de purificación, limpieza, etc.

El complejo conformado por el varón-*Xipe-Tlacaxipehualiztli-Tlahuahuanaliztli* servía para descortezar, desnudar, desollar a los enemigos y encontrar su corazón-semilla, voltearles la piel y el punto de vista. Se cazaba, mataba, desollaba y destazaba aquí para sembrar, alimentar y llevar vida allá; a otro plano (los dioses y muertos) o a otro tiempo; en lo agrícola las cosechas futuras; en la gestación los hijos de sus mujeres embarazadas; en el cinegético, se sembraban los

huesos de las presas y se devolvían a los dueños de los bienes, sus padres. Y en este plano y tiempo, eran los ritos de paso entre grupos corporados o de edad de los mexica: de ciudadano a guerrero, de guerrero novato a guerrero de mayor rango, de plebeyo a noble, de otro en mexica. Las incorporaciones se hacían aquí-ahora, para cosecharlos allá-después tanto diacrónica y sincrónicamente y entre diferentes planos y colectivos.

\*\*\*

En contraste con lo anterior, el complejo mujer-Toci-*Ochpaniztli*-Cintéotl Itzlacolihqui hacía un énfasis en la pérdida, la despedida y la entrega de los miembros mexicas ante otros colectivos.

¿Cómo se llevaban a cabo estos procesos de pérdidas y de ceder a los propios miembros de un grupo a otro al interior y el exterior del colectivo mexica? Las mujeres, como los hombres, pasaban una serie de procesos para transitar de un grupo a otro; en este caso era la posibilidad de pasar de niña, doncella, casadera, madre y madre fallecida. Desde cierto punto de vista la posición de la mujer en ese sistema (análoga a la del guerrero) era dejar su grupo para llegar a uno ajeno. Desde el pedimento de la novia, pasando por la boda, el embarazo y el parto, el grupo de origen iba transitando por fases de pérdida de su princesa.

La mujer que jugaba la posición de esposa se incorporaba al grupo del marido, y la que decidía ser madre estaba destinada a crear la piel de alguien más. En algunos pasajes, estas posiciones se expresaban como la decapitación y el descortezamiento de Toci. Era otro tipo de pivote y otros vínculos con legiones extranjeras, con los *chaneque*, con extranjeros, con enemigos sometidos en este plano, o con los enemigos de los otros planos, con otros grupos familiares, con otros linajes al interior de los mexicas. Toci fue la que trajo el sedentarismo, pero no era un sedentarismo cualquiera, sino que implicaba toda una forma de territorialidad mexica, expresada en los fuertes vínculos generados entre el individuo, la casa, el barrio, el pueblo, la alianza entre pueblos.

En *Ochpaniztli* se decide explicitar otras traducciones de códigos y planos. Las mujeres harán otro tipo de conversiones. Ellas pelearán las batallas del parto, cuerpo a cuerpo para luchar por su vida y para atrapar a enemigos de otros planos. Quienes lo lograban eran aquellas mujeres que se convertían en “la rival feliz de los guerreros muertos” (Baudez 2010:445). La mujer convertía alteridades, pero eran de otros planos y tiempos, aquellos que estaban viviendo en el mundo de los muertos (que eventualmente habían vivido en el mundo de los vivos), ella era la cazadora de estrellas de los cielos. Convertía la semilla purificada de los antiguos, los muertos, al

grupo de los vivos en este plano. Para unos y otros era la encargada de otorgarles sus superficies para este plano. Ellas atrapaban con su red a los cautivos de otras latitudes, proporcionándoles las cáscaras y superficies y el punto de vista. La mujer ganaba la batalla al convertir a enemigos de otros planos.

De ahí todas referencias sobre las mujeres y las diosas como advocaciones de superficies: mujeres creadoras de carne, piel, masa, papel, barro, redes, tejidos, ¿plumas?; creadoras de las fundas para los corazones, de cortezas para las semillas; las hojas para las mazorcas de la primera cosecha. Por eso que la fiesta sería en esta fecha. Era la constatación de las primeras mazorcas con pieles, la ropa de la semillas.

El clímax de este complejo sobre la pérdida de miembros, era cuando ocurría o se escenificaba la pérdida de la mujer que de por sí, ya había sido cedida a otro grupo, y que fue capturada por el enemigo del otro plano que debía de hacer nacer; como es narrado en los mitos mencionados. Cuando alumbraba a Cintéotl Itztlacoliuhqui, el hijo traidor, es que las cosas no habían salido bien en este plano y para ese colectivo. Ahí vienen las imágenes de Toci como la mujer vencida, muerta y sacrificada; la primera víctima que perdió ese combate.

Y por ella y junto a ella que se rendían los homenajes a los caídos en las guerras (masculinas y femeninas) que se libraban para conseguir más cuerpos y semillas. Una guerra perdida o ganada por ellos era un triunfo o una derrota para todos los mexicas. Aquellos eran valientes que fueron capturados por otros colectivos a los que se enfrentaban. En todo caso, tanto unos como otros serían reutilizados en otros planos y generaciones en este mismo plano.

\*\*\*

El juego de incorporaciones y pérdidas de pivotes consanguíneos y afines era también el de la modificación de las formas, de las envolturas y de *ese algo compartido*; en voltear lo de adentro para afuera y al revés, sea al interior o al exterior del colectivo mexica, se cambia de forma (topología) y/o se modifica el punto de vista (perspectivismo). Eran diferentes maneras de cambios de formas y perspectivas por planos diferenciados de incorporaciones.

La piel y las superficies de los seres despliegan un campo analítico y plástico sumamente redituable para pensar los datos mexicas. Como hemos visto, no son sólo aspectos simbólicos cuando conocemos los procesos de transformación (como las batallas, la captura, la desnudez, el sacrificio, el desollamiento, la conversión y la ingesta) y entendemos que este colectivo equiparaba la guerra/parto y sacrificio-desollamiento-antropofagia-y-destino solar.

El punto era incorporar y reincorporar a toda cosa y por cualquier medio (sea aquí-ahora o allá-después); el imperativo era capturar, reutilizar lo necesario y expulsar lo inservible. Por eso la “obsesión de la energía mexicana” (Duverger). El sistema mexicano era ante todo un sistema con recursos limitados y necesariamente reciclables.

Ejemplo de ello es el juego de correlaciones entre consanguinidad y afinidad que nos enseñaron estos complejos. Por ejemplo, a falta de alianza política el mexicano incorporaba enemigos por medio de la guerra. Lo que significaba renunciar a la alianza matrimonial y decidirse en la incorporación consanguínea (si se ganaba la batalla). Era sumar restándole al otro; y lo mismo hacían esas alteridades. Los otros también me restaban por falta de alianza política. Pero ¿los enemigos mexicanos los incorporaban de manera consanguínea? Independientemente de la forma en que eran tratados por sus captores, los mexicanos sí sumaban de nuevo a sus consanguíneos capturados por los otros. Los propios mexicanos reciclaban esos valientes pivotes derrotados (los guerreros vencidos) como semillas consanguíneas en otra generación aquí, después de haber sido purificados en cuanto vivían allá en el mundo de los muertos. Ya vencidos los pueblos, lo importante era incorporarlos, y podría llegar a convertirse en un aliado matrimonial. Esa alianza que les restaría consanguíneos a ambos bandos.

Todo fluía sistémicamente a varios planos de forma simultánea, porque todo era un gran sistema que movilizaba los bienes y las relaciones escasos y regenerativos e ilimitados y degenerativos. La vida de todos los existentes era así, no había una noción de muerte como la conocemos nosotros; *sólo* se cambiaba de plano y se devenía en otro, se convertían en otros. De hecho no pensamos que no había vivos y muertos en sentido estricto, los muertos eran vivos de otros lados, de otros planos y otros colectivos, y viceversa. En este sentido no existía la muerte mexicana, sólo era un pasaje para otro plano u otro colectivo, en un movimiento incesante, un devenir antrópico. Y así fue, hasta que se acabó la era.

El proceso de purificación muestra que la muerte y el sacrificio no eran los que regeneraban la vida, como se ha planteado en las teorías sobre los mexicanos. Estos sucesos daban pie a las máquinas de transformación que creaban la regeneratividad y sucedía por medio de los flujos diferenciados de las sustancias y las relaciones regenerativos/degenerativos entre agentes/colectivos/planos que eran recíprocos. La creación de la regeneratividad era construida al crear continuidad con los bienes limitados transformados (semillas-huesos-corazones y pieles,



cáscaras nuevas) y la expulsión y discontinuidad con lo dado como degenerativo. Sin esa hiperrelacionalidad no daríamos cuenta de la teoría mexicana.

Entonces, como ya era sabido, el guerrero y la parturienta o el “tejedor” de consanguinidad y la guerrera conformarían una multiplicidad “ostensible”, parafraseando a Baudez (2010:448). Y entre los dos habría una serie de juegos de espejo entre captores/cautivos, dadores/dados; quitadores de vida/dadores de vida; dependiendo de la posición en que se ubique. *Tlacaxipehualiztli* y *Ochpaniztli* eran máquinas, recíprocas y relacionales, de transformación, mediación y conversión de los otros, en términos masculinos y femeninos. Unas de las formas ritualizadas para la jerarquización de los mexicas.

*Tlacaxipehualiztli* era por la ganancia de miembros y cambio de rangos: es decir, ganancia de miembros a ciertos rangos. La guerra permitía la fabricación de la consanguinidad masculina entre el captor y el cautivo. Por otro lado, también daba pie a la alianza política por medio del intercambio comercial o tributario, entre los mexicas y los pueblos extranjeros.

*Ochpaniztli* era por la pérdida mexicana de miembros capturados por alteridades y que por eso potenciarían la vida a esos otros; fuese como cáscara, piel, cuerpo y apariencia en el caso femenino o como semilla-hueso-corazón en el masculino. La consanguinidad era la fabricación de una guerra femenina. La guerra de la consanguinidad en las relaciones entre madre e hijo en el vientre. Al mismo tiempo, se expresaban las formas de alianza por el matrimonio entre las relaciones entre esposos y familiares. El deceso por consanguineidad y el matrimonio por alianza eran, al fin de cuentas, ceder un miembro a otro colectivo.

Y es a partir de aquí que podríamos explorar más y mejor las teorías de relacionalidad de Marilyn Strathern (2006[1988]) respecto a los análisis sobre género y marxismo. Nos parece que existía una división sexual y cósmica del trabajo, con tareas complementarias en términos de *espectro de intereses diferenciados* que de fondo hemos intentado mostrar.

Un guerrero o madre que quita vida a un cautivo (guerrero quita vida aquí para llevar allá) y la madre (que quita la vida allá para traer aquí) es algo permitido, necesario, es la norma. Ahora, un guerrero de allá que quita la vida aquí, es un embaucador, un traicionero, chapucero, un jugador: es Cintéotl Itztlacoliuhqui. La madre para parir aquí debe matar allá, cazar allá sino ¿de dónde vienen los niños y los recién nacidos, la materia prima para formarlos?

La semilla-corazón-hueso de la persona es cubierta por ese algo compartido purificado “momentáneamente con su manta”. Deberíamos de conocer las diferentes formas de colocarse la

piel de los desollados; si al derecho o al revés, para saber si tiene algo de particular. El cambio de un colectivo a otro, la adquisición de una identificación a otra era por el cambio o modificación de pieles o cabello en las máquinas que tejían, pintaban, rayaban, cortaban, etc.; modificando las ropas y los atavíos se modificaba la identidad de los existentes. Por modificación de piel e ¿ingesta? ¿O esta antropofagia corresponde a otro ámbito?

Las correlaciones entre *Tlacaxipehualiztli* y *Ochpaniztli* eran relacionales, implicaciones recíprocas asimétricas y espectros diferenciados de incorporación y pérdida de miembros. Y justamente por medio de las asimetrías semánticas y plásticas se vinculaban y hacían fluir lo regenerativo/degenerativo. Los paralelismos era más bien reflejos, transformaciones e inversiones de las formas/contenidos: el guerrero-padre era similar a la madre-guerrera, pero se equiparaban en un espejo de doble torsión. Por ejemplo, uno descortezaba y tejía consanguinidad en términos masculinos, y a la otra la descortezaban y obtenían la cobertura para otras semillas-huesos-corazones por medio de la guerra femenina. Eran aspectos relacionales, implicaciones recíprocas asimétricas, espectros diferenciados de intereses y reflejos en doble torsión.<sup>137</sup> Y como veremos a continuación, esas traductibilidades entre códigos y ámbitos no se limitaban solamente a los aspectos bélicos y del parto.

### **Reversibilidades forma/fondo de los ámbitos de captura**

A los extranjeros con los que no se llegaban a acuerdos políticos y administrativos se les hacía la guerra y se llegaba a la consanguineidad por otros medios; en cambio, con los que sí se lograban, se establecían potencialmente relaciones matrimoniales, es decir, relaciones de cacería por otros medios. Al referirnos al ámbito de la guerra frente a los enemigos hemos hablado un poco sobre las nociones de los extranjeros. Y al hablar del parto y de *Ochpaniztli*, hemos logrado algunos indicios respecto las estrategias de incorporación de los afines. Sin duda este es el aspecto más flaco de nuestro modelo y del cual deberían ahondarse las investigaciones.

### **Los extranjeros enemigos y afines**

¿Cómo podrían haber funcionado esas formas de relacionarse con los otros? Nosotros pensamos que esas otredades, en determinado momento eran más que nada posiciones, ya que no eran

---

<sup>137</sup> La noción de “doble torsión” era un dispositivo de Lévi-Strauss para explicar los dispositivos relacionales de las teorías amerindias.

totalmente fijas, sino que se fijaban dependiendo del tipo de lazo específico que los otros y los mexicas entablaban.

Para describir las posibles relacionalidades y sustancialidades que un mexica entablaba con sus otros, podríamos partir de cualquiera de estas relaciones, pero lo haremos desde el “extranjero” pensándolas como una figura relativamente más neutra que las otras. Haremos una narrativa hipotética para demostrar este punto, en la cual pensaremos las relaciones de un mexica con un extranjero.

Existe un colectivo mexica (un yo con necesidad de otro para existir) que para continuarse como tal en este plano y para reproducirse (consanguíneamente) requiere de relacionarse con otros colectivos (afines). ¿Qué caminos o juego de relaciones sustanciales o sustancias relaciones establecerá cada individuo y su colectivo con esos otros que también son yo-necesitados-de-otros con diferente cáscara?

En principio, hay varios tipos de relaciones posibles para establecer y puede ser 1) un afín potencial y un medio para afines potenciales o 2) un consanguíneo potencial y un medio para consanguíneos potenciales. Dependerá de la relación que se establezca con él.

En relación con un estado expansionista y colonizador, si con ese extranjero no existía alianza o sometimiento político, ese extranjero sería un enemigo y se le haría la guerra para reducirlo e incorporarlo políticamente y/o se establecerían posibles lazos de matrimonios con los mexicas para relacionarlos.

Si después de complicados protocolos que los mexicas establecían con pueblos extranjeros para someterlos fallaba la política, se recurría a las guerras. Se programaban batallas entre guerreros ataviados y, por ello, convertidos en los animales de caza más emblemáticos para guerrear con sus enemigos como potenciales presas: águilas para la cacería celeste y jaguares para la depredación terrestre. Para los guerreros, según los historiadores, era más importante y valioso capturar a un enemigo que matarlo. No obstante ocurrieran ambas cosas.

Quienes morían en batalla, quienes eran cazados en batalla se convertían en maíz para los dioses. El extranjero sería comida para los dioses (maíz, si fue cazado en batalla), o carne-sangre-presa si fue muerto en sacrificio o cosecha si fue en la guerra (¿siembra?); presa cazada en sacrificio para dioses.

Guerreros-animales-predadores luchaban y de la similitud de sus posiciones como predadores intentaban crear y capturar (literal y figuradamente) la diferencia a través de la

captura, de la imposición de su punto de vista a los cuerpos los extranjeros enemigos como cazadores y no como presas.

Los enemigos derrotados antes, ellos mismos, águilas y jaguares, serían tratados como venados por el colectivo que los capturaba. En otra parte del sistema el venado es esposo y aquí se convierte en hijo de los captores. Esa captura también hacía del guerrero-enemigo derrotado un hijo, un consanguíneo potencial o figurado (¿quiénes somos nosotros para decirlo?) para su captor. Análogo al parto, es la incorporación literal de una sustancialidad relacional corporal metonímica = la captura de un cuerpo potencial, para cargarlo de potencia propia; para construirle un punto de vista.

Ese extranjero que ha pasado de ser enemigo-águila-jaguar a presa-venado-hijo tenía la posibilidad y la suerte, si era reconocido por su valentía y arrojo, de ser ofrecido en sacrificio. El captor-predador-padre entregaba a los miembros de su colectivo a su propio cautivo-presa-hijo para que los miembros de su calpulli (re)incorporara todas las posibilidades potenciales que la víctima del sacrificio aportaba cósmicamente. Esas re-incorporaciones se hacían directa e indirectamente a través del consumo de dicho híbrido. (En principio podría pensarse de antropofagia, pero como veremos, es más complejo que eso). Después de perder las batallas las re-incorporaciones de los enemigos se hacían de manera integral: al extranjero se le incorporaba como alimento al ser comido por los miembros del calpulli que lo recibía, a excepción de sus nuevos familiares consanguíneos, por lo que se les vinculaba como parientes; al ser sometidos esos pueblos pasaban a formar parte de las alianzas político-comerciales con los ganadores por lo que esos pueblos se convertían en aliados políticos.

Por lo tanto, la incorporación social, comercial y política (por lo que habían comenzado las negociaciones para la expansión) derivaba en la incorporación antropofágica del enemigo, el extranjero terminaba siendo convertido en alimentos cósmicos (porque alimentaba tanto a vivos, a muertos como a dioses) que transmitían el calor-temperatura de los valientes guerreros sometidos. Finalmente, ese extranjero-presa-cautivo-hijo sería incorporado como antepasado o en el flujo de los antepasados del grupo enemigo.

Si al extranjero (ese tipo de otro) se le incorporaba por medio de la guerra o captura, sería un consanguíneo metafórico. Otra manera de incorporar ese mismo otro sería el parto, la incorporación por metonimia.

Había otras opciones de relación con ese mismo pueblo extranjero, había posibilidades de vinculaciones a través de otros dispositivos de relaciones, ya sea que haya sido sometido a través de las negociaciones políticas o de la política por otros medios (guerra). Esos dispositivos de relación ya no serían someter al extranjero a una posición final de presa-cautivo-hijo-antepasado. Ahora habría la posibilidad de dos formas que no eran por consanguinidad, sino por afinidad. Había dos posibilidades de relación por medio de la alianza matrimonial, literal o metafórica. La literal era la incorporación de mujeres y hombres extranjeros en forma de esposos para potenciar relaciones político-comerciales y futuras relaciones de consanguinidad a través de los hijos procreados juntos. Pero ojo, no se darían el mismo tipo de relación en uno u otro caso.

Nuestra hipótesis veía una circularidad que no se encuentra mencionada en las fuentes por los historiadores consultados. Habría también otra relación de afinidad, la alianza matrimonial metafórica, expresada por medio de la cacería en su relación cazador: presa-novia: suegros. Al convertir al extranjero en presa por medio de la guerra, al hacerlo venado, al venado se le trataba como esposo potencial y los lazos importantes no sólo eran con él, o entre él y su esposos-cautivos, sino entre los captores y los padres de éste; es decir los suegros, los dueños de las cosas, o sea, los gobernantes de los pueblos enemigos.

Entonces, hemos visto que al mismo extranjero se le podía incorporar consanguíneamente por medio de la guerra-cacería o se le incorporaba por afinidad a través de la cacería-alianza matrimonial. De ser extranjero-enemigo-cautivo-presa-hijo-antepasado sería extranjero-aliado político-cautivo-presa (venado)-esposo. Sería novio y no el hijo-antepasado de guerra masculina; sería el padre del parto, el enemigo-aliado de la guerra femenina.

### **El código agrícola**

Bastante ha sido registrado sobre la relación entre los mexicas y el maíz. Sabemos que existen relaciones de homología y semejanza. Me centraré sólo en las relaciones lógicas posibles entre mexicas y maíz relacionadas a las muertes y sacrificios y en términos de las relaciones con otredades constitutivas, que resalten la lógica de los procesos de re-ciclicidad.

El cuerpo está hecho integralmente de maíz mítica, ontológica y epistemológicamente. En ocasiones, era a través del maíz que se pensaba el cuerpo, la sustancia que los constituía y la manera de entender sus procesos fisiológicos. “El cuerpo está hecho de maíz o es

metafóricamente equiparado a dicho cereal” (Martínez y Núñez 2007:4). En principio, los mexicas hicieron del maíz un elemento esencial para su sustento.

Recordemos la descripción léxica que hemos hecho sobre la noción de *tônaca* (*supra.*). “*Tônaca*, “nuestra carne”, es también el nombre que se da al maíz entre los nahuas” (Martínez y Núñez 2007:4). La palabra *tonacayotl*, que significa “sustento” “no es más que la lexicalización del sintagma nominal posesivo *tonacayo*, ‘nuestra carne’” (Johansson 2012:87). Entonces, como parte de los mantenimientos del cosmos cultivables originados germinados bajo la tierra o en el monte sagrado, en el monte de nuestro sustento, el maíz es “nuestra carne”, el cuerpo y el sustento. Y los mexicas podrían pensar que así como el maíz es nuestro sustento, nosotros somos el sustento de alguien más. Cabría preguntarse: ¿los mexicas eran maíces para quiénes? Y también ¿quiénes eran los maíces para ellos?

La relación entre el alimento y el cuerpo era tanto en el sentido literal como en el sentido figurado, tanto mítica como fisiológicamente. Pero teniendo en cuenta que el maíz es uno más de todos los demás recursos necesarios. Hay que abrir el espectro alimenticio. Debemos pensar éste como una figura emblemática de todos los alimentos cultivados y domesticados; de la misma manera que se utilizan el jaguar y el águila, el maíz tendría al interior del código agrícola sus contrapartes semánticas como pudiera ser la calabaza. Esa relación entre el maíz y el cuerpo humano no es sino una variante y expresión de la constitución de los alimentos y los cuerpos, considerada una de las características más importantes del pensamiento amerindio. (Lévi-Strauss, Richards, etc.). Planteamiento y premisas que, entre otras cosas, dieron origen a *Las Mitológicas* e influenciaron el pensamiento de Lévi-Strauss para modificar la teoría antropología occidental.

Los mexicas construían relaciones de consustancialidad con ciertos maíces por persona.

“De acuerdo con Las Casas (1967:II 227-228; López Austin, 1997:243-244), el cordón umbilical era cortado con un cuchillo de obsidiana nuevo sobre una espiga de maíz que permanecía ligada al individuo a lo largo de su vida. Sus granos eran conservados para un cultivo especial del que los padres utilizaban los frutos para preparar el primer atole bebido por el infante. En lo siguiente, un sacerdote conservaba el maíz hasta que la persona, habiendo llegado a la edad adulta, lo sembrara y ofrendara su cosecha a los dioses en los momentos clave de su vida” (Martínez G. 2006c:122).

La construcción de ese vínculo era de un tipo de consustancialidad como botella de Klein en relación continente/contenido del maíz-persona. No sólo era de sustitución (Hubert y Mauss 1970[1899]) o de chivo expiatorio (Girard 1998[1972], 2002[1982]), creemos que la teoría

mexica sería más compleja. Ser un humano-maíz no era sólo por seguir arquetipos ideales, era sobre todo la construcción del cuerpo para ser comido por alguien más.

Al parecer se distinguen dos formas de relación entre el mexica y el maíz. Una es pensar la relación que se construye al mexica-maíz (tipo avista-orquidea *deleuziana*) y otra la relación de los mexicas con el maíz. Roberto Martínez menciona que “los datos antiguos indican que, hasta cierto punto, el maíz era pensado como una suerte de doble o coesencia de la persona” (2006b). Es decir, el mexica no sólo era como el maíz, sino era mexica-maíz; y se construía esa relación mexica-maíz para ser maíz de alguien más.

Así como el maíz se entregaba a ellos, así como el venado se entregaba a sus cazadores, venado y maíz serían análogos en ciertos momentos por ser vínculos de alianza entre mexicas y los dueños de las cosas, padres de los alimentos y por lo tanto suegros de los mexicas. Las diosas de los maíces eran las de la fertilidad y la regeneración, el renacimiento. Cada persona tenía que sacrificarse a través de los productos de su maíz-persona, tenía que entregarse como comida y como sustento de los dioses. Se cultivaba a *esa* mazorca siendo su carne y así ofrendarla a los dioses. Ofrendar *ese* maíz era un ofrecimiento de sí mismo, un autosacrificio a los dioses de “nuestra carne”. La carne-cuerpo de los mexicas era de maíz; y en determinado momento los mexicas eran maíces-humanos de los dioses.

Las homologías sistémicas entre el proceso vital del grano y el de los humanos eran sólidas. Se consideraba la siembra como un coito; la milpa una vagina; la cueva del monte sagrado como el útero; la germinación como el embarazo; la cosecha como un nacimiento; la caída del fruto o la cosecha como la muerte; dar de comer el fruto cultivado es enterrar; comer y digerir el fruto es paralelo a descomponer el cuerpo y descarnarlo; hasta llegar a incorporar esa carne a su propia carne.

Ahora, el entierro es también otra siembra pero ahora en lugar de que esa semilla germine y del grano nazca una planta, en esta siembra el fruto se vuelve semilla; la planta se descompone y descarna para volverse semilla; y volver a ser sembrada para, ahora sí, germinar de nuevo la siguiente temporada. Ese proceso se da en otro código, en el que lo que se siembra es la comida de los dioses telúricos y la descomposición y la “descarnalización” del cuerpo es paralela a la purificación del hueso-semilla (bulto funerario) que será lustrada de su memoria pasada para quedar limpia y así pueda ser de nuevo sembrada en otro plano. “Los textos del siglo XVI sugieren que la parte más pesada de la persona era devorada por la tierra: la Histoyre du

Mechique (1965: 26) indica que ‘esta diosa [Tlaltecuhltli] lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto no se los daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres’” (Martínez G. 2006b:131).

La separación de la carne y los huesos. Los huesos de los humanos son semillas que contienen vida en potencia; es vida concentrada, acumulada. Por eso esa relación entre pensar a la semilla como el hueso del fruto o el corazón de la fruta; relación que no se establece en todas las culturas. En este juego de relaciones entre hueso-semilla la figura del maíz no se encuentra en una analogía con tanta sintonía (como pudiera ser la calabaza), ya que lo que se siembra del maíz no sería la semilla-hueso sino el grano-carne. En el viaje al Mictlan: “No es la tierra sino las deidades del mundo de los muertos quienes consumen la carne de los difuntos” (Codex Florentino VI-21 en G-M:131)

Es interesante recordar que lo mismo se hace con los huesos-semillas de los cautivos humanos y animales; es decir de los guerreros sacrificados y de los venados. Se sembraban los huesos para que esa especie siguiera reproduciéndose (la cacería terminaba siendo conjugada con la lógica agrícola, sin que una tuviera que ser primero que la otra). Y se guardaban los huesos más grandes (cráneos y fémures) para “sembrar”, transmitir fertilidad y abundancia (Olivier 2010). Y el fémur de la víctima sacrificada (del enemigo capturado-hijo-ancestro) era “dios cautivo”.<sup>138</sup>

El *proceso* de Klein o el devenir de Deleuze sería: el humano es alimento que alimenta a lo que lo alimenta. El humano se alimenta del maíz generado por la tierra para alimentarlo, y al morir, el humano sería maíz para aquella tierra que lo ha alimentado. El humano-de-maíz se alimenta de maíz-¿humanizado?, aquello que lo alimenta, la tierra, sería la persona que se alimentará de él como maíz-humano. El humano pasa de ser persona-maíz hecha de maíz a ser maíz-persona para otro que es dios-maíz. El maíz era como la carne y la carne era como maíz: los dos son sustento del cuerpo y del mundo; sustento del cuerpo literalmente (como carne-maíz) y figuradamente, aquello que lo alimentaba y le permitía seguir existiendo.

El maíz tenía agencia, ¿de qué tipo? ¿Es una otredad a incorporar? ¿Una semejanza para una futura otredad? El humano incorporaría a otro a través del maíz; está reincorporándose a sí mismo. Es incorporar al maíz (existente con agencia distinguida de la posición del mexicana en la tierra) como uno mismo, para que ese mexicana (como yo) sea un maíz (otro) para alguien más.

---

<sup>138</sup> Como las cosechas-batallas que pueden observarse hoy en día en la zona de Cacaxtla.



Esta construcción de la semejanza entre mexica-maíz en este plano es porque se sabe que será maíz-mexica en otro para alguien más. Las relaciones son más de dos, por presencia o por ausencia. El mexica en relación con el maíz se parecería a los dioses telúricos respecto a ellos como maíces.

Algo importante es que el origen de los alimentos cósmicos parece venir sólo a través de las disyunciones de los demás. Sólo a través de la muerte de otro que puede alimentarse, gestarse, porque toda semilla es un hueso-jade-corazón-sangre-grano-carne (humana, animal, vegetal) porque la semilla es un recurso (limitado transespecíficamente) para todos los seres del cosmos que están correlacionados y que entre ellos son co-dependientes. Las incorporaciones del maíz implicarían esa constitucionalidad al grado de ser maíz-carne-cuerpo-mexica.

Si bien se construía una relación para generar al mexica-maíz y seguirlo sosteniendo, en este plano, el mexica le daba de su carne a los dioses; es decir, el maíz reproducido de aquella espiga que “sembrara y ofrendara su cosecha a los dioses en los momentos clave de su vida” (Martínez G. 2006b:122). Pero se convertía en maíz de otros después de la muerte, el alimento era en términos de pasar de vivo a muerto. Y existe un pasaje sumamente revelador respecto a las formas de comida o alimento considerados en términos relacionales. Un cambio de perspectivas dadas por la muerte de las existentes y como alimentos dependiendo de los planos. Pensamos que lo que determina pasar o poseer una perspectiva u otra es la muerte de los existentes a manos de sus captosres.

<p><i>Mictlantecuhtli, Mictecacihuatl, in ompa quicua Mictlan xocpalli, macpalli. Auh in imul, pinacatl; iniatol, temalli. Inic atli, cuaxicalli in aquí. Cenca quicuaya tamalli yexixilqui, in ompa quicua in Mictlan. Pinacatl inic yexixilqui in tamalli.</i></p> <p><i>In aquin nican tlalticpac quicuaya ayocomolli, yollotli in umpa quicua Mictlan. Auh zan moch yehuatl: in tequani xihuitl in ompa cualo, ihuan ixquichtin in ompa hui Mictlan, mochintin quicua chicalotl. In ixquich nican tlalticpac amo cualo, in ompa Mictlan cualo.</i></p> <p><i>Ihuan mitoaya: “Aocle cualo. Cenca netolinilo in ompa Mictlan</i></p> <p>(Primeros Memoriales, fol. 84r., 111 según Paso y Troncoso).</p>	<p>Mictlantecuhtli, Mictecacihuatl comen allá, en el Mictlan, pies, manos. Y su guisado es el pinacate; su atole, el pus. Así lo beben, dentro de un cráneo. Comían muchos tamales peídos; allá os comen en el Mictlan. Los tamales están peídos por pinacates.</p> <p>El que aquí sobre la tierra comía guisados caldoso, allá en el Mictlan come huesos de frutas. Y todo esto: allá son comidas hierbas espinosas, y todos los que van al Mictlan comen abrojos. Todo lo que aquí sobre la tierra no es comido, allá se come en el Mictlan.</p> <p>Y se decía: “Ya nada es comido. Se padece mucha pobreza allá en el Mictlan”.</p> <p>(López-Austin 1980:382)</p>
<p><i>Mictlantevuhli, Mictecacihuatl, in ompa</i></p>	<p>Mictlantecuhtli, Mictecacihuatl, allí en Mictlan</p>

<p><i>quicua Mictlan xocpalli, macpalli: auh yn imul, pinacatl, in iatol temalli, ynic atli, cuaxicalli, in aqui çenca quicuaya tamalli yexixilqui, yn ompa quicua mictlan pinacatl, ynic yexixilqui in tamalli. In aquin nican tlalticpac quiquaya. Aiocomolli, yollotli yn ompa quiqua mictlan. Auh çan moch yehoatl in tequani xivitl yn ompa cuallo: yoan in ixquichtin yn ompa vi mictlan mochintin quicua chicalotl; yn ixquich nican tlalticpac amo quallo yn ompa mictlan cuallo...</i></p> <p><i>(Primeros Memoriales 1997:177).</i></p>	<p>comen pies y manos: su guiso es de escarabajos bermejos, su atole está podrido, lo beben de calaveras. Quien comía muchos tamales, allí en Mictlan come escarabajos rojos hediondos como pedos, así come los tamales fétidos. Quien aquí en la tierra comía el guiso de frijoles, come corazones en Mictlan. Todas las hierbas que matan a la gente son comidas allí. Y los que van allá a Mictlan, todos comen hierbas con espinas. Todo lo que no se come aquí en la tierra, se come allí en Mictlan.</p> <p><i>(Mikulska2007:20-21)</i></p>
<p><i>In ompa quiqua mictlan xocpalli, macpalli: auh yn imul pinacatl, in iatol temalli, ynic atli, cuaxicalli in aqui çenca quicuaya tamalli, ye xixilqui.</i></p> <p><i>(Códice matriense, fol, 84r.)</i></p>	<p>Allá en el Mictlan comen las huellas de los pies y la palma de las manos. Y su salsa es de escarabajo [hediondo], su atole de pus, para beberlo lo meten en un cráneo. Comían muchos tamales hinchados (Johansson 2012:90)</p>
<p><i>Mictlantecutli, Mictecaçiuatl, in ompa quiqua mictla xocpalli, macpalli: auh yn imul, pinacatl, in iatol temalli, ynin atli, cuaxicalli...</i></p> <p><i>(Sahagún 1997:177)</i></p>	<p>Mictlantecuhltli y Mictecacihuatl, allá comen en el Mictlan, pies, manos, su guisado [es de] pinacates, su atole es pus que toman en cráneos [...]</p> <p><i>(Graulich y Olivier 2004:135).</i></p>

Y no hay que olvidar que el humano de este plano era el alimento de los dioses y esos dioses eran insaciables. La figura del maíz es como una de las figuras para pensar esa alimentación para los dioses. La otra es la de pensarlos como presas. Los guerreros-animales traerían a sus familias y dioses presas.

### **El código cinegético**

Johanna Broda (1979) habría identificado que la diferencia de clase entre la nobleza y la gente común era un dispositivo que estructuraba los aspectos más importantes de la vida cotidiana y ritual de los mexicas: “los sacerdotes, los barrios y la gente común eran los principales participantes en los ritos relacionados con el culto de la fertilidad, mientras que los nobles y guerreros intervenían en las ceremonias con funciones políticas y sociales”. Por ejemplo, *Tlacaxipehualiztli* para los primeros, y *Opochtli* y *Nappatecitli* para los segundos (Broda 1971:324).

“En el ritual mexica los diferentes grupos sociales estaban relacionados con diferentes fiestas. Los nobles intervenían principalmente en el culto relacionado con la guerra, que también parece haber tenido un cierto significado ideológico y político (culto de Huitzilopochtli, Xipe, Toci, Mixcoatl, etc.]). En algunas fiestas se afirmaba la misión histórica del pueblo mexica como señores de México

(XV Panquetzaliztli), los sacrificios de niños). Por otra parte, las fiestas de la gente común estaban centradas alrededor del proceso de la producción: la producción agrícola, en el caso del culto de la fertilidad (las fiestas de los dioses de la lluvia y del maíz), y la producción artesanal y de ciertas ocupaciones y servicios en el caso del culto a los dioses patronos” (Broda 1979:70).

Ya hemos dicho que según varios historiadores, los aztecas se veían como la confluencia de las tradiciones tolteca y chichimeca (Navarrete 2011; Olivier 2010), diferenciadas por los contrastes de sus características generales respecto a las formas de relaciones entre los colectivos y el medio. Por ejemplo, Navarrete plantea que:

“Más allá de estas valoraciones generales de los chichimecas y toltecas, las fuentes históricas del periodo colonial temprano, tanto las de tradición indígena como las escritas por españoles, vinculaban el hecho de ser uno u otro con la práctica de ciertas formas de obtención del sustento, con la realización de actividades productivas específicas, con el uso de formas particulares de vestido y la utilización de ciertas tecnologías cinegéticas, agrícolas, artesanales y de notación. Igualmente se asociaba con patrones de asentamiento definidos, con diferentes formas de gobierno y con tradiciones rituales y religiosas particulares. Por otro lado, tanto chichimecas como toltecas contaban relatos diferentes sobre sus orígenes y sus relaciones con los dioses” (Navarrete 2011:23).

Reproducimos un cuadro de este autor bastante claro respecto a los puntos de contraste:

<b>Bienes culturales chichimecas</b>	<b>Bienes culturales toltecas</b>
· Viven en zonas desérticas y agrestes	Viven en zonas lacustres y fluviales
· Cazán con arco y flecha	Plantán maíz
· Practican la agricultura de roza y quema	Utilizan tecnologías de agricultura intensiva: chinampas, obras de riego
· Destreza excepcional en la caza	Elaboran pulque
· Son guerreros valientes	Habilidad excepcional en la agricultura
· Visten cuero y pieles de animales	Son gobernantes prudentes
· Llevan el cabello suelto	Visten algodón
· Utilizan <i>chitatli</i>	Llevan el cabello recogido
· Crían a sus hijos en el <i>chitatli</i>	Utilizan mobiliario de madera
· Viven en cuevas	Crían a sus hijos en cunas
· Viven en casas pajizas	Viven en ciudades
· Son itinerantes	Viven en casas de cal y canto
· Rinden culto al sol	Son sedentarios
· Practican un ritual de toma de posesión de territorios flechando a los cuatro puntos cardinales	Rinden culto a diversos dioses
· Fabrican altares de paja	Fundan ciudades
· Practican sacrificios de animales	Construyen templos de cal y canto
· Tienen señores naturales	Practican sacrificios de seres humanos
· Dinastía de gobernantes fundada por Xólotl	Tienen señores naturales
· Tienen su origen en Chicomóztoc	Dinastía de gobernantes fundada por Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl
· Relatos de origen asociados a Mixcóatl y los mimixcoas.	Practican oficios diversos: cerámica, joyería, orfebrería, plumaria
	Escriben códigos
	Tienen su origen en Colhuacan y Tollan
	Relatos de origen asociados a Quetzalcóatl

**Principales Bienes Culturales chichimecas y toltecas (Navarrete 2011:24)**

Como el lector verá, estos contrastes son bastante similares a los que Broda planteara sobre la división de clase y de los rituales: por un lado, los chichimecas se referirían al culto solar y Venus, migraciones constantes, rituales para Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, la cacería y la guerra. Por el otro, la tradición tolteca se vincularía a los cultos de fertilidades, sedentarismo, rituales dedicados a los dioses de la lluvia, del agua, del maíz y de la vegetación.

Por caminos paralelos están los trabajos de Oliver y Dehouve que proponen una reevaluación del papel de los modelos cinegéticos en las explicaciones de los antiguos mesoamericanos (en los que se encontrarían los mexicas). Por ejemplo, ya habiendo establecido una serie de correlaciones entre la cacería y la guerra, Olivier plantea que debería reevaluarse la

cacería en la cosmovisión mesoamericana, complementándose “la importancia de los modelos agrícolas y papel fundamental del ciclo del maíz en sus concepciones religiosas (López Austin 2001)” con la serie de ceremonias que “se desarrollaban según un modelo sacrificial procedente de una ideología de cazadores” (Olivier 2010:470).

Oliver propondrá que la agricultura y la cacería no oponen sino que se complementan. Resumiendo parte de su propuesta diríamos que existe las correlaciones entre: la presa, la cacería, las migraciones y la nociones de ciclicidad animal y; el maíz, lo agrícola, lo sedentario y la ciclicidad vegetal. Como denominador común tendrían una misma lógica de ciclicidad de las semillas-huesos de cada uno de los seres: “cráneos o huesos de las presas o de las víctimas sacrificiales se colgaban de las vigas de las casa o en los *tzompantli* asimilados con los árboles: de la misma manera se colgaban las mejores mazorcas, escogidas para siembra, de las vigas de las casas (Olivier 2010:472). Al grado que “el papel de cazador-presa de cacería de los Mimixcoa se confunde con el de agricultor fecundador de la tierra, pero también con el fruto de la cosecha, es decir, el maíz” (Olivier 2010:471).

Por su parte, Daniele Dehouve (2008) reconstruye un esquema más global y específico entre las relaciones de estos ámbitos. Para las sociedades mesoamericanas, la autora “considera la toma de recursos naturales por el hombre como la base de la fábrica simbólica, ritual y social”. Esta toma de “recursos naturales” se desarrolla en tres niveles y por medio de tres modelos, mediados todos ellos por el ritual como el marco de las relaciones entre el hombre y la naturaleza: 1) el modelo cinegético y la caza. El consumo de las presas es mediado por la alianza matrimonial entre cazador y venado; vinculado a ceremonias del recibimiento del animal, el consumo de carne y regeneración por huesos. 2) El modelo del mundo agrícola, que también se da por alianza matrimonial pero en esta ocasión entre el cultivador y el maíz; este coloca otro énfasis en los términos matrimoniales y se refiere a “la residencia patrilocal en lugar del servicio del yerno al suegro”. También existen ceremonias en las que se da la bienvenida de la mazorca, el consumo y el renacimiento; previa separación de la carne (los granos del maíz) y los huesos (olotes). Finalmente, 3) el nivel sacrificial, el cual estaría basado en la noción de deuda permanente. Y el punto es que para la deuda de alimento hay que hacerlo con el propio cuerpo. Por lo que se vinculan las relaciones de intercambio, pago y sustitución entre humanos, plantas y animales. El sacrificio, en términos de la compensación y la sustitución de lo adeudado “permite devolver algo a cambio de la toma de recursos”. Para la autora, su trabajo “cacería, agricultura y

sacrificio han coexistido durante mucho tiempo en Mesoamérica... son el testimonio de la articulación global entre estos tres niveles en el momento de la Conquista. Por lo tanto, mi propuesta es metodológica... mis sugerencias procuran buscar una coherencia entre varios aspectos de la vida social, por lo general considerados de manera independiente...” (Dehouve 2008:33). Como son la nosología, las reglas de comportamientos matrimoniales, los rituales cinegéticos y los agrícolas. De hecho, estos últimos estarían enfrentando el mismo “problema – cómo tomar y devolver, cómo contractar una deuda y pagarla– el cual se resuelve al combinar el sacrificio con los otros medios más radicales que afectan la integridad de la persona humana” (Dehouve 2008:33).

\*\*\*

Ahora, esas diferencias y confluencias se pueden analizar si se estudian las relaciones entre lo agrícola y lo cinegético-bélico (Olivier 2010; Dehouve 2008); lo cinegético en lo agrícola (Dehouve 2008) y lo agrícola en lo cinegético (Olivier 2010; Dehouve 2008).

Entonces, en relación con la presa, los vínculos son entre cazadores, presas y dueños de las presas; para traducirlos a pretendiente-novio(a)-suegros; en cultivador-semilla; en guerrero-cautivo; estrella-cazadora.

La cacería y la guerra eran las disputas entre agentividades con cáscaras diferentes que desean incorporar unos a los otros. En realidad tanto guerra como caza eran la guerra entre animales y humanos desde diferentes perspectivas. Recordemos que la guerra ya es una lucha entre colectivos mexicas-animales; entre guerreros águilas y jaguares que luchan entre sí para capturar e incorporar a los otros, imponer sus puntos de vista y convertirse en predadores unos y en venados los otros. Son aspectos relacionales. O la pesca en donde hubiera.

De la misma manera, la caza colectiva de animales mayores es una guerra entre humanos y animales-humanos. Recordemos que los mexicas, míticamente, daban una agencia especial a los animales; agencia que no era sólo una cuestión de buen salvaje. Al contrario, al darle agencia se complicaba culturalmente más su trato con esos colectivos.

Entonces, ¿el momento de la cacería propiamente dicha podría ser una guerra? Cuando se capturaba a una presa grande como el venado, estos eran tratados como víctimas humanas sacrificiales (Olivier 2010:455). “Importantes testimonios confirman el hecho de que la guerra era una verdadera cacería de humanos” (Graulich y Olivier 2004:132)

Al igual que en la guerra, en ocasiones existe un énfasis de la cacería más que en matar a las presas en capturarlas. Por ejemplo, cazar o cautivar *ma, nitla* era también “tomar prendiendo”. Están las palabras como *mecahuia, nitla* que significaban cazar fieras con lazos, ligar a algo con cordeles. Es en el campo de la cacería que también se utiliza y desarrolla profusamente el código del tejido. De red para atrapar a los animales (Rémi Simeone) (*supra*. Discusión sobre la placenta como red). Cacería tiene que ver con cazar, atar, amarrar, enlazar, prender y capturar. Molina define *tlamaliztli* como “cautividad tal, presa, el acto de cazar, prender o capturar o cautivar algo”.

Cacería como casería. La cacería también tenía un código “amoroso” (erótico y político) y viceversa. La caza era un tipo de alianza matrimonial por otros medios con otros seres. Se establecían relaciones de alianza en donde se incorporaba a la presa como “esposo” y se hacía resaltar la relación entre el yerno y los suegros, en este caso, los dueños de los animales cazados. En un primer término sería una relación puntual, más que una alianza generalizada, porque involucraba al cazador y no a toda la comunidad al momento de la caza. Pero sí involucraba a la comunidad y se excluía al cazador cuando éste no consumía lo que cazaba y toda su comunidad sí; “el captor no puede portar la piel de su cautivo, por la misma razón que no puede comerla” (Baudez 2010 434).

Hay una palabra interesante: *motli* significa “yerno, marido de hija o ratonera; ratonera para tomarlos”. Por otro lado, *montia, nino* quiere decir “tomar yerno casando su hija; casar la hija”. Es interesante esa relación semántica en que casar a la hija podía ser tomar o atrapar a un yerno como si fuera un ratón. Otra palabra para hablar de “ratonera para tomarlos” es *quimichtlapahualli*, que se relaciona con *quimichine* ratones, pero de la cual también se parece con *quimiluia, nitetla* que sería “envolverle, o liarle algo a otro”; *quimili* “lío de mantas” y finalmente con *quimiliuhcayotl* “vaina de espada o cuchillo espada; mortaja”.

La palabra para matrimonio o desposorio es *nemanamictiliztli* que habría que saber si no se relaciona con la noción de muerte (Martínez G. 2012:comunicación personal).

Ya Olivier (2010:461) sugería las relaciones con las formas siberianas descritas por Hamayon para el contexto azteca, en el que los funerales de los cazadores eran paralelos al tratamiento que se hacían de las presas de cacería, enfocados para ser devueltos y reciclados. Los huesos eran el soporte para el nacimiento de un nuevo ser de su misma especie diferido en el

tiempo; y funcionaba de manera similar para plantas, animales y humanos: un nuevo miembro del mismo linaje y especie.

Esa devolución se hacía, en el caso mexicana al Tamoanchan-Tlalocan (árbol y cueva o cualquier transformación de formas que sirviera para esta hacer sensible esas categorías). El monte que recibía los restos para reciclar a los existentes y por eso eran pensados como la fuente de vida, del limpiar y reciclar a los muertos, las semillas de plantas cultivadas y los diferentes colectivos de animales agenciados.

Por su parte, después de cazadas y casadas las presas eran ingeridas por los asistentes (seguramente el cazador no comía de su presa, así como el captor no comía de su víctima). Los huesos de las presas más valiosas llegaban a ser guardadas con los huesos de los guerreros sacrificados y con las de mazorcas (Olivier:2010) para volver a ser sembrados. Los huesos deben de ser conservados como semillas de las víctimas, tanto humanas como animales, junto con las agrícolas (Olivier 2010:460). El proceso de duelo de los animales consistía en que los huesos de los animales cazados y sacrificados serían rociados con la sangre de guajolotes sacrificados para que renacieran. Los lectores notarán la semejanza con el pasaje del rito de origen mexicana, en el que los dioses se autosacrifican y sangran los huesos de los humanos de otras eras para que estos cobraran vida. El mito mexicana de los dioses autosacrificados dando los huesos para vida: hombres-dioses, autosacrificio-guajolotes, nacer humanos-renacer animales (¿?)- comida duelo animales, Mictlan-Monte de cuevas.

Tanto los cautivos de guerra, como las presas sacrificadas y los alimentos en las fiestas eran la comida de los dioses. Se daba de comer con la metáfora de la cacería (Duverger 1993). Los cautivos eran presas, las presas eran como cautivos, el recién nacido cautivo de guerra. El corte de cabello para otorgar nombre, en realidad estaba quitando nombre e identidad de su lugar de origen. Como los esclavos que veremos más adelante.

### **El multinaturalismo cosmopolítico de alteridades constitutivas de los mexicas**

Estas correlaciones sistémicas de las sustancias y los vínculos de los diferentes ámbitos estaban estructurados por normas de sociabilidad entre los distintos agentes/colectivos del cosmos. Y son estas mismas correlaciones que nos estarían mostrando el cosmopolitismo multinaturalista de alteridades constitutivas de los mexicas.



Tenemos tres aspectos a considerar aquí. Abordaremos las posibilidades de venir y devenir de los mexicas en términos individuales, colectivos, por ámbitos y códigos de las sustancias y las relaciones. Otra cosa será constatar la necesidad de que cada uno de estos elementos para existir. Para, finalmente, abordar la manera en que para los mexicas específicamente funcionaban esos flujos y esas maquinarias de transformaciones.

1. Para este punto tenemos tres desdoblamientos. Primero, los personajes de cada uno de estos ámbitos eran posibilidades de donde provenían, producían y devenían los mexicas en su cosmos. En segundo lugar, si bien cada ámbito poseía una lógica propia (un código para sí), al mismo tiempo podía ser explicado por la combinación de los demás; los otros ámbitos y código para sí. Tercero, existía una traductibilidad metafórica/metonímica de las sustancias/relaciones de cada uno de ellos entre cada uno de ellos. Cada ámbito importaba/exportaba/transformaban fragmentos y globalidades entre sí, por medio de conjunciones y disyunciones en diferentes agentes, colectivos y planos. Esta constante tensión entre incorporación, expulsión, traducción se daba desde los elementos más mínimos hasta la lógica general del sistema. La manera de tratar esas tensiones era por medio de ciertos dispositivos.

2. Por otro lado, existía la necesidad/deseo de la incorporación/expulsión que se daba entre ellos y esto sucedía a múltiples niveles de manera simultánea. Se necesitaba una serie de decisiones individuales para seguir con el deber ser mexica, las decisiones morales proveían o negaban ciertos recursos regenerativo/degenerativos. Se requería del propio colectivo para sobrevivir por medio del trabajo y el intercambio; sin el trabajo en conjunto, esos recursos no eran creados. Sin cada uno de estos ámbitos no lograban sostenerse y sociabilizar. Se necesitaba de la combinación de todos estos ámbitos de manera diferenciada; se requería de los fragmentos/globalidades de los existentes y de los ámbitos *en* conjunto para poder existir.

3. La circulación de las sustancias/relaciones escasas e ilimitadas de lo regenerativo/degenerativo se daba por medio de la transformación de los agentes, colectivos y planos de cada una de ellas. Es decir, por medio de la muerte y el sacrificio mexica. Esa necesidad y deseo de intercambios (recíprocos, rapaces o equitativos) eran las relaciones cosmopolíticas a las que nos hemos referido en un inicio. Todo ello explica las complicadas maquinarias de traducción y procesos de transformación en cada uno de estos ámbitos en todos los niveles. Veremos cómo es que funcionaban específicamente entre los miembros internos y

externos de los mexicas (máquinas de mediación de las disyunciones radicales que creaban y reproducían una jerarquización ontológica, epistemológica y política) .

## **1. Multinaturalismo**

Recordemos que a los existentes de cada una de estos ámbitos los mexicas les otorgaban algún tipo de agencia. Sobrevienen una serie de consecuencias teórico-prácticas muy interesantes al reconocer una agencia a estas alteridades. Entre ellas, que se despliega una red de posibles posiciones y códigos que se vinculan diacrónica y sincrónicamente.

Al incorporar/expulsar agentes se sumaban/perdían pivotes. Podríamos dar un breve panorama de esas posibilidades. En principio, un existente antropomorfo era alguien que eventualmente fue un muerto en otro tiempo, llegó de nuevo a la vida porque su corazón-semilla-hueso-memoria pasada fue lustrada. Esa persona, recién nacida pudo ser una estrella-muerto cazada por su madre en el cielo-útero; cautivo para su madre; cultivo para los padres; extranjero para otros; potencial enemigo y potencial afín para ciertos otros; enemigo para las presas; presas para los enemigos; dios y padre para los cultivos; padre para el cautivo-esclavo; hijo para el captor o dueño, enemigo; ex-aliado para los muertos sino cumple con los intercambios; comida (cultivo o presa) para los dioses; presa-enemigo-contrincante para los esposos; Tlaloque si moría por causas acuáticas; maíz y alimento de la tierra si era enterrado; colibrí, quetzal, ave bella, compañero y soldado del Sol si murió por guerras.

Un mexica en forma antropomorfa tenía la posibilidad de colocarse, provenir y devenir de esas posiciones. La posición dependía y era definida por las relaciones que en él convergían; con base en la combinación entre ellas se definía la identidad en cuestión; es decir, su posición en cierto momento del sistema. Algunas de estas posiciones eran simultáneas, otras excluyentes; otras, pasos previos o posteriores de toda existencia. La posición de donde se provenía era la existencia anterior en otra forma. Había posiciones que se ocupaban simultáneamente y eso dependía de los colectivos con los que se relacionaban; dependiendo con quién. La posición en la que devenía un mexica dependía de quiénes lo capturaban.

- Humano
- Muerto en un tiempo pasado; corazón-semilla-hueso lustrado y sembrado y revestido de nueva piel
- Estrella cazada por la madre
- Cautivo para madre
- Cultivo para dioses
- Enemigo para presas
- Dios para plantas
- Padre para cautivo
- Hijo para captor
- Enemigo para muertos
- Presa para enemigos y los dioses
- Comida para dioses y los esposos
- Antepasado, ayudante de los seres acuáticos, terrestres o solares

**Provenir y devenir. Posiciones potenciales de los humanos.**

**Segundo.** Los ámbitos/códigos de alteridad que hemos propuesto conformaban son:

Serie continua o consanguinidad potencial	PARTO	GUERRA	AGRICULTURA
Series paralelas o afinidad potencial	MATRIMONIO	CACERÍA	COMERCIO

Y aunque diferentes, esos ámbitos eran inteligibles entre sí. Los dispositivos y esquemas se correlacionaban y eran posibilidades de permutabilidades reversibles entre ellos. Y esas transformaciones no eran sólo al nivel semántico, los existentes de uno y de otro campo transitaban de un tipo de forma (la del colectivo de origen) a la otra, (la del colectivo captor). La “traductibilidad” (traducción y ductibilidad) era posible entre sus elementos, pero lo más importante es que lo era entre las relaciones de esos pivotes. Recordemos que un elemento sólo se define a partir de sus relaciones con los demás elementos.

Por ejemplo, podían referirse en cada campo, utilizando el lenguaje de los otros campos.

a) El guerrero podía ser presa, alimento, hijo, padre, cuñado, extranjero, hueso-semilla, cosecha, cabeza trofeo, feto, cultivador, tejedor, costurero, carpintero, talabartero. En la guerra: el guerrero era piel de águila-jaguar para buscar cautivos-presas que son cultivo (maíz) para dioses, hijos para cazadores.

b) En el parto la mujer era una guerrera, olote para los granos de maíz (su hijos), tierra donde se plantaba la semilla; cielo nocturno. El feto era un enemigo (aliado o traicionero) un fruto, una presa, receptores de fuerza de los muertos distinguidos de cada linaje; era la combinación de la semilla-hueso-corazón lustrado en una nueva piel. La parturienta era una jefa de batalla y la partera su aliada. En el parto: la guerrera cazaba cautivos como si fueran estrellas y los incorporaba como hijos.

c) El extranjero es un potencial enemigo o potencial afín; por ello, potencial hijo si es capturado por un guerrero, una posible presa para el enemigo, un cautivo-esclavo para los comerciantes, cultivo y alimento de los dioses si es ofrecido en sacrificio.

d) El esposo es como una presa, los vínculos entre yerno-suegro-cuñado serían tensos, como enemigos de guerra; la pareja sería como un contrincante o como un ratón; era un maíz que habrá de cederse para la cocina. Con el matrimonio venía la alianza no bélica con el enemigo o el extranjero; un tipo de intercambio antagónico, de la rapacidad a la reciprocidad tensa.

e) En el cultivo el maíz era el hijo de la mujer, huesos-semillas para guardar y sembrar para la siguiente temporada; persona en crecimiento y la persona era como un maíz que crecía. En la agricultura: los suegros cedían a las hijas a otros colectivos y determinaba las formas de parentesco. La cosecha era un tipo de guerra.

f) En la cacería la presa o el cazador eran enemigos y posibles aliados matrimoniales; los dueños de los animales serían como suegros. Los huesos de las presas eran como semillas para sembrar; los cazadores eran guerreros y los guerreros animales predadores; las presas eran cautivos de guerra, yernos o nueras; las presas eran sacrificadas como víctimas humanas. Los rituales para las presas eran funerales para los animales. En la cacería observamos alianzas entre suegros-enemigos-esposos de seres intercambiables; presa-hombre-mujer, intercambio de semillas por “semillas” y piles para cubrirlas.

La guerra, la gestación, el cultivo, la cacería, la alianza matrimonial y el intercambio comercial o tributario constituían parte importante del horizonte social de los mexicas. Cada código poseía una lógica propia, sin que ello cancele las relaciones con los otros códigos. Todos estos ámbitos relacionados constituían el cosmos mexica y el universo de la sociabilidad entre sus

existentes con agencia, aunque no todos de antropomorfos. Por eso que no se puede hablar desde el punto de vista de una sola sociología de humanos, de un solo punto de vista dominante.<sup>139</sup>

Llega un momento que para poder entender en la teoría mexicana cada uno de esos ámbitos en su particularidad debemos salir de ellos y relacionarlos con los demás en términos estructurales. Cada existente y cada código eran dúctil, traducible y traductor de otros existentes y otros códigos. Y lo más importante no sólo era la traducción o traductibilidad de los elementos sino el de las relaciones. Y esas correlaciones no eran uno a uno. El sistema a) pedía utilizarse para pensar b, c, d, e y f y viceversa. Pero no eran reversibilidades simétricas y no tenía que serlo. Eso era una de sus características del sistema.

## **2. Las alteridades constitutivas**

De las alteridades se necesitaban las sustancias y las relaciones de todos estos agentes y ámbitos. Eran necesarias las decisiones individuales y el control del cuerpo, así como el trabajo colectivo, en términos cósmicos. Lo más importante se requería de la combinación de todos estos elementos para existir y socializar.

Entre colectivos con diferentes ropas, envolturas, apariencias y cuerpos se disputaban mutuamente *esos algos compartidos* que cada uno necesitaba del otro. De cada ámbito se requerían ciertos elementos-pivotes para mantener con vida el cosmos y sus existentes; y era *en* conjunto de todos que se lograba mantener la hibridación de cada existente y que ese cosmos siguiera de pie y en movimiento.

Cada uno de estos ámbitos constituían sus propios espectros, pero se relacionaban con los demás. Porque de alguna manera, cada código “aislado” se fundamentaba en la relación con los demás códigos; tanto por individuo como por colectivo. Esto, por las correlaciones y las confluencias de los aspectos y espectros diferenciados de intereses de cada uno. La cuestión no sólo era tener una apertura al otro entendiendo la alteridad constitutiva, sino que la constitución de cada existente y colectivo debería de venir de esos otros existentes, planos, colectivos. Es por eso que decimos que esa apertura al otro y esa alteridad constitutiva era la otra cara de que la constitución de los existentes estaba basada en la hibridación y en la alteridad.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Al igual que un elemento, un ámbito no se define en sí mismo, sino en relación a los demás elementos y ámbitos. Y así, el grado de complejidad de la relacionalidad va incrementándose interminablemente.

<sup>140</sup> Y en realidad, lo que definiría la particularidad de una cultura, de cada invención, es justamente la específica combinación de las confluencias y las correlaciones, la creatividad de los códigos internos de cada uno de los

No obstante, los diferentes tipos de existentes con diferentes formas y contenidos había ciertos **esquemas para la incorporación** que implicaban la necesidad y el deseo del otro, las formas de intercambios entre ellos, la captura, la muerte y el sacrificio para poder realizar la incorporación de esos agentes. El proceso de convertir al voltear las ropas-cuerpos-apariencias/semillas-corazones-huesos de los pivotes por medio de las máquinas de traducción de cada uno de esos ámbitos o códigos. Los mexicas podían definirse como aquellos existentes que transformaban y convertían a los otros modificando la envoltura, la piel y atrapando el corazón-semilla, para construir su carne-sangre-*tonalli* por consustancialidad y alianza.

Ser incorporado de uno a otro colectivo modificaba la perspectiva y/o la forma que ese pivote se transformaba; porque se convertía en el otro que lo mataba. Estas posibilidades de devenir no eran de ningún modo reencarnaciones porque cada existente era sólo un vector momentáneo por colectivo, después de muerto se purificaba hasta quedar prístino, neutro, sin rastro de existencia previa, sin historia, para que sólo así fuese utilizado de nuevo. Era un cambio relacional de posición después de esa purificación.

Había pues una alianza inestable, una reciprocidad asimétrica y de espectro, necesidades de intereses y necesidades entre seres y planos heterogéneos para la construcción y la fluxión de continuidad regenerativa y la discontinuidad degenerativa para las dinámicas de existencia y de sociabilidad. Procesos que eran reflejados en las oscilaciones conjunciones/disjunciones a través de códigos como alimentación, parentesco, construcción de persona, entropía. Y es por ello que incorporaba termoaeróticamente, por cadena alimenticia, por parentescos.

Estos campos de acción tenían como denominador común las formas de producción e intercambio (como menciona Strathern 2008), transformación y traducción de *esos algos compartidos* (sustancial-relacionalmente) indispensables para existir. La sistémica mexica son diferentes niveles, planos y colectivos de intercambio interrelacionados. Existen diferentes colectivos de existentes (animales, familias pueblos, cultivos) por los cuales tenía que fluir ese algo compartido (considerando que no siempre se comparte lo mismo. Y esto es importante,

---

ámbitos. Que por eso, los mexicas, como tales, no continuaron más; no pueden seguir existiendo como tales. Porque perdieron la guerra y cambiaron de era. ¿Cómo si ellos dicen que perdieron la guerra y se incorporaron? ¿Quiénes somos nosotros para decir que no, que ellos siguen y no sólo eso, sino que fundamentan la ideología de México como estado nación 500 años después? Hay continuidades históricas: sí, pero no son de elementos en sí mismos. O podrían ser de elementos en sí mismos, aislados. Lo que no continuó es *esa* sistémica en específico, la cultura viva de los mexicas. Por lo que no hay continuidad de *eso* y sí, de otras cosas, como las transformaciones de ciertas dinámicas de esa sistémica.

porque justamente en la diferencia y diferenciaciones de lo compartido, en términos transformados de una relación a otra que es lo que conforma la sistémica.

*Ese algo compartido* en realidad es la combinación de varios *ese algo compartido*. Porque la clave es la hibridación de todos ellos que son necesariamente diferentes y diferenciados entre sí. Que tenían que incorporarse, reciclarse, relacionamente porque era entrópico (su creación y uso se desgastaba por plano, se requería ir a otro plano). Para los animales (caza), extranjeros (guerra), plantas domesticadas (cultivo), otros internos (matrimonio), otros internos-internos (parto), otros externos (comerciantes).

Es decir, se producía, intercambiaba, transformaba, traducía trabajo y por trabajar fluía la cosmopolítica. El trabajo era el centro y motor de las transformaciones. Pero no era cualquier tipo de trabajo. Era el trabajo colectivo para el colectivo y no sólo para unos cuantos. Lo que no significa que no hubiese jerarquía, pero se consideraba que tanto el trabajo como la jerarquía eran para el bien común. Porque la jerarquía no necesariamente implicaba injusticia... pero marcaba una diferenciación ontológica de clase.

Las correlaciones de las transformaciones diferenciadas era lo que fabricaba los cuerpos y *ese algo compartido*. Y esas interacciones son formas de conjunciones, disyunciones y reconjunciones. Las dinámicas de interacción que se establecen entre los existentes de los diferentes colectivos (eso compartido “humano” en diferentes planos, el plano es determinado por la envoltura y marca la relacionalidad entre los seres): cultivos, pareja, hijo, esclavo, cautivo, presa, humanos-dioses. El humano termina siendo una potencia, un pivote, un pivote-potencia-posibilidades de varias relacionalidades. La lucha es por cuál domina, aunque todo termina con la muerte por el imperativo de nacer.

El humano y lo humano no pueden definirse en sí mismos sino sólo por las relaciones que establecen con los demás elementos y por los demás elementos. Lo “humano” no puede definirse sin los *otros humanos* y no-humanos. Para fabricar (y definir) lo humano había que traducir y transformar las alteridades.<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> Una vez más es imposible no pensar y reflexionar en un contraste más generalizado de “una economía de la alteridad predatoria como régimen basal de la sociedad amazónica [pero no sólo y tampoco la misma]: la idea de que la ‘interioridad’ del cuerpo social está íntegramente constituida por la captura de recursos simbólicos –nombres y almas, personas y trofeos, palabras y memorias– del exterior. La elección de la incorporación de atributos provenientes del enemigo como principio de movimiento lleva al socius amerindio a ‘definirse’ según esos mismos atributos. Finalmente, he ahí lo esencial de la ‘metafísica de la predación de que hablaba Lévi-Strauss: la sociedad primitiva’ como sociedad sin interior, que no llega a ser ‘ella misma’ más que *fuera de sí*. Su inmanencia coincide con su trascendencia” (Viveiros de Castro 2010a: 145-146).

### 3. La cosmopolítica y máquinas de transformación

Más allá de la preponderancia de uno de los códigos sobre los otros, lo importante era el flujo de y en todo el sistema. Resaltando las permutabilidades asimétricas, el flujo constante y la ciclicidad forzada. Recordemos que lo importante no era sólo la alteridad como constitutiva sino que también era una alteridad alternada. Esas asimetrías y traducciones movían al mundo. Había una ciclicidad de morir-purificar-nacer “Los hombres pagan la deuda con su la Tierra-Lluvias con su cuerpo” o “El hombre se alimenta de la tierra y la tierra se alimenta del hombre y, dichos intercambios establecen la continuidad entre la vida y la muerte y asegura la pervivencia de la sociedad” (Martínez González 2008:15).

Los mexicas daban importancia a la manera de morir porque implicaba la manera de nacer en otro plano. Se nace de nuevo en otro plano por la semilla previamente extraída por la muerte, porque muerte es liberación de semillas, que serán purificadas y colocadas en otras cáscaras. Pero no es la muerte lo que da vida es la semilla-purificada. La muerte es sólo un paso para comenzar el trabajo de purificación de la semilla. La muerte no es la protagonista, así como tampoco la vida, son sólo el medio para alcanzar otro objetivo: el flujo de las cosas, el fluir en sí. La circulación. Si hay algo que se petrifica, habrá otra cosa que se diluya, porque eso es el motor.

Aunque también parece un espejo de un mundo frente al otro, pero un espejo invertido. Como si la vida en este plano fuera el inframundo para otro. Como la relación que se da entre el día y la noche (Martínez G. 2013:comunicación personal). En vida se tiene que historizar al existente, para que en la muerte y en el inframundo pueda deshistorizarse. Porque el inframundo y los otros planos no tendrían sentido sin su función purificadora. La vida sustenta a la muerte pero es la historización la que importa.

Así que al parecer existe con los mexicas una visión cíclica de reflejos limitados a dos imágenes (reflectividad cerrada). Una ciclicidad en perpetuo desequilibrio; es la tensión y oscilación del desequilibrio/ equilibrio, el motor de las cosas del mundo. Sin desequilibrio es que sobreviene una modificación profunda de los existentes, de los planos o al menos del interés en ciertas cosas. Porque ciertamente el desequilibrio nunca terminará. Si el desequilibrio es lo dado, ¿por qué fue tan importante al descubrimiento del perpetuo desequilibrio?<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> 1) Parece que la razón es que se han requerido de las mentes más brillantes del mundo para develar nuestras propias murallas, nuestras propias obviedades, nuestra propia cultura. Develar que su racionalidad no se basa sólo en la razón ni su orden sólo en acumular taxonómicamente, y que su estética no es sólo semántica, sino sobre todo, política. Develar que hemos eclipsado por medio de la relacionalidad, la reversibilidad, la simetría y la expansión de



¿Por qué era imperativo reciclar lo que se desprendía de las disyunciones? En tanto que en el pensamiento mexicana relacionado con la muerte “no cabe el concepto de fin absoluto” y “nada podía permanecer muerto que no contagiara la existencia” ... “lo muerto se regeneraba anagénicamente”. La muerte, “lo viejo, lo usado, lo descompuesto, lo que se encuentra en la fase última, una involución entrópica, debe ser regenerado” (Johansson 2000:162). Y se regeneraban sólo a través de las fuerzas liberadas por la muerte de los otros y el trabajo colectivo detonados por dichos sucesos. Esto porque la muerte “nunca es la consecuencia de una degradación energética sino, por lo contrario, ocasión de una liberación de excedente” (Duverger 1993:111).

Al ser un bien limitado el origen de los recursos regenerativos, al acontecer la disyunción de un existente se creaba regeneratividad que sería, y sobre todo, debería, ser incorporada directa o indirectamente. Los procesos de morir implicaban reutilizar los diferentes elementos separados, ya sea como alimento, en formas de parentesco o de temperatura.

Por eso que la supervivencia humana dependía de rígidos protocolos transespecíficos, por eso la etiqueta cósmica y las máquinas de transformaciones. Y los intercambios, las incorporaciones o pérdidas de los miembros de un colectivo eran la búsqueda de lo regenerativo y la expulsión de lo degenerativo. Cuando se ganaba se convertían e incorporaban esas alteridades. Y “morir” era la incorporación del propio en esas alteridades que habían cautivado. Por eso era correlativo la forma de morir, en manos de ciertos seres, y el destino final de las personas; porque la manera de morir era la manera en cómo eras atrapado por otro; el colectivo en el cual devendrías. Y esta es una correlación que siempre se ha señalado entre los mexicas, pero nunca se había dado el porqué. Esta en nuestra hipótesis.

Porque la noción de limitado en este mundo era radical por cosmopolítica, se convertirían más o menos siempre en elementos regenerativos. Por eso los ecos de un código a otro: por eso era irremediable el destino por la muerte, porque se tenía que volver a nacer en otro lado. Lo que resultaba verdaderamente irreductible más que morir, era la necesidad y el imperativo cosmopolítico de volver a nacer. Y el punto era cómo, de qué forma, con qué apariencia. En la

---

la negación del sí. Con el entendimiento de las hiperrelacionalidades, dadas por los nuevos estudios, comienza una nueva fase y camino para la comprensión de estos otros y sobre todos de estos nosotros tan diferentes. 2) La importancia del perpetuo desequilibrio es lo que nos vuelca obligadamente a la relacionalidad, a la angustia foucaultiana provocada por Borges y Funes “el memorioso”, por la recodificación inconmensurable del código que pensábamos que era solo uno (en la versión, una naturaleza real, múltiples culturas metafóricas). Pero sabemos que el multiculturalismo –en su versión del biologicismo– es una máscara narcisista del yo inconsciente de occidente que menciona Clastres (2013). Porque nada tiene anclaje permanente, nunca lo ha tenido. Y porque, como diría Montaigne citado por Lévi-Strauss: “no tenemos ninguna comunicación con el ser” (1992).

teoría física mexicana, la energía y la materia se crean por la destrucción, la transformación y la traducción que se trabaja de un agente/colectivo/plano a otro.<sup>143</sup>

Abiertos a todos los sincretismos con sus otredades para fagocitarlos, viviendo en una constante obsesión por el control de la energía venida de fuera, en esa apertura a los otros y con la alteridad constitutiva en mente hemos intentado describir cómo eran esas dinámicas y propuesto una hipótesis de por qué era de esa manera. El resultado es plantear algunas de las posibilidades de incorporaciones y pérdidas de miembros entre los colectivos del cosmos mexicana. Son varias las capas en las que se aplicaba esta dialéctica de pérdida y suma de pivotes en las redes del sistema mexicana: de los elementos o los pivotes, de los ámbitos del sistema y de las correlaciones entre esos códigos conformando amplias redes traducibles. Forzosa reciclicidad: apertura al otro; existentes y posiciones y puntos de vista (perspectivismo); cambio de formas y lados (topología); trófico-alimento; temperatura y olores: energía, fuerzas, calor-frío; parentesco consanguíneo-afín; resurrección forzada por cualquier muerte de cualquier existente pertinente.

Ahora, la manera en que funcionaban estas máquinas era para la jerarquización de los miembros internos y externos. Quienes morían consiguiendo “cuerpos” eran los muertos de mayor gloria; y eran muertos regenerativos porque eran quienes “sostenían” al sistema, lo expandían o hacían posible su expansión.

---

<sup>143</sup> Estas ideas ya fueron analizadas páginas atrás



## CONCLUSIONES SÍNTESIS, MORALIDAD MEXICA

Este apartado ha sido un esfuerzo para entender los dispositivos más importantes de la teoría mexicana sobre la muerte y el sacrificio. En el apartado anterior ya hemos demostrado el multinaturalismo cosmopolítico de alteridades constitutivas que sostenían, considerando la hiperrelacionalidad de sus planteamientos. Evidenciaremos que las propuestas de la teoría antropológica clásica sobre estos temas no alcanza a explicar en toda su complejidad la teoría nativa. Propondremos que la explicación de las máquinas de transformación y mediación provocadas por las disyunciones radicales poseen un rendimiento analítico que posibilita nuevos caminos, no obstante, todavía falta explorar con mayor profundidad. Finalmente, especificaremos el dispositivo que permitía esas transformaciones, capturas y traducciones, y observaremos que las dinámicas de jerarquización eran una de las características generales del flujo de lo regenerativo/degenerativo provocado por la muerte y el sacrificio mexicana.

Con este apartado recreamos una nebulosa mexicana. Hemos explicado nuestras hipótesis sobre cómo entenderíamos la constitución del cosmos (qué era lo dado/construido, continuo/discontinuo) y de los agentes y los colectivos que lo habitaban (sustancias/relaciones, fragmentos/globalidades, sustancialidades/relacionalidades). Vimos algunas de las dinámicas de existencia y sociabilidad que entre ellos se establecían (conjunciones y disyunciones entre diferentes planos), concentrándonos en las disyunciones radicales para explorarlas a profundidad.

### **Hibridación: bienes limitados/ilimitados regenerativos/degenerativos**

Las características sobre la constitución del cosmos mexicana más relevantes es que los seres estaban compuestos por una combinación de sustancias/relaciones heterogéneas en su naturaleza, forma, contenido y jerarquía. Los humanos compartían y diferenciaban algunas de ellas con otros seres al mismo tiempo. Los agentes mexicanos eran pivotes híbridos, que por medio de las distintas cáscaras, se participaban *ese algo compartido* de maneras diferenciadas, y esas características se combinaban con los imperativos de su constitución. La composición híbrida de los individuos y los colectivos hizo de lo necesario para existir un recurso cosmopolíticamente limitado y escaso; porque lo regenerativo era discontinuo para la mayoría de los seres y, por si no bastase, estaba *en* esos seres de diferentes naturalezas. Por lo que para sobrevivir uno tenía que capturar, matar e

incorporar a otros. La permanente posibilidad de ser capturado por otro colectivo, hizo de lo degenerativo un recurso generalizado para la mayoría. Eran dos caras de la misma moneda, dos espejos contrapuestos, de espaldas, reflejando lo regenerativo/degenerativo para uno y para otro.

Los componentes regenerativos/degenerativos estaban implicados recíproca y asimétricamente entre agentes, planos y colectivos. La hibridación provocaba la necesidad de incorporación/expulsión de los elementos y los vínculos de ciertas alteridades. En el caso mexica se sumaban/excluían sustancias/relaciones de los seres y las particularidades cosmopolíticas de cada uno de ellos por medio de la muerte y el sacrificio. Imperaba la necesidad de reciclar/expulsar las sustancias/relaciones de los muertos y de las víctimas entre los diferentes alteridades. Por ello, la muerte y el sacrificio de los miembros era parte de la teoría mexica para la existencia. La muerte de un mexica no se explicaría sin contemplar las alteridades con las que luchaba y con las cuales convivía. Y el sacrificio humano, de los propios y de los otros, no se explicaría sin entender la constitución y la fabricación del cuerpo mexica.

Para entender bien ese flujo de sustancias y relaciones necesarias para la existencia humana debemos contemplar los vínculos que los mexicas tenían con sus alteridades. Ser capturado era morir y convertirse en comida; capturar a los otros era sacrificarlos. El uno moría y el otro era sacrificado. Ahora, un rasgo distintivo de esas otredades es que los mexicas les otorgaban agencia, por lo que la toma de recursos y relaciones “naturales” eran al mismo tiempo formas de socialización en el cosmos. Los intercambios (reciprocidad, rapacidad, equidad) entre los seres implicaban complejos protocolos cosmopolíticos.

La existencia de un ser dependía de la toma de recursos y vínculos con las alteridades que, al poseer agencia, dependían entonces de los vínculos de sociabilidad que establecía con ellas. Para existir, entonces, era necesario tomar de los otros por medio de la muerte y el sacrificio. Y para entender la muerte y el sacrificio es necesario contemplar el multinaturalismo mexica y las relaciones necesarias para seguir existiendo.

Los agentes para existir socializaban con alteridades de diferentes naturalezas para incorporarlas por medio de la muerte y el sacrificio. Es decir, esas formas de socialización producían el flujo de las sustancias y las relaciones necesarias para existir; formas/contenidos de lo regenerativo/degenerativo, limitados y abundantes en términos cosmopolíticos.

Hemos propuesto seis tipos de alteridades que conformaban parte del sistema de sociabilidad cósmica de los mexicas: el parto, la guerra, la cacería, el intercambio comercial y

tributario, el matrimonio y la agricultura. Estos ámbitos, otredades y códigos entre los que se intercambiaban esas sustancias y relaciones necesarias para la existencia de cada uno de ellos y que eran traducibles y reversibles uno y otros de manera diferenciada. Y era una traducción relacional de todo el complejo sistema, de hiperrelacionalidad que implicaba a estos seres, colectivos y planos.

De todos ellos se transformaba e incorporaba sustancias y relaciones de seres con agencia que habían sido muertos a manos de los otros. Era la transferencia y traducción de sustancias y relaciones de seres con diferentes cáscaras/cuerpos y de ese algo compartido. La incorporación transformada del otro era lo necesario para la fabricación del yo mexicana.

El ámbito bélico-cinegético era uno de los códigos privilegiados de la teoría mexicana. Por ello los personajes conceptuales de cautivo/captor también lo eran. Y otra característica de este sistema era que las dinámicas de incorporación/expulsión de los ámbitos se correlacionaban y transferían en términos termodinámicos, de cadena trófica y con diversas formas de parentesco; estos tres últimos como dispositivos mínimos necesarios para la construcción y fabricación de los cuerpos mexicanos. La oscilación bélico-cinegética (captor/cautivo), la termodinámica (frío/caliente), las cadenas tróficas (comensal/alimento) y el parentesco (consanguíneo/afín) permitían dar existencia a cada individuo y a su colectivo.

### **Disolución de la muerte y el sacrificio: las máquinas de transformaciones**

Muerte y sacrificio se enmarcan en procesos más complejos de pérdida y suma de miembros entre colectivos de diferente naturaleza. Esos procesos consistían en rituales que permitían maquinar esas transformaciones. Una de las consecuencias de la teoría mexicana sobre muerte y sacrificio apunta a diluir nuestras nociones de muerte y de sacrificio como instituciones sociales universales y naturales, en el sentido de que nuestros sentimientos y sentidos teóricos-prácticos respecto a ellas no son los más pertinentes para explicar el sentido de *ese* sistema.

El argumento principal sobre la disolución de la muerte es: dislocarnos de la humanidad para entender la muerte humana. En el caso del sacrificio, movernos de las formas de entender las relaciones entre los sacrificantes/víctimas, así como los objetivos de dichas ceremonias. Y otro aspecto en ambas es que la regeneratividad de la vida no es construida directamente en ninguno de los casos.

Cada colectivo definiría sus propias figuras y relaciones alrededor de la muerte y el sacrificio, cada uno con énfasis específicos en una polisemia de niveles que apenas estamos comprendiendo, por lo que probablemente una explicación no siempre excluya a todas las demás; pero habría que distinguir más claramente desde qué posición se está hablando. Porque si creemos en las teorías nativas, y pensamos que nuestra antropología no es más que una más; entonces las otras teorías podrían ser aplicadas al análisis de nuestros propios sacrificios y muerte.

Para entender la muerte humana y los rituales mortuorios específicos hay que contemplar otros complejos más allá de lo humano. Y para entender el sacrificio y sus rituales hay que contemplar que la humanidad de las víctimas era de diferentes formas y naturalezas. Explicar la muerte de un humano implica pensar en el devenir de las posiciones de los otros colectivos, ámbitos y planos. La relación entre sacrificante, víctima, sacrificador y destinatarios de los sacrificios no era sólo por medio de la noción de sustitución, ni de una representación unidireccional entre unos y otros; existían múltiples vinculaciones mediadas por complejos protocolos.

Este juego de posiciones lo entendemos como el juego de las disyunciones radicales provocadas por las capturas a mano de los otros colectivo, lo que significaba ser incorporado a ellos y que al final de cuentas habría un renacimiento, una reutilización de la mayor parte de las energías y materias desprendidas por dichas disyunciones de los existentes. No aprovecharlo sería desperdiciarlo y contraproducente para el sistema. En este sentido la muerte era la modificación de la forma, el plano, el colectivo y el punto de vista, destino de todo existente. Y ese movimiento y transformaciones eran interminables. La muerte era ser colocado en otras posiciones por medio de las relaciones que se reajustaban después de la disyunción de ese existente.

La muerte obligaba a irse a otros planos y colectivos, todos ellos tendencialmente regenerativos para los agentes quienes los capturaban. Ya hemos explicado que todos eran regenerativos si cumplían con los rituales establecidos. Y la vida de esa persona, lo acumulado durante su vida (por las redes que esa persona llegó desplegar y la intensidad con las que las vivió) era transmitida y acumulada por sus parientes, por su unidad doméstica. El muerto, por una temporada determinada por la duración de sus rituales (el tiempo de trabajo de los vivos para

ayudarlo a llegar a su destino y de deconstruirlo como familiar) se volvía un mediador de los recursos del mundo en el que el muerto había sido atrapado.

En el caso del sacrificio, la disolución sobreviene en el mismo sentido y para las mismas consecuencias. A causa de la multiplicidad de posibilidades, tanto de existencia como de finitud, el sacrificio como institución universal (Viveiros de Castro 2005, 2010a) era una posibilidad entre otras muchas formas de vinculación entre aquellos que ocupan la relación de sacrificante y aquellos de víctima, de sacrificadores y de destinatarios de ese tipo de disyunciones. La institución como la conocemos podríamos verla siempre –si lo deseamos–, pero también podría no hacerlo y la enmarcaríamos como una forma entre una gran variedad.

Existía un aspecto en relación con las víctimas que no se ciñen a las formas clásicas del sacrificio: ni en las vertientes de sustitución y representación *hubermaussianas* o *girardianas*. No siempre es el sacrificio del otro a cambio del sacrificio del sí mismo. Y tampoco la víctima es siempre el chivo expiatorio de menos valor que extirpa la violencia interna de los grupos. En principio, la característica más importante es que estas víctimas sacrificiales no funcionaban como sustitutos y representantes de los sacrificantes. Al momento de analizar en conjunto todos los sacrificios hemos observado que son más bien formas de reincorporación de cuerpos-cáscaras-ese algo compartido entre alteridades.

¿Qué tienen en común estas figuras o posiciones? Que siendo pensados como pivotes, se presentan más como haces de recursos y relaciones, que como representaciones y sustitutos. Que no son meros personajes (en el sentido de acto teatral), sino formas-contenidos de alteridad potencial relacional (personajes conceptuales), otros que se actualizan por distintos ámbitos, que deben ser incorporados.<sup>144</sup> El problema no es pensar en una vinculación entre el sacrificante y víctima, el problema es pensar que sólo existe un tipo de vinculación y de transustanciación. Es un problema pensar que la relación entre uno y otro es sólo de sustitución y, en todo caso, que esa sustitución es sólo de un tipo.

---

<sup>144</sup> En este sentido, recordemos que uno de los objetivos más importantes de las guerras y las batallas era capturar enemigos para después sacrificarlos. Una batalla se perdía cuando el templo y sus dioses eran quemados por los enemigos; en ese momento la guerra terminaba. Los guerreros derrotados asumían la incorporación al pueblo ganador; sometidos, pero al final de cuentas incorporando a los miembros y a sus dioses al panteón mexica cuando eran estos quienes ganaban. Entonces, ¿la representación que los *ixiptla* hacían de los dioses era para incorporar a los dioses de los pueblos abatidos al panteón mexica? O ¿era la incorporación de los dioses mexicas para el panteón de los pueblos sometidos? Por eso sería que la sustitución o la representación no era de los sacrificantes a las víctimas para que las últimas sustituyeran a las primeras frente a los dioses. Parecería que es la representación de los dioses en ciertas víctimas (guerreros valientes o *tlaloque*) para que éstos incorporaban ese dios tutelar a su panteón, al mismo tiempo que los mexicas honraban a su dios tutelar.



Para las dos disoluciones habremos de partir de la constitución de los seres que participan en ellas. Pensar a la muerte y a la víctima como pivotes implicaba una humanidad relacional que se expresaba en su existencia (incorporación de otredades de constitutivas), su sociabilidad y devenir. La muerte y el sacrificio eran las disyunciones radicales de esos seres para la reincorporación a otro; era el cambio de una forma y posición a otra. Y era un pivote de sustancialidades (cuerpos/algo compartido) y relaciones y relacionalidades dependiendo específicamente del código al que se esté traduciendo.

¿Qué era lo que transitaba o fluía entre las formas y las transformaciones después de las disyunciones radicales? Temperaturas y olores, afecciones e intensidades por medio de los cuerpos de los cautivos; las formas de captura, el trabajo colectivo, la muerte de ellos: las posibilidades de relaciones y relacionalidades a través de las sustancias y sustancialidades y viceversa.

La fragmentación de la globalidad por medio de la globalidad de los fragmentos. Al mismo tiempo, pero en otro nivel, lo que fluía eran las posibilidades, transformaciones, devenires interminables hasta que terminasen como son, lo que fluía eran las posibilidades de seguir fluyendo. Fenómenos similares a los explicados en la persona fractal wagneriana; el pivote de los individuos stratherianos o la interminabilidad levistraussiana de lo humano.

\*\*\*

En este juego de transferencias relacionales identificamos un dispositivo similar de incorporación/expulsión que se aplicaba en y entre estos diferentes códigos por medio de las máquinas de transformaciones. El proceso consistía en la **batalla** entre las alteridades para su **captura** y **disyunción radical**, para posteriormente hacerles pasar por una purificación transversal y poder así incorporar lo regenerativo y **la expulsión de lo degenerativo**. Y había también una reduplicación de este dispositivo transformada en cada ámbito y código, al mismo tiempo que se combinaba entre ellas. Observamos al menos dos tendencias de incorporar o expulsar esos pivotes-cuerpos en este sistema de hiperlimitación de recursos y de relaciones: el que sigue una lógica de serie continua (consanguinidad, sacrificio, metonimia) y el de las series paralelas (afinidad, muerte, totemismo, metáfora). Para el primer tipo, esos tipos de incorporaciones propondríamos: el parto, la guerra y el cultivo; para el segundo: la alianza, la cacería y el intercambio comercial o tributario.

- Batalla
- Captura
- Disyunción radical
- Purificación
- Incorporación de lo regenerativo/expulsión de lo degenerativo
  - Series continuas
  - Series paralelas
- Conversión/pérdida de miembros

#### **Dispositivo de transformación**

Y este dispositivo de captura/expulsión tenía el punto más álgido del proceso en la purificación de los seres. La purificación consistía en limpiar de historia aquello que sería incorporado en otro plano. Las sustancias y las relaciones eran depuradas de su historia para ser convertidas e incorporadas de un colectivo y plano a otro. Purificar era excluir para incorporar. Pero mucha atención, es la purificación de lo que se incorpora en otro plano. Porque como veremos más adelante, sí existe una transmisión de la historia de un ser a otro, al grado de transmitir la jerarquía.

Recordemos que una forma de pensar a las mexicas era la conjunción de aquello compartido (semilla-hueso-corazón) colocado en diferentes envolturas-cáscaras-apariencias (antropomorfos y alteridades). Entonces, lo que se purificaba ontológica, lógica y políticamente era la semilla-hueso-corazón-miembro para que pudiera ser reutilizada colocándola en una nueva envoltura. Lo que provocaba un juego entre: capturar y voltear cáscaras-apariencias-pieles y semillas-huesos-corazones; para fabricar sus cuerpos, el captor y el cautivo buscaban voltear superficies y puntos de vista.

Ese proceso podría darse por medio de la desnudez, el corte de cabello, el desollamiento, el llegar al hueso, etc. y sucedía en los recién nacidos, en los cautivos de guerra, en los esclavos, en los maíces, en las presas de cacería, en los *tlatoani* que ascendían al trono, al guerrero con un nuevo rango, etc.

Con este dispositivo y proceso de transformación planteamos una mayor relacionalidad de la teoría mexica. Para la teoría mexica ni la muerte ni el sacrificio regeneraban la vida en el sentido de la teoría clásica sobre estos temas. La muerte y el sacrificio eran partes de procesos que eran definidos por el sistema mexica y no por el nuestro. Tampoco eran cuestiones del mundo sobrenatural. La muerte y el sacrificio eran eventos bastante físicos y consistían más bien

de la transformación de las sustancias y las relaciones de los existentes que se disputaban. Por eso que los rituales de muerte y sacrificio mexica serían máquinas, técnicas y tecnologías de incorporación/expulsión de lo regenerativo/degenerativo necesario para existir/socializar.

Morir y sacrificar eran ganar o perder miembros, ser convertido o convertir a los otros. Se provenía de un tipo de alteridad y se devenía en otra. Había una alternancia de la alteridad dada por medio de la captura/pérdida relacional entre agentes, colectivos y planos de diferente naturaleza. Muerte y sacrificio como las conocemos intuitivamente se diluyen porque se incorporan a procesos con una lógica muy diferente a la nuestra. Lo regenerativo circula motorizado por las muerte y sacrificio, a costa de una generalidad de lo degenerativo. Las máquinas permiten crear la continuidad/discontinuidad de lo regenerativo/degenerativo para seguir existiendo, permiten la traducción de las sustancias y las relaciones relacionales entre estos agentes.

### **La jerarquización por medio de las máquinas de transformación**

La incorporación integral, relacional y jerarquizada de alteridades se daba por medio de la maquinaria de transformación. La incorporación/expulsión de agentes por medio de la muerte y el sacrificio era una transmisión de temperaturas sociales, que implican y determinan las características y aspectos de ese ser. Al transferir temperatura se transmitían también posiciones cosmopolíticas.

La sistémica mexica correspondía a distintas formas de predeterminar lo más posible al individuo. La persona se supeditaba con intensidad a su grupo doméstico, a su barrio, a su pueblo y sus aliados; al tiempo que se combinaba su sexo, edad, clase social e individualidad; al lugar, la fecha, los signos y días de nacimiento; baño ritual, oficio, méritos personales, carácter, suerte, personalidad, etc. para darle sus características particulares. Existía un predeterminismo existencial en la conformación de cada agente dado por su colectivo. Una ligación transversal de los individuos y los grupos corporados a los cuales pertenecía. Las características del pueblo, barrio, familia a los que se sumaban otorgaban las características al nuevo ser en términos ontológicos y políticos. Había una reduplicación de las características del grupo que los acogía. Y esa caracterización, por las propias formas de la organización social mexica, estaba claramente jerarquizada.

Así que pensando en los planteamientos de Broda (1979:74), pensaríamos a la persona como “una gran pirámide compuesta por muchas pirámides jerárquicamente ordenadas. Cada una de las unidades se puede ver como una unidad centralizada dominante, conectadas entre sí para la confirmación de la autoridad central y por medio de ciertas obligaciones”. Era una reduplicación piramidal de las características de su ascendencia, es decir, de los padres que lo estaban viendo nacer, del grupo que lo estaba capturando, de la familia que lo acogía. Pre-determinismo transversal: fisiológico, psicológico, social y cósmico; replicación en el nuevo miembro de las características de los antiguos. Y una de las características más importantes a replicar era la jerarquía y la posición social. Las características del captor son impuestas al cautivo.

Pero esos pre-determinismos no eran rígidamente determinados, siempre había la posibilidad de modificarlos y la captura de alteridades era uno de ellos. Y la fuerza de esa posibilidad era sumamente importante, era un intersticio y una fuga que movilizaba el sistema tan estructurado. Porque al final de cuentas era el comportamiento y las decisiones específicas de los individuos en las diferentes ámbitos sociales que determinaban constantemente sus situaciones bio-psico-socio-cósmicas. Y eso permitía que se construyese una moralidad altamente meritocrática y vigilante, jerárquica, expansionista y centralista.

Capturar a los otros permitía una transferencia de posiciones sociales.<sup>145</sup> Esa transferencia era termodinámica porque se intercambiaban temperaturas. La temperatura era un índice social de los existentes. Y la transferencia de temperaturas era por medio de la muerte y el sacrificio, al mismo tiempo que eran también la transferencia de aspectos biopsicosociales de un ser a otro. Cada incorporación y pérdida otorgaba un nuevo estatus a los que sumaban y a los que restaban miembros. Más capturas y sacrificios permitían un mejor estatus y posición social. A los parientes de la persona fallecida se posibilitaban nuevos recursos y relaciones (regenerativas/degenerativas) dependiendo a dónde se haya muerto, es decir, qué tipo de muerte le había sucedido y cuál era el destino postmortem: solar, terrestre o acuática. Era muy claro cómo a mayor cantidad de sacrificios era mayor la jerarquía que se obtenía de los guerreros/las guerreras y, al mismo tiempo y en otro nivel, era mayor la expansión del imperio mexicana.

---

<sup>145</sup> Gran parte de lo que hacía circular los distintos tipos de fuerzas y energías regenerativas eran los diferentes tipos de sacrificios. Y uno de ellos, el sacrificio humano y la antropofagia, paradójicamente se utilizaron como justificación de los ibéricos para la conquista militar de los mexicas, para destruir México-Tenochtitlan y construir e inventar la Nueva España

En resumen, la radiografía del flujo de lo regenerativo-degenerativo de las sustancias y las relaciones estaría distribuida en los vínculos de socialidad entre mexicas y otros existentes y colectivos de diferentes formas o cuerpos. Las correlaciones de las relaciones de consanguinidad y afinidad –pensadas en términos de fabricación de cuerpos de otros– estarían traduciendo las presas, los frutos de las plantas domesticadas, las mercancías extranjeras, los enemigos y cautivos de guerra de un ámbito a otro. Estas traducciones se realizan por los medios de la incorporación de los seres, por medio de la muerte y el sacrificio de los diferentes tipos de cautivos. Y muerte y sacrificio no significan lo mismo que para nosotros. Estas formas de flujo de lo regenerativo-degenerativo estarían distribuidos acorde a las formas de organización cosmopolítica de los mexicas.

\*\*\*

Recordemos que la discusión general de nuestros análisis sobre muerte y sacrificio nos ha llevado a saber que estos sucesos se correlacionan con las teorías cosmopolíticas del control y el poder al interior de cada colectivo. Como ya explicamos en la Introducción General de la tesis (*supra.*), en la América indígena se han documentado dos tendencias y dispositivos de este tipo de administración: aquellas de las sociedades que hacen énfasis en el enfriamiento de la historia *VS* aquellas que hacen del devenir histórico el motor de su desarrollo (Lévi-Strauss 1999, 2004). Aquellas que se organizan socialmente en términos contra estatales, es decir, emparejando constantemente los procesos de jerarquización *VS* aquellas que acumulan e intensifican las jerarquías internas y externas (Clastres 2013). Y finalmente, quienes son más apegadas a las dinámicas de afinidad *VS* aquellas en que son las cuestiones consanguíneas las que marcan los ritmos sociales (Viveiros de Castro 2006:169-171; 2010).

En este sentido los mexicas parecieran bosquejarse con los mecanismos y los dispositivos de las sociedades calientes, estatales y consanguíneas. Pero no es *tan* simple. ¿Cómo se relacionaba para los mexicas la administración de los acontecimientos y la forma de historizar dichos sucesos?

Ya hemos mencionado que por un lado se purificaba la historia de la semilla-hueso-corazón para colocarla en nuevas superficies, y las características individuales de un agente eran predeterminadas por la posición cosmopolítica que tenía el grupo al que se sumaba. Por otro lado, había una transmisión del poder acumulado de un existente que pasaba al otro; como son el caso del guerrero sacrificado en el *tlahuahualiztli*, que hacía cambiar de rango al guerrero captor.

Entonces ¿cómo es que se limpiaban de historia esas sustancias y relaciones y al mismo tiempo se intensificaba la importancia de ese acontecimiento transmitiendo jerarquía?

Había un juego dialógico entre purificar y excluir la historia de una muerte y una víctima y transmitir jerarquía por medio de ella. Con la muerte y el sacrificio mexica se calentaba e intensificaba el acontecimiento a favor de la jerarquía. Hay una aparente paradoja: pareciera que se limpiaban las sustancialidades (bienes escasos) y se transmitían las relacionalidades entre ellos.

La jerarquía provenía de la suma de miembros por medio de la series continuas (las diferentes formas de consanguineidad potencial: el parto, el cultivo y la guerra) y también del valor de entregar a sus propios miembros (las diversas maneras de afinidad potencial: el matrimonio, el intercambio comercial y tributario, la caza). Pérdida y suma se presentaban en los diferentes ámbitos y afectaban transversalmente y por reduplicación jerárquica a todo el sistema.

La mayoría de los autores plantean que los mismos mexicas reconocían que eran una convergencia de al menos dos tradiciones que se contrastaban: la chichimeca y la tolteca. Según las hipótesis de Navarrete (2011) estas permitían organizaciones ora más jerárquicas ora más horizontales.

La oscilación sería dinámica. Pareciera que había una dualidad diferencial intrínseca a través de dos formas de relacionarse con el mundo, la chichimeca-migraciones constantes-cacería- ¿Mayor énfasis en los vínculos de afinidad? Y la tolteca-sedentarismo-cultivo- ¿Mayor énfasis en los vínculos de linajes? No obstante, los mexicas tenían plena conciencia sobre el manejo ideológico de la historia y la mitología con fines políticos, guerreros, expansionistas para control y poder jerarquizado. Había un énfasis en la verticalidad de la sociabilidad, en la que la élite mexica se pensaba la destinada a gobernar (en ese momento). Tenían una organización social conforme a estructuras jerarquizadas “en la dominación de una clase sobre el resto de la población” (Broda 1982:125).

\*\*\*

Dentro de las discusiones más generales de la etnología americana ¿sería esta una de las razones por las que Lévi-Strauss no quiso trabajar con este tipo de sociedades? Para él, era sumamente importante poder develar en las categorías sensibles de los mitos expresiones de las categorías del inconsciente (1960). Y un manejo político tan dirigido no se lo permitiría de manera directa. Por

otro lado, Lévi-Strauss rechazaba ciertas formas de jerarquización social que para los mexicas eran estructurantes:

“Siento una violenta aversión –escribe [Rousseau] en la cuarta carta a M. De Malesherbes– hacia los estados que dominan a los otros. Odio a los Grandes, odio su condición’. Esta declaración ¿no se aplica ante todo al hombre que ha pretendido dominar a los demás seres y disfrutar de una condición separada, dejando así el campo libre a los menos dignos de los hombres, para que echaran mano de la misma ventaja frente a otros hombres y torcer en su provecho un razonamiento tan exorbitante en esa forma particular como ya lo era en su forma general? ... el único crimen verdaderamente inextinguible del hombre, que consisten creerse duradera o temporalmente superior y en tratar a hombres como a objetos: sea en nombre de la raza, de la cultura, de la conquista, de la misión, o sencillamente de la comodidad” (Lévi-Strauss 1973:44-45).

Sin embargo, a diferencia de cierta filosofía occidental dominante –que es a la que centra su crítica Lévi-Strauss–, el mexica no separa (de la misma manera) la naturaleza de la cultura, lo sensible de lo racional, la humanidad y la vida, su sociedad de las otras sociedades, el yo del otro.

“pudo el hombre occidental comprender que arrogándose el derecho de separar radicalmente la humanidad de la animalidad, otorgando a la una todo lo que le quitaba a la otra, abría un ciclo maldito, y que la misma frontera, constantemente alejada, serviría para apartar a los hombres de otros hombres y a reivindicar, en beneficio de minorías cada vez más restringidas, el privilegio de un humanismo, corrompido no bien nacido por haber tomado del amor propio su principio y su noción” (Lévi-Strauss 1973:44 Rousseau).

“Se empezó por cortar al hombre de la naturaleza y por constituirlo en reino soberano; se creyó así borrar su carácter más irrecusable, a saber, que es ante todo un ser vivo<sup>146</sup>. Y manifestando una ceguera hacia esta propiedad común, se ha dejado el campo libre a todos los abusos.” (Lévi-Strauss 1973:43).

Si bien existía una jerarquización y un dominio de una minoría sobre otra mayoría, la noción de individuo mexica no dejaba de tener “el rechazo de sí”, la alteridad como constitutiva y asimétrica. La moralidad mexica sería como lo que dice Lévi-Strauss sobre el pensamiento de Rousseau, el cual:

“se despliega a partir de un doble principio: el de la identificación con otro, y aun el más ‘otro’ de todos los otros, así fuese animal, y el del rechazo de la identificación consigo mismo, es decir el rechazo de todo lo que puede hacer al yo ‘aceptable’. Estas dos actitudes se complementan, y la segunda incluso fundamenta la primera: en verdad, no soy ‘yo’, sino el más débil, el más humilde de los ‘otros’ ” (Lévi-Strauss 1973:42).<sup>147</sup>

Entonces, la organización cosmopolítica de los mexicas caracterizados y fundamentados por la división de clases, la dominación y jerarquía de una de ellas sobre la otra hicieron de los mexicas

---

<sup>146</sup> Olvidando así su propia máscara (Clastres 2013): la biología.

<sup>147</sup> “El discípulo y el testigo” al que hacía referencia Lévi-Strauss en la Clase Inaugural de la Cátedra de Antropología Social en el Colegio de Francia en 1960.

una sociedad con Estado en términos amerindios, contrarios aquellos estudiados por Clastres (2013). Pero aunque hubiese estas formas de jerarquización entre los hombres, no existía el rompimiento cartesiano con la naturaleza y con los seres que la habitaban. Ya sabemos que las continuidades y discontinuidades entre los ámbitos y los seres, así como de su lógica y su mundo (natural-cultural, político, religioso, ideológico, ritual, mítico, histórico, etc.) son diferentes a lo que comúnmente separamos nosotros. Eran multinaturalistas y poseían una metafísica de la predación (Viveiros de Castro 2010a), pero era estatalizada, diferente a las que encontramos en los contextos amazónicos. Y la diferencia estaba en que esa introyección permitía acumular e intensificar la jerarquía entre ellos. Y no obstante, había una jerarquización y división de clase, pero no había una división cartesiana.

Esa jerarquía y poder estaban relacionados con los muertos y los antepasados, o al menos con ciertos tipos de poder y jerarquía y con ciertos muertos y antepasados. Y justamente esas complejas diferencias entre ellos nos hablan de un complejo especial que contrasta mucho con el tarahumara. La muerte y el sacrificio mexica serían parte de la teoría cosmopolítica del control y del poder en términos verticales porque había una introyección intensiva, acumulativa y jerárquica por medio de la muerte y el sacrificio, dependiendo del vínculo que se establecía con los muertos y los sacrificados, la cual no se otorgaba gratuitamente: para producirla había que realizar los rituales mortuorios y sacrificiales. Pero una característica es que ambas maquinarias dirigían para establecer las diferenciaciones internas y externas de cada agente y colectivo. Los juegos entre estos dominios son mucho más complejos y sólo pueden tejerse al contraste. Entre los mexicas de seguro había procesos afinados de descentralización y horizontalidad, pero es al contraste con los rarámuri, que ellos son más jerárquicos que éstos.





## INTRODUCCIÓN RARÁMURI

El objetivo principal de este apartado es conocer la teoría rarámuri de la muerte y el sacrificio. Lo haremos con base en el mismo esquema teórico. Describiremos 1) la constitución del mundo: qué se considera como lo dado/construido, lo continuo/discontinuo y lo regenerativo/degenerativo; 2) la composición de los agentes y colectivos: cuáles son las sustancias/relaciones; fragmentos/globalidades y sustancialidades/relacionalidades y 3) las dinámicas de existencia y de sociabilidad y las conjunciones/disjunciones que se dan en un mismo plano o en un plano diferente. Después nos enfocaremos en 4) la disyunción total y permanente en los humanos y finalmente, 5) plantearemos las proposiciones básicas de la moralidad rarámuri, observando cuáles son algunas de las consecuencias cosmopolíticas dadas por ella.

Es muy importante que los lectores recuerden con claridad el recorrido argumentativo que seguimos en la Introducción General de este trabajo, cómo consideramos que estos sucesos **no** son instituciones naturales y universales en sí mismas, sino que forman parte de las teorías-praxis de la economía cosmopolítica de transformaciones de los rarámuri. También debe tenerse en cuenta el apartado de esa misma Introducción “Antecedentes etnográficos en el norte de México: ¿toda muerte regenera vida humana?”, ya que ahí detallamos la influencia y las consecuencias teóricas de los postulados rarámuri respecto a la manera de concebir nuestros planteamientos y premisas generales sobre estos temas. Fue con los rarámuri con quienes aprendimos que las teorías clásicas de nuestra antropología no eran satisfactorias para explicar la muerte y el sacrificio, y que lo que nosotros llamamos muerte y sacrificio forman parte de teorías más complejas de su antropología y alteridades.

Como le hemos mencionado, la tesis de doctorado que el lector tiene en sus manos es producto de un trabajo analítico de más de 12 años. Gran parte de las reflexiones y descripciones aquí vertidas provienen de la etnografía realizada para mis tesis anteriores. Ha sido un proyecto en etapas que constituye a la vez una multiplicidad.

Cabe de nuevo mencionar que mi trabajo sobre los rarámuri no podría entenderse sin considerar la co-creación permanente a través del intercambio, el diálogo y el debate que tuvo con ellos, así como los desarrollados en los diferentes seminarios de investigación que han sido fundamentales para mi formación académica, principalmente *Las vías del noroeste* (2001-2007) y *La humanidad compartida* (2010 a la fecha). Las discusiones y las enseñanzas de todos los colegas y maestros que han pasado por aquellos salones son de múltiples maneras constitutivas

en mí. La palabra y el silencio con Carlo Bonfiglioli e Isabel Martínez, así como con Denisse Salazar, María Luisa Bustillos, Antonio Sandoval, Angelita Loya (†) y Andrea Loya han sido co-creadores e interlocutores excepcionales de lo que aquí presentamos.

A la fecha hemos escrito varios artículos que hacen parte de este trabajo. Para la tesis de licenciatura (Fujigaki 2005) realizamos una etnografía específicamente sobre la noción de persona en relación con los rituales mortuorios analizando de manera detenida cada paso de la secuencia mortuoria, antes y después de que sucediera. Propusimos el *proceso mortuorio* como un modelo metodológico para abordar la muerte humana en los diferentes colectivos. La tesis de maestría (Fujigaki 2009) consistió en sintetizar esa etnografía y analizarla en comparación con las nociones de víctima considerando el *proceso sacrificial* de los rarámuri. Comprendimos que la muerte humana y el sacrificio animal implicaba la creación y la administración de dos tipos de recursos y relaciones: los regenerativos y los degenerativos. Los rarámuri plantean una división complementaria de sus rituales mortuorios y sus rituales de sacrificio. Ahora nos planteamos el contestar el “para qué” lo hacen, tanto en términos cosmopolíticos, como para saber si esa complementariedad es diferencial a varios niveles.

Nuestros análisis sobre los rarámuri siempre han sido acompañados de trabajos comparativos diacrónicos y sincrónicos, principalmente con grupos del noroeste mexicano (Aguilar, Berrojálbiz y Fujigaki 2008 [2005]; Fujigaki, Martínez y Montero 2006; Fujigaki 2008; Fujigaki 2009; Martínez y Fujigaki 2011). Hemos explorado también la noción de trabajo colectivo en relación con el maíz y los rituales en general (Fujigaki, Martínez y Salazar 2010 y 2011[en prensa]). El trabajo sobre la noción rarámuri de “locura”, en relación con las transgresiones rituales y sociales con los seres-plantas también ha sido una de nuestras líneas de investigación (Fujigaki y Martínez 2012; Martínez y Fujigaki 2012).

Habiendo trabajado todos estos temas de manera particular, esta tesis es una síntesis y una reconfiguración analítica a partir de dichas monografías y trabajos específicos, considerando esas realidades desde otros puntos de vista,<sup>148</sup> lo que lleva a la pregunta ¿cómo profundizar en las

---

<sup>148</sup> No obstante, cabe advertir a los lectores que en este apartado hemos decidido dejar íntegras varias de las descripciones realizadas para mi trabajo de 2005 sobre las ceremonias fúnebres ya que las consideramos mejor documentadas de lo que podríamos hacerlo ahora. Y para las formas del sacrificio sobre descripciones de 2009. Esos fragmentos de etnografía estarán claramente diferenciadas y se concentran principalmente a lo largo del último capítulo. A pesar de las diferencias, estos textos corresponden a una misma lógica discursiva intuida desde nuestras primeras etnografías.

teorías rarámuri sobre la muerte y el sacrificio intentando sacar las consecuencias de sus postulados?

Para poder entender estos procesos y los planteamientos rarámuri fue necesario desplazarnos a través de dispositivos analíticos cada vez más relacionales que clásicos. Otro de los principales equívocos que resaltan entre la teoría antropológica clásica y las teorías rarámuri es que la primera plantea relaciones unívocas entre la vida y la muerte y la muerte y la vida, como si una sólo pudiera provenir de la otra. Para los rarámuri, el énfasis de la creación y continuidad de la vida humana no está en la muerte o el sacrificio. Y no sólo eso, deben contemplarse las complejas relaciones con la degeneratividad, misma que debe ser definida en términos positivos y no sólo como la ausencia de la regeneratividad.

Aprendimos que para lograr comprender a cabalidad lo que en ellos sucedía teníamos que dislocar y desanclar profundamente los enfoques más intuitivos con lo que observamos. Al recomponer la manera de pensar las relaciones sociales de los otros, más que hablar de las teorías de nuestras alteridades, hablamos de los límites epistemológicos de nuestras propias teorías. La complejidad relacional de los rarámuri no estaba planteada en los modelos estándar y esta complejidad, como veremos, plantea consecuencias aún por entender. Pensar las etnografías en términos cosmopolíticos y multinaturalista replantea nuestras propios problemas y, desde nuestro punto de vista, da respuestas concretas a problemáticas no resueltas porque cambiamos de posición y no se resolvían precisamente porque no podía salirse del mismo nivel analítico que las planteaba (hemos propuesto algunas consecuencias en Fujigaki 2014a y 2014b).

El estudio de las relaciones entre vivos y muertos entre los rarámuri derivó en un estudio de las relaciones de los rarámuri con sus diferentes alteridades. Eso ahora parece una obviedad, pero este camino tuvo que ser construido a costa de mis propios límites epistemológicos. De ahí, que el análisis de los muertos y los rituales mortuorios nos provocó a reconfigurar la manera de entender el cosmos en general. El estudio de los muertos también nos llevó a analizar el flujo cósmico de lo regenerativo y lo degenerativo entre las alteridades de diferentes naturalezas. La construcción y el intercambio de lo escaso, deseado, necesario y valioso, limitado e ilimitado, benéfico o dañino, no podrían ser entendidos sin pensar en un multinaturalismo de relaciones cosmopolíticas con alteridades que son constitutivas para los rarámuri. Parte importante de esos intercambios son posibles gracias a las máquinas de transformación, mediación y traducción que funcionan en esos cosmos. Las relaciones con las alteridades son un gran motor del cosmos.

Otra cuestión a considerar es que traducir a los rarámuri con la misma batería conceptual que utilizamos con los mexicas tendrá otras consecuencias, el personaje conceptual y el código privilegiado de la teoría rarámuri transformarán la propia traducción que hicimos en un principio. Ya no será el cautivo, la guerra-caza y las formas termodinámicas que se plantearon para los mexicas; ahora, para los rarámuri nos adentraremos en sus propias categorías: el caminante y el caminar nos llevarán por caminos alternos. Los diferentes personajes conceptuales de los caminantes rarámuri serán los diferentes caminos por medio de los cuales fluye lo regenerativo/degenerativo en el sociocosmos tarahumara e implicarán diferentes ámbitos y formas/contenidos de actualización de aquello que es lo regenerativo/degenerativo.

### **Descripción del capitulado**

En el primer capítulo narraremos parte del contexto cosmopolítico en que los rarámuri que conocimos se desenvuelven, tanto a nivel local de Norogachi como en el panorama de la Sierra Tarahumara, considerando algunas de las problemáticas implícitas en sus relaciones con varias alteridades. En el Capítulo II analizaremos las proposiciones constitutivas del cosmos rarámuri, abordando aquello que se considera como recursos y relaciones regenerativas y degenerativas. Proponemos un par de caminos ideales y contrapuestos (el camino de los antepasados y el camino de las alteridades) que componen la moralidad rarámuri, y con ello exploraremos algunos de los personajes conceptuales que los posibilita y los hace posibles en la vida tarahumara.

En el tercer capítulo analizamos la constitución de los agentes y los colectivos, comenzando a entrever la teoría rarámuri sobre un tipo de alfarería cósmica que utilizan para entender la composición y las relaciones de los seres humanos con el cosmos en general. Veremos por qué en esa constitución existe una inestabilidad ontológica que debe ser contrarrestada constantemente por el trabajo individual y colectivo de los tarahumaras. Por ello, presentamos en el cuarto capítulo las diferentes dinámicas de existencia y socialidad más destacadas de la vida rarámuri, mostrando las diversas tensiones y oscilaciones del ser rarámuri en relación con diversas alteridades. Es decir, describimos brevemente las dinámicas de conjunciones y disyunciones que los rarámuri experimentan y veremos por qué el ritual en general es una tecnología indispensable en este mundo. En el último capítulo analizaremos el ritual de la *nutéma* considerándola como el ejemplo de la máquina de transformaciones rarámuri. Para ello analizaremos dos caminos que se contraponen y relacionan, cual cinta de Möbius, el camino de los muertos y el camino de los

vivos. Veremos también las implicaciones cosmopolíticas que se desarrollan con la construcción del olvido y del pariente en no-pariente por medio de dicha ceremonia.

Finalmente, propondremos la nebulosa de la moralidad rarámuri, considerando que los presupuestos más importantes sobre la relación entre vivos y muertos hacen un gran énfasis en la transformación, en la creación y redistribución de lo regenerativo y la exclusión de lo degenerativo en términos bastante horizontales. Los muertos rarámuri nos ayudarán entender los dispositivos contra jerárquico que los rarámuri han desarrollado en sus teorías antropológicas. Nos adentraremos en las distintas formas de hiperrelacionalidad que caracterizan a la teoría rarámuri como a la mayor parte de las poblaciones amerindias. El objetivo final es explorar las consecuencias epistemológicas, ontológicas y políticas de la teoría rarámuri que alcanzamos a bosquejar (Fujigaki 2014a) y las transformaciones e implicaciones cosmopolíticas en nuestra propia disciplina (Fujigaki 2014b).



## **PARTE II. RARÁMURI**





## I. UN CONTEXTO COSMOPOLÍTICO DE NOROGACHI Y LA SIERRA TARAHUMARA

### **Norogachi**

Llegué por primera vez a la Tarahumara en 2002 con un grupo de compañeros de la licenciatura en un viaje completamente accidentado. Las mochilas iban repletas de alimentos que pensamos que no podríamos conseguir en esa sierra tan alejada y recóndita. Sin saber, en esos momentos, que éramos nosotros los que estábamos alejados de ella y de ese saber que describían las dinámicas de sus habitantes. Es decir, nuestras mochilas iban repletas y sobrecargadas de ignorancia y de prejuicios, así como de proyectos y aprendizajes.

Desde aquella equívoca ocasión he estado aproximadamente unos veinte meses en la Sierra –principalmente en las localidades de Norogachi, Tehuerichi (Carichí), el Cuervo (Batopilas), Bocoyna y en la ciudad de Chihuahua–; he transitado más de 12 años desde aquella ocasión, aprendiendo e intentando comprender, reflexionando, algunos de los múltiples procesos que ahí suceden.

Ya he hecho una monografía de las condiciones generales de Norogachi para mi tesis de licenciatura (2005). Lo que ahora quiero destacar de esta localidad son sus cualidades de metrópoli serrana, las convergencias y las consecuencias cosmopolíticas que Norogachi posibilita.

Lo más característico de Norogachi y de la Sierra Tarahumara es su diversidad y contrastes étnicos, ecológicos, políticos, lingüísticos. En realidad es la característica de cualquier territorio: la diversidad, el contraste, la unidad y la multiplicidad depende del nivel y el enfoque que queramos observar. Y esa diversidad de la Tarahumara ha intentado ser domesticada, con relativo éxito, en ocasiones queriéndola hacer pasar como una unidad de pristinidad tanto de indianidad como ecológica.

Esta región ha sido territorializada a través de varios lentes: territorializada por sus aspectos “meramente” ecológicos (muy diversos tipos de suelos y climas, con sus respectivas variedades de flora y de fauna); por la historia de los proceso de evangelización (Tarahumara Alta y Tarahuamara Baja adscritas a diferentes órdenes); por el lente de las administraciones federales (17 municipios de los 67 que corresponden al estado de Chihuahua); como uno de los enclaves del indigenismo de los años 30; como una de las más jugosas y extensas superficies forestales del país; como uno de los puntos críticos de producción y comercio de estupefacientes ilegales; como

uno de los dolorosos puntos de violencia, marginación y rezago social más altos del país; como el sitio donde habitan con todas sus diversidades internas los pimas bajos u *o'oba*; los tepehuanos del norte o *ódami*; los guarijío o *warijó*, o los tarahumaras o *rarámuri* y los mestizos.

“Chihuahua, el estado más extenso de la república con una superficie de cerca de un cuarto de millón de kilómetros cuadrados y casi 3 millones [400] mil habitantes, es un territorio plagado de contrastes, no sólo por la diversidad de sus nichos eco-geográficos (desiertos, serranías y barrancas), sino muy especialmente por sus profundas diferencias sociales. Por una parte, Chihuahua proyecta la imagen de una región de prosperidad y logros sociales: es una de las cinco entidades del país con menor porcentaje de pobreza alimentaria y una de las cuatro con menor proporción de población ocupada que gane menos de dos salarios; tiene la cuarta esperanza de vida más alta de México y su tasa de mortalidad por cáncer cérvico-uterino disminuyó 29% entre 2001 y 2005, mientras que su índice de desnutrición entre estudiantes de primer año de primaria es 40% inferior al promedio nacional. Por otro lado, en cambio, Chihuahua es una tierra de las diferencias sociales y miserias humanas: ocupa el primer lugar en el país en desigualdad de desarrollo humano entre población indígena y no indígena, así como en las tasas de homicidios entre niños de 5 a 14 años y jóvenes de 15 a 29 años. También es la primera entidad en el país en población ocupada de 14 a 17 años que no asiste a la escuela; la sexta en mortalidad femenina por homicidios, así como una de las que cuenta con más bajas tasas de asistencia escolar en niños de 6 a 11 años y en cobertura de vacunación en menores de un año” (Sariego *et al*:manuscrito).

Norogachi se ubica en el municipio de Guachochi en la Alta Tarahumara, que posee el 12.5% de la producción maderable de Chihuahua, una zona de cumbres, pinos y encinos. En la Sierra Tarahumara se encuentran los 17 municipios con más alto grado de marginación del estado (sumando al municipio de Manuel Benavides y dejando fuera al de Guerrero que ocupa el número 32 de marginalidad estatal); Batopilas ocupa el 2 sitio de marginalidad nacional; Guadalupe y Calvo el 20, Morelos el 25, Carichí el 30 y Guachochi el 33 (CONAPO-INEGI 2010).

Desde hace años se ha venido afirmando que “[e]l narcotráfico es la única economía viva que queda en la [S]ierra Tarahumara, y los indígenas no pueden vivir de sus artesanías, porque los turistas ya no llegan a esa región por miedo, afirmó Rosalba Loya García, representante de comunidades rarámuris [*sic.*], durante el acto en el que el gobernador César Duarte presentó el programa Chihuahua con Vida, con el cual se pretende combatir la hambruna en las etnias” (Breach y Poy *La Jornada*: 2012<sup>149</sup>). Chihuahua y la Sierra han sido protagonistas nacionales de los más altos índices de los diferentes tipos de violencias en el país desde hace tiempo. Es un paso abrigado para el tráfico y comercio de los estupefacientes ilegales.

---

<sup>149</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2012/02/01/politica/015n2pol>

Un interés de gran impulso externo para la integración, progreso y desarrollo para los habitantes indígenas de la Tarahumara. No obstante,

muchas de estas nuevas estrategias de acción están teniendo, sin embargo, un éxito muy limitado en la Sierra Tarahumara y ello se debe, entre otras causas, a su falta de compatibilidad con las formas autóctonas de organización social y a su desvinculación con las visiones de los grupos indios sobre su propio futuro y bienestar. Por otra parte, en los últimos años la "real economía" de la Sierra Tarahumara parece moverse de acuerdo a lógicas y tendencias ajenas al discurso indigenista y a los programas oficiales de atención a la pobreza cuyo éxito es precario. En particular, asistimos en las dos últimas décadas a un auge inusitado de la economía del narcocultivo (mariguana y amapola) y narcotráfico y su secuela de violencia que cada vez se hace más generalizada en los pueblos de la Sierra y que continuamente amenaza la paz y la convivencia. Además, y desde 1995, ha entrado en operación un macroproyecto turístico –El Plan Barrancas del Cobre– que amenaza con convertirse en una forma actualizada de asedio al control indígena sobre sus territorios. Todo ello no es sino un síntoma más de la crisis generalizada del indigenismo en la Tarahumara (Sariego 2009:145).

Según el más reciente censo de población del INEGI (2010), en Norogachi habitan 900 personas, de las cuales 443 pertenecen a población en hogares indígenas. Actualmente, Norogachi cuenta con casi todos los servicios básicos, al menos para algunos de sus habitantes. La luz eléctrica llegó en los años noventa. En las partes más céntricas del poblado se cuenta con agua entubada. Y sólo muy pocas casas cuentan con drenaje; generalmente se utilizan las letrinas.

Anteriormente, a Norogachi había que llegar por carretera de asfalto hasta Rocheachi y de ahí cruzar una terracería de 30km. Hace unos 5 años que la carretera de asfalto que comunica a Rochaeachi-Nonoava-Cihuahua se terminó. Lo que ha acelerado e intensificado de una nueva manera los ritmos de comunicación en el pueblo, no sólo de Norogachi a la cabecera municipal, sino de Norogachi hacia Nonoava y Chihuahua, ya que esta ruta reduciría a menos de 10 horas el trayecto en transporte particular de Norogachi a la capital del estado.

En cuestión de transporte, en nuestros primeros años el camión que conectaba a Norogachi a la cabecera municipal salía sólo en las madrugadas de lunes, miércoles y viernes y regresaba por las tardes. Actualmente el camión va y viene todos los días. Desde hace varios años se cuentan cada vez más líneas de telefonía satelital y con señales para celular escondidas en la sierra.

Tanto para la mayoría de la población rarámuri, como para muchos de los mestizos<sup>150</sup> existe gran desconocimiento o confusión de las leyes, las normas y los pasos a seguir para

---

<sup>150</sup> Por mestizos y blancos entendemos, en términos generales la población no-indígena asentada en la Sierra Tarahumara. En términos más específicos, hablaremos de ellos como una noción rarámuri de otredad. Es muy contrastante el fenotipo entre los mestizos-blancos y los rarámuri.

realizar trámites administrativos y burocráticos. Lo que da pauta para capitalizar ese tipo de conocimiento para quien sí lo tiene.

Respecto a la educación se cuenta con un kínder, dos primarias (una religiosa privada y otra federal pública), una secundaria y una Telebachillerato, así como una biblioteca pública con acceso a internet. Generalmente la escuela de los religiosos está destinada para los rarámuri y los mestizos van a la primaria pública.

Con relación con los servicios médicos, existen públicos y privados: una Unidad Médica Rural (UMR) del IMSS-Oportunidades, Brigadas del Programa de Ampliación de Cobertura (PAC), que pertenecen al Sistema Estatal de Salud (SES), están presentes en la Sierra Tarahumara desde hace diez años, así como la clínica San Carlos. Como en casi todos los ámbitos, las diferencias de los servicios que se ofrecen del lado público o privado son sumamente diferentes. Como veremos más adelante, el apoyo a los aspectos públicos es mucho menor que en el ámbito privado-religioso.

La Clínica San Carlos, ubicada en el centro del pueblo de Norogachi, pertenece a la congregación católica de las Hermanas de la Caridad de San Carlos, es auspiciada por varias fundaciones de beneficencia públicas y privadas. En la clínica San Carlos, por ejemplo, se cuenta con consultorios médicos, quirófano, rayos equis, farmacia, área para internar pacientes, cocina, cuarto para los médicos que van a trabajar. En cambio, la UMR cuenta con un cuarto-casa para el médico que atiende y un cuarto para consulta, sin ningún equipo médico, más allá de básculas, manómetros, etc. y con un stock de medicamentos siempre escaso.

En el cuarto donde está la ayudantía municipal, está también un puesto de policía y una cárcel. Generalmente había tres o cuatro policías a bordo de una camioneta a cargo del orden del pueblo. Hay un registro civil desde hace más de cien años.

Se cuenta con una pista de aterrizaje para avionetas y helicópteros, un aserradero ejidal, más de una decena de comercios en los que pueden adquirirse todo tipo de productos a un mayor precio que en las ciudades, desde alimentos y bebidas, hasta gasolina, tanque de gas, carne y pollo congelado, etc. una tienda DICONSA y varias tiendas particulares. Debido a los altos índices de mortandad materno-infantil, hace pocos años se fundó una clínica para la atención y albergue de madres y niños con desnutrición.

A Norogachi llegamos gran cantidad de forasteros, tanto mexicanos como extranjeros. Hay una intensa presencia de ONG, con proyectos de desarrollo y de investigación, desde viajeros, antropólogos, periodistas, cineastas, documentalistas, arquitectos, médicos, químicos, etcétera.

Aquí llegan las autoridades que entregan los financiamientos de los múltiples programas de apoyos municipales, estatales y federales como: Oportunidades, Procampo, apoyos de CDI, SEDESOL, Piso firme, etc. Aquí se concentran los sitios de las autoridades ejidales, quienes son elegidas por votación abierta de los miembros del padrón ejidal. Lo que supondría que existe la posibilidad de tener un representante rarámuri o mestizo casi en igualdad de circunstancias, pero no es sorpresa que no sea así. Quienes controlan las decisiones de los bienes y recursos ejidales y son los mestizos de mayor estatus.

Al mismo tiempo, los rarámuri más cercanos a las dinámicas cosmopolitas de Norogachi son generalmente aquellos que pueden detentar el poder político dentro de los órganos propiamente indios. Entonces, Norogachi no es sólo un centro de confrontación de etnicidades si no, más bien, una manera de concentrar poderes. De Norogachi han salido líderes y caciques indígenas como autoridades municipales y estatales. Incluso se plantea la posibilidad de que la primera mujer exgobernadora de Norogachi se postule para una diputación. Norogachi es un centro de gran proximidad y convivencia con los mestizos, en relaciones festivas, de parentesco, de amistad, así como conflictivas y comerciales.

\*\*\*

Desde nuestro punto de vista, las transformaciones en la sierra han sido vertiginosas desde el primer momento en que se han registrado los contactos entre españoles e indios, y evidentemente desde antes, lo que no ha impedido que existan otras continuidades. Pero no olvidemos que transformación-continuidad son procesos mutuos<sup>151</sup> sumamente complejos. El problema es que en la Tarahumara la mayoría de las veces su historia e historicidad se han dibujado con (o como) un velo de perpetua peresencia de un tipo de pasado remoto intacto. De hecho, en ocasiones se han apuntalado esas continuidades remotas con objetos y relaciones producto de esas transformaciones: como observar toda la industria textil de lana entre los tarahumaras sin recordar que antes de la llegada los españoles no había *esos* borregos, con *esa* lana.

La imagen común, o el lugar común reservado a los indios en el imaginario mexicano, en su mayoría, el que nos enseñan todavía en la escuela, el *vox populi* o el sentido común en gran

---

<sup>151</sup> Similares a los procesos mutuos que proponemos para los aspectos regenerativo-degenerativo.

medida es producto de los ideólogos independentistas del siglo XVIII, ideólogos revolucionarios del XX, del indigenismo de los 30-70, que de alguna manera confluyen con el prisma del XX. Y por ello, lo primero que hay que entender es nuestra contemporaneidad. Que existimos en la confluencia de mundos ontológicamente diferentes, con formas de constitución del tiempo y del espacio distintas, con dinámicas y dispositivos de diacronía y sincronía múltiples y que coexistimos. Aunque haya posiciones que se obvian o eliminan unas frente a las otras.

Deben echarse por tierra, para siempre, las acciones y los comentarios racistas, discriminatorios y paternalistas, tanto de los primeros misioneros como de los primeros antropólogos. Romper con la intuición primitivista hacia los indios es un imperativo categórico para entender simétricamente la diferencia en relación con ellos. No podemos seguir obviando esas invenciones.

La condición actual de los rarámuri es a consecuencia de contactos previos. Debe derribarse la idea de una existencia detenida en el tiempo (antes) y en el espacio (en la recóndita serranía). Porque una de las consecuencias de historizar de esa manera a los indios, así como ciertas formas de “cosmologización”, “foclorización” y paternalismo hacia ellos (o cualquier colectivo) es el de despolitizar cualquier movimiento y la propia existencia de, en este caso, los rarámuri. O que en la politización de sus acciones éstas puedan ser domesticadas para ser controladas.<sup>152</sup>

No existen indios intocados por el tiempo y el capitalismo. Pensar así, además de ser una opinión que nos parece profundamente racista, es una forma de simplificarlos políticamente e invisibilizar la profundidad de sus demandas, sus luchas y resistencias. No existe ni ha existido pristinidad, no puede existir. Si existiera significa que esa sociedad ha muerto. Sólo así la fotografía es lo más real que lo que vemos; porque si ya no puede transformarse, porque si no se ha transformado, es porque no ha conocido los nuevos ritmos de existencia y, entonces, esos colectivos habrán desaparecido.<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> Muy similar a los mecanismos denunciados por Lévi-Strauss respecto a la creación de un exotismo para justificar el dominio y explotación: “Para mantener en su integridad y fundar, al mismo tiempo, los modos de pensamiento del hombre normal, blanco y adulto, nada podía ser, por tanto, más cómodo que el reunir fuera de él costumbre y creencias –en verdad, por demás heterogéneas y muy difícilmente aislables– alrededor de las cuales se efectuaría la cristalización, para formar una masa inerte, de ideas que hubiesen sido menos inofensivas en caso de haberse tenido que reconocer su presencia y su actividad en todas las civilizaciones, sin exceptuar a la nuestra” (Lévi-Strauss 1997[1962a]:11-12)

<sup>153</sup> En una presentación reciente, Carneiro da Cunha (Conferencia magistral, “*Conhecimento Científico e conhecimentos tradicionais*” Belo Horizonte, 2013) habla sobre la idea de que por más que se guarden las semillas en almacenes, no necesariamente esas semillas crecerán cuando quieran utilizarse. Porque las condiciones del ambiente se van modificando con el tiempo y no será lo mismo una semilla que ha sido producto de una siembra tras

En resumen, Norogachi es un sitio en que las alteridades (agentes e instituciones) poseen una gran influencia y a veces rigen fuertemente las dinámicas de la vida social “interna” de los propios rarámuri. Si bien todo colectivo posee relaciones constitutivas entre lo interno y lo externo, la manera de controlar los flujos entre uno y otro hace la diferencia. En Norogachi los misioneros, las monjas, las autoridades de los tres niveles gubernamentales, los mestizos, etc. intentan regir –y en ocasiones lo hacen con mucha efectividad– muchos de los más íntimos y más importantes factores de la vida y organización social “propiamente” rarámuri: puestos políticos de los gobernadores tradicionales; salud y rituales de curación; formas de pensar a la persona; adiestramiento de los paladares y las formas de alimentación; los recursos políticos y económicos que permiten su “progreso”; las formas de pensar el mundo y la educación; las fiestas religiosas y los ritmos, así como los elementos y algunas de las relaciones que en ellas se plasman, etc. Y colocamos “propiamente”, entre comillas, porque como veremos, en lo propio de lo rarámuri y de su *raramuritud* se encuentran complejos dispositivos de alteridad.

Los dispositivos de socialidad que se ponen en juego en Norogachi son estas dinámicas de oscilación de encuentros y desencuentros; de entendimientos y de equívocos. Norogachi, pues, debe pensarse como un centro de dinámicas de socialidades y de poderes alternos en el que los rarámuri procesan las diferentes formas de alteridades (tanto sustancial como relacionalmente) de una manera intensiva. “Teatro de doble oscilación”, es necesaria una constante mediación de todo, en este enclave cosmopolítico y cosmopolita.<sup>154</sup>

Norogachi también es un contexto que posee una gran fuerza de desarticulación y reconfiguración del poder político interno/externo para los rarámuri. Seguir “la costumbre” implica un gran esfuerzo cosmopolítico. Seguir las reglas y andar por “el camino recto”, “el camino de los antepasados” es e implica un ahínco agotador y constante. Y el tipo de reglas y normas son fisio-cósmicas porque una decisión íntima afecta todo el sistema; porque un elemento se correlaciona por las relaciones de los otros elementos. Ceder a una seducción, deseo y necesidad modifica todo. Y algunos de ellos, de hecho, son sumamente tranquilizadores y

---

otra, y que haya vivido y transmitido esos cambios en relación al ambiente en el que está; en comparación con las semillas que han sido guardadas y conservadas. La fuerza de esas semillas estaría en la experiencia de la relación con el medio; ni siquiera en la semilla misma. Agradezco a Ruth Beirigo por esta referencia.

<sup>154</sup> Cuando Lévi-Strauss habla de ciertas características del mito dice: “Considerado en su conjunto, el campo mítico parece de este modo constituirse en teatro de una doble oscilación” (1992:49). Pero esas formas de oscilaciones y de mediaciones están en todos lados.



(di)solucionan cuestiones cosmopolíticas fundamentales.<sup>155</sup> La constante reconfiguración rarámuri de lo interno/externo del cosmos no es *a priori* ni buena ni mala.

No obstante, en Norogachi existe una gran presión de autoridades e instituciones norarámuri para que los rarámuri asuman una raramiritud-otra, una indianidad desde el punto de vista del blanco; externa; y que el indigenismo<sup>156</sup> ha sustentando. Un sitio en donde seducen las formas unidireccionales de distribución no rarámuri (en un sentido de recursos y relaciones regenerativas para la mayoría) y una antiacumulación.

Norogachi es un lugar donde suceden cosas especiales, en el sentido de las relaciones con los blancos. Ahí aprendí a observar –la mayoría de las veces sin nitidez y con torpeza– una serie de tensas oscilaciones –a veces violentas– entre los dispositivos y estrategias de los rarámuri, y de las diversas alteridades que pueblan y se articulan en esa localidad. Tensiones entre ciertos dispositivos de raramuritud en relación con los dispositivos de ciertas alteridades para los tarahumaras. Como veremos más adelante, lo que pensamos como raramuritud y alteridades son haces de complejas relaciones y no identidades cerradas.

### **Las *cruzadas* en la Tarahumara y los senderos que se bifurcan**

La Sierra Tarahumara ha sido enclave de las confrontaciones cosmopolíticas entre la indianidad y lo extranjero. Y el énfasis en su diferencia es un motor para que esos encuentros y desencuentros se intensifiquen y muchas veces se justifiquen. Juan Luis Sariago ha descrito con claridad las oleadas de los más agudos desencuentros. Las múltiples *cruzadas*<sup>157</sup> que los indios serranos han tenido que a travesar y a traviesan.

Desde los primeros contactos registrados con la llegada de los novohispanos en 1603-1604 hasta la fecha (González R. 1982), se ha documentado la fuerza que los agentes externos han

---

<sup>155</sup> Similar al ejemplo de los *wari* documentado por Vilaça (2006).

<sup>156</sup> El indigenismo al que vamos a referirnos es específicamente aquél que defiende las premisas de que el indígena debe transformar su indianidad para incorporarse a los sistemas productivos del Estado nación, impulsado desde el cardenismo en los años treinta.

<sup>157</sup> *La cruzada indigenista en la Tarahumara. Identidad, Comunidad, Relaciones Interétnicas y Desarrollo en la Sierra de Chihuahua* (2000) fue el título de la tesis doctoral de Sariago, que más tarde se publicaría como *El Indigenismo en la Tarahumara. Identidad, Comunidad, Relaciones Interétnicas y Desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. El término de cruzada es muy pertinente si pensamos en una definición general “Expedición militar contra los infieles, especialmente para recuperar los Santos Lugares, que publicaba el Papa concediendo indulgencias a quienes en ella participaran” (RAE). O “Las cruzadas fueron sostenidas principalmente contra los musulmanes, aunque también contra los eslavos paganos, judíos, cristianos ortodoxos griegos y rusos, mongoles, cátaros, husitas, valdenses, prusianos y, principalmente, contra los enemigos políticos de los papas. Los cruzados tomaron votos y se les concedió la penitencia por los pecados del pasado, a menudo llamada indulgencia”. La idea es bastante sugerente.

invertido para convertir a los tarahumaras (me centro en ellos porque es de quienes hablo, pero puede ser cualquier otro colectivo). De acuerdo con Sariego, históricamente la Iglesia y el Estado han sido los principales agentes transformadores.

“Dos sectores institucionales agentes de estos experimentos del cambio indígena son los principales defensores de esta visión: el de los misioneros católicos (en especial los jesuitas) y el de los indigenistas gubernamentales. Quizás hayan sido el celo y la competencia mutua los que los han llevado a demarcarse entre sí hasta llegar a parecer opuestos, pero en realidad su punto de partida es el mismo: una fe ciega, a veces no suficientemente certificada en las evidencias etnográficas, de que el indio puede y debe cambiar.

Mas si el punto de arranque es similar, el de llegada es distinto: los indigenistas gubernamentales creen en la transformación cultural del indio a partir de su conversión en ciudadanos de la nación y para ello, dos instrumentos emergen como estratégicos: el primero, la educación –entiéndase castellanización, escolarización, aceptación de los lemas del progreso y asimilación de los valores de la cultura nacional y nacionalista- y el segundo, la lucha por el control de los recursos territoriales –la tierra y el bosque-, lo que forzosamente lleva a replantear el sistema de dominación y explotación derivado del modelo de relaciones interétnicas típico de la Tarahumara. Es ésta la visión de los primeros maestros agraristas e indigenistas que, imbuidos del ideario cardenista y de los principios de la escuela rural, llegan a la Tarahumara a finales de los años treinta y logran la hegemonía del al inicio de los cincuenta.

Hasta las postrimerías de los años sesenta, la visión del cambio que postulan los misioneros jesuitas es una combinación entre la asimilación del dogma y la moral católicas y la aculturación educativa. En las tres últimas décadas, en cambio, la Iglesia local asume que la conversión religiosa entre los grupos étnicos, después de cerca de cuatro siglos de cristianización, ya se ha dado: los tarahumaras ya han ‘raramurizado’ el dogma y la moral cristianas hasta confundirlos con sus propios símbolos y rituales en los que es imposible trazar con precisión la frontera entre lo cristiano y lo indígena. Por lo mismo, la cristianización ya no puede ser entendida sino en términos de una pastoral de acompañamiento en la que más que imbuir dogmas y contenidos morales, hay que ser respetuosos y atentos ante los signos religiosos de los pueblos indios de la Tarahumara” (Sariego 2008:220).

Y junto a estos agentes externos se correlacionan muchos más. Y cada uno son pivotes que generan ciertos tipos de desencuentros que coexisten entre sí. En este sentido, nosotros diríamos que serían muchos los tipos o las causas de estas cruzadas: la de los misioneros católicos (del siglo XVII-XVIII y un nuevo impulso en el XX) y evangélicos en el siglo XX; la *cruzada indigenista* iniciada en el cardenismo; la *cruzada “empresarial”* o “de mercado” (a falta de un mejor término), tanto por empresarios legales, como del comercio y producción de enervantes, junto con lo que estas formas conllevan, principalmente después de la “Guerra contra el narcotráfico” emprendida por el gobierno federal el sexenio pasado. La *cruzada turística*: tanto por los paisajes como por la imagen del indígena como productor de turismo. La *cruzada forestal y minera*: “[d]esde hace cerca de cuatro siglos, la Sierra Tarahumara ha sido un territorio codiciado por sus recursos naturales, en especial, sus metales y sus bosques” (Sariego 2008:56).

La *cruzada filantrópica* tan magistralmente descrita por Bellinghuasen (2012).<sup>158</sup> Explotar la imagen del indígena débil “como una minoría racial en condiciones de inferioridad social, incapacidad jurídica, atraso cultural, precariedad económica y, por lo mismo, necesitada de protección, ayuda, tutela y sujeta a un régimen de excepcionalidad jurídica y política. La debilidad de indio justifica que su civilización requiera de mecanismos de protección y segregación. El Estado y la Iglesia serán quienes habrán de llevarlo gradualmente de la mano hasta convertirlo en ciudadano” (Sariego 2008:225-226). Y el punto es que esta imagen del indio como objeto de la filantropía paternalista es también un negocio y un medio para no ceder lo que realmente se pone en juego: la propiedad y el uso de los territorios. “Los pueblos indios no necesitan oportunidades; tienen y demandan derechos” (Bellinghausen 2012). En la medida que en términos estructurales las zonas de la Sierra Tarahumara sigan en las condiciones sin control y de altos índices de marginación social, serán siempre una posibilidad de mano de obra barata, tanto para lo legal como lo ilegal. Desde cierto punto de vista, ser pobre es un muy buen negocio para algunos; porque como sabemos la pobreza es parte del sistema y del capital. Todas estas formas de desencuentros siempre han ido acompañadas con la permanente confrontación entre los rarámuri y los blancos avecindados en la serranía. Evidentemente los rarámuri no son pasivos frente a estos procesos y lo explicaremos más adelante.

Algo que tienen en común estas cruzadas son un gran impulso externo –que parece interminable– para hostigar a los indios a que opten por otros tipos de composición, de socialidades y de existencias. Principalmente por medio de dos herramientas: la transformación y la integración (Sariego 2008). Integrarse y transformarse a los proyectos que estos sectores promueven. Un cambio de regímenes: ontológico, epistemológico y político; en todos los niveles de existencia: biológicos, psicológicos, sociales y cósmicos. La creación de otro para su dominio. Porque a final de cuentas resulta que siempre es una integración en permanente desventaja. Una integración condicionada por el cambio cultural o, viceversa, un cambio cultural condicionado por la integración. Estos agentes externos han decidido pensar que los indios deben transformarse hacia lo que ellos ofrecen. Dejar de ser ellos para ser otros. Dejar de ser indio para convertirse en cristiano; dejar de ser indio para convertirse en ciudadano; dejar de ser indio para convertirse en folclor; desterritorializar (en su acepción económica, política y filosófica) al indio para apropiarse de sus minas, recursos naturales y paisajes; dejar de ser rarámuri para ser indio

---

<sup>158</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2012/01/23/cultura/a10a1cul>

comercial, de turismo, objeto de filantropía; dejar de ser indio para ser mano de obra, sujeto y objeto del mercado, tanto como productor como de consumo. La premisa ha sido que los indios sean otra cosa que ser indios y para eso hay que transformarlos e integrarlos. ¿Por qué tanta urgencia de modificar a quienes no piden ser transformados?

\*\*\*

Sariego (2008) ha documentado, principalmente, los complejos desencuentros respecto a las políticas públicas en la Sierra. Uno de los puntos más álgidos se devela cuando se analizan las consecuencias políticas de ciertas concepciones epistemológicas, así como algunas de las doctrinas de integración y desarrollo que el Estado ha implementado en las poblaciones tarahumaras. Existe un trágico equívoco en la manera en que se concibe y experimenta la “comunidad” para los rarámuri y para todos los implicados en aplicar los modelos indigenistas. Una serie de prenociones fundan el dispositivo equívoco, que puede observarse en lo que Sariego (2008:146) denomina de “comunitarismo indigenista”.

A partir de la fundación de Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara en 1952, del Instituto Nacional Indigenista, “comenzaron a emprenderse de forma sistemática planes y programas gubernamentales de desarrollo orientados a enfrentar la situación de pobreza de las poblaciones indígenas de la Sierra de Chihuahua. Desde entonces a la fecha, dos han sido las principales estrategias seguidas: la acción integral y las políticas sectoriales” (Sariego 2008:143).

El problema ha sido que las políticas indigenistas han aplicado una noción de comunidad que no pertenece a las nociones de estas regiones indias. En el imaginario mexicano desde siempre se ha reconocido que los indios del norte son diferentes a los indios del sur. Las discusiones sobre cuáles son esas diferencias no se han analizado sistemáticamente; esperamos contribuir al respecto con este trabajo.

Más allá de todos los valores y prejuicios que se han utilizado para describirlas, las evidencias marcan contrastes en las formas de organización social y apropiación del territorio; las formas diferenciadas de los motivos que generan sinergia social. “Basten algunas evidencias: según datos oficiales de 1995 los casi 260 mil habitantes que residen en la Sierra Tarahumara se asientan en más de 6,800 localidades, que en un 52% son asentamientos de una o dos viviendas y, en conjunto, la densidad de población es sólo de 4.2 habitantes por km<sup>2</sup>, lo que habla por sí mismo del fracaso de las políticas de concentración demográfica” (Sariego 2008:146). De 1995 a 2013 las proporciones siguen siendo prácticamente las mismas.

Los rarámuri comparten varias formas similares con sus vecinos pimas bajos u *o'oba*; *warijó* o warijós y los *ódame* o tepehuanes del norte; descendientes todos de grupos prehispánicos y, aunque con múltiples variaciones internas, comparte formas similares, que Spicer llamó “pueblos ranchería” (1976).

”Es decir, pequeños asentamientos no compactos ni articulados entre sí, dispersos en las montañas y barrancas, entre las cuales las familias podían circular según las estaciones agrícolas o los ciclos de la recolección silvícola. En muchos casos, la morada predominante eran simples refugios tales como cuevas en las laderas rocosas o chozas con mampostería de piedra y adobe en los valles y barrancos. Su economía se basaba en una agricultura simple soportada en tres cultivos básicos (maíz, frijol y calabaza), pero sobre todo en la recolección y la caza. Aunque se intercambiaban artículos suntuosos, no existía un comercio regular ni especializado ni mucho menos ciudades mercado. (Edward H. Spicer 1976: 8-15)

Desde el punto de vista político no existieron instituciones que fueran más allá de las unidades familiares extensas o de los pequeños grupos de asentamientos, ni formas de control militar o administrativo que trascendieran a otras comunidades u otras etnias. La guerra, aunque podía ser común por épocas, no significaba conquista territorial ni subordinación tributaria de un grupo sobre otro. No hay referencias explícitas a un sistema organizado de autoridades y, en la mayoría de las crónicas sobre los tarahumaras, sólo se hace referencia a la existencia de caciques, líderes militares con ocasión de las rebeliones y shamanes -a los que los misioneros identifican con hechiceros-, pero no a una estructura religiosa-sacerdotal o militar. En suma, la Sierra Tarahumara conformaba un territorio multiétnico (tarahumaras, warojós, pimas, tepehuanes, jovas, tubares) de pequeños asentamientos dispersos, autónomos e independientes política y económicamente unos de otros” (Sariego 2008:157).

Imaginemos el territorio norteño contemplando que no existían pueblos como los conocemos. Y que la mayor parte de las poblaciones vivían en este tipo de organización de rancherías. Imaginemos que no existían los pueblos de misión, ni los pueblos y divisiones municipales y federales, ni la noción de ejido ni los bienes comunales postrevolucionarios. El panorama cambia ¿no es así?

Las nociones de organización social que propone Sariego son una compleja interrelación entre cuatro niveles (rancho, ranchería, redes de teswino y pueblo). Nosotros lo reconfiguraríamos como las interacciones entre la unidad doméstica-familiar y el(los) rancho(s) que habita, la ranchería y las redes de teswino, así como el pueblo. Del primer nivel habría que contemplar la noción de individualidad, de propiedad y de igualdad entre los géneros y, saber que los vínculos de parentesco consanguíneo, como los pensamos, tienen una importancia relativa, al grado de que en ciertos sitios no se usan apellidos y no existe un sistema de clanes y linajes (lo que en ciertos sitios como Norogachi eso se está transformando); y que la correlación entre parentesco y territorio es de una variabilidad que parecería no corresponder con una regla.

La relaciones entre la rancherías y las redes de teswino serían el otro nivel.

Entre las familias de estas rancherías se desarrollan relaciones de cooperación, intercambio y reciprocidad, expresadas en el trabajo cooperativo “a mano vuelta”, el intercambio de alimentos, la celebración de rituales festivos y, especialmente, la participación en reuniones para consumir tesgüino, una bebida fermentada de maíz que preside todo tipo de reuniones y rituales en la vida tarahumara. Como algunos etnógrafos clásicos de la Tarahumara lo señalaron hace ya muchos años (Bennet y Zingg: 1978: 505), este grupo de adscripción vecinal tiene perfiles muy indefinidos, puesto que no necesariamente entre sus miembros se dan relaciones de parentesco ni mucho menos constituye una unidad política.

Más allá del rancho y la ranchería, la sociabilidad tarahumara se teje en torno a lo que Kennedy ha denominado el “*plexus* del tesgüino”, es decir la red de personas originarias de rancherías y ranchos diversos que se articulan entre sí a través de invitaciones recíprocas y periódicas a consumir tesgüino, con motivo de trabajos cooperativos, festividades y rituales tales como la curación de las personas, tierras y ganado, celebraciones de *yúmari* y *tutuguri*, rituales ambos propiciatorios y de acción de gracias o con motivo de alguna reunión familiar. Las tesgüinadas llenan los espacios de socialización que la atomización territorial no logra colmar y se convierten en la ocasión más propicia para la demostración y el reconocimiento del prestigio social, los intercambios económicos, matrimoniales y de información, así como para el ejercicio del liderazgo, las actividades lúdicas e incluso la liberación de los impulsos agresivos (Kennedy, 1970: 119-120). En cualquier circunstancia, la tesgüinada compendia la esencia misma de la vida *rarámuri*, tejida en torno a las obligaciones de reciprocidad, el respeto por el cumplimiento del orden ritual, la autodefinición frente a los mestizos y la sublimación del estado de ebriedad como un estado ideal, cuasi sobrenatural, del hombre. (Sariego 2008:159)

Finalmente, el pueblo “es claramente un invento misionero colonial”. En la Tarahumara, pueblo designa, antes que nada, una unidad política integrada por una constelación de ranchos y rancherías dispersos, dependientes de una cabecera, desde donde se ejerce la autoridad y la justicia indígenas. Sariego (2008:157,160) menciona al menos cuatro aspectos de este fenómeno: la comunidad tutelada, la comunidad reinventada, la comunidad nación y las regiones de refugio y microrregiones. Y esa invención fue germinada en la información etnográfica de otros pueblos, tanto de influencia de pueblos del centro-sur del país, como los de tradición del modelo español. Y es en estos pueblos y comunidades, principalmente en la idea que se tiene sobre ellos, que se han aplicado durante siglos la política de integración y transformación de los *rarámuri*: “la comunidad es considerada como el destinatario primordial de los programas de cambio social”. Se asumió que los indios del norte eran como los indios del sur y, en gran parte por ellos, dichos programas han tenido demasiados obstáculos para ser aplicados como fueron pensados.

Aunque en el Capítulo III de esta parte desarrollaremos mejor estos temas podemos decir que, en una apretada síntesis, el sistema *rarámuri* se conforma por una tendencia a la horizontalidad de las relaciones, al intercambio restringido y a la austeridad como norma ética, así como a una distribución constante de la riqueza al interior de sus circuitos. La utilización de los recursos naturales se da en términos de diversificación adaptativa por los múltiples gradientes

climáticos y de suelos, así como por una gran variedad de semillas y plantas, junto con diferentes tipos de caza menor, pesca y recolección de raíces de plantas silvestre, con los trabajos esporádicos en los pueblos o en las ciudades más cercanas. Estas formas rarámuri contrastan fuertemente con las dinámicas que desde afuera intentan imponer a los tarahumaras. Y esas mismas formas no sólo se ven en la Sierra, sino también en los nuevos poblados urbanos (Morales 2013).

\*\*\*

Por múltiples razones se enarbolan los beneficios y la obligación de intervención en la vida rarámuri; lo que recuerda a esa creación del otro muy diferente para poder dominarlo que planteaba Lévi-Strauss en *El totemismo en la actualidad* (1997[1962]).

Sariego (2008:26) ha mencionado que si las políticas de combate contra las formas de desigualdad en la Tarahumara pretenden ser exitosas, se “necesita, entre otras cosas, reconocer la racionalidad de las lógicas indígenas de adaptación al territorio”. Y esas “otras cosas” es aceptar y respetar que esas racionalidades de las lógicas indígenas constituyen regímenes ontológicos, epistemológicos y políticos, de facto, diferentes a las premisas de la modernidad (que nunca fue).

Y más cuando se consideran que la cuestión histórica de los altos índices de marginalidad que los tarahumaras padecen por la sequía de más de 15 años, el despojo de sus territorios, el constante golpeteo de sus sistemas de organización, la violencia institucionalizada, etc.

Esas formas de integración-transformación han dañado históricamente a las poblaciones amerindias, entre otras cosas, por el simple hecho de querer convertirlas, de querer hacer que dejen de ser lo que son. La cuestión de *¿ser o no ser?* se convierte en *¿no seguir siendo para ser?* Abolir el *facto*, para llegar a la idea.

Dentro de la parte de la cruzada indigenista, la antropología mexicanista tiene una responsabilidad crítica que debe pasar a revisión. Ciertos antropólogos han sido parte teórico-prácticos como “agentes occidentales” que conllevan “propuestas de cambio social” a la Tarahumara. Y la antropología mexicana tiene responsabilidades al respecto, porque la epistemología es política (Viveiros de Castro 2010). Es un tema sumamente complejo y lo retomaré más adelante. No obstante, puede decirse lo siguiente: cierta antropología nacional, en su faceta teórica del indigenismo, ha sido un arma letal. Comprender al otro para transformarlo, convertirlo, integrarlo y dominarlo. Una forma trágica de antropología aplicada que ha hecho

mucho daño. “*Debido a ello, la distinción entre antropología social y antropología aplicada es difícil de hacer*” (Aguirre, 1986: 148 en Sariego 2008:33).

Y me parece aquí necesario pasar revista a la responsabilidad de la antropología y los antropólogos. ¿Cuál ha sido el papel de la antropología mexicana respecto a estas cruzadas en la Tarahumara? ¿Cuál es la posición a tomar ahora? ¿Cómo medir las consecuencias si deseáramos hacer de la antropología “la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento” (Viveiros de Castro 2010:14)?

Evidentemente no es una relación maniquea: es un proceso sumamente complejo, porque precisamente esos agentes externos han sido y son en ciertas disputas, aliados de los rarámuri. Pero es una tragedia para los rarámuri: es gran tragedia que tu mejor aliado sea aquél que tiene como misión y deseo obligarte y convencerte de dejar de ser lo que eres para que te conviertas a su mundo, que te reconstruyas para imitarlo (a lo que nunca llegarás de cualquier manera o lo harás con una desventaja intrínseca). Es trágico que su alianza sea a través de la compasión paternalista y que ésta sea, al mismo tiempo, su peor desatino y también su evangelio. Sean religiosos, políticos y gobernantes, antropólogos, miembros de ONG, etc.

Según Foster, la antropología aplicada es aquella que emplea “*sus conceptos teóricos, conocimientos fácticos y metodología de investigación en programas destinados a resolver problemas sociales, económicos y tecnológicos contemporáneos*” (Foster, 1974:7; en Sariego 2008:10). Pero como Sariego de alguna manera lo plantea ¿qué pasa cuando esa antropología promueve y continúa con los mismos dispositivos de la cultura que ha creado a los indios esos problemas por resolver?

Es un ejercicio violentamente equívoco, testarudo de convertir a alguien en igual de sí mismo, exigiéndole que deje de ser lo que es para que, por fin, logre integrarse y desarrollarse en este mundo. Pero esta es una distinción que se construyó por el mismo tipo de equívoco que se construyó el de comunidad para los “pueblo rancherías”. La antropología que no cuestiona sus propios regímenes de realidad es su antítesis y contradicción. Una antropología nacionalista e indigenista es una contradicción hasta ontológica de la propia disciplina. La distinción entre antropología social (simbólica, no se diga estructuralista y postestructuralista) y antropología aplicada debe ser abolida, aunque estas no deben confundirse, porque nunca han existido como tales. Pero primero debemos pasar por una autocrítica exhaustiva, para no seguir siendo trágicamente equívocos. Debemos de revisar nuestras propuestas (los regímenes de realidades



obviados que las conforman) para entender y simetrizar las relaciones con las de aquellos que han co-creado nuestros conceptos, conocimientos y metodologías. Y de hecho debe considerarse que gran parte de los presupuestos de estas antropologías se contraponen al grado que ha llevado a preguntarnos si existiría una disputa entre las antropologías mexicanas frente a las antropologías nativas (Fujigaki 2014b).

No concuerdo con que tenemos que reconciliarnos con *esas* premisas epistemológicas del pasado, lo que sí me parece un proyecto necesario es la reconsideración de las múltiples capacidades creativas de la antropología más allá de las instituciones academicistas (Sariego 2008). Pero esas creatividades deben ser transformadas y revisitadas. La antropología ya es una consecuencia del pensamiento indio (Taylor 2011; Viveiros de Castro 2010a). Entonces, Por qué seguir queriendo transformar esos indios por nuestro pensamiento y para nuestro mundo? Debemos dejar de ser los agentes colonizadores con buena voluntad, para hacer de la antropología la disciplina permanentemente descolonizadora (Viveiros de Castro 2010). La antropología analítica (por decirlo de alguna manera) ya es aplicada siempre y viceversa, la antropología aplicada es producto de su propia epistemología. En realidad todo ejercicio antropológico ha sido siempre antropología de lo concreto. La diferencia es decidir, hasta dónde llevaremos los límites de nuestros regímenes, a quién vamos a traicionar (Viveiros de Castro 2014b). Considero, como lo decía Lévi-Strauss, que debemos primero considera el rechazo de sí, el *otro* es un yo, sabiendo que todos somos un él para alguien más (Lévi-Strauss 2004:37-45).

\*\*\*

Y más allá de nuestra propia opinión: ¿cuáles son las vivencias o las estrategias rarámuri al respecto? Ante todas estas confrontaciones de las diferentes cruzadas contra los rarámuri estos van enfrentándose en una cascada de múltiples disyuntivas.

“En los *nawésari* o sermones que los gobernadores tarahumaras acostumbran a impartir todos los domingos y en las ceremonias rituales, aparece siempre un principio moral recurrente: todo *rarámuri* debe seguir el buen camino, el que Dios-*Onorúame* estableció desde el principio del mundo; debe respetar la tradición, repetir lo que hicieron los *anayáwari* (antepasados) y seguir celebrando fiestas, ofreciendo maíz y tsegüino a Dios. No hay duda de que un paradigma ético de tal naturaleza contradice el concepto occidental del desarrollo, el crecimiento, el cambio y la innovación”. (Sariego 2008:150)

“Ante tal situación, a los rarámuri no les queda más que elegir entre dos opciones: o mantenerse incólumes en sus formas tradicionales de vida, pagando como tributo una existencia fuera de los circuitos de la modernidad desarrollista, o disfrutar de ésta, aceptando sin remedio sus ‘daños colaterales’ y, entre ellos, el paternalismo estatal y la renuncia a un ancestral modo de vivir y ser” (Sariego 2008:27).

Los rarámuri se enfrentan todos los días en un mundo y una sierra, no ya un jardín, de senderos que se bifurcan interminablemente. Caminos éticos, moralidades cósmicas. Decidir entre las formas tradicionales de relacionarse con ellos mismos y el cosmos o aquellos dispositivos de socialidades de las alteridades, de los agentes externos. *Un* cristianismo, *una* ciudadanía, *una* manera de relación con el entorno, siempre a la expectativa y la fuerza de dos códigos jurídicos (Sariego 2008:105), dos códigos y maneras de entender el entorno, dos maneras de medicinas y terapéuticas, dos tipos de economía, etcétera.

Al final de cuentas, lo que se pone en juego en estas formas contrastantes de existencia es que cada una de ellas “representa una forma distinta de entender el papel del hombre en el universo” (Sariego 2008:80-81). Es una cuestión a definir y decidir las maneras de querer existir en estos mundos, y que en teoría tendría que ser simétrica para todos y no la imposición de una visión sobre la otra. Eso es lo que en última instancia se está poniendo en juego: dos formas de moralidad (en el sentido wagneriano) y poder contrapuestas e incompatibles la mayoría de las veces, en constante batalla con diferenciadas correlaciones de fuerzas. Y a pesar de que todas parecen desventajosas para los rarámuri, éstos continúan transformándolas e incorporando lo que quiere ser impuesto desde afuera, en sus propios términos. De ahí nace la envidia de la que habla Bellinghausen (2012).



## II. PROPOSICIONES CONSTITUTIVAS DEL COSMOS RARÁMURI

El objetivo de este capítulo es conocer la manera en que está constituido el mundo rarámuri. Los mitos nos sirven para conocer las proposiciones constitutivas de cada uno de los colectivos; es decir, para saber lo que para ellos es lo dado y lo construido. Podemos encontrar versiones más cortas o más extensas, con más detalles o más sintéticas. Lo que nos interesa resaltar de estas narraciones es que observaremos el anclaje a ciertas formas/contenidos específicos de aspectos de lo regenerativo/degenerativo que fluyen a través del cosmos; la plasticidad con que se actualizan esos aspectos dependerá de la especificidad de cada uno de los mitos y de la particular interlocución de la cual formó parte al ser narrado.

Para el caso rarámuri partiremos con una descripción del esquema general de las relacionalidades y las sustancialidades de las alteridades constitutivas. Ahí describiremos la objetificación de lo dado/construido y continuo/discontinuo de lo regenerativo/degenerativo. Comprenderemos la composición del cosmos; cómo seres de diferentes formas y contenidos pueden transmitirse entre ellos fuerzas, debilidades, características, cualidades, afecciones. Y veremos que existen dos formas ideales y generales de habitar y hacer el cosmos rarámuri que también definen el tipo de seres, acciones y comportamientos que son regenerativos/degenerativos para ellos.

Observaremos cómo para los rarámuri, el origen de los recursos y los vínculos que crean la vida humana y le dan continuidad a su existencia no pueden ser explicados sin entender los bienes degenerativos y sin las relaciones con los demás seres del mundo. Sabremos por qué consideramos que los rarámuri poseen un multinaturalismo cosmopolítico. Discutiremos las maneras en que los rarámuri se vinculan con la naturaleza y con las diferentes otredades internas y externas, y conoceremos una noción de alteridad constitutiva bastante *sui generis* que aprendimos con sus teorías.

Nos enfocaremos sólo en tres proposiciones constitutivas del cosmos rarámuri que nos interesa comprender: 1) la composición general del cosmos; 2) las sustancias y las relaciones del cosmos que son regenerativas y degenerativas, así como limitadas e ilimitadas para los rarámuri y; 3) el cuadro general de alteridades rarámuri. Para que al final del capítulo bosquejemos un esquema general de las correlaciones de las alteridades rarámuri.

## 1) La composición general del cosmos

En la mayoría de las narraciones rarámuri a quienes se les pregunta cómo fue el origen del mundo han respondido con un mismo esquema general: que se conformó por una sucesión de tres eras cósmicas; la época actual es la tercera y probablemente la última. El principio se creó de la nada y todo inició en un sitio oscuro, húmedo, acuático, viscoso, desordenado. Después apareció el sol y, en la medida que el mundo y la tierra fueron secándose, fue tomando la forma como ahora lo conocemos, fue ordenándose y estableciéndose poco a poco. El mundo se fue creando como si se elaborara una olla de barro o una tortilla (Pintado 2012:22). A continuación transcribiremos tres ejemplos que son sus propias transformaciones.

A pregunta expresa, Andrea Loya nos respondió una tarde: *“¿Cómo empezó el mundo?... Se hicieron tres mundos. Al principio no había gente, no había nada; nada más había puros animales y después fue haciéndose más y más y se acabó otra vez el mundo. Y luego, al tercer año hubo otro mundo. Y luego a los tres años ya, ya vivieron toda la gente, ya vivieron mucha gente; hubo siembra, hubo muchas cosas, y así fue habiendo más y más familias. El primer mundo que hubo hirvió el agua y luego se acabó todo. El segundo le pasó el sol bajito, bajito le pasó el sol. Y luego, el tercero, pus ya es la que vive ahora”* (Octubre 15, 2003).

Otra respuesta que nos dieron fue: *“El mundo se creó, cree la gente pues, que se creó por medio de zoquete, porque antes era nomás zoquete, cuando era todavía tibio el mundo, porque muchas veces dicen que se ven las huellas por ahí [marcas en las cuevas o en los cerros]. Cuando todavía estaba tierna la tierra [blanda], entonces se ven huellas de caballo, huellas de gente, hay muchas cosas pues. Estaba todavía tierna [la tierra], todavía no se enfriaba bien y por eso se ven las huellas. Hace como cuatrocientos o quinientos años. Porque todavía se ven los huesos, si hubiera sido antes ya no habría huesos. Como los de las cuevas que están tiznadas, lo que significa que la gente se quemó. Cuando el sol pasó muy bajito”* (Cervando Espino; noviembre 12, 2003).

Celedonio de Santa Cruz nos dijo: *“Los que vivían anteriormente, los abuelos muy antiguos nos contaban que el mundo antes era diferente al de ahora. En aquellos tiempos, cuando vivían era más fácil hacer las cosas que ahora no se hacen. Cuando existían ellos había muchos animales que antes mataban con flechas para comer la carne. Ellos tenían su arma como el arco y flecha. Y mataban y luego ya se juntaba la gente para ayudarle a quitarle el cuero y entre todos se convidaba a comer.*

*Antes, fueron los primeros aquellos que no creían en dios; esos eran los primeros. Después, al primero que existió en este mundo le dijeron que hiciera una arca para meterse ahí. Este que se llama Noé y la familia fueron los que se salvaron del diluvio. Ya cuando terminaron el barco, le dijeron a Noé que juntara cada animal para que se salvaran: hembra y macho de muchas clases, de esos animales que hay ahorita en el campo. Entonces, ya los metieron al barco, al arca, para que se salvaran; ya los demás no se salvaron porque, como no creían en dios, esos se ahogaron después. Entonces, de ahí, creo que estando ya todos adentro, se subieron las familias de Noé, los parientes, y ya empezó a llover. Llovió como cuarenta días y cuarenta noches. Y de ahí que gritaba la gente que querían [entrar]: “¡Ábreme Noé! ¡Ábreme! ¿Yo también creo en dios!” Pero como no creían... ellos pensaban que les iban a abrir, pero como no les dieron permiso de que entraran, [como] no creían que existía un dios... tuvieron que ahogarse ¿verdad?*

*Todos los animales que estaban fuera se ahogaron todos. El agua subió hasta donde ya no se veía ni un cerro. Para que no se salvaran ni uno de esos de los que no creían en Dios. Y de ahí, cuando vio Dios que ya todos se había ahogado, Dios dijo: “creo que ya; todos los que se salvaron, ustedes; y los que no se salvaron yo creo que ya es todos los que murieron”. Y ya empezó a bajar el agua poco a poquito. Y estuvo otros cuarenta días y cuarenta noches para bajar el agua hasta abajo, hasta que se secara entonces el barco.*

*El barco de Noé más bien se quedó arriba de un cerro. Y del cerro, ya cuando no había agua, sacó este un cuervo para que viera a ver si había personas vivas y a ver si ya se había secado la tierra. Como había llovido mucho, entonces el cuervo por estar comiendo animales que se habían ahogado ya no regresó a la barca. Entonces Noé tuvo que sacar, ya cuando no volvió este el cuervo, sacó a la paloma, mandó a la paloma pa' fuera y la paloma si regresó con una rama de olivo. Y dijo: “creo que todavía no se seca ¿no ve la vara del olivo que está muy fresca todavía?”. Entonces se esperaron a salir de la barca, tuvieron que estar otros treinta días, creo. Hasta que se secara, se pusiera maciza la tierra otra vez.*

*Y ya salieron cuando se secó todo, entonces ya tuvieron que salir y salieron primero ellos (Noé y su familia) a ver si ya estaba; tenían fuerza otra vez. Y ya después empezó a sacar los animales, los animales que estaban ahí, de cada quien, de los par de animales que estaban adentro. Y les fue dando, tuvo que darles ahí comida ya cuando los sacó para que comieran. Las cuevas se ven como quemadas porque donde les ha caído mucho agua. Por eso se ven como que*

*están quemadas verdad. Y donde no, se ven como blanco verdad. Es porque ahí no les ha llovido nunca. Ahí en las cuevas existían antes también, antes existían hombres, cuando todavía no tenían su casita vivían en cuevas. Y luego, de ahí pos fue creciendo (el mundo).*

*Y eso que ven, también hubo otra muerte, por los que vivían, los antiguos, los mentados apaches. Los apaches seguían ahí en cuevas, todos tenían, como quien dice, un pueblo, era su pueblo ahí en la cueva. Ahí vivían todos juntos como hermanos, todos, como no habían quien los molestaran... Entonces, en esa cueva es donde se reunía toda la gente cuando iban a cazar. Todos se reunían verdad ahí, iban en los campos a buscar que comer verdad, como no había semillas como ahora. Juntaban raíces y hierbas para comer, era todo lo que ellos comían en los tiempos aquellos ¿verdad? Y tenían que buscar, escarbar raíces, de varias raíces que ellos se alimentaban para comer. Y luego ahí otros iban al monte y cazaban conejos, y liebres y leones, osos y de toda clase que ahí en, en los campos verdad. Todavía existen [los apaches] nomás que ahora están... los tiene aparte ahora. Cambiaron de modo, de como vivían antes ya los calmaron y ya viven así como vive uno ahora. Vivían por aquí, en todas partes.” (Celedonio; Diciembre 02, 2003).*

\*\*\*

Una secuencia común de las narraciones de estas tres eras cósmicas es: la **creación** del cosmos (de las cosas y las personas, de todo) a manos de un demiurgo, generalmente se habla de *Onorúame* (pero pueden ser varios: la Virgen y el Diablo, por ejemplo); la **transgresión** de los rarámuri que incumplieron las normas interpuestas en cada uno de esos mundos; la **destrucción** de esa era por parte de *Onorúame* (o esos demiurgos) provocada por dichas transgresiones; y la **nueva creación** de era por parte de *Onorúame*. De este patrón tomaremos sólo la idea de que la transgresión de las normas se antepone a las creaciones dadas para el bienestar rarámuri. Se dice que uno de los demiurgos daba y/o inventaba algún aspecto cultural para los rarámuri (una regla, un objeto, un sitio una técnica, una herramienta, una palabra, un significado, un ser, etc.) y por algún motivo o ser esa creación era transgredida o destruida. De cada transgresión y de cada norma se explicitan seres infractores que se distinguían de aquellos seres educados<sup>159</sup> que siguieron las reglas.

---

<sup>159</sup> La palabra “educar” proviene del latín *ducere* que significa “guiar”; del cual derivan: ducto, conducto, conducta, ductilidad. Educar *ex ducere* es también “encaminar”. Mismo significado de pedagogo “*paidós* (niño) y *agógós* (que conduce)”. <http://etimologias.dechile.net/?educar>. Estas nociones de guiar y conducir coinciden con una de las formas más importante del pensamiento rarámuri, como veremos posteriormente.

En estas secuencias podemos observar cómo son planteadas las proposiciones constitutivas de qué es lo dado y qué lo construido. Vemos cómo se van construyendo como dadas las sustancialidades y las relacionalidades de los espacios, los tiempos y los existentes que se encuentran en el cosmos. La gran diversidad de lo que está y ha estado para los rarámuri podría identificarse a la luz de dos polos ideales que son determinados como algo dado. Son esos caminos de la sierra que se bifurcan de los que hablábamos en el capítulo pasado. Son polos relacionales y mutuos. Pero no por ello el lector debe pensar que estos contrastes cosmológicos ideales son un maniqueísmo plano del pensamiento y la praxis rarámuri; justo lo más importante es el cromatismo que se encuentra entre ellos.

De todo lo existe del cosmos rarámuri —es evidente que es inconmensurable, nunca ha sido un mundo fijo y cerrado— nos enfocaremos sólo en algunos de ellos que representen buenos ejemplos respecto a estas dos polaridades cósmicas. Para describirlos muy brevemente (ahondaremos en ello): esos polos se contrastan como aquello que es regenerativo y lo que es degenerativo en relación con los rarámuri. El punto principal es que existen dos polaridades entre las cuales los rarámuri transitan y que deben mediar en cada situación de su vida cotidiana. La lucha se actualiza en un cromatismo con múltiples categorías sensibles: cosas, seres, lugares, tiempos, circunstancias, sustancias y relaciones que son leídos bajo la óptica la polaridad oscilante. Como veremos detenidamente, estas polaridades son formas de la moralidad rarámuri.

Prácticamente toda la etnografía ha documentado con mayor o menor claridad esa contraste porque expresamente es algo dado en la teoría de los rarámuri. Pueden encontrarse múltiples maneras de actualizar esas polaridades en diferentes formas/contenidos y las combinaciones entre las versiones no se excluyen entre sí; al contrario, se complementan. Algunas de ellas son: el Sol y la Luna frente a *Witari* o *Witári* (Con características de ser subterráneo y horrible); *Onorúame* (El-que-es-padre), *Eyerúame* (La-que-es-madre) contra El-que-vive-abajo; Dios, la Virgen frente al Diablo (a veces con su esposa la Diabla); lo de Arriba o Los de Arriba contra lo de Abajo o Los de Abajo, etc.

Diferentes formas de objetificar los índices de las polaridades: astros, seres, parientes, divinidades, planos y ámbitos del cosmos. Pero los diferentes códigos están combinados, son transformaciones unos de otros que se complementan: astronómico, parentesco, divino, moral, cósmico, y que afectan transversalmente a los rarámuri en términos biopsicosociocósmico. Nos



parece que en determinado nivel analítico y considerando todas las diferencias, lo importante es la contraposición y el contraste en que se objetifica el flujo de lo regenerativo/degenerativo.

Una de las formas/contenidos más comunes es la categorización del cosmos dividido entre Lo de Arriba frente a Lo de Abajo que ha sido registrado por Lumholtz (1972[1902]:290-304), Bennett y Zingg (1978[1935]:490), Kennedy (1970:30), Irigoyen (1974:115-116), González Rodríguez (1982:109, 111-114), Merrill (1982:114-125), Velasco (1982:98), Anzures y Bolaños (1993), Gardea y Chávez (1998), Heras (2001:165), Sariego (2008:27), Bonfiglioli (2004. 6-7; 2008:47), Martínez (2008:47-60, 73; 2012:126, 264), Rodríguez López (2010:120), Pintado (2012), entre muchísimos otros autores.

Mencionaremos dos ejemplos: el primero es una narración de Erasmo Palma, tarámuri oriundo de Norogachi, recopilados por David Brambila en 1964 y publicado por primera vez por Fructuoso Irigoyen en 1974. El segundo ejemplo es el esquema de William Merrill (1982) a partir de la descripción y análisis de los consejos ceremoniales (*nawésari*) pronunciados por los tarahumaras de Rejogochi.

Irigoyen (1974:115-116) tituló el relato de Erasmo Palma como “Orígenes del hombre y animales”.

*De este modo dicen los tarahumaras; tal como les dijeron los ancianos que habitaban antes: A los blancos se dice que los hizo el que vive abajo; a los tarahumaras en cambio, dicen que los hizo el que vive arriba; a las serpientes dicen que las hizo el que vive abajo, a los marranos el de abajo también; los venados en cambio dicen que proceden de arriba; y los conejos, de arriba son también. Los caballos también de abajo; los asnos de abajo también; las reses son de arriba. Los blancos se dice que son de abajo, porque son muy abusadores para con los tarahumaras; hacen sufrir mucho a los tarahumaras. Por eso dicen esto; porque el que vive abajo es excesivo (desenfrenado).<sup>160</sup>*

*Por ello se dice que los blancos son hijos del que vive abajo. Pero el que vive abajo no fue capaz de darles la respiración, se las dio el Padre. El que vive debajo de ningún modo fue capaz de darles el aliento.*

*Los tarahumaras dicen esto porque siempre bailan el rutuburi, los blancos en cambio, no. También dicen que nunca se baila el rutuburi matando a un marrano; las liebres, jamás se danza rutuburi, cuando se las mata; las serpientes: jamás se danza el rutuburi cuando se les mata; los asnos tampoco. Los conejos sí se baila el rutuburi cuando se les mata, para ofrecérselos al Padre; por ejemplo los perros, jamás se danza rutuburi cuando se les mata; los otros animales como las cabras, las reses, éstas sí se ofrecen a Dios y las gallinas también. De tal modo, cuanto animal es bueno se dice que lo hizo el Padre; por ejemplo por el monte anda una culebrita preciosa llamada no'pí, se le llama animalito (=posesión) del sol. Porque dicen que pertenece a Dios. Así viven creyendo los tarahumaras. En el saber algunos son diferentes, no somos iguales; algunos somos desmandados (frase oscurísima). No todos sabemos igualmente el proceder bien. Los hombres, los tarahumaras éstos, se dice que no entrarán abajo (al infierno), porque siempre andan haciendo ofrendas a Dios; el maíz también lo comen ofreciéndolo a Dios, cuando van a comenzar a comer.*

---

<sup>160</sup> Todas las anotaciones y aclaraciones entre paréntesis son de Irigoyen.

*Toditas las cosas cuando van a comenzar a comer, cuando nuevamente vienen con ellas a casa (por ejemplo, las cosechas), todas las cosas son ofrecidas a Dios, las que Él les dio; lo que Él les dio a los primeros pobladores en tiempos antiguos, de este modo le es ofrecido primero a Dios; cuando lo primero lo han ofrecido ya, entonces lo comen los tarahumares.*

*Ésta es la fe de los tarahumares; y la danza del rutuburi se la danza a Dios, la danza del rutuburi es hablarle a Dios. Los blancos en cambio, jamás danzan el rutuburi; se dice que nunca ofrendan nada a Dios cuando quieren comer alguna cosa, las cabras las comen sin ofrendar a Dios; las reses también ... las comen ...; nada ofrendan a Dios los blancos. Por eso se dice que los blancos proceden de abajo, porque comen sin hacer ofrenda a Dios. Cuando beben, haciendo primero ofrenda a Dios los tarahumares. Así habitan los tarahumares que aquí en la tierra moran ... no sé yo si en todo lugar del mundo, o los habitantes de aquí ...*

*Con este pensamiento viven los tarahumares. Siempre viven ofrendando a Dios cosas buenas; por ejemplo maíz bueno, no podrido y otro tipo de cosas que no estén descompuestas. Sólo cosas buenas ofrendan a los tarahumares; pero los tarahumares no dicen: 'Nadie irá abajo'.*

*Algunos dicen esto: 'Sed buenos para que no vayáis abajo'.*

*Los tarahumares malos, se dice que irán abajo, los buenos tarahumares en cambio, irán arriba''.*

El segundo ejemplo es el esquema que elabora Merrill (1982:114-125) a partir de los *nawésari* que estudia. De acuerdo con él, el mundo y sus habitantes se divide en tres planos: el celeste relacionado con las divinidades benévolas; el de abajo relacionado las divinidades malévolas y; el de en medio que se vincula con los rarámuri. Menciona que hay tres categorías generales de seres: los humanos representados exclusivamente por los rarámuri; Dios y la Virgen como los padres celestiales y todos los seres que hacen bien; el Diablo (hermano de Dios que cometió incesto con la Virgen, su cuñada) y sus secuaces. Entre los que se “incluyen la gente del agua (*ba'wichí piréame*), serpientes monstruosas de agua (*walúluwi*), arco iris (*konomí*), remolinos (*pibíware* o *piribíri*) y una gran variedad conocidos como los soldados (*sontárisi*) de Diablo. Principalmente coyotes, zorros y extranjeros tratan de lastimar o matar el alma de los rarámuri mientras están soñando” (Merrill 1982:117). Existen otro tipo de seres que no son vinculados directamente con Dios o el Diablo: los gente-plantas (*Hikuri*, *Bakánoa*, *uchurí*, *rikúhuri*) son más bien ambivalentes. Las afecciones dadas para los rarámuri dependerán específicamente de cómo cada rarámuri establezca sus relaciones con ellos: si cumplen con las normas sociocósmicas serán protegidos por ellos y recibirán su ayuda; sino lo hacen, ellos capturarán las almas de los rarámuri, haciéndolos enfermar hasta obtener un rescate por ellas o en caso contrario puede matarlos. De acuerdo con Merrill, los que no figuran en los sermones pero también son habitantes del mundo rarámuri son: los gentiles (rarámuri no bautizados), los *sukuráme* (hechiceros, brujos), los *chabochi* (los blancos, los mestizos), los extranjeros y las almas de los muertos y la Enfermedad (pensada como una suerte de ente que produce padecimientos).

De las diversas narraciones de Andrea Loya, Cervando Espino, Celedonio Santa Cruz, Erasmo Palma y William Merrill podemos decir que: existe una secuencia de tres eras en que fue creándose todo lo existente del cosmos rarámuri. Hubo una secuencia de creación, transgresión, destrucción, nueva creación dada por la infracción, las acciones específicas de los rarámuri, las normas morales dadas por el demiurgo. Esta secuencia de creación del mundo sigue un proceso similar a la creación de alfarería y de hacer tortillas (que más adelante veremos es relevante para entender la noción de persona rarámuri). El cosmos y su contenido se construyeron a través del equilibrio y la mediación de la polaridad (Anzures y Bolaños 1993:100; Lévi 2001:135; Guillén y Martínez 2005:223; Fujigaki 2005:177-182; Bonfiglioli 2008:57).

En el mito se va creando lo que aparece como dado en los mundos: el tiempo, el espacio, las cosas, los agentes y los polos que los constituyen. Y también se ubican los puntos de mediación que deben ser para cada caso. Se crea como dado algo que en realidad es una búsqueda: la construcción de la mediación y el equilibrio de cada espectro dado por el mito. En el mito se van ofreciendo las categorías sensibles que constituyen, por ejemplo, la creación del mundo. En la medida que éste se crea y destruye, en la sucesión de las tres eras, se crea el espectro de ciertas categorías; y, al menos, se plantean dos extremos que deberán ser mediados.

Por ejemplo, uno de estos extremos es aquello que se relaciona con lo acuático, lo oscuro y lo caótico que se desborda; el mundo se inunda por un diluvio vertical (lluvias, valga la redundancia) o pone a hervir el agua de la tierra (diluvio horizontal, valga la expresión); y otro extremo es el solar, que si bien va secando la tierra y dándole forma, llegó a pasar tan “bajito, bajito” que lo abrasó todo. La tercera era es el resultado de la mediación entre el origen del tiempo y la creación del espacio; entre el agua degenerativa celeste y terrestre; entre el sol abrasador y aquél que secó el mundo y permite existir las plantas y los animales.

Tuvieron que encontrarse ciertos equilibrios para sustentar el mundo de las transgresiones anteriores. Se identificaron las sustancias y las relaciones que serían benéficas y dañinas; lo que es alimento de lo que es veneno; las relaciones sociales, las formas de sociabilidad que harían bien y mal a los rarámuri. También se ubican a algunos de los agentes con los que compartirá el cosmos y disputará esos recursos, con los cuales mantendrá una permanente interacción y lucha.

## Dos caminos morales y diez caminantes

Estos polos son formas de comportamientos y objetificaciones de la moralidad rarámuri. Una de las plasticidades de las proposiciones tarahumaras más importantes tiene que ver con las redes conceptuales relacionadas a las nociones de camino, caminar, caminante. Ha sido muy recientemente que desde nuestra antropología hemos comprendido que el concepto-camino (Martínez R. 2012) es una categoría fundamental de la antropología tarahumara. No es la única categoría pero sí una de fundamentales. Quienes han explorado el tema con mayor profundidad han sido: Montemayor (1999); Aguilera (2005); Fujigaki (2005); Fujigaki y Martínez (2008, 2012); Martínez R. (2008, 2012), Bonfiglioli (2007); Martínez y Fujigaki (2012), Pintado (2012), además de los autores rarámuri registrados por Gardea y Chávez (1998); entre otros.<sup>161</sup>

Isabel Martínez R. (2012) ha sido quien ha llevado más lejos los análisis y las consecuencias de estos conceptos, haciendo explícito que son categorías de los rarámuri que, en tanto tal, son reversibles para nuestra propia antropología. La autora concluye que los rarámuri practican una filosofía del hacer (vivir, habitar y trabajar) y “el camino es un concepto que articula el hacer en sus mundos” (Martínez R. 2012:). Una de las palabras que significan caminar (*eyénama*), en términos figurados también se utiliza para hablar de la existencia, la vida y el comportamiento (Brambila 1979; Martínez R. (2012:118).

La palabra *bowé*, *boé*, *boyé*, Brambila la define como un sustantivo que significa “camino, vereda, sendero, carretera, pista”. Para explicar el uso figurado de esta palabra el autor pone el ejemplo de “*be’arí be’a ko nima; we Onorúame bowerá bochiipo arpe*” que lo traduce como “será mañana por la mañana; llenemos los senderos de dios (congreguémonos todos a dar honra a dios)”. Otro ejemplo que da es el de “*anaáwiri bowerá uku* es el camino de los antepasados (la tradición)” y finalmente en términos corporales como la forma compuesta “*láboara: lá bowerá*” que significaría “vena (el camino de la sangre)”.

Otra palabra para pensar esta noción es *i’simima* (de *simea*) que según Brambila significa “ir, caminar, viajar” y en sentido figurado se usa como “hacer, portarse, proceder”. En este sentido, las nociones de caminos-caminar y *ethos* serían análogos (*ethos* viene del griego que significaría “costumbre”, que esa palabra derivan ética y etología). Caminos y caminar son

---

<sup>161</sup> En principio, estos conceptos rarámuri fueron pensados como descubrimientos y logros de nuestro entendimiento antropológico; y lo son, sin olvidar que son logros por ser entendidos, no porque fueron descubiertos. La autoría pertenece a los propios rarámuri, y para nosotros funcionan como puntos de partida para entender algunos de los regímenes de experiencias que ellos viven, que nos llevarán a cuestionarnos nuestros propios regímenes dados.

formas conceptuales de lo que llamamos moralidad, son formas de comportamiento, de relacionarse con el mundo. Son conductas.<sup>162</sup>

Retomando la noción que analiza Isabel Martínez y los demás autores podemos decir que el concepto-camino es transversal en la antropología rarámuri en varios niveles, ámbitos, aspectos y seres. Es una categoría transversal a la experiencia rarámuri (individual y colectiva) porque atraviesa lo fisiológico (cuerpo, almas, persona), lo psicológico (estados de ánimo, pensamientos), lo social (relaciones de socialidad, el ámbito político) y lo cósmico (vínculos con todos los seres). Es transversal a distintos ámbitos porque afecta, por ejemplo, los procesos de salud/enfermedad, cuerpos/almas, vigilias/sueños, cotidianos/rituales. Y atraviesa las formas/contenido de la sociabilidad entre los diferentes seres: rarámuri/no-rarámuri, antropomorfos/no-antropomorfos, vivos/muertos.

El mundo y la persona son fabricados por medio del comportamiento específico de los agentes (antropomorfos o no); es decir, que es el resultado de las decisiones específicas que cada persona *camina*. El mundo se construye por medio del comportamiento específico que tenemos en él. Para los rarámuri, ser y estar (la manera en que se es y está en determinado momento en el mundo) se determinan por *caminar*; por comportarse y hacer. Ese ser y estar también es un reflejo, consecuencia y expresión de la manera en que cada existente lleva las relaciones de sociabilidad con el cosmos y con los seres que lo habitan (humanos o no). Ser y estar (como ser y estar sano y enfermo, alegre y triste, vigoroso y asustado) está determinado por hacer y comportarse (hacerlo de manera correcta y desviada, seguir y abandonar, recordar y olvidar, para hacer bien y para dañar a los individuos y los colectivos, amacizar y distender, juntos y separados, unidos y dispersos).

La importancia del concepto-camino es que vemos cómo en la antropología rarámuri el énfasis recae en la acción; podríamos decir que en las pequeñas decisiones: íntimas, individuales, colectivas y públicas, la acción y la decisión de: qué seguir, qué hacer, qué caminar y en qué contexto hacerlo; es decir, cómo comportarse, cómo existir, cómo vivir, cómo trabajar y cómo habitar el mundo (*eyénama*). Proposición de tal importancia que recordemos que los rarámuri habitan un cosmos que se sostiene gracias a la acción misma de seguir o no seguir haciendo las

---

<sup>162</sup> Es interesante la coincidencia con las lenguas grecolatinas. La palabra “educar” proviene del latín *ducere* que significa “guiar”. Algunas palabras que se derivan de *ducere* son: ducto, ducha, acueducto, conducto, ductilidad, conducto, conducta, deducir, reducir, seducir, inducir, educar. Por su parte, reducir (*reducere*) “guiar algo al estado que tenía”; “seducir (*seducere*): ... indica la acción de separar alguien de su camino para traerlo al propio; Inducir de *inducere* sería “meter a alguien al camino que uno quiere”.

fiestas mandadas por *Onorúame*; por eso dicen que son los pilares del mundo, porque si dejan de hacer como rarámuri, el mundo colapsa y colapsará por esa infracción (como las eras anteriores...) (González 1985:209; Lévi 1993, 2001:136; Bonfiglioli 2008:47-48, Fujigaki 2009:167).

Las batallas cosmopolíticas de los rarámuri –como los embates y experiencias descritos en el capítulo anterior– se plantean en términos ideales como dos posibilidades de ser, estar, comportarse y hacer. Observamos un contraste que los rarámuri realizan sobre algunas formas de caminos y de caminar sobre este mundo: aquellos que son/caminan en términos regenerativos y aquellos que son/caminan degenerativamente. Uno explícito y constantemente mencionado en las etnografías y en los discursos de los tarahumaras (el *boá anayáguari*: el camino de los antepasados, la tradición, la costumbre, el deber ser rarámuri) y otro que no ha sido tan explícito, pero que siempre ha estado ahí y que se menciona por contraste y como transgresión de lo rarámuri (el *boá si'nú*: el camino desviado, el camino otro, el camino extraño, el camino desconocido, el camino de la alteridad).<sup>163</sup> Estos serían ejemplos ideales de los flujos-anclas en movimiento de aspectos regenerativos-degenerativos. Estos dos caminos-comportamientos serían dos formas de relacionarse para experimentar el mundo; dos dispositivos ideales de comportamientos con consecuencias ontológicas, epistemológicas y políticas diferentes. Estas formas de caminar rarámuri se refieren justamente a la lucha de las polaridades cosmopolíticas.

Las categorías sensibles de las narraciones míticas y de los acontecimientos sociológicos se vinculan intermitentemente a cada uno de los caminos, y las cualidades de cada uno de ellos son relacionales y mutuas. Como veremos, estos caminos de lo regenerativo/degenerativos que se implican recíproca y asimétricamente deben de ser pensados con definiciones positivas y que se actualizan por medio de estas formas de alteridades y raramuritudes,<sup>164</sup> los cuales más que ser cierto tipo de formas abstractas, deben ser pensados como los dispositivos, las técnicas y las maquinarias que construyen y constituyen a los agentes y los colectivos del cosmos.

En el sociocosmos tarahumara el flujo de lo regenerativo/degenerativo se da por medio de las sustancialidades y las relacionalidades que se intercambian entre los diferentes agentes y colectivos del cosmos que siguen esos diferentes caminos. Es decir, son una expresión de la

---

<sup>163</sup> Existen al menos cinco variantes dialectales del idioma rarámuri (Valiñas 2001; INALI 2014). Aquí utilizaremos *boá si'nú* y *boá anayáguari* por ser la que nosotros encontramos en nuestro trabajo de campo.

<sup>164</sup> Cabe señalar que en la gran mayoría de los estudios se han resaltados los aspectos regenerativos de las nociones de caminos; nosotros exploraremos detenidamente también los aspectos degenerativos de la moralidad rarámuri.

relacionalidad entre lo regenerativo y lo degenerativo de los rarámuri: lo que se debe y no se debe de ser/hacer. Estas son formas de socialidad, esquematizadas, abstraídas, experimentadas y descritas en la etnografía; expresadas en los campos éticos, políticos y cósmicos. A continuación describiremos la manera en que definimos cada uno de estos caminos y al final de este capítulo describiremos cinco personajes conceptuales que nos ayuden a exponer los postulados rarámuri sobre el **buen caminante** (buen pensador, buen rarámuri) y el **mal caminante** (mal pensador, mal rarámuri).

### El camino desviado: *boá si'nú*

A continuación transcribimos un *nawésari*<sup>165</sup> de Bautista Moreno Nachákachi, en ese entonces *siríame* de Pawichiki, recolectado, traducido y editado por los rarámuri Juan Gardea y Martín Chávez (1998:177-178). Las versiones que aquí presentamos, tanto la rarámuri como la del castellano, son transcripciones literales de los textos presentados por los editores. Es importante mencionar que éstos no siguen una traducción literal del texto del autor y eso es precisamente algo que nos ayudó a entenderlo. Fue en este *nawésari* de Batista Moreno que observamos, pasando casi desapercibida, la noción de *sinu bo'e*. El texto dice:

“Atá ruyé kita kúchowa”	“Aconsejando a nuestros hijos”
<p><i>Ayena cho a ta ruyé kita kúchowa, kite alabé wachía yénoma, alabé nátaska sinibi si, ke tasi chigoka, ke tasi nakóaka; kíte ko siné kachi echiregá nisa, sinu bo'e najato, alí ko ta riwéali 'ya kita wénowa, tamujé aboni si cho ma; echi mu kitra bela siné kachi achaka owéropa alé, alí ko we nóchali mu 'yama echi jáwame, kite bela mu alabé kipúame nima ochérame raichala.</i></p> <p><i>Sinibi bela najirémala tan nirá nisa aré, sineame ralámuli ko, kite ko ta biléana bi eperéame ju, a ta biléana bí natasa aré, ke tasi wekawasa aré mapuregá epéreili kita iwénowa, kita ochípali, anawika iwerli ta 'yasa aré kita isélikami, anawika ta najátosa aré ochérame raicháala, echiregá bela ta alabé ralámuli nibo. Alá tibupo kita omáwari, tamujé bela níwala ju, suwaba</i></p>	<p>Nosotros aconsejamos a nuestros hijos que sean rectos y que usen siempre la razón. Que no tomen lo ajeno, que tampoco peleen. <b>Porque si alguna vez lo hacen se desvían del camino correcto</b> y con esto provocan vergüenza a sus padres, y a ellos mismos. Por esto se enfrentarían a la justicia, y no es bien visto que den problemas a las autoridades, puesto que se puede evitar al aceptar un buen consejo.</p> <p>Tendremos que vernos como hermanos todos, porque vivimos en el mismo lugar y todos los rarámuri pensamos igual. No debemos olvidar cómo vivieron nuestros padres, nuestros abuelos, debemos seguir apoyando a nuestros gobernadores, y todos juntos seguir la voz – consejos- de nuestros antepasados, como buenos</p>

<sup>165</sup> *Nawésari* es un discurso-consejo ofrecido por el *siríame* (gobernador rarámuri) en las diversas las reuniones tarahumaras. Generalmente se apela a que los presentes deben seguir un buen comportamiento durante la convivencia y las fiestas. Es decir, que se abstengan de pelear y ser violentos y que se dediquen a beber y a convivir de manera pacífica, armónica y alegre.

<p><i>isèlikame we alá ruyésa ré echi mapu kuli ocheru.</i></p>	<p>rarámuri que somos, debemos luchar porque permanezcan nuestras fiestas, nuestra raza<sup>166</sup>. Todos los que somos gobernadores demos fuerza a nuestros niños, este debe ser nuestro trabajo.</p>
<p><i>A bela newalása ré mapu jena we'é ko kita alewá ju. Kita poblo ko sinibí si ralámuli nima, awe kalabé nóchame ma.</i></p>	<p>Entendamos que nuestra tierra es nuestro espíritu. Nuestros Pueblos deberán seguir siendo rarámuri y gente trabajadora.</p>

No sabemos cuáles son los alcances metafóricos y metonímicos que Bautista Moreno Nachákachi ha querido expresar en esa frase; tampoco aquellos que han querido darles los traductores. Bautista Moreno ha dicho: “*kite ko siné kachi echiregá nisa, sinu bo'e najato*”. Gardea y Chávez han traducido como “porque si alguna vez lo hacen **se desvían del camino correcto**”.<sup>167</sup> Concentrémonos en la frase final. Qué significaría literalmente *sinu bo'e najato*. En principio contamos con tres palabras diferentes: *sinu*, *bo'e* y *najato*.

Brambila define *se'nú* o *si'nú* como “otro, distinto, diferente”; “extraño, ajeno, extranjero” y ejemplifica: “*ké ga'rá enárosua, re're goná simáropo, se'nú muki yúa bo'isúa* si no procedemos bien, iremos (LIT. pasaremos) abajo, si nos acostamos con mujer extraña”.<sup>168</sup> También se derivan las palabras *ise\*nu* o *ese\*nu* que se define como “distintos, diferentes, desemejantes, otros” y como “extraños”. Por su parte Hilton define *si'nú* como “distinto, diferente, extraño (pl. *isena*). Cosas, animales, personas. *Si'nú rarámuri*: indio de otro grupo. *Si'núriga*: lo contrario”. Thord-Gray menciona que *senu* es “another, other-unknown or no acquainted whit (Sp. *otro-desconocido*)”. Registra la combinación *senu kema* que lo define como “*To be disguised, to be changed in appearance so as to conceal identity, to be camouflage –to be masked, to be concealed* (Sp. *estar disfrazado*). From *senu* (another, other-unknown) and *kema* (to be clothed, dressed, or covered with a blanket)”.

La palabra *bo'e* de nuestra frase es una variación dialectal de *bowé*, *boé*, *boyé*; un sustantivo que, como hemos mencionado, es definido como “camino, vereda, sendero, carretera, pista”. También se utiliza como *Onorúame bowerá*, el camino de *Onorúame*; *anaáwiri bowerá*

<sup>166</sup> La palabra raza en la variante del español del norte de México puede ser entendida como gente y no se vincula directamente con cuestiones racistas. Los tarahumaras en ocasiones lo utilizan para contrastarse de los blancos; pero podría decirse que es más general porque los propios blancos la utilizan para hablar de un tipo de preposición (nosotros) frente alguien más.

<sup>167</sup> Los subrayados son de nosotros.

<sup>168</sup> Es muy extendido escuchar esta versión de conversión de planos: si un rarámuri, hombre o mujer, mantiene relaciones sexuales con un blanco, hombre o mujer, al morir, los rarámuri pasarían al otro al mundo de abajo (del diablo) y los blancos al mundo de arriba (de dios).



*uku* es el camino de los antepasados (la tradición); otro uso es el de las venas, el camino de la sangre.

Por último, la voz *najato*. Para Brambila *najátoma* o *naátoma* significa “seguir, ir detrás de, perseguir”; el ejemplo de Brambila es: “*owirúame bi a machí ku ma’chí paka; rimuka najato ba* sólo el shamán sabe sacarlo (el embrujo); lo persigue en sueños”.<sup>169</sup> Sinónimo de *najato* es *réwéroma*, que significa “seguir, ir en pos de” y “proseguir, continuar”. También está *oyéroma* u *owéroma* que significan “seguir, proseguir, continuar”; “seguir a otro, perseguir, imitar” y “en lenguaje judicial: acusar, enjuiciar”. Tenemos también *i’náatoma* (derivado de *najátoma*, seguir) “seguir mucho, perseguir tercamente; dicese del macho que anda tras la hembra”; de lo anterior se deriva “preñar, cubrir el macho a la hembra; andar en brama los machos”. Y *i’náati* (de *i’náato*, perseguir) “seguidor, perseguidor”; “en brama, en celo”.

En resumen, el segmento de la frase analizada *sinu bo’e najato* sería literalmente: *sinu* (otro, diferente, distinto, extraño, ajeno, extranjero) *bo’e* (camino) *najato* (seguir, ir detrás de, perseguir). Y nuestra frase “*kite ko siné kachi echiregá nisa, sinu bo’e najato alí ko ta riwéali ’ya kita wénowa, tamujé aboni si cho ma*” podría también traducirse como “porque si alguna vez lo hacen [robar o pelearse], seguir el camino otro, y con esto provocan vergüenza a sus padres, y a ellos mismos”.

Y es clave la forma de traducción que hacen Gardea y Chávez de esa frase. Recordemos que *sinu bo’e najato* la traducen como “se desvían del camino correcto”. En este sentido “desviarse del camino correcto” y la traducción literal “seguir el camino otro” serían equivalentes.

Nosotros hemos bosquejado cinco formas de alteridades<sup>170</sup> que más nos importan: 1) el camino de las eras anteriores a esta; 2) el camino de los rarámuri transgresores; 3) el camino de los rarámuri malvados; 4) el camino de los blancos y; 5) el camino de los muertos. Estas cinco formas serían parte del *sinu boé* o *boá si’nú* aquí mencionado. Es decir, son las formas de comportamiento de las alteridades tarahumaras. Que como estamos explicando son formas de relaciones tendencialmente degenerativas.

---

<sup>169</sup> La misma frase en rarámuri, Brambila la definirá después de manera diferente. En la entrada para *owirúame* la traduce como: solamente el médico sabe sacarlas de nuevo; soñando va tras ellas (se refiere a las almas de los tarahumaras, robadas por el *oremá*, por orden del brujo).

<sup>170</sup> Recordemos que ahora sólo mencionaremos estos personajes conceptuales, tanto de este camino como del otro. Al final del capítulo los describiremos con más detalle.

Para los rarámuri esas acciones transgresoras y seres transgresores se anclan en algunas formas de alteridades que han sido degenerativas para ellos y que se vinculan a algún tipo de *boá si'nú* o un camino extraño o extranjero. Las acciones de los personajes que transitan por algún tipo de *boá si'nú* son dañinas. Recordemos que esas transgresiones han acabado con eras y mundos anteriores. Y acabarían con él actualmente si se siguen practicando en las mismas condiciones, sino se contienen o se controlan las actuales consecuencias de sus potencias.

En términos de las relaciones entre lo dado-construido, continuo-discontinuo, regenerativo-degenerativo. Los caminos de las alteridades son las formas dadas como continuas. Para los rarámuri esos caminos son degenerativos porque son relaciones de rapacidad que han perjudicado su convivencia y bienestar individual y colectivamente. Han sido mermadas las posibilidades del trabajo en conjunto y los intercambios equitativos y solidarios generalizados con los seres del cosmos, así como también han sembrado la tristeza, colocándola como un problema cósmico. Quienes más transitan por esos caminos son justamente las formas de alteridad que son constitutivas y degenerativas. Transitar por el *boá si'nú* vincula la continuidad con lo degenerativo. La definición de lo degenerativo rarámuri serían: las cosas que dañan o disyuntan a los rarámuri en el cuerpo y en el conjunto y van en detrimento del camino de los antepasados.

### **El camino correcto: *boá anayáguari***

En contraste al camino de los otros tenemos el camino y el caminar de los antepasados y de los rarámuri, el *boá anayáguari* son las formas, las sustancias y las relaciones que transitan y crean continuidad con las múltiples formas de lo regenerativo. Es decir, aquello que construye y reafirma el bienestar colectivo e individual de los rarámuri, del caminar en conjunto con formas equitativas y justas. Pero esas formas no son dadas para todos. Aquí se expresa una manera de anclar lo escaso como lo regenerativo o que lo regenerativo para los rarámuri sería escaso y discontinuo para la mayoría. De manera paralela dada es también la continuidad de lo degenerativo para los rarámuri. Deberán de construirse las continuidades y las discontinuidades necesarias para seguir existiendo en este mundo.

*Boá* es una viariación de *bowé*. Y *anayáguari* de *anáwiri* o *anayáwiri* que Brambila define como “los antepasados, los antiguos” y lo ejemplifica con *anáwiri boweá ú* es el camino de los antepasados (la tradición). Como *anayá* se define “antiguamente, en tiempos pasados, hace muchísimo: *binói achere anayá arewara* él desde antiguo les dio (a los hombres) el alma”.

*Anayáwiri* “los antiguos, los antepasados: *echi regá nejá anayá anayáwiri ko ba* así nos lo transmitieron nuestros antepasados (es nuestra tradición).

Para este tipo de comportamiento tenemos cinco ejemplos que se contrastan con los anteriores: 1) El camino de la nueva era y de *Onorúame*; 2) el camino de los rarámuri rectos, cumplidos y sensatos; 3) el camino de los rarámuri honrados, solidarios, bienhechores; 4) el camino de los rarámuri o de la raramuritud y; 5) el camino del trabajo en conjunto para despedir al muerto.

Y lo más importante son esas dinámicas rarámuri de contrastes, estrategias de acciones y relaciones (más que de los principios o dogmas). Y eso afecta a todo el sistema y a cada existente, en cada cuerpo, en cada alma. La socialidad rarámuri es una compleja y tensa oscilación entre relaciones e intercambios de aspectos degenerativos y regenerativos entre los rarámuri y los más diversos seres, dioses, dueños de las cosas, animales, espíritus, etc. Generalmente, los vínculos con las alteridades son relaciones de intercambio degenerativo o relaciones de rapacidad para los rarámuri. A diferencia de las relaciones que tienden a fortalecer el universo rarámuri. Que no llamaría propiamente de identidad rarámuri, porque implicaría un esencialismo y sustancialidad que no manejan los rarámuri; sino más bien una manera rarámuri de comportarse para el beneficio individual y colectivo de los rarámuri.

\*\*\*

La raramuritud puede asirse momentáneamente en un haz de relaciones implicadas recíproca y asimétricamente entre: la noción tarahumara de *boá anayáguari* junto con aquella *boá si'nú*. Las dos son parte de los rarámuri en términos integrales.

Por un lado está el camino de los antepasados. Que significa caminar bien, seguir el camino de los astros, el camino de los de arriba, de Dios y de la Virgen; así como de todos sus aliados. Es el costumbre y la tradición rarámuri. En ellos se encuentran los rarámuri que siguen los caminos que son regenerativos para ellos: el camino de *Onorúame* y *Eyerúame*, el camino de las personas que cumplen con las normas morales, los que son buenos y curan, los justos y aquellos que están vivos. Es “el camino recto, correcto, derecho”, el “hacer bien las cosas”. Sobre estos caminos y caminantes existen una serie de alteridades constitutivas que son regenerativas para los rarámuri y que ayudan a los rarámuri a seguir por este camino: los aliados de *Onorúame*, los animales víctimas de sacrificios, Cristo y Judas de la Semana Santa y los rarámuri vivos. Por el otro lado está el camino que está desviado. Es aquél que está en contra del bienestar de los rarámuri; el

caminar mal, el que sigue el camino de Diablo. Estos caminos son degenerativos para los tarahumaras: se refieren aquellos que caminan por las reglas de seres de abajo, los que no creen en *Onorúame*, quienes eran caníbales, incumplidos, malvados y dañinos, abusivos, así como los parientes muertos. Las alteridades constitutivas que son degenerativas porque siguen el camino desviado, incorrecto, otro, distinto, diferente, extraño, ajeno, desconocido, extranjero.

## **2) Bienes y relaciones regenerativas/degenerativas y limitadas/ilimitadas**

A continuación describiremos lo que para los rarámuri es lo regenerativo y lo degenerativo y analizaremos por qué ciertas sustancias y relaciones se consideran limitadas o ilimitadas. Para ello utilizaremos lógicas y premisas más relacionales que clásicas. Estas lógicas para pensar lo regenerativo/degenerativo han sido aplicadas a varios niveles: en la manera de pensar cada uno de los conceptos, considerando que son mutuos y relacionales; en que lo que determina qué es regenerativo o degenerativo se define por la consecuencias en relación con los rarámuri; también veremos que para entender la creación, la transformación y la transmisión de las sustancias y las relaciones regenerativas/degenerativas debemos explorar los vínculos de sociabilidad con las alteridades que pueblan el cosmos rarámuri y saber que dichas alteridades poseen diferentes formas, contenidos y naturalezas. Esto último nos ha enseñado la extensa gama de alteridades que existen y una particularidad en su manera de concebirlas; en principio podemos organizarlas como alteridades externas e internas que pueden ser regenerativas o degenerativas. Finalmente explicaremos que los rarámuri habitan un mundo multinaturalista y cosmopolítico de alteridades constitutivas.

Hemos analizamos con la misma jerarquía lógica lo degenerativo y lo regenerativo. Lo degenerativo tiene sus propio peso, no se define por la ausencia ni por la ciclicidad con lo regenerativo. Esto nos servirá para describir cómo la universalidad de la regeneración de la vida por medio de la muerte no aplica para la teoría rarámuri: la vida no proviene ni se crea a partir de la muerte. Regenerativo y degenerativo son contrarios y cada uno fluye por sus propios caminos, los cuales se implican recíproca y asimétricamente: lo dado es que lo regenerativo es discontinuo y lo degenerativo es continuo; se busca la incorporación de lo regenerativo por medio del camino de los antepasados y expulsión de lo degenerativo de quienes siguen el camino de los otros.

\*\*\*

En trabajos anteriores (Fujigaki 2005; 2009) hemos demostrado que para los rarámuri hay dos tipos de recursos y de relaciones que circulan entre la gran diversidad de existentes en el cosmos a través de flujos y dispositivos diferenciados: unos regenerativos y otros degenerativos.

Las sustancias y las relaciones regenerativas poseen la característica de ser un bien escaso, necesario, limitado y discontinuo para la mayoría y se encuentra en cierto tipo de alteridades que deben ser transformadas e incorporadas por medio del trabajo colectivo. Por otro lado, aquellas consideradas degenerativas son ilimitadas, abundantes y continuas para la mayoría y son dadas por cierto tipo de comportamiento de las alteridades y de los propios rarámuri, que debe ser transformado para ser expulsado del flujo.

La **regeneratividad** rarámuri consiste en todo aquello que permiten dar continuidad de existencia a los rarámuri por medio del camino de los antepasados. Son aquellas sustancias y relaciones que fortalecen y unifican a los rarámuri –de manera simultánea– los aspectos individuales y colectivos. Son fuerzas que se crean por la conjunción de sustancias que provienen de diversas alteridades y la confluencia de un trabajo cosmopolítico que es benéfico para la mayoría y que se hacen circular de manera equitativa por los miembros que colaboran en *esa* creación. Ejemplo de ello es el *tónari* –caldo del aparato cardiorrespiratorio de los animales sacrificados– en las fiestas con danzas y teswino para todos. En el mundo rarámuri lo regenerativo está dado como discontinuo y debe constantemente crearse continuidad para poder seguir viviendo.

La **degeneratividad** rarámuri, en cambio, consiste en los diferentes dispositivos que siguen un camino otro y se desvían de aquel que es correcto. Son fuerzas que se crean por la confluencia de acciones cosmopolíticas para beneficios individualistas y/o dañina para alguien más; lo que va en detrimento de la mayoría, por lo cual deben de ser expulsados de los circuitos de intercambio del cosmos rarámuri. Estos beneficios de unos cuantos produce daño, debilitamiento y desintegración del colectivo y, al final de cuentas, de los individuos individualistas. Lo degenerativo está dado, falta no hacer nada para obtenerlo; es dado como continuo y debe crearse discontinuidad constantemente para seguir con vida en este mundo. Para los rarámuri, los bienes y las relaciones que sirven para dañarlos, están personificadas en ciertas alteridades; no obstante, las más peligrosas son las relaciones dañinas incorporadas por los propios rarámuri para relacionarse entre ellos mismos. Se lucha más por la expulsión de los dispositivos dañinos de las alteridades que por la exclusión de las alteridades en sí.

En otro nivel, lo regenerativo o degenerativo es definido principalmente por el tipo vínculo que se crea en relación con los rarámuri. Es la relacionalidad que precisaría el tipo de sustancia que es para ellos; la sustancia sería regenerativa o degenerativa dependiendo qué se hace con ella en relación con los rarámuri.<sup>171</sup> Por eso, para comprender sus nociones de lo que produce vida y muerte es necesario entender los vínculos de los rarámuri con sus alteridades.

Debe remarcarse que aunque cada colectivo ancla en específicas sustancialidades (sustancias y elementos mínimos) y relacionalidades (relaciones y relaciones de relaciones), lo más destacable es que los caminos regenerativos y degenerativos son formas de comportamiento de los rarámuri en relación con el cosmos; las sustancias serán de determinado tipo dependiendo de sus relaciones y serán relacionales para cada uno de los existentes. De nueva cuenta vemos que ni la relacionalidad ni la sustancialidad se contraponen.

Propusimos que lo regenerativo circulaban a través de los procesos rituales de sacrificio de las diferentes víctimas; y lo degenerativo a través de los procesos vinculados con la muerte humana (Fujigaki 2009). Vimos que para los rarámuri lo que seguíamos llamando de sacrificio y muerte se contraponían. Y aunque el planteamiento es válido, en aquel entonces seguíamos pensando una lógica y premisas bastantes clásicas, centrándonos sólo en la circulación de las sustancias, de manera antropocentrada, sin considerar las relaciones y las relacionalidades del multinaturalismo tarahumara. Estos recursos regenerativos/degenerativos del sacrificio y la muerte son tales porque forman parte de dispositivos mucho más complejos que no se circunscriben sólo a la muerte y al sacrificio. Están vinculados a las nociones mucho más generales como son la de *boá si'nú* y al *boá anayáguari*.

Mostramos (Fujigaki 2009) cómo seres con diferentes naturalezas poseen la capacidad de transmitir esa fuerza vital y regeneratividad por medio de la ingesta de ciertas sustancias y la creación de ciertas relaciones. Por ejemplo, por medio de alimentarse con partes del aparato cardiorrespiratorio; aunque esas fuerzas regenerativas son genéricas, también son diferenciales entre todos los existentes. Dependiendo de cada ser, es que se utilizan determinados mecanismos

---

<sup>171</sup> En este sentido no existe bueno o malo en sí mismo, sino que es tal por determinada relación. Así como tampoco existe una posición racista de los rarámuri frente a sus alteridades; son más bien rigurosos para que los miembros rarámuri no adopten de manera irreflexiva los dispositivos dañinos de ellas. Recordemos que las sustancias y las relaciones se han transformado que en la historia de los tarahumaras; el énfasis no está en saber qué es bueno o malo por esencia, lo importante son las formas de beneficios o perjuicios para los rarámuri en los múltiples contextos. Lo regenerativo es algo más allá que una identidad rarámuri milenarista, lo regenerativo y lo degenerativo han sido transformados a lo largo de la historia y de su propia historia; en determinado momento no es tan difícil distinguir qué ha sido benéfico y quiénes los han perjudicado; es decir, qué ha sido lo degenerativo para ellos.

de incorporación; algunos existentes poseen mayor fuerza que otros; de los más importantes que hemos documentado son: de los danzantes, de las plantas poderosas como el peyote y la Bakánoa; de los animales sacrificados y de personajes rituales como Judas y Cristo de semana santa.

Por otro lado, deben expulsarse aquellas sustancias y relaciones que son degenerativas: como las de los muertos y los dispositivos de las demás alteridades. Llegamos a la conclusión que al morir una persona las sustancias y las relaciones que la constituían estaban incapacitadas ontológicamente para regenerar vida humana, porque son pivotes de degeneratividad. A diferencia de otras culturas (como la mexicana) esas sustancias y relaciones no se someten a un trabajo de purificación para ser reutilizadas para crear otra vida humana. Para los vivos no es necesario acudir a los muertos recientes para crear regeneratividad; de hecho eso es un contrasentido para los rarámuri. En todo caso, se acude a los muertos para alejar la degeneratividad que producen: su incapacidad ontológica de regeneración se debe a su capacidad ontológica de degeneratividad. Lo único que puede hacerse con el cadáver y el *alewá mukúame* (el aliento del muerto) es conjurar sus capacidades degenerativas por medio de su (di)solución, a través de las *nutéma* (rituales mortuorios). El aliento del muerto debe ser excluido de los circuitos de intercambio de los rarámuri creando fuerzas regenerativas por medio del trabajo colectivo cosmopolítico. Esas formas de regeneratividad/degeneratividad fluyen entre seres de diferentes formas/contenidos a través de las acciones que impactan a los rarámuri. Son regenerativas si hacen bien para la mayoría del colectivo y degenerativas si hacen bien sólo a unos cuantos. Después de la muerte esos recursos y relaciones son continuos pero no pueden ser reutilizadas por ello que se construye discontinuidad.

Y es muy importante destacar lo degenerativo con su propio valor analítico, al mismo tiempo que lo regenerativo y lo degenerativo son aspectos mutuos y relacionales. Las fuerzas degenerativas son tan cardinales en la cosmopolítica rarámuri que lo que crea las fuerzas regenerativas es la lucha contra las primeras. Lo degenerativo es fundamental porque contra eso se crea la regeneratividad. Regenerativo y degenerativo no se definen por negación sino que las dos son categorías positivas (lógicamente hablando). Lo degenerativo no sería propiamente crear discontinuidad con lo regenerativo, ni lo regenerativo crear discontinuidad con lo degenerativo. Degenerativo es la creación de continuidad con formas incorrectas del *hacer* las cosas y regenerativo la creación de continuidad con las formas correctas de hacer las cosas. Así como lo

regenerativo, lo degenerativo también es un bien compartido y diferenciado dependiendo del tipo de relación que se establezca con cada uno de los existentes. Hay un espectro diferenciado de degeneratividad y de regeneratividad que también es genérico y específico; y que incluye el *boá sin'ú* y al *boá anayáguari*.

Por otro lado, el vínculo entre lo regenerativo y lo degenerativo no es de negación. La relacionalidad de lo regenerativo/degenerativo entre los rarámuri se vincula con las discusiones sobre la universalidad y naturalización del ciclo de la vida y de la muerte, que hemos discutido en la Introducción General de este trabajo (*supra.*). El flujo de lo regenerativo y lo degenerativo es forzosamente diferenciado y no es cíclico; es mutuo, relacional, se implican recíproca y asimétricamente porque, entre otras causas, existe un impedimento ontológico, epistemológico y político de: que lo regenerativo provenga de lo degenerativo; que la vida provenga de la muerte; los vivos de los muertos; que la muerte humana conlleve una lógica sacrificial; es decir, que la muerte humana regenere vida. Y aquí entramos de lleno a la discusión sobre la regeneración universal y natural de la vida por medio de la muerte. La teoría rarámuri no sigue premisas clásicas, sustancialistas y cíclicas para explicar sus postulados sobre lo regenerativo/degenerativo, la vida y la muerte, la muerte y el sacrificio, los vivos y los muertos, los rarámuri y las alteridades.<sup>172</sup> Lo regenerativo que da vida a un ser humano no proviene de la sustancia ni de la relación de un muerto. Eso no puede pasar. Se provee un tipo de regeneratividad por medio del trabajo colectivo que no crea vida humana, pero ayuda a fortalecer el cuerpo individual y social de los rarámuri. La vida humana, en estos términos, no sería el centro del cosmos.

No hay regeneración de la vida por la muerte humana. La muerte humana no provoca regeneratividad; la regeneratividad se crea contra la muerte humana y también se utiliza para combatir a otras alteridades degenerativas (*Onorúame* vs Diablos; rarámuri cumplido vs incumplido; *owirúame* vs *sukurúame*; rarámuri vs *chabochi*, vivos vs muertos). Repetimos: muerte y vida no son cíclicos; es la lucha de lo regenerativo *contra* lo degenerativo.<sup>173</sup> Son aspectos mutuos y relacionales porque para entender uno debemos contemplar necesariamente su relación con el otro; lo regenerativo y lo degenerativo circulan por flujos que se correlacionan de

---

<sup>172</sup> Véase la discusión de la Introducción General.

<sup>173</sup> Esta sería una cualidad general de los colectivos, el punto es saber cómo actualizan lo degenerativo en cada uno de ellos. Habrá quienes lo degenerativo sean la verticalización de las relaciones, como el Estado y otras que sea la falta de esa jerarquía, por ejemplo.



manera diferenciada. Porque lo regenerativo va por un camino (*boá anayáguari*) y lo degenerativo por otro (*boá si'nú*) y son caminos paralelos que en conjunto conforman lo rarámuri. Como hemos dicho, regenerativo/degenerativo son dos caras de una misma moneda y de una misma moralidad; dos caras del mismo camino, pero confrontadas como un espejo que refleja su contrario e inverso, no su propio reflejo.<sup>174</sup> El espejo manigleriano que describe Viveiros de Castro (2010a:15), un tipo de doble torsión del valor. La *contra* es la relación entre ellos: la lucha de los espectros diferenciados de poderes y las batallas de los caminos y de los reflejos contrapuestos que se implican recíproca y asimétricamente.

Lo degenerativo son todas aquellas sustancias y relaciones que provocan a los rarámuri algún tipo de daño, debilitamiento o tristeza, tanto individual como colectivamente; en términos humanos y cósmicos (es decir, que compete a todo el mundo). Son los generadores de conflictos cotidianos, rituales, oníricos. Lo regenerativo serían aquellas sustancias y relaciones que de alguna manera fortalecen, provocan alegría y consolidan a los rarámuri en los mismos términos. Como el ser respetuoso, realizar las fiestas, las teswinadas, las dazas, los sacrificios, el trabajo colectivo y diferenciado en conjunto.

La creación de regeneratividad es consecuencia del trabajo colectivo que combina recursos y vínculos heterogéneos con ciertas alteridades y que no provienen de una reutilización de fuerzas del pasado; sino de una acción colectiva de fuerzas presentes. A diferencia de otros colectivos (como los mexicas) el origen de la vida humana no depende de la muerte; no se reutilizan las sustancias y las relaciones de los muertos humanos para crearlo. Al contrario, deben atacarse las fuerzas y vínculos con los muertos (o cualquier otra alteridad) deben ser combatidos y discontinuados, para que sus fuerzas no sustraiga la vida de sus parientes.

Lo regenerativo se crea en el momento que se trabaja colectivamente; *sólo* falta decidir trabajar en conjunto para crearlo; ese *sólo* evidentemente es eufemismo porque debe orquestarse una sinfonía de esfuerzos, tiempos y lugares sumamente compleja (Fujigaki, Martínez y Salazar en prensa). Hay un proceso de creación de lo regenerativo (como bien limitado, escaso y necesario) por medio de la combinación de recursos y relaciones heterogéneas; no obstante, podríamos decir que la creación en sí sería, al mismo tiempo, ilimitada, en tanto que *sólo* falta

---

<sup>174</sup> Por ejemplo, los muertos tienen su camino y es paralelo al de los parientes vivos, cada uno de ellos busca crear continuidad con aspectos regenerativos para seguir existiendo. El problema es que los mundos están invertidos, y lo que para uno es comida para el otro es veneno, y por ellos debe construirse discontinuidad; debe romperse la comunicación entre ellos para superar el equívoco. Lo analizaremos más adelante.

hacerlo para crearlo. Es limitada porque hacerlo requiere de mucho trabajo, no es algo dado, debe construirse; pero es ilimitada porque está potencialmente en la capacidad colectiva de ponerse de acuerdo para crearla. Y más importante para nuestro análisis es que el origen de la vida humana **no** proviene de ninguna manera de los muertos, ni directa o indirectamente.<sup>175</sup>

Esta particularidad que encontramos en los rarámuri, provoca una de los contrastes más marcados es la manera de pensar el origen de la vida humana entre varios colectivos. El origen de la vida humana sería relativamente un tipo de bien ilimitado, en tanto que para los mexicas sería un bien limitado. Analizaremos detenidamente estos contrastes, así como sus consecuencias cosmopolíticas; el punto que queremos destacar es que para los mexicas el origen de la vida se origina de sustancias/relaciones humanas que murieron y que fueron purificadas. Para los rarámuri esto no puede suceder, el origen de la vida humana no puede venir de lo que anteriormente fue humano, ya que proviene del aliento divino.

Cuando una persona se disyuntaba o moría (y al no ser capaz de crear regeneratividad de ella) era necesario conjurarla (porque todo lo que transmitirá es degenerativo); y se hacía intensificando sus redes de existencia/sociabilidad: recreándola toda en un solo punto para diluirla y (di)solucionarla. Era la disolución y no la creación de nueva vida. Y esto es muy interesante porque al no colocar el origen de la vida humana en los humanos sino en la relación entre ellos, se permitió que ese valor no se jerarquizara ontológicamente. El valor vendría por las acciones específicas, al fabricar la raramuritud, para tensar las redes y amacizar a los fragmentos y globalidades del cosmos. Implica, entre otras cosas que lo regenerativo está en la confluencia del trabajo colectivo, más que en la posición de cierta jerarquía sustancializada. No se requieren de jefes poderosos para crear regeneratividad, o si se quiere, todos son potencialmente poderosos para crearla.

---

<sup>175</sup> Otra característica a destacar es que para los rarámuri las sustancias y las relaciones que dan origen a la vida humana, no son las mismas que aquellas que permiten el mantenimiento de esa vida. El origen de la vida humana y de la regeneratividad no son lo mismo. El origen y el mantenimiento de la existencia abrevan de diferentes tipos de regeneratividad. La circularidad cosmológica de fuerzas que dan origen a la vida humana son diferentes a las que permiten el mantenimiento de la vida humana. Para el origen de la vida humana *sólo* hay que nacer teniendo uno de los dos padres rarámuri y la vida le será otorgada por *Onorúame*; no se reutilizan las sustancias de los muertos. Pero mantenerse vivo como rarámuri es la cuestión. Hacer y crear sustancias, relaciones regenerativas por el camino de los antepasados. Esto es discontinuo para la mayoría.

## **Cromatismo de alteridades**

Otra característica fundamental para entender la creación, transformación y transferencia de lo regenerativo/degenerativo son los vínculos cosmopolíticos que se establecen entre las diversas alteridades del cosmos rarámuri. Sin entender las alteridades no podremos entender la vida y la muerte; lo que produce vida y lo que produce muerte. ¿Cuáles serían las nociones de alteridad de los rarámuri? ¿Por qué son constitutivas para la existencia individual y colectiva?

En 1992, Lévi-Strauss planteó que el pensamiento amerindio se caracterizaba, al menos, por dos premisas: la alteridad constitutiva y la asimetría perpetua. Con base en una teoría amazónica cada vez más explícita, Viveiros de Castro (2010a) ha actualizado estos planteamientos al grado de postular las metafísicas caníbales como parte de la batería epistemológica para refundar –Lévi-Strauss lo fundó– el post-estructuralismo. Con los rarámuri entendimos que no sólo estamos hablando de un tipo de alteridad y de constitución. Porque ni todas las alteridades son iguales y tampoco son constitutivas por las mismas causas ni de las mismas formas. ¿Qué es al final de cuentas lo que implica la alteridad constitutiva? Entre otras cosas, podríamos decir que en cada una de las moralidades se deja implícita la pertenencia a un mundo más amplio que el mundo propio (en todos los sentidos). La necesidad de llevar las mejores relaciones posibles con seres de diferentes naturalezas con los cuales se establecen intercambios cosmopolíticos regenerativos/degenerativos indispensables para seguir existiendo como individuos y como colectivo.<sup>176</sup>

Los rarámuri nos enseñaron que existen diferentes maneras de entender la noción de alteridad. Primero, en un sentido general, las alteridades serían los seres de diferentes formas, contenidos y naturalezas con los cuales se socializa. Y que ya hemos dicho que de toda la gama de existentes con agencia se despliegan en un complejo cromatismo entre aquellos que son aliados del Mundo de Arriba y los aliados del Mundo de Abajo. Los primeros, serían alteridades constitutivas regenerativas (las que ayudan a caminar bien) y los segundos alteridades constitutivas degenerativas (las que ayudan a caminar mal).

En un sentido más específico, recordemos que por alteridad los rarámuri no se refieren exclusivamente a una serie de *otros* en términos sustanciales. *Si'nú*: lo otro, lo extraño, lo

---

<sup>176</sup> Como diría el poeta brasileño Carlos Drummond de Andrade: *Não, meu coração não é maior que o mundo*. Que podría traducirse como “No, mi corazón no es mayor [o más grande] que el mundo”. Es este sentido combinándolo con los rarámuri: el corazón de ningún existente es más grande que el mundo y necesita del mundo para seguir existiendo

extranjero es principalmente lo incorrecto, lo desviado, lo que produce daño entre los rarámuri. Y en este sentido lo que más puede dañar es que los propios rarámuri se dañen a sí mismos y entre sí mismos como si fueran alteridades. Para los rarámuri, los *otros* son peligrosos y constitutivos; pero más peligrosos son los rarámuri que actúan como otros y devienen en ellos; y es más constitutivo que los rarámuri **no sigan** el *camino de los otros* y no abandonen el *camino de los antepasados*. El mayor peligro no es tanto la alteridad en sí misma; sino que sus dispositivos sean incorporados por los rarámuri como mecanismo de relación entre los mismos rarámuri. La otredad más peligrosa y la más constitutiva no está en los otros, está en uno mismo. Lo regenerativo está en ciertos otros, pero debe pasar por medio del nosotros inclusivo; y el *yo* exclusivo sería el más peligrosos de todos los otros. El *yo* es la más peligrosa alteridad.<sup>177</sup>

Y en determinado nivel, tanto el *yo* como el *otro* rarámuri, en términos conceptuales, importan menos que la acción y el hacer el camino correcto en contra del camino desviado. Lo que se confronta como alteridades de los rarámuri son los caminos de vivir correctamente y de vivir de manera desviada. El flujo del sistema se da con base en las formas de comportamiento que las actualizan.

Para los mexicas los otros eran constitutivos por peligrosos (ya que siempre amenazaban con depredarlos) y necesarios (porque al depredarlos a ellos se obtenían los recursos necesarios para la sobrevivencia) y por ello debían ser transformados y reincorporarlos al flujo mexica; y los mexicas irremediamente serían incorporados en alguna de sus alteridades. Para los rarámuri, si bien los recursos y las relaciones necesarias para la existencia provienen de diversas alteridades (en última instancia deben provenir del trabajo cosmopolítico), lo más importante es cómo esos recursos son utilizados y distribuidos entre los propios rarámuri. La constitutividad rarámuri no es tanto la de ganar o perder cautivos, como los mexicas; sino seguir y no seguir el *camino de los antepasados* o el *camino de desviado*.

Por eso la preocupación constante de los rarámuri de seguir el camino de los antepasados; de seguir haciendo las cosas como deben hacerse en beneficio de todos y así sostener el mundo. Si no se hacen las cosas correctas el mundo se derrumbará; por eso ellos se asumen como los pilares del mundo; porque cada quién es responsable de su hacer y esa responsabilidad incumbe a todos. Lo que se ha traducido en una lucha cosmopolítica de resistencia ante las alteridades y ante

---

<sup>177</sup> Similar a lo que menciona Orhan Pamuk en *Me llamo Rojo*: “¡Es el Diablo el primero que dijo “yo”! –me habría apetecido decir–. Es el Diablo quien tiene un estilo, es el Diablo quien separa Oriente de Occidente».

sí mismos: muertes, enfermedades, despojos de tierras, invasión, extorsiones, abusos... es decir, las diversas cruzadas dadas en la Tarahumara (*supra*). Las fiestas (como un momento de flujo intenso de múltiples sustancias y relaciones) sirven para fortalecer a los individuos y los colectivos (humanos y no humanos) en el camino de los rarámuri; lo que se confronta con aquellos aspectos y acciones que buscan debilitar y desintegrar a los rarámuri.<sup>178</sup> Las transgresiones de los propios miembros del colectivo son las transgresiones más graves en términos cosmopolíticos, igual o aún más graves que el de las propias alteridades en que se actualiza el discurso de la transgresión.

El énfasis de la moralidad rarámuri es cómo actúan, cómo caminan, qué tipos de caminante son. Un buen caminante es un buen rarámuri, alguien que piensa bien, con *semáti nátari* (Lit. pensamiento bonito). Alguien que camina correctamente, que reflexiona, piensa, habla y actúa de manera sensata para su bienestar y el beneficio colectivo; que sigue el camino de los antepasados, la palabra de *Onorúame*, el camino solar, el camino de Arriba. De ahí que hablamos de cinco tipo de caminantes ideales: el que sigue a *Onorúame*, el rarámuri cumplido, el *owirúame*, el *siríame* justo y los vivos.

Un mal caminante es un mal rarámuri, alguien que piensa, actúa y habla de manera incorrecta y desviada. Que utiliza las cosas para beneficio individualista en detrimento del bienestar colectivo. Que sigue el *boé si'nú*, un camino malvado, mezquino, transgresor; que escucha más al Diablo y a los seres del mundo de Abajo. Quien tiene un *chatí nátari* (Lit. pensamiento sucio o feo). Los malos caminantes serían: los que al Diablo, los rarámuri transgresores e incumplidos, el *sukurúame*, el *siríame* achabochado y los muertos.

En términos generales, las alteridades regenerativas que manejan los rarámuri serían: *Onorúame*, *Eyerúame* y sus diferentes advocaciones; los animales sacrificados; los personajes rituales (Cristo, la Virgen); las mujeres y los hombres que cumplen las reglas; los *owirúame*. Las degenerativas estarían actualizados por: el Diablo y todos sus aliados; animales que provocan enfermedades y muertes; la Enfermedad (pensada como cierta entidad) los rarámuri incumplidos; el *sukurúame*; el *siríame* corrupto e injusto; los blancos malvados y los muertos.

La relacionalidad de lo regenerativo/degenerativo se vincula a las diferentes alteridades constitutivas y se reduplica a varios niveles y en varios ámbitos: los seres y los dispositivos, las

---

<sup>178</sup> La moralidad termodinámica mexicana actuaría como regulador de *temperaturas*; para los rarámuri la moralidad es una lucha de *fuerzas* de caminos diferentes.

sustancias y las relaciones que crean cada uno de estos valores también son relacionales y mutuos. Las alteridades constitutivas son regenerativas/degenerativas y también se implican recíproca y asimétricamente. Los rarámuri nos obligaron a entender una relacionalidad de las alteridades constitutivas que no conocíamos.

Lo regenerativo está dado como discontinuo y es escaso para la mayoría. Lo regenerativo está en ciertos tipos de otros que deben transformarse y está también en los propios rarámuri que siguen el costumbre. Las sustancias y las relaciones positivas de las alteridades constitutivas regenerativas son incorporadas de manera traducida. Pero eso son los menos quienes siguen haciendo un trabajo cosmopolítico para beneficio de la mayoría. Lo degenerativo, en cambio, está dado como continuo y es abundante para la mayoría en los dispositivos de alteridades con los que convive. Las alteridades constitutivas degenerativas, contando a los propios rarámuri son que incorporan los caminos y los dispositivos extraños sin traducción o que son degenerativos para la mayoría. Son sustancias y relaciones que no deben de ser incorporadas e deben ser excluidas de los circuitos de intercambios cosmopolíticos.

### **3) Cuadro general de alteridades rarámuri**

A continuación ejemplificaremos algunas de las dinámicas que se dan en las alteridades que hemos bosquejado del cosmos rarámuri. Estas formas de caminar correctamente y aquellas de caminar desviado se refieren a maneras cosmopolíticas de comportamiento (a niveles fisiológicos, psicológicos, sociales, cósmicos) e implica todos los niveles de existencia (ontológico, epistemológico, político).

Bosquejaremos el perfil de diez personajes conceptuales que nos ayudarán a explicar las diferentes maneras de caminar/comportarse en el cosmos. Los dispositivos que se refieren a uno y al otro camino los encontramos en las narraciones míticas “pasadas” y en los contextos cosmopolíticos “actuales” de manera transformada. Principalmente porque las dos se refieren a lo mismo: a las proposiciones elementales de la moralidad rarámuri. Los personajes que caracterizan esta moralidad pueden observarse en la diacronía y en la sincronía porque ocupan similares posiciones en la cosmopolítica rarámuri.

Tanto en la mitología como en la sociología se dividirán esos caminos entre dos tipos de personajes y acciones: los transgresores con sus transgresiones y los que fueron atentos a los normas y las siguieron. Los primeros provocan el enojo y la tristeza de *Onorúame* y *Eyerúame*.

Los segundos les dan fuerza y con alegría. En términos míticos, a causa de ellos, que *Onorúame* hizo destruir cada uno de tres los mundos hasta llegar a la era actual; y los segundos fueron los que se salvaron de cada una de esas destrucciones divinas y pasaban a la era siguiente, tanto por sus propias decisiones y acciones. Recordemos, en términos generales, en los mitos actuales se condenan las formas de canibalismo, la falta de fe en *Onorúame*, la falta de las plantas cultivadas, las borracheras indiscriminadas y solitarias, la falta de darle de comer a *Onorúame* (sacrificio, fiesta, danza, teswino), falta de trabajo colectivo y abundancia de tratos abusivos y violentos de unos sobre otros (sean o no rarámuri). En la actualidad esa aflicción domina el enojo, aunque se apuntan a las mismas consecuencias: el fin del mundo rarámuri. Por ello que debe lucharse contra ellos.

Tanto para lo mítico como para los cosmopolítico estos dos tipos de caminos pueden caracterizarse en cinco tipos de caminantes cada uno, que confrontaría a: quienes siguieron el camino de *Onorúame* frente a quienes no lo hicieron; quienes siguieron las normas y quienes las incumplían; aquellos que fueron benévolos y generosos frente a los malvados y mezquinos; los antiguos que fueron justos, ecuánimes y solidarios, frente a los autoritarios, arbitrario y abusivos; finalmente, se diferenciaban los vivos de los muertos.<sup>179</sup>

La ética, la física y la metafísica no se separan, se correlacionan y complementan. A lo largo de las narraciones observamos que por cada transgresión social (degenerativa para el *plexus* rarámuri) se establece, implícita o explícitamente, una norma de socialidad cósmica (regenerativa para los rarámuri). Las transgresiones son los anclajes degenerativos y seguir las normas los regenerativos. Como anclajes de aspectos nos referimos que la constitución rarámuri determina, ancla, que ciertas sustancias y relaciones sean vinculadas a los aspectos regenerativos o degenerativos. Y esos anclajes han sido y son dinámicos. Pero que no serían sólo por la transmisión de ciertas sustancias, sino que forman parte de los dispositivos de los caminos contrarios a la tradición, los caminos otros.

---

<sup>179</sup> En realidad mito y sociología se sostienen uno con otro como lo había planteado Lévi-Strauss en *El origen de las maneras de mesa* (1997[1968]). Pero esta mediación no debe ser pensada de manera mecánica, es una mediación sumamente compleja. Lo sociológico, lo cosmológico, lo mitológico, lo político, lo físico, lo metafísico, el género, la estética, etc. no sólo están vinculados sino que se fundamenta entre todos de manera diferente a la que pensamos intuitivamente. Son transversales.

### **Los cinco caminantes del *boá si'nú***

Un aspecto importante de las constituciones rarámuri es que las formas de transgresiones constitutivas narradas en los mitos “fueron” realizadas por alguna de las formas de otredad rarámuri, por transgresores que justamente constituyen el espectro de alteridad tarahumara.

Alteridad y transgresión conforman una relación especial aquí; entre los rarámuri es la transgresión de esa alteridad la que es constitutiva. Lo que es muy interesante. La alteridad es constitutiva por sus consecuencias degenerativas. Y es tan constitutiva esa degeneratividad de las alteridades que es en relación con ellas que los rarámuri invierten la mayor cantidad de fuerzas, recursos y relaciones para poder así crear lo regenerativo. Casi todas las formas de trabajo colectivo se vinculan a establecer relaciones equitativas con las alteridades. Por y en contra de esas relaciones que se crean las sustancias y relaciones regenerativas.

Nosotros hemos sistematizado las transgresiones en cinco tipos o espectros basándonos en algunos de sus personajes conceptuales que consideremos los más característicos. Cada uno de ellos, como explicaremos más adelante, se pensarán como un tipo de camino, de comportamientos y de formas de relación. Que si bien están representados por ciertas formas de alteridad, ciertos seres, sustancias y relaciones, no excluye que los propios rarámuri adopten estos tipos de comportamientos.

En el camino de las alteridades o el *boá si'nú* estaría conformado por: 1) el camino de las eras anteriores a la que actualmente nos rige; 2) el camino de los rarámuri transgresores; 3) el camino de los rarámuri malvados; 4) el camino de los blancos y; 5) el camino de los muertos. Más allá de cómo hayan o no destruido el mundo rarámuri en el relato, la destrucción del mundo es una forma de decir que van en contra de las formas de socialidades regenerativas para los rarámuri.

**1)** Los antiguos colectivos, anteriores a la última era que actualmente habitamos. Estos seres, muchas veces llamados de “hermanos”,<sup>180</sup> con los que se establecían relaciones de guerra, raptos de mujeres y niños y antropofagia. En los mitos se describen a los apaches, los gigantes o *ganokos* y los antepasados transgresores. La idea general es que los seres que cometían este tipo de prácticas ponían en peligro la estabilidad (y estabilización) social. Son los rarámuri que

---

<sup>180</sup> Los rarámuri en muchas ocasiones se refieren a indios de otras etnias, muchas veces en contraposición de los blancos, como: *si'nú rarámuri* “indio de otro grupo” (Hilton 1993).



plasman las características de los habitantes de las eras anteriores al nuevo mundo: anteriores al cristianismo, a la domesticación de animales y a la intensificación de los cultivos.

2) Toda la gama de transgresiones y transgresores rarámuri de las etiquetas cosmopolíticas (cotidianas y rituales), así como todos aquellos no resarcen el daño provocado por esas transgresiones y tampoco restablecen relaciones de equidad y reciprocidad. Estos son un tipo de transgresiones y transgresores exclusivamente rarámuri, como: los *lowíame*,<sup>181</sup> las personas perezosas e incumplidas, los que se emborrachaban de manera desenfrenada sin el contexto de la danza y sin crear o participar del trabajo colectivo y el bien común; los que no danzaban ni cultivaban ni cocinaban. Quienes poseen un caminar bizarro, equivocado, irreflexivo, tonto entre los propios rarámuri.

3) Seres que dañan, maltratan o entristecen a propósito a los rarámuri, tanto a nivel corporal de los individuos como a nivel colectivo. Quienes son capaces de robar, capturar, mermar la fuerza de los rarámuri por voluntad. El énfasis de esta otredad está en los seres que de alguna manera dañan la integridad y la salud de los rarámuri de manera intencional o por una rapacidad por equívoco de planos o por una deuda contraída. Son aquellos que mantienen una relación de rapacidad o de deuda. Estas otredades, de alguna manera roban, capturan, fragmentan el *iwigá* y de la persona que hace que se enferme y que se no se refuerza o restituya que fallezca el cuerpo. Entre los seres más conocidos encontramos a los seres subterráneos y acuáticos, los *Witari* (“Seres de mierda”), los *sukurúame* (hechiceros), el Diablo, los seres dañinos del *Kawí* (el ámbito salvaje), o los rarámuri con maldad, malévolos; las serpientes acuáticas, el *koremáka*,<sup>182</sup> los dueños de los agujajes; así como los animales que son secuaces de estos. El *sukurúame* sería

---

<sup>181</sup> Por *lowíame* entendemos un tipo de rarámuri que ha transgredido varias normas sociales y rituales y no ha resarcido los daños y se vuelve “loco”. Pero no es una locura propiamente como la pensaríamos intuitivamente: “para adquirir un proceso de enloquecimiento se requiere de tres tipos de relaciones con los “seres planta” con espíritus poderosos: transgresión (insultar, ser descortés), deuda (amarre del alma por incumplimiento ritual) o conflicto (confrontación velada o abierta). Desatado el conflicto, la persona puede aspirar a curarse, consumiendo eso que le hizo mal; para ello hay que realizar una serie de rituales al espíritu del “ser planta” que lo enfermó. Las rasas son necesarias y con ellas trabajar en conjunto para llevar a cabo la tríada yúmari-sacrificio-teswino (Fujigaki, Martínez y Salazar en prensa). La curación radica en el ritual, es decir, en la restauración de la relación social fracturada” (Fujigaki y Martínez 2012).

<sup>182</sup> “El *koremáka* fue descrito de diversas formas o con sus diferentes etapas (Lumholtz 1972:306, 316; Basauri 1926; Bennett y Zingg 1978; González Rodríguez 1982:112-114; Merrill 1992:120; Velasco 1987:429-430; Bonfiglioli 2004, Guillén y Martínez 2004). Nos lo describían como un pájaro de color verde, una bola de fuego, como víboras, como piedras o como personas. Pero, independientemente de la forma que tuvieran, todas estas descripciones tienen algo en común; y es que este ser realiza viajes hasta sus víctimas, como una especie de estrella fugaz, robando o comiendo las almas de las personas y llevándolas a donde ella vive: a alguna cueva en algún cerro” (Fujigaki 2005:62).

como uno de los representantes más característicos de este tipo de alteridad degenerativa y malvada.

4) Aquellos individuos que no tienen relaciones de intercambio generalizado con los seres del sociocosmos rarámuri (los animales y las plantas del bosque y el desierto, *Onorúame*) y con los rarámuri mismos. Estas transgresiones y transgresores se han caracterizado históricamente por una desigualdad de fuerzas y las relaciones de rapacidad en que los blancos (serranos, gobierno, misioneros, maestros) han mermado las formas internas de propiedad de la tierra y recursos naturales, así como las formas y prácticas culturales y de socialidad.

5) Otro de los seres transgresores y de las transgresiones son de aquellos que fueron rarámuri tienen que dejar de serlo: los muertos, las *alewá mukúame* (alma y aliento del muerto). Que debe seguir por un camino solitario y dejar este mundo. Quienes transgreden, al no respeta las discontinuidades necesarias entre los mundos de los vivos y de los muertos. Aquí, son los espíritus o las imágenes de las personas rarámuri fallecidas las que transgreden esas reglas o traspasan esos planos. Sus sustancias y sus relaciones (el cadáver, los huesos, el *alewá*, los recuerdos, etc.) son dañinos para los vivos intrínsecamente.

### **Los cinco caminantes del *boá anayáguari***

Recordemos que en los mitos las transgresiones podían significar la destrucción del mundo. Son muchas las variantes de los personajes, sustancias y relaciones que se contraponen a las fuerzas degenerativas. En algunas de las versiones, se habla que de cada destrucción sólo quedaba un reducido número de tarahumaras que hacían lo que era debido y seguían el consejo que los demiurgos habían dejado. Y eran precisamente ellos los que lograban superar de una era a la otra. La idea importante de la proposición es que son pocos los rarámuri que lograron o logran mantenerse a salvo, de no corromper su moralidad a pesar de las circunstancias, a los cuales les ha costado mucho trabajo hacerlo.

Se van anclando las diferentes formas y plásticas de las nociones de escasez y de lo que los rarámuri consideran como lo escaso (ver estos planteamientos de la Introducción General).

Las proposiciones constitutivas regenerativas que consideramos y características de los rarámuri se relaciona a lo que ellos llaman como *boá anayáguari*: el “camino de los antepasados”. Proponemos cinco tipos de socialidad que harían de contrapuntos ideales con las cinco formas anteriores de los caminos de las alteridades. 1) El camino de la nueva era o el

camino de *Onorúame*; 2) el camino de los rarámuri rectos, cumplidos y sensatos; 3) el camino de los rarámuri honrados, solidarios, bienhechores; 4) el camino de los rarámuri o de la raramuritud y; 5) el camino del trabajo en conjunto para despedir al muerto.

1) Este caminar estaría a contraflujo de los seres, las reglas y las eras anteriores a esta. Esta nueva norma determina esta nueva era. Las nuevas formas de relacionarse con el mundo, afianzando nuevas relaciones y asignando significados específicos a esas nuevas sustancias. Las formas narrativas más importantes se refieren a la discontinuidad de lo domesticado con lo salvaje.<sup>183</sup> Una de las proposiciones más importantes es aquella de la domesticación de animales y plantas cultivadas. Utilizadas para la preparación de alimentos y bebidas (tortillas y teswino) y para el sacrificio, la comunión y el *kórima* generalizado entre los seres del cosmos. Así también como la domesticación de nuevas áreas; nuevas formas de propiedad y de organización familiar y social. (Con esta norma se propone la eliminación de la guerra y cacería colectiva como formas constitutivas de socialidad rarámuri). Las nuevas figuras que surgen son las del rarámuri como pastor de animales domésticos y agricultor con nuevas técnicas o con técnicas más refinadas. Los personajes principales son los rarámuri de esta era.

2) Los sucesos, las acciones de los personajes o las palabras míticas son para los rarámuri las formas o las premisas de cómo deben hacerse bien las cosas aunque cuesten más trabajo. Se convierte también en el consejo (*nawésari*) y el pensamiento (*nátari*) de los demiurgos y de los antepasados. Son las reglas que hay que seguir, que no hay que olvidar, que deben guiar la conducta y los pensamientos de los rarámuri. Ese consejo y ese pensamiento, en este caso originarios, se vuelven el buen pensamiento, la cordura, la sensatez, el buen sentido rarámuri, la manera de actuar reflexivamente. Por ejemplo, la voz *nátari* significa “idea, pensamiento, reflexión”; “consejo”; “amonestar, hacer reflexionar, aconsejar”; quien piensa y reflexiona bien, actúa bien, trabaja, es solidario, colaborador, honrado, etc.

Al momento de designar que hay reglas mandadas por alguien más que deben seguir, se fundan las formas jerárquicas, la jerarquía en sí. Seguir esos caminos se refiere al anclaje de la jerarquía en términos rarámuri. Se puede pensar la jerarquía desde el punto de vista de los demiurgos siendo los astros (el sol y la luna) marcando caminos y ritmos naturales. Que para

---

<sup>183</sup> Que no es necesariamente una división entre naturaleza y cultura; ya que entre lo doméstico y los salvaje sólo hay una discontinuidad de formas de comportamientos con los seres que comparten la posibilidad de intercambiar (rapaz, recíproca o equitativamente); la división naturaleza/cultura implicaría una discontinuidad ontológica de las formas y los contenidos; de los seres en general.

poder obtener los bienes regenerativos hay que seguir con cuidado. Se puede pensar desde la jerarquía del parentesco, pensando las relaciones con los demiurgos como *Onorúame* (El-que-es-padre) y *Eyerúame* (La-que-es-madre). Lo que se funda también son las reglas de conductas familiares, que dicen que los mayores deben de ser obedecidos por los menores; sean estos padres o hermanos extendidos. La lógica de esta regla también se aplica en otros contextos como son el político (los rarámuri deben hacerle caso a los gobernadores de los más “chicos” a los de mayor rango) o el de la salud-enfermedad los *owirúame* chicos siguen y aprenden de los mayores. Se establecen las jerarquías, entendidas como aquellos que hay que seguir, hacerles caso.

Algunas faltas morales con efectos catastróficos son: la borrachera solitaria y sin beneficio colectivo, la tristeza, la pereza, la envidia y la mezquindad, la individualidad acumulativa sin redistribución colectiva, el abuso y el engaño, las formas de violencia, etc.; estas acciones habrá que evitarlas a toda cosa. Por lo tanto, las proposiciones que les contrastan a estas acciones serán las normas de socialidad que sí hay que seguir. Por mencionar sólo algunas de las más importantes, se debe: practicar el trabajo colectivo solidario a través de las teswinadas festivas y laborales; la fiesta, la comida, la bebida y la danza se constituirán como las formas correctas de trabajar; los rarámuri son muy claros en términos la propiedad privada y la individualidad por ello deben de realizar un intercambio generalizado solidario, recíproco y equitativos. Como puede ser el llamado *kórima* que no se circunscribe sólo a los seres humanos. Es necesario refrendar las relaciones a través de ciertos productos y sustancias, de ciertas ofrendas específicas. Respetar la propiedad privada y pensar en el bienestar colectivo. Los personajes más destacados de estas proposiciones constitutivas se narran en forma de: buen rarámuri, rarámuri que piensa bien, que siguen el consejo de *Onorúame* y *Eyerúame*; niños y adultos, así como hombres y mujeres trabajadoras, sensatas y seguidores del consejo y camino primordial.

3) La tercera proposición constitutiva se refiere a las maneras de cuidar a los individuos y los colectivos; fortalecer los cuerpos y los ánimos, se explicita aquellas maneras de curar y todo lo que cura; las medicinas y lo medicinal. Se establecen las sustancias las relaciones y las técnicas para seguir con salud y vida (Cardenal 1993; Bye 1976). También la jerarquía de especialistas que pueden curar, *owirúame* de todos los niveles (hierberos, soñadores, cantador de *yúmari*, raspador, doctores alópatas); las ceremonias para hacerlo y deshacerlo. Una característica medular del sistema médico rarámuri es que el conocimiento de las sustancias y las relaciones

curativas, también puede ser utilizado potencialmente para dañar.<sup>184</sup> Al final de cuentas los especialistas poseen conocimientos y relaciones con medicinas y venenos; de seres aliados y seres peligrosos; con pivotes de salud y de enfermedad.

Sanar y enfermar se piensan como un problema de relaciones sociales mal llevadas entre los rarámuri, con seres de este y otros planos (antropomorfos o no). Esta proposición constitutiva, establece las alianzas entre *Onorúame*, el Sol, el Peyote (*Lophophora williamsii*); la *Bakánoa* (*Scirpus* (Bye 1976) y como *Ipomea* (Levi 1993)), algunos seres del monte y sus enemigos. (Véase Bonfiglioli 2005, 2006, 2008a, 2008b, 2010a, 2010b, 2014).

Generalmente, esos conflictos de etiqueta afectan al individuo en todos sus niveles: bio-psico-social-cósmicamente. Se ancla que los problemas y las relaciones socio-cósmicas son problemas de salud y enfermedad y viceversa. En las dolencias se podría reconocer algún tipo de conflicto con algún existente. Y en muchas ocasiones se referirían a equívocos de alimentación entre esos seres: por equívocos tróficos entre seres de diferentes planos y formas que buscan lo mismo (por ejemplo, el *iwigá* y la carne: para ellos carne, para los rarámuri fuerza vital).

Y esos conflictos tróficos son negociados a través de los rituales. Se establecen en las narraciones míticas los diferentes tipos de coreografías y movimientos de comunicación cósmica, las danzas de yúmari-tutúguri, de pascola, los matachines, los pintos, las raspas de peyote y de bakánoa, etc. (Bonfiglioli 2008).

Los rituales serían los contextos en que pueden traducirse y aclararse esos equívocos cósmicos; momentos y lugares creados específicamente para resarcir los daños mutuos. Las curaciones se vuelven formas de negociación entre los humanos y aquellos que los enfermaron y la sustitución de ciertas sustancias y el replanteamiento de ciertas formas de relaciones entre los que están peleando.<sup>185</sup>

Las terapéuticas se llevan a cabo en los rituales porque es *ahí* que se traducen y se negocian los daños y los equívocos. Las curaciones importantes siempre se enmarcan en contextos más complejos, junto con las danzas-comidas-bebidas-medicinas, en los que trabajan en conjunto: niños –adultos y viejos; mujeres, hombres, *owirúame*; danzantes, cocineras, *owirúame*; humanos,

---

<sup>184</sup> Esta es una profunda compartida a lo largo del continente amerindio: veneno-medicina como dos caras de una misma moneda: lo regenerativo-degenerativo mutuo, otra vez.

<sup>185</sup> Llama la atención que en el sistema judicial rarámuri el énfasis de la justicia se hace en la equidad y en el resarcimiento de los daños, no tanto en el condena y el castigo como estamos acostumbrados. Parecen que son esas mismas premisas que se mueven también en otros planos y con seres de otras formas con los que se tienen relaciones, sean conflictivas o de alianza

no humanos y divinidades. El *owirúame* juega una posición importante ya que es el que traduce el esfuerzo y trabajo que alimenta a varios seres en otros planos.

4) El camino que contrasta con las consecuencias de las relaciones con los blancos y sobre todo de las formas de relación de los blancos es la de la propia costumbre tarahumara. Permanecer juntos, seguir “el costumbre”, no perder los vínculos e intercambios regenerativos con los seres del cosmos; relaciones de alimentación y bienestar. Seguir las reglas cosmopolítica de conducta; continuar con la vida tarahumara; incorporarse a las administraciones y tecnologías con los blancos sin tener que abandonar lo que son. No *achabocharse*, es decir no volverse el otro, el mestizo (*chabochi*), no ceder al consumo y las relaciones jerárquicas y unilaterales, egoístas. No querer sacar provecho o ventaja de la necesidad. Porque con los blancos ser ayudado es endeudarse con intereses, lo que consiste en una desventaja estructural porque nunca se podrá pagar por completo esa deuda (porque si se pide es porque no se posee). El interés fue introducido por los blancos (Heilerkuss 1992). Con esa lógica de intereses, estructuralmente, si se es más pobre más, se le quita, más debe. Esa es una de las diferencias con las relaciones tipo *kórima*; un rarámuri apoya a otro con necesidades, y el otro deberá ayudar a ese o a otro rarámuri que se encuentre en circunstancias de alguna necesidad o deseo de satisfacer. Pero el rarámuri ayudado no queda atrapado con una deuda que se le suman intereses por ella. Si bien otorga cierta jerarquía al que apoya, no le quita con créditos al que pide. Caminar rarámuri, respecto a las formas de socialidad atribuidas a los blancos es resistir al consumo y a la disgregación individual (individualizándose de más) y colectiva, por las mismas formas de individualización exacerbada.

5) El comportamiento que sirve de contraste y para contener los daños del viaje y los caminos de los muertos se concentra en el *nutéma*. La forma ritual para expulsar y despedir a los muertos tarahumaras. Que sirven para disolver las relaciones entre los parientes vivos y los parientes muertos. Aquí se concentran y pliegan todas las personas del *plexus*<sup>186</sup> de esa persona

---

<sup>186</sup> La noción de *plexus* la retomo de la noción de *plexus de teswino* que acuñó Kennedy (1970). El *plexus* del teswino consiste en las distintas redes sociales de cada individuo o una unidad doméstica que se traslapan e interactúan al momento de una teswinada. Kennedy lo explica como la comunidad significativa de cada individuo, familia y grupo doméstico que es “definido por el agregado de gente definido por la invitación a la reciprocidad del teswino. La característica principal de este tipo de estructura es su carácter centrífugo causado por el hecho de que los agregados socialmente significativos cambian su locus de una unidad doméstica a otro, donde se encuentran en cada reunión, algunas veces las mismas o, en otras, diferentes personas. De esto resulta un sistema general pléxico de sistemas traslapados de interacción centrados en la unidad doméstica, que se extiende por toda la región” (Kennedy) Las redes de los grupos que interactúan, se superponen y se traslapan son: los grupos económicos, políticos, religiosos, sociales y recreativos de cada familia y unidad doméstica (Fujigaki 2009). Actualmente esa noción de *plexus* la consideramos en términos cósmicos, en tanto que los vínculos de socialidad no es exclusivo entre rarámuri

fallecida. Por medio de un trabajo en conjunto (familiar, colectivo y cósmico, mediado por un traductor-intermediario-médico, el *owirúame*; los amigos y los enemigos o contrincantes) las relaciones deberán de diluirse cuando se acabe la última fiesta. Ese es el objetivo: la disolución de las relaciones. Punto que analizaremos más adelante.

Finalmente, estas formas del camino de los antepasados son las formas que deben construirse, un tipo de contraflujo a las cosas que están dadas.<sup>187</sup> La construcción o lo construido en este caso son las formas de continuidad con todas aquellas formas regenerativas y la discontinuidad con todas aquellas degenerativas. Discontinuidad entre lo domesticado y lo salvaje; la división del trabajo por género, edad y posición; el establecimiento de las jerarquías; la comunión de todos los diferentes elementos que conforman al mundo para que precisamente ese mundo siga existiendo. No danzar actualmente, no dar de comer a los dioses y los seres, haría que el mundo se destruyera. No danzar ahora, es como los que no danzaron antes.

Hemos brevemente bosquejado parte de las sustancias, las relaciones y los seres de los espectros narrativos rarámuri que se contrastan como formas y vinculaciones de lo regenerativo y lo degenerativo. Estas proposiciones constitutivas son dispositivos que explicitan una de las maneras de anclar la física y la metafísica de su mundo, determinando las continuidades y las discontinuidades de lo regenerativo-degenerativo en ciertos seres, sustancias y relaciones en el cosmos tarahumar.

La moralidad rarámuri está en esos espectros que se actualizan todo el tiempo. De hecho, tanto los elementos como las relaciones sólo son aprehensibles como una fotografía: aprehende el movimiento, el tiempo y el espacio, pero sólo es una ilusión porque todo eso ya pasó. Es un espectro en constante negociación, activo, vivo, dinámico, historizado. Y los “rasgos”, las fronteras, los límites (los significantes y significados, las formas y los contenidos) están siendo constantemente actualizados y no logran una polaridad permanente.

\*\*\*

---

y seres antropomorfos, sino que se extienden con otro tipos de sujetos. Y daríamos un paso más, la alternaremos hasta sustituirla con la de tejido de socialidad; partiendo que la noción-tejido-tejer rarámuri; similar a la de concepto-camino.

<sup>187</sup> Y decimos contraflujo porque no nos gusta la noción de oposición; ya que las dinámicas son muy variables. En toda caso sería sólo un tipo de oposición, en términos de contraflujo. Que implicaría que esa relación no sería una oposición fija o permanente. Los pares binarios como lo plantea Lévi-Strauss en su obra, en todo caso, son sólo para ser vectores de ciertas relaciones de formas

Aquí cabe hacer una anotación. Los rarámuri no condenan necesariamente la esencia de los individuos o colectivos que ocupa alguna posición de alteridad. Lo que se condenan son ciertas acciones de esa alteridad respecto a los rarámuri; se marcan como degenerativas ciertas formas de las relaciones y de las socialidades que las alteridades establecen con los rarámuri: si son violentas, abusivas, engañosas, discriminadoras, racistas. Ni todos los blancos, ni todos los locos, ni todos los curanderos, ni todos los muertos son ontológicamente dañinos... pero pueden serlo.

La raramuritud no es identidad cerrada ni pensada como una forma sustancializada, es más bien una manera de ser en el mundo como un rarámuri. Alteridad e identidad son procesos más complejos de lo que podemos aquí describir; y de hecho hablaríamos más bien de *lo propio* y de *lo ajeno*. Cabe recordar al lector que no debe polarizar maniqueamente y crear campos semánticos rígidos; si esto sucede, tal vez no logramos describir bien los procesos o el lector está cediendo a la inercia de las formas sustancialistas de pensar al ser humano y a los rarámuri. Las formas-contenidos en constante transformación es lo que nos interesa analizar; porque si no se diseña. El milenarismo primitivista de cierto indigenismo es sumamente dañino para un proyecto de simetrización cosmopolítica de mayor alcance para los rarámuri (o cualquier colectivo humano o no humano). La alteridad es parte de lo rarámuri; pero la manera correcta de relacionarse con ella, según los rarámuri, es que esa alteridad debe modificarse para que sea regenerativa para la mayoría. La alteridad dialógicamente constitutiva, siempre se incorpora y se hace parte de ellos; pero no es una incorporación idealista, abrazando a las alteridades de manera ingenua. Como sabemos, los indígenas americanos llevan demasiado tiempo lidiando con las diferentes formas de incorporación de las alteridades.

Entonces, este caminar-comportarse son acciones-relaciones que no están necesariamente sustancializadas ni son exclusivas de las alteridades. Porque si bien son dañinas las de las alteridades, las formas más peligrosas de socialidad, de hecho, son las de los rarámuri que aprenden o intentan aplicar *esas* formas-otras de socialidad de manera descontrolada, sin beneficio colectivo; los que traicionan el sentido del bien colectivo en detrimento de adoptar el sentido otro individualizante. Cualquiera puede caminar por esos caminos extranjeros, caminar por esas relaciones dañinas, adoptar esos dispositivos, lo importante no son dogmas de la raramuritud, sino las acciones degenerativas con los tarahumaras; eso, cualquiera puede hacerlo y eso es justamente lo más peligroso.



Los vínculos con las sustancias y las relaciones con y de las alteridades serían tendencialmente degenerativos. Pero no son definidas de esa manera en sí mismas, si no porque transgreden o tienden a transgredir ciertas directrices que los rarámuri encuentran importantes. Lo que es degenerativo son ciertos dispositivos de socialidad utilizados por las alteridades en relación con los rarámuri; pero llega un momento, en cierto tipo de contrastes, que esa degeneratividad se encarna –sustancial y momentáneamente– en esas alteridades. Dicho de otro modo, la degeneratividad puede sustancializarse en las otredades, pero eso puede transformarse si se modifican las formas de relacionarse con los tarahumaras.

De hecho, desde cierto punto de vista, significa mayor riesgo que los propios rarámuri utilicen y actualicen ciertos dispositivos de esas alteridades que minen el camino y bienestar colectivo de los rarámuri. Es decir, es más peligrosa la degeneratividad creada desde el interior del colectivo (independientemente de las formas plásticas de esa degeneratividad), porque sería una de las cosas que el sistema y la moralidad rarámuri no soportaría. ¿Es por eso los *alewá mukúame* son los entes más dañinos? ¿Porque son esos seres venidos del interior que ya no pueden provocar regeneratividad?

Por eso es que de las acciones más castigadas y peligrosas son las realizadas por los propios rarámuri: un rarámuri que no cumpla las reglas; un *owirúame* que se vuelve *sukurúame*; un *siríame* que se convierta en *chabochi* e intente explotar a los rarámuri por sus necesidades; un profesor rarámuri que los discrimine, los violente y se vuelva abusivo con los alumnos y los rarámuri en general; un muerto que quiera llevarse consigo a sus parientes y amigos más íntimos, que busque sólo su beneficio personal.

Es regenerativo curar, pero es degenerativo envenenar y la misma persona puede realizar y establecer estos dos tipos de relaciones; en tanto que conoce el manejo de las medicinas y los venenos; que unas pueden ser otras dependiendo de la dolencia. Son regenerativas muchas técnicas (estudios escolarizados, cursos de ONG's y Gobiernos, etc.) y tecnologías (dinero, máquinas, computadoras, vehículos, tractores, celulares, televisión, etc.) y relaciones (gobiernos, acceso a recursos públicos y apoyos estatales y de ONG's) de los blancos, muchos instrumentos que permiten acceso a otras relaciones y planos; pero pueden ser degenerativas las formas de utilizarlas, en términos de un individualismo violento hacia hombres y mujeres rarámuri. Los tarahumaras son fuertemente individualizados pero no individualistas; es clara la propiedad privada desde que son niños, pero esa propiedad debe compartirse cuando sea necesario. Es

regenerativo estar alegre, festejar, divertirse y beber en las teswinadas; de hecho, se reconoce a aquellos que “aguantan mucho para beber” y se mantienen en pie durante varios días de francachela; pero es degenerativo beber hasta extraviar la buena convivencia colectiva, en activar relaciones nocivas para estar todos alegres; hasta transgredir a los seres (antropomorfos o no), al peyote o bakánoa, por ejemplo; volverse *lowíame*. Es inevitable morir, quedarse tristes, solos y asustados; y justamente para construir una relación no degenerativa (regenerativa en negativo) es necesario cumplir los procesos rituales para los parientes fallecidos, para aceptar la pérdida. La cuestión está en las manos de las formas de relación, no en las cosas en sí mismas.

Transitar por esos caminos es seductor; esas maneras de comportarse seducen a los rarámuri. Y en sitios como Norogachi esa seducción es muy intensa. En la que de hecho, es explícito el deseo y las decisiones de optar por esas soluciones de adoptar esas formas de socialidad. Es muy complejo, pero entre otras cosas, por eso los padres mandan a las escuelas a sus hijos; porque hay cosas que les gustan y que desean y ellos mejor que nadie lo saben.<sup>188</sup> Por eso una gran lucha para contener el embate desenfrenado que eso significa. Ahí que tienen que poner sus mayores empeños y reflexionar sus mejores estrategias. Por eso que son planteamientos en las narraciones; mediaciones en los mitos.

Por eso que cualquier rarámuri puede devenir en alteridad. Los principales y más peligrosos son los *owirúame* y los *siríame* que pueden devenir en brujos o en políticos estafadores (lo que es muy castigado). Los crueles profesores tarahumaras que reprimían o reprimen a los rarámuri para hablar su idioma. Los tarahumaras transgresores que devienen en *lowíame*; que no respetan ni a los más poderosos seres (peyote y bakánoa). Ellos saben que es necesaria la alteridad pero que puede ser peligrosa. Siempre en riesgo de convertirse a la maldad o a la otredad, de configurar su caminar como los antepasados por un caminar maligno o extraño, dañino para los rarámuri. El *owirúame*, el *siríame* o los profesores son quienes deben vincularse y deben vincular el mundo rarámuri con mundos otros, son los que traducen y están en contacto constante y necesarios para los tarahumaras. Son los pivotes del sistema con las alteridades.

Las relaciones entre los espectros, códigos o ámbitos se relacionarán unos con otros por medio de esas redes plásticas, semánticas y políticas. Unos serán las transformaciones

---

<sup>188</sup> Muy similar a lo que sucede en nuestras localidades: que existe una migración de las élites locales a las diferentes ciudades o metrópolis cosmopolíticas; de las más grandes a las más pequeñas o con mayor estatus. Como estudiar fuera de nuestros lugares de orígenes para irnos a los puntos de mayor o mejor especialización o por salir de dónde venimos.

estructurales, es decir, relacionales, de los otros. Por ejemplo, “el anciano curandero es el pastor, él cuidará tu espíritu y tu salud (tu cuerpo)”. El *owirúame* se vuelve pastor del cuerpo y del alma; un pastor de la interioridades. El *siríame* sería el pastor de las exterioridades.

Nadie niega que los nuevos caminos y carreteras puedan ofrecer beneficios para los rarámuri. Pero pensando en las propias categorías rarámuri esto es muchísimo más complejo (Martínez R. 2012). La potencia de desarrollo interno que pudieran tener, en términos de salud, bienestar y calidad de vida. Pero esas relaciones al estar planteadas en base a una asimetría de fuerzas tan desiguales y discriminatorias, el costo interno es demasiado alto. Los rarámuri saben manejar –lo han sabido hacer desde hace más de 400 años, con todas sus cruzadas– ese tipo de relaciones asimétricas, ellos eligen su propio camino y caminar. No obstante nos parece una alianza muy trágica. La de que sus mejores aliados contra el exterminio y genocidio sean aquellos que pidan su conversión, el abandonar o transformar su propias formas de vivir; sus propias formas de relacionarse con el mundo. Ahora, una cosa importante para remarcar es que no hay que olvidar que esas formas externas que presionan la rarámuritud de manera a veces tan abusiva son parte de la raramuritud misma; es un exterior que ellos contemplan y actúan en consecuencia; son parte de los caminos otros que han ido transformándose, y los rarámuri han manejado en sus propios términos cosmopolítico. A veces con mejores estrategias que otras.

\*\*\*

Finalmente. Ha sido necesario recorrer parte del multinaturalismo cosmopolítico de los rarámuri para identificar las dinámicas individuales y colectivas, entre las alteridades constitutivas, indispensables para entender la muerte y el sacrificio. A continuación nos enfocaremos a ciertas formas del flujo desarrolladas en la tensión entre el existente y sus formas de socialidad. Bosquejaremos brevemente el devenir de la existencia ideal de un tarahumara. El de la muerte y el combate colectivo que ese suceso implica.

En síntesis, unos y otros caminos o comportamientos conforman la moralidad tarahumara. El *boá anayáguari* es el camino de lo regenerativo: el que es correcto y recto, el o la costumbre, la tradición rarámuri, lo benéfico para la mayoría, el bello. Pero es el camino más difícil de seguir; es el más discontinuo para todos, el que cuesta más trabajo, esfuerzo, dinero, reflexión. Nunca habrá suficiente dedicación para continuar en él, pero es en él en que idealmente se debe continuar. El *boá si'nú* es el camino de lo degenerativo: el que es incorrecto, malo, ajeno, otro, extranjero, dañino, horrible. Es el más fácil de seguir, el dado para todos, es seductor y fascinante

para muchos, pero que conlleva consecuencias catastróficas para el colectivo rarámuri. Seguir o no sosteniendo el mundo depende de las acciones y el hacer a partir de la decisión individual de cada rarámuri. Depende qué camino se decida seguir para fabricar sus propios cuerpos, sus almas y sus tejidos sociales; es la lucha cotidiana e íntima de lo regenerativo/degenerativo en sus múltiples contextos, en relación con la infinidad de acontecimientos presentes.



### III. CONSTITUCIÓN DE LOS AGENTES/LOS COLECTIVOS

Hemos descrito el panorama general del cosmos rarámuri. Ahora, pensando a los existentes como pivotes híbridos, en este capítulo conoceremos cuáles son las sustancias y las relaciones que los definen como una globalidad, así como las diferentes posibilidades de fragmentariedad que poseen; para que al final podamos conocer las nociones de individualidad y colectividad entre los rarámuri.

Partimos de la premisa bajo la cual existen correlaciones lógicas entre las proposiciones constitutivas respecto a: la conformación del mundo, las formas de constitución de los existentes antropomorfos y las dinámicas y formas de socialidad. Por ello, en los existentes podrán distinguirse las dinámicas de los comportamientos *si'nu/anayáguari en y por medio* del individuo. ¿Cómo es que esos flujos degenerativos-regenerativos se actualizan a través del cuerpo?

Sabemos que los diferentes seres del cosmos rarámuri para existir deben intercambiar sustancialidades y relacionalidades por medio de vínculos sociales. Veremos cómo esas formas y esas normas de socialidad del *ethos* negativo o positivo están incorporadas en el cuerpo. Por esta razón las tensiones y las dinámicas individuales se correlacionan con los procesos fisiológicos y de socialidad, de lo colectivo y lo cósmico. Están imbricadas la conformación, la interacción y la disolución de los existentes; es decir, lo ético, lo físico, lo metafísico y lo cosmopolítico están entrelazados.

A continuación bosquejaremos 1) las formas y las fases de conformación de los existentes; 2) considerando cuáles son las características más destacables en términos de la teoría rarámuri.

#### **Proposiciones constitutivas de los existentes: hombres de barro y hombres con ceniza**

Andrea Loya una vez nos respondió, a la pregunta expresa sobre cómo es que aparecieron los seres humanos el mundo:

Antes no había nada y de pronto aparecieron. Dios, ahí en el barco [en el Arca de Noé], llevó dos niños también. Una niña y un niño. Y ya tuvieron mucha familia también los niños y después ya ellos se hicieron viejitos, así como nosotros estamos haciendo ahora, así se hicieron también y ya. [A los niños] [I]os hizo en barro, de barro de ese que se hacen ollas [para teswino] pues, de eso los hizo. Primero hizo el niño, primero hizo el hombre pues, después, ya después dijo no pus voy a hacerle una compañera, voy a hacer una mujer, y luego le quitó la costilla del hombre, ya vez que casi no tienen costilla el hombre, porque nos prestó las costillas que tenemos ahí también. Y ya después dijo ya tiene compañía ya no va a estar solo. ... los hizo de barro y luego ya pues les sopló.

[Y a los mestizos] Igual también. Pues yo he oído en el radio, en la radiodifusora pues, que los mestizos son como de esa ceniza que está ahí (señala la ceniza de una fogata que tenemos enfrente) que están revueltas con eso. Eso dicen, de barro con ceniza ¿quién sabe si será cierto? Yo muchas veces pienso igual también, ¿a quién le preguntaré? yo pienso que ¿quién sabe si será cierto eso? O [también dicen que] con cal los hicieron. Muchas veces yo pienso cuando oigo comentar ahí en la radio en la radiodifusora, que los mestizos son ahí blancos porque los hicieron con barro blanco, revuelto con barro blanco pues.<sup>189</sup>

Una versión clásica y que ya hemos analizado es la de William Merrill:

“Un día Dios y su hermano mayor, el Diablo, estaban hablando juntos y decidieron ver quién podría crear seres humanos. Dios tomó barro puro, mientras que el Diablo mezcló su barro con cenizas blancas y empezaron a formar algunas figurillas. Cuando los muñecos estuvieron listos los quemaron para que endurecieran. Las figurillas de Dios eran más oscuras que las del Diablo. Eran los rarámuri, mientras que las del Diablo eran los chabochi.

Entonces decidieron ver quién podía darle vida a las figurillas. Dios sopló su aliento en sus muñecos e inmediatamente obtuvieron vida, pero el Diablo, a pesar de soplar, no tubo éxito. Se volvió hacia Dios y le preguntó: ‘¿Cómo hiciste eso?’, de modo que Dios le enseñó al Diablo cómo darle alma a sus creaciones” (Merrill 1992:145).

En trabajos anteriores definimos que:

“Desde la perspectiva rarámuri, una persona se compone de una entidad física y una entidad anímica (un cuerpo y una o varias almas), debe descender de filiación parental de un rarámuri para heredar su sangre y ser integrado en el entramado social a partir de los ritos de denominación-agregación, mismos que permiten un primer paso en la construcción de la identidad. Esta construcción social de la persona se prolongará a lo largo del curso de vida mediante su participación activa en la vida social y ritual de su comunidad, es decir, en las redes de intercambio” (Fujigaki y Martínez 2008:436).

Se han desarrollado varios análisis sobre la noción rarámuri de persona (Martínez y Guillén 2005, Fujigaki 2005, 2009; Martínez 2008, 2009, 2012; Fujigaki y Martínez 2008; Martínez, Martínez y Naranjo 2012). Esos análisis han tenido desplazamientos similares a esta tesis: partiendo de premisas epistemológicas más sustanciales hemos terminado por utilizar herramientas más relacionales; siempre considerando que el objetivo es comprender las premisas rarámuri.

En términos muy generales, los seres estarían constituidos por la relación de al menos dos elementos/relaciones: un alma y un cuerpo. De manera específica los seres antropomorfos poseen *alewá* y *repokára*, respectivamente.<sup>190</sup> Pero cabe advertir, que si bien existe la división ontológica

---

<sup>189</sup> Es interesante destacar cómo Andrea Loya plantea como una incógnita viva, discutible, la manera de entender la constitución de los blancos. La manera en que reflexiona sobre las características tanto de los blancos como de los rarámuri.

<sup>190</sup> En la tesis de licenciatura mencionamos que: “Si se utiliza la palabra cuerpo o alma habrá que ceñirnos estrictamente a la definición rarámuri. Si los traducimos así, que sea con el significado que ellos atribuyen a estas palabras” (Fujigaki 2005:40).

entre estos elementos ello no conlleva necesariamente un sustrato cartesiano, cristiano y tampoco es una división de lo material e inmaterial en esos mismos términos.

Es decir, que los rarámuri plantean múltiples maneras de relación entre estos dos componentes de los existentes (lo cual funciona para dos elementos cualesquiera). Entre otras razones, porque para entender su relación se considera un tercer elemento/relación igual de importante que los otros dos: el tejido social vinculado a cada individuo. Para entender la vida individual y social de los rarámuri hay que comprender la red de relaciones que se establecen con los demás agentes del cosmos.

En lo trabajos mencionados, nosotros mismos concebimos las proposiciones rarámuri de manera bastante sustancialista y clásica. Primero porque habíamos definido los elementos de la persona como entidades anímicas, físicas y sociales; que aunque lo hicimos resaltando su dinamismo, siempre fue con una noción más bien compactada. Hicimos una división de entidades casi como unidades y; una división de lo físico y lo metafísico que ahora vemos demasiado tajante. Ahora nos parece que dicha división ni siquiera es lo más importante para los tarahumaras y en ocasiones tampoco es lo relevante de sus explicaciones y problemáticas; al menos no de esa manera. Y en caso de existir debe pensarse de manera múltiple.

Y segundo porque habíamos jerarquizado cosmológica y ontológicamente el alma sobre el cuerpo, dado el animismo tarahumara. Ahora diríamos que cuerpo y alma serían haces diferenciados de sustancialidades y relacionalidades de cada existente, por medio de las cuales se vinculan con el mundo. Proponemos regular analíticamente la jerarquía entre los tres componentes; en lugar de enfocarnos en saber cuál de ellos es el más importante debemos centrarnos en las relaciones entre todas las sustancias. Ahora pensamos que el énfasis cosmopolítico de los rarámuri está centrado en la relacionalidad y en las relaciones entre dicho componentes con el cosmos en general. Habíamos marcado la división y las entidades, ahora nos centraremos en la hibridación y las correlaciones. Finalmente, debemos pensar en la fabricación integral de la persona, más en el sentido que plantearon Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro (1979).

\*\*\*

Anteriormente supeditamos a la noción de alma, la importancia del cuerpo y las relaciones sociales como elementos constitutivos de la persona rarámuri. Principalmente porque deseábamos destacar la particularidad de su pensamiento *animista* (en relación con el nuestro de manera



obviada). No obstante, esa particularidad no es sólo porque en potencia cualquier objeto o ser pueda poseer un alma (agencia) e interactuar con los humanos; también lo es por la manera específica de hacerlo. En términos generales, cualquier cosa que tenga vida definitivamente posee en su cuerpo un alma y viceversa (salvo los muertos).<sup>191</sup>

Para vivir, entonces, se requiere de la interacción del alma y el cuerpo. En rarámuri encontramos al menos tres palabras para hablar del cuerpo: *sa'pá*, *repokára* y de manera figurada, *karíra*. *Sa'pá* es un “término que se remite a las porciones carnosas, a la carne en sí misma”; *repokára* es la “palabra usada para referirse al pecho, la espalda y al tronco como una unidad” y en ocasiones el cuerpo es llamado *karíra*, que quiere decir casa o estuche (Fujigaki y Martínez 2008:436-437). Angelita Loya (04 de noviembre de 2003) nos dijo: “tenemos, nos dicen, que somos como dos; porque el alma está adentro y la carne está afuera, y entonces la carne es como una casa del alma, como la casa del espíritu, que nosotros decimos *karíra*”.

En síntesis, el cuerpo posee dos características que deseamos destacar: 1) es el soporte material de la vida y 2) está construido de materiales perecederos. El cuerpo es una especie de estuche, de habitáculo y de casa para las almas (Merrill 1992:141) y de contenedor de vida (Martínez y Guillén 2005:104). En sí mismo el cuerpo no posee vida porque requiere del alma. Por otro lado, tanto mítica como fisiológicamente el cuerpo tienen la capacidad de pasar de lo acuoso y blando a lo seco y duro; y también está construido con materiales de cualidades terrenales, temporales, efímeros, breves y caducos: el barro, la carne, la sangre, los huesos, el semen. El cuerpo sin vida, el cadáver propiamente dicho, se considera como barro que se pudrirá, como comida echada a perder. En general las descripciones que se dan sobre el cuerpo son muy breves y bastante claras.<sup>192</sup>

En cambio, las características del alma son mucho más abundantes y complejas. Las palabras rarámuri que designan al alma son *iwigá* y *alewá*<sup>193</sup>; definiremos específicamente también a qué tipo de alma se refiere. Según Brambila (1976) *iwigá*, posee la raíz *iwí-* que sería significa

---

<sup>191</sup> Los muertos serían aquellas almas que ya no tienen cuerpo ni casa ni sostén; y por ello son netamente degenerativos. De hecho se les dice *alewá mukúame* que sería “alma del muerto”. Veremos detenidamente más adelante qué tan peligroso es eso.

<sup>192</sup> Así como los rarámuri tienen varias casas y se movilizan entre ellas intensamente, en diferentes ritmos, temporadas y motivos, así las almas/aliento entran y salen del cuerpo incesantemente.

<sup>193</sup> En la Sierra Tarahumara existen variaciones dialectales del rarámuri y alternancias entre vocales y consonantes (como pueden ser -i y -e; y g- y k-) así como la diferencia en el registro de las palabras de cada autor. Por ejemplo, Brambila (1976) registra en su diccionario rarámuri-castellano *iwigá* y *arewá*, ésta última definida como alma y vida. En cambio, el diccionario de Milton (1998) registra también *ihuigá* y *arihuá*. Aunque tiene registros distintos, las palabras las traducen con los mismos significados. En Norogachi la palabra que mencionaban era *alewá*.

“respiración” y “respirar”. Y para él tiene tres acepciones: “aliento, respiración”, “alma, espíritu”, “aire (no viento)”. Tener aliento es tener alma, es respirar y vivir, como es definida la palabra *iwigórema*. Otra palabra es *arewá* (variante de *alewá*), que Brambila la define como “alma” y en sentido figurado “vida”. Y Thord-Gray menciona *iwi-ga* como “*breathing, respiration, act or process of breathing*”; “ (Sp. alma, espíritu, ánimo). *The words iwi-ga-ra, are-wa-ra have the same meaning*”. Hilton registró *ihuigá* “respiración”, “vida”, “el espíritu”, derivado de *ihuí*, “respirar”. Para Valentín Catarino “[l]as *alewá* son fuerza, energía y salud, y existen físicamente como viento, es decir, más que una creencia son algo palpable” (Pintado 2012:201).

Aliento, respiración y vida se expresa física y metafísicamente, así como ontológica y conceptualmente en las funciones del aparato cardiorrespiratorio de los rarámuri. Bennett menciona que:

“Se le da el nombre de *iwigála* (*iwí*, ‘respirar’; *gá*, participio nominativo; *la*, sufijo posesivo), de modo que el término pone en evidencia la identificación entre alma y aliento. El alma está ubicada en el corazón, creado por Dios para tal propósito. El aire pasa al corazón a través de la tráquea (*dorógala*). Los pulmones (*sonorá*) sólo sirven para dar fuerza al corazón. Si el ama abandonara el corazón, el hombre moriría” (Bennett y Zingg 1978:492).

De *arewá* deriva *arewátima* que significa “dar (poner) alma, vivificar” y es sinónimo de *iwigátima* que quiere decir “dar aliento, dar respiración, dar la vida”. Hilton por su parte registró *ihuita* como “dar espíritu”, “dar vida”. La vida puede darse y ponerse. En estas definiciones es dado que para tener vida se requieren de la combinación del alma, un sujeto y cuerpo implícito al que puede ponerse o dársele.

El *iwigá-alewá* como potencia vital habita en todo el cuerpo y el corazón es un centro importante; en ocasiones conceptualmente *iwigá-alewá* y corazón son equiparables y llegan a ser hasta sinónimos (por ejemplo la definición de Brambila en el *Diccionario Castellano-Rarámuri* 1983:146). Y esa sinonimia no es solamente léxica, es conceptual, ritual, cósmica y política. Por ejemplo, Brambila menciona “*mapugite karza binói ne iwigeke; pe Onorúame patzé tamí achere; echi tamí ga’rá surátite, bibí*” que traduce como “porque no tengo el aliento (el alma) de mí mismo; me lo puso Dios; él me puso el corazón”. Alma, corazón, aliento y ojos están relacionados (Brambila XXI). Por ejemplo, la voz *busurérema* se traduce como “tener corazón, alma, entraña, relleno”, y en sentido figurado “ser cuerdo” y “sensato” (Brambila).

Y en términos rarámuri el corazón-pulmones conforman a su vez un pivote conceptual; el aparato cardiorrespiratorio se organizan en red relacional: pulmones, tráquea y respiración, así

como corazón, venas y sangre. El complejo corazón-pulmones es el motor del cuerpo-persona y eje rector de los proceso de salud-enfermedad: es decir, de los conflictos y las resoluciones sociales.

“Para los rarámuri, el corazón, los pulmones, la tráquea, las venas, la sangre y el aliento están relacionados con el concepto de *iwigá-alewá*. El *iwigá* se transmite a través del aparato cardiorrespiratorio<sup>194</sup> y se les asocia en un sentido metonímico. El *iwigá* (aliento y respiración) es contenido en los pulmones y distribuido por la tráquea, la acción misma de inhalar y exhalar. A su vez, *iwigá* (alma o espíritu) habita en el corazón que produce y distribuye la sangre a todo el cuerpo a través de las venas. Se fundamenta así un concepto metonímico de dos maneras simultáneas; en la primera, el aliento y la respiración se relaciona con los pulmones y la tráquea; y en el segundo, el corazón se encadena conceptualmente con la sangre y las venas. En otras palabras, en el primer caso, el *iwigá* se relaciona de sustancia en órgano, en el segundo, de órgano en sustancia. Los órganos del cuerpo transforman la sustancia etérea en sustancia líquida” (Fujigaki 2009:26-28).

En resumen, consideramos al aliento, la respiración y vida, antes que alma o espíritu, como el eje rector de la categoría *iwigá-alewá*. Anteriormente dijimos que “Tanto lingüística como culturalmente la palabra misma sintetiza la concepción que *el alma es el aliento que da vida*”. Ahora afinaríamos un poco más, diciendo que *el aliento es el alma que da vida*; “toda alma es aliento de *Onorúame* y como tal, es vida, *Onorúame* como fuente de vida es la vida misma y la vida es un bien inagotable (Merrill 1992:223)” (Fujigaki 2009:27).

Para entender cabalmente la traducción de alma o espíritu como *iwigá-alewá* debe considerarse como fundamento epistemológico y ontológico este factor significativo. Sólo la manera de decirlo ya provoca diferencias e invoca espectros semánticos y cosmopolíticos diferentes. Decir que *Onorúame* sopló y puso parte de su aliento, respiración y vida en los rarámuri; implica pensar otras cosas si decimos que: Dios dio el alma y espíritu a los tarahumaras. Si bien *iwigá-alewá* podría también significar alma y espíritu, nos parece que está más alejada a la definición de alma y espíritu cristiana; la cual es más fácilmente pensada como una entidad cerrada. Además que la noción de aliento, soplo y respiración actualiza mejor la capacidad de fragmentación del *iwigá-alewá* que veremos más adelante.

Explícitamente el corazón es el sitio donde se alojan las características más importantes del *iwigá-alewá* y de la persona: pensar, reflexionar, soñar, sentir, pensar, hablar, hacer. Por ejemplo, los sueños son explicados como los viajes que realiza el *iwigá-alewá* fuera del cuerpo al dormir.

---

<sup>194</sup> Precisamente una parte central del sistema de médico rarámuri, sus métodos y sus técnicas, están enfocados alrededor del aparato cardiorrespiratorio. La enfermedad y los estados anormales del cuerpo se relacionan con que las almas se han salido de él y han sido atrapadas por algunos de los seres dañinos (como los seres de los aguajes, de los montes, etc.). El alma de una persona enferma debe reestablecerse al interior del cuerpo, antes de que siga decayendo su salud y fallezca.

El *iwigá-alewá*, el corazón-pulmones, la sangre-el aliento son los que dan fuerza para vivir, dan movimiento y animacidad. Las disputas entre los seres de diferentes formas y naturalezas se dan por la captura de los corazones, los alientos y las almas; son el motor del flujo de lo regenerativo/degenerativo.

Por las características que la teoría rarámuri da al *iwigá-alewá*, al poseerlo, además de vida se posee: agencia, entendimiento, volición, pensamiento, capacidad de acción, corazón. El castigo máximo es la destrucción del alma, dado sólo aquellos transgresores sociales radicales: asesinos, incestuosos, personas malvadas. El *iwigá-alewá* es múltiple en su constitución y dinámico en su relación; puede fragmentarse y tiene la capacidad de entrar y salir del cuerpo constantemente; lo abandonan y regresan a él por múltiples causas. Cuando sale total y permanentemente significa la muerte de la persona.

Un elemento más son los vínculos de filiación y pertenencia que cada persona necesita para existir como rarámuri. La descripción del *plexus* social se refiere a la noción de colectividad rarámuri que analizaremos en este capítulo más adelante. Sólo destacaremos ciertos elementos para entender las dinámicas que mantiene con el *iwigá-alewá* y el *repokára*.

El *plexus* de cada individuo es su colectivo. Cada individuo mantiene una red social particular y está constituida por los vínculos que mantiene con las agentes (humanos o no) y con los cuales establece relaciones de socialidad. Como varios grupos amerindios, la importancia de las relaciones con agentes no antropomorfos marca ritmos económicos, políticos y laborales tan importantes que movilizan toda la red social. Tal es el caso de los rituales mortuorios y la relación entre vivos y muertos entre los rarámuri. Este *plexus* también implica todos los ámbitos de la persona: lo biológico, lo psicológico, lo social, lo cósmico; influye en los individuos particularmente, en la unidad doméstica en turno y en todo el colectivo.

“Con base en Bennett y Zingg (1978), Kennedy (1970), Urteaga (1998), Sariego (2002) y en nuestras propias bases de datos, podemos decir que en términos generales, las características más relevantes de este patrón de asentamiento y convivencia [así como de composición del colectivo de cada individuo] radican en:

- a) La dispersión de las viviendas a lo largo del territorio serrano. Este modelo obedece a las reglas de herencia bilateral y de bilocalidad. Cada rarámuri puede poseer más de una vivienda por unidad doméstica ya sea en la barranca y en la sierra, o en el rancho y en el pueblo o en el pueblo y en la ciudad.
- b) Una gran flexibilidad en la composición y recomposición de los grupos domésticos fundamentada en el sistema de parentesco, así como en el ritmo social de diversas actividades, y que permite la movilidad constante sobre el territorio.

c) Cada unidad doméstica es esencialmente autárquica y por lo general está definida por aquellos miembros que producen, consumen, almacenen, distribuyen e intercambien el producto de su fuerza laboral.

d) A pesar de la dispersión, la autonomía y la independencia político-económica, la base de la vida social rarámuri se encuentra en la inserción de las unidades domésticas a las redes sociales articuladas por diferentes redes o *plexus* de *teswino*. Estas últimas funcionan como espacios y tiempos que permiten intercambiar, entre otras cosas, trabajo para realizar las labores alrededor del maíz (Fujigaki, Martínez y Salazar, en prensa).

Es decir, el colectivo se recompone constantemente, es móvil y flexible, su constitución depende de la independencia de sus miembros, los cuales se reúnen o dispersan por los diferentes ritmos y sitios que cada uno decida para sí. Para los rarámuri la unidad doméstica no es una *unidad*; el grado de movilidad y flexibilidad de su composición es sumamente variable y cambiante todo el tiempo; sería multiplicidad. Podríamos llegar a decir que a lo largo de la vida de una “unidad doméstica” su composición como unidad nunca es igual dos veces. O en otras palabras, cada individuo puede ser parte y componer distintas unidades domésticas a lo largo de su vida.

“En este sentido, en las *teswinadas* no se conforman grupos cerrados y delimitados, sino redes abiertas a la dinámica de las relaciones sociales que una unidad doméstica puede practicar. Este tipo de dinámica social, identificada como una institución por Kennedy, fue denominada por este autor como: *complejo* o *plexus* del *teswino*. El complejo del *teswino* articula los sistemas económico, político, religioso, social y de parentesco, aunado con un proceso recreativo. Cada familia pertenece y está conformada por un *plexus* del *teswino* que consiste en la conjugación de distintas redes sociales y cuyos nodos son diversas unidades domésticas. Para Kennedy (*Ibid*:124) el *plexus* del *teswino* constituye una comunidad significativa de cada individuo, familia y grupo doméstico, determinado:

‘por el agregado de gente definido por la invitación a la reciprocidad del *teswino*. La característica principal de este tipo de estructura es su carácter centrífugo causado por el hecho de que los agregados socialmente significativos cambian su locus de una unidad doméstica a otro, donde se encuentran en cada reunión, algunas veces las mismas o, en otras, diferentes personas. De esto resulta un sistema general pléxico de sistemas traslapados de interacción centrados en la unidad doméstica, que se extiende por toda la región’” (Fujigaki, Martínez y Salazar, en prensa).

El colectivo está constituido y marcado por aquellos sitios y ritmos en que cada persona-pivote que lo conforman tiene que desarrollarse; los cuales son fundamentales y relacionales con el *iwigá/repokára*: uno no puede ser entendido sino en relación con los otros. El *plexus* social, la condición en que cada individuo mantenga las relaciones y tensiones (regenerativas/degenerativas) con cada uno de los nodos de su propio *plexus* se verá reflejado en la condición de su cuerpo y aliento, lo que determinará su salud/enfermedad.

\*\*\*

Considerando lo anterior y volviendo a las narraciones míticas ¿qué nos dicen estas tres versiones sobre el origen de la persona rarámuri? En estas narraciones constitutivas del humano vemos cómo se marcan las distinciones de las sustancias, las relaciones, los ámbitos, los seres, los tiempos, los espacios, etc. y, al mismo tiempo, se estipula la necesaria hibridación de todas ellas para la conformación y la existencia de los rarámuri. La primera conjunción mítica y las actuales conjunciones fisiológicas implican (como dado y obviado) la hibridación de elementos, relaciones y conexiones sumamente heterogéneos.

Por ejemplo, vemos cómo lo divino se distingue de lo terrenal y que la vida sólo es dada porque *Onorúame* coloca su propio soplo-aliento en la arcilla modelada con forma humana. En la mayoría de las versiones recopiladas por nosotros y los demás autores se habla que míticamente los rarámuri fueron creados por *Onorúame* que, cual alfarero cósmico (volveremos a ello).

Vemos una distinción entre el alma, el cuerpo y su *plexus* social, así como la necesaria combinación entre ellos para dar vida a una persona. *Onorúame* se distingue de los humanos, pero igualmente se requiere de la mujer y el varón para crear el cuerpo al que el demiurgo debe soplar. La constitución de una persona es dada por la combinación de lo fisiológico y lo metafísico. Así como la separación de género-sexo y la necesaria combinación de la serie de relaciones de los campos masculino y femenino.<sup>195</sup> El acto sexual que procrea entre el hombre y la mujer; la combinación del semen del varón con la sangre y/o el óvulo o la sangre de la mujer, que fabrican una figura humana que sólo adquiere vida cuando *Onorúame* coloca su propio soplo-aliento.

Tenemos la división y codependencia entre seres humanos y los demás seres del cosmos (como los animales domesticados del Arca de Noé). Encontramos la diferenciación y contraste de un colectivo propio frente a uno ajeno, en este caso el de los rarámuri en contraste con los mestizos. Una distinción entre el mundo rarámuri interno y un mundo rarámuri externo como el de la radiodifusora.

El existente es un pivote único e irrepetible porque se constituye por las sustancias y las relaciones que convergen en él de manera particular (cuerpo, aliento y *plexus* social) considerando que cada uno de estos elementos ya es un haz de sustancialidades y

---

<sup>195</sup> Los vínculos de sociabilidad se transforman todo el tiempo. Por ejemplo, las relaciones entre humanos y animales fueron transformadas por la introducción de los animales domésticos de origen europeo (caprinos, porcinos, vacunos, etc); ya que la domesticación –ese tipo de domesticación– antes no podía haber existido. Las relaciones de género también lo hacen. Actualmente, comienza a verse otros tipos de distinciones de género –algunas jerarquizadas otras más horizontales– entre lo masculino y lo femenino que son llevadas a los mitos para ser replanteadas.

relacionalidades: el cuerpo de arcilla ya es la combinación de agua, tierra, sol, calor y el trabajo de *Onorúame*. El alma es el soplo-aliento de *Onorúame* (o el Diablo para los mestizos), así como la fuerza, el pensamiento y la palabra de *Onorúame* y del individuo. En el tejido social se expresa en la necesaria filiación parental<sup>196</sup> que los rarámuri deben tener con *Onorúame* o con el Diablo; la consanguineidad con al menos un rarámuri por vía paterna o materna; así como las alianzas e intercambios morales (el *kórima* cotidiano y ritual); es decir, *su* propio tejido de relaciones sociales con los seres del cosmos (sean o no antropomorfos) y las sustancias que *esa* persona intercambie con ellos.

Cada rarámuri es un gran nodo de múltiples sustancialidades y de relacionalidades que convergen simultáneamente. Cada uno de los dominios que lo constituyen serían tipos de espectros diferenciados de intereses que describió Strathern (2006). Ella se refiere particularmente a lo masculino y lo femenino, pero nos parecen que el tipo y la cantidad espectros estarían determinados internamente por cada sistema. Cada persona es un pivote híbrido de sustancias y relaciones; cada sustancia y relación es ya un haz de sustancialidades y relacionalidades; esa persona es tal justamente porque es una mediación de todo lo que en ella converge. Podríamos decir que existen al menos tres aspectos diferenciados que son necesarios vincular: el cuerpo, el alma y el *plexus* social; lo femenino, lo masculino y lo divino; lo rarámuri y lo mestizo.

Y en determinado nivel “cada uno de nosotros es una especie de encrucijada donde suceden cosas, encrucijadas que son puramente pasivas: algo sucede en ese lugar. Otras cosas igualmente válidas suceden en otros puntos. No existe opción: es una cuestión de probabilidades” (Lévi-Strauss 1978:2). Una definición similar a la que este autor da sobre el mito. Lévi-Strauss había planteado que el mito era una mediación entre lo real, lo simbólico y lo imaginario; una encrucijada, tal como la persona. Actualmente, utilizando los términos wagnerianos la persona y el mito serían la mediación de lo dado y lo construido; de las invenciones y las contrainvenciones. El ser no está dado; tenemos sólo la posibilidad de construirlo interminablemente por medio de las infinitas mediaciones de los espectros diferenciados que convergen en él y lo definen momentáneamente.<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> Para entender la noción de parentesco rarámuri ver Martínez (2012b); Martínez, Martínez y Mijangos (2012).

<sup>197</sup> Y esta mediación intensificada será expresada en el aleph rarámuri de los rituales mortuorios que analizaremos en el último capítulo sobre los rarámuri. La necesaria concentración de todas las relacionalidades en un solo punto para que puedan ser diluidas.

En la persona rarámuri convergen de manera múltiple y simultánea, relacionales y sustancialidades de diferentes formas, contenidos y naturalezas. Esa compleja convergencia de heterogeneidades hacen de ese pivote un nodo sumamente inestable y que se encuentra en un desequilibrio permanente. La teoría rarámuri lo expresará por medio de la alfarería cósmica y las nociones de amacizar/distender (*rachinama* y *mokowina* respectivamente, las cuales analizaremos posteriormente) que fortalecen/debilitan a un cuerpo de barro que debe mantenerse unido y como tal, al mismo tiempo que debe conservar el soplo-aliento divino y los vínculos de su tejido social. Si pensamos a la persona como esa convergencia de sustancias y relaciones tan heterogéneas, no es difícil pensar en que es una convergencia sumamente inestable por su propia multiplicidad.

\*\*\*

Para entender la vida individual y social de los rarámuri hay que comprender la red de relaciones y de transferencias que se establece con los demás agentes del cosmos, humanos y no humanos.

Después de nacer es responsabilidad de los rarámuri mantener esa vida a través de sus acciones. Y lo que permite la vida es justamente las dinámicas de intercambios con los seres del cosmos; es decir, las múltiples formas de continuidades y discontinuidades de sustancias y relaciones entre ellos.

“Hay particularidades, ya que, según sus propias palabras, existen sustancias y cierta ‘naturaleza’ que los rarámuri comparten e intercambian con otros seres del universo como los animales, las plantas y la gran variedad de seres sagrados: “nosotros los rarámuri –dijo una mujer– estamos más cercanos a la naturaleza, por eso hay cosas que nosotros entendemos y ustedes no.”<sup>198</sup>

En el universo rarámuri existe una amplia gama de seres, que pueden ser animados o inanimados, estar vivos o no, y ser sagrados o profanos. Las personas, los animales y las plantas son poseedores de vida; para que así sea, deben tener simultáneamente una entidad anímica y una entidad física. Todos ellos deben constituirse con un cuerpo y una o varias almas, pero aunque conceptualmente comparten esto, están diferenciados entre sí” (Fujigaki 2009:24).

Los rarámuri comparten ciertas características, dinámicas de existencia y de sociabilidad con seres humanos no-rarámuri y con seres no humanos. Hay que decir que los seres antropomorfos y los humanos no son el centro cosmos. Y no sólo existe la posibilidad de transmitir cualidades y características entre seres de diferentes naturalezas. Sino que las sustancias y las relaciones que se transmiten entre los agentes del cosmos son indispensables para la existencia individual y colectiva de cada uno de esos agentes. Eso que se transmite es fundamental para seguir

---

<sup>198</sup> Y a la naturaleza que se refiere no es a nuestra propia noción de naturaleza. El equívoco consiste en que su naturaleza ya está socializada; a diferencia de una noción que plantea que está desubjetivada y es salvaje.].



existiendo, para fortalecer y fabricar el cuerpo y el alma, para madurarlos; y para mantener unidos los elementos que dan vida a los existentes.

Esas transferencias e intercambios son vínculos sociales relacionales. Estos aspectos que se comparten y transforman: fuerza y cualidades regenerativas para quien consume y degenerativas para quien es consumido; todo o en partes. Y eso no significa que lo que comparten sea *lo mismo* para todos. Las dinámicas de existencia de los individuos están directamente conectadas a las conexiones de sociabilidad que ellos establecen con los diferentes existentes del cosmos. Los recursos y relaciones necesarias para mantenerse fisiológicamente con vida (comer, beber, respirar, vivir, enfermar, sanar) se obtienen de los intercambios que se establezcan con las diferentes alteridades y por ello éstas son constitutivas. Física, ética y metafísica se vinculan complejamente entre los rarámuri y sus alteridades. Esas relaciones se enfocan en fortalecer y amacizar o debilitar y distender individual y colectivamente a los seres. Lo que se disputa son justamente los haces de sustancialidades y relacionalidades que los componen. Lo que produce que dichos haces sean escasos, discontinuos y valiosos para la mayoría de los seres, y por ello un constante pivote de disputas y conflictos.

\*\*\*

Anteriormente habíamos apuntado que:

“aunque ya se ha dicho que la entidad anímica da vida, siendo un poco más específicos se puede hipotetizar que en última instancia no es propiamente el alma [*alewá*] lo que da vida, sino la fuerza vital contenida en ella [*iwigá*]. La fuerza vital sería la sustancia que permite la vida de todos los seres y es generada, regenerada y transmitida, directa o indirectamente por *Onorúame*, ya sea a través del soplo puesto por él mismo o a través de sus representantes aquí en la tierra, los chamanes, llamados *owirúame* (palabra con la que se designa a los médicos rarámuri o chamanes). En este sentido, la sangre y el aliento son los contenedores y los conductores de la fuerza vital y el aparato cardiorrespiratorio es el motor por el cual dicha fuerza se distribuye a través de todo el cuerpo. La misma fuerza vital es el denominador común del alma, la sangre, el aliento, los pulmones, el corazón, la tráquea y las venas” (Fujigaki 2009:28).

Ahora especificaremos que lo que produce vida no es tanto la sustancia-corazón-fuerza vital, sino los haces de relacionalidades (trabajo en conjunto, por ejemplo) y sustancialidades (sangre, alimento, corazón, aliento) que la posibilitan. En el cosmos rarámuri, es dado que los existentes están al acecho de fuerza vital que, por principio, está contenida *en* otros existentes. Por el juego por la sobrevivencia las alteridades son constitutivas y peligrosas; son al mismo tiempo de regenerativas/degenerativas. El *iwigá* *en* el cuerpo de un rarámuri es la fuerza, el aliento, la vida y lo que da vida a los rarámuri.

Está objetificada, entre otras maneras, en la(s) alma(s) de los seres y por ello es el objeto de codicia de los diferentes existentes y es aquello que es regenerativo, escaso y valioso para los demás seres del cosmos; y viceversa, lo que da vida a los demás seres del cosmos es lo necesario, regenerativo, escaso y valioso para los rarámuri.<sup>199</sup> Lo dado en la cosmopolítica rarámuri es el intercambio y transferencia de fuerzas regenerativas/degenerativas entre los seres, pero la cuestión es saber cómo se adquiere esa fuerza. Es fundamental saber por qué medios y para qué fines se obtiene las diferentes formas lo regenerativo entre los rarámuri y los seres del cosmos.

Pero entonces, ¿qué es lo que se intercambia? El aparato cardiorrespiratorio será un buen ejemplo para explicar por qué la lógica tarahumara no sigue una lógica cristiano-cartesiana y que lo material e inmaterial no se contraponen necesariamente. La fuerza, el aliento, el cuerpo y las características específicas que hemos descrito para el *alewá* y el *repokára* de cada uno de los existentes puede objetificarse en el aparato cardiorrespiratorio y sus respectivas transformaciones dependiendo de la forma de cada agente. Lo que importa es justamente las diferencias y las transformaciones de las formas y los contenidos que se transfieren entre cada uno de ellos.

Etnográficamente vemos sustancias que se consumen y relaciones que se establecen; son fragmentos y globalidades de las almas y los cuerpos de las personas y los seres. Porque a través de las sustancialidades se transmiten una serie de relacionalidades regenerativas y degenerativas; y al contrario sucede lo mismo. Por sustancialidades podríamos referirnos a los diferentes recursos, sustancias y materias que fluyen entre los seres: trabajo, *tónari*, danza, alimentos, bebidas, etc. Y para la segunda hablaríamos de las formas de fortalecimiento de los vínculos y las redes alianza y conflicto con los Seres de Arriba y los seres de Abajo. Y en eso consiste parte de la dinámicas sociocósmicas de los rarámuri. Cualquier tipo de afectación que acontece al aparato cardiorrespiratorio (sea sangre, venas, corazón y aliento, tráquea, pulmones) se refleja en lo corporal y en lo anímico de los seres; en su individualidad y sus relaciones cosmopolíticas. En este sentido, este aparato es una posibilidad de conjunción de los componentes más importantes de los existentes: aliento y fuerza que se movilizan en relación al cuerpo y el cosmos.<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> Por ello que son categorías mutuas y relacionales que se implican recíproca y asimétricamente crean otra más: cuando obtienes de uno estás quitando a otro y por ello que no puede hablarse sólo de si es regenerativo o degenerativo para uno o para otro ser, sino que es al mismo tiempo regenerativo/degenerativo; y es la relación y el punto de vista de cada agente que define si es regenerativo o degenerativo.

<sup>200</sup> Por ejemplo: el que se cocina para hacer el *tónari*; o el que se captura y libera por medio de los sueños; o la parte de las almas que se queda amarra en los sitios del suceso, ya sea por raptos por otros seres o por pérdida de la misma

La disputas cosmopolíticas por el aliento y la fuerza muchas veces se manifiesta en el código trófico (Martínez R. 2008). En nuestros términos diríamos que quienes consumen la sangre, el aliento, el corazón o los pulmones crean una continuidad con fuerzas regenerativas que fortalecen a los agentes de manera integral (cuerpo y aliento, individual y colectivamente); se debilitarán a quienes les ha sustraído esa parte sin un intercambio ritualizado porque habrá una continuidad con lo degenerativo. Cabe señalar que quienes disputan e intercambian esas sustancialidades y relacionalidades necesarias para cada una de sus existencias son seres de diferentes formas, contenidos y naturalezas. De hecho lo regenerativo/degenerativo provienen y deben provenir de ciertas alteridades.

\*\*\*

Anteriormente habíamos enfatizado la importancia del flujo de la entidad anímica y de los aspectos regenerativos. No obstante, la fuerza vital no puede ser transferida sin una acción y/o consumo corporal entre los agentes. De la misma manera, hemos aprendido que los aspectos degenerativos son fundamentales para entender integralmente las relaciones de transferencia de lo escaso, valioso y discontinuo para la mayoría. Ya que siempre se obtiene algo a costa de alguien más. Lo regenerativo/degenerativo se crea por la relación y la transformación de las otredades.

Y justo por las diferencias en sus características y la conjunción entre los diferentes elementos de la persona es que puede existir la vida: lo más importante es la combinación de estas heterogeneidades. Porque, de hecho, ninguno de ellos en sí mismos producen vida, ni siquiera el *alewá-iwigá*; es la relación y la relacionalidad de las diferencias lo que posibilita la vida.

Ya se había remarcado la importancia de las almas, la fuerza vital y el animismo rarámuri (Merrill 1992: Martínez 2008, 2012; Fujigaki 2009). Merrill es el primero en dimensionar y sistematizar la importancia de dicho *animismo* centrando su análisis justamente en las *almas rarámuri* y los aspectos paralelos de los objetos, también llamadas almas (Merrill 1992:145).<sup>201</sup>

Ahora diremos que la importancia de tal animismo es por la posibilidad de que cualquier cuerpo y forma posea agencia en determinados momentos; porque es sumamente corporal y social; es decir, lo anímico no está separado de lo físico y lo colectivo, al menos no de la misma manera en que nosotros podríamos hacerlo.

---

<sup>201</sup> El autor no lo plantea en estos términos animistas; nosotros lo hacemos para actualizar la discusión y vincularla aquellas nociones de Descola y Viveiros de Castro en relación con los poblaciones amazónicas. No desarrollaremos detenidamente este debate, sólo enunciaremos los elementos particulares de la propuesta rarámuri.

Por ello,

“existe la posibilidad que entre ciertos seres del universo rarámuri se realicen intercambios de la fuerza vital que cada uno de ellos posee en sus entidades anímicas. Este sistema de intercambio de almas o animista no se limita sólo entre los tarahumaras y *Onorúame*, sino entre los rarámuri y los animales, entre los rarámuri y el peyote o los seres de los aguajes (*Witári*), entre los vivos y los muertos, etc.” (Fujigaki 2009:29).

Y es importante señalar que esa transmisión de la fuerza anímica se da por medio de los cuerpos. La cuestión es pensar un animismo en donde las relaciones entre materialidad e inmaterialidad no son cartesianas, cristianas y clásicas. Las almas impactan en toda la materia y cualquier material puede verse impactado por ellas.<sup>202</sup> El animismo funciona por el intercambio de fuerzas, carnes, fragmentos y globalidades entre seres de diferentes naturalezas, formas y contenidos que permiten fabricar el cuerpo tarahumara. El aliento-alma debe estar en un cuerpo y ese cuerpo inserto en vínculos de sociabilidad cosmopolítica en el mundo rarámuri.

Esas disputas por lo escaso, valioso y discontinuo (lo regenerativo) provocan desequilibrios cosmopolíticos, así como desajustes en los individuos y los colectivos: tristeza, miedo, debilidad, enfermedades, deterioro corporal, conflictos sociales con los diferentes agentes del cosmos (lo degenerativo). Y por eso es un objetivo explícito de los rarámuri, una lucha cotidiana y ritual, mantener unidos los elementos y relaciones heterogéneas que los componen; ya que por principio se disgregan constantemente.<sup>203</sup> En este sentido, una de las características de los seres es su capacidad de multiplicidad e inasibilidad. Siempre se está al acecho de la fuerza porque lo regenerativo es escaso, discontinuo y valioso para la mayoría de los existentes del cosmos; y como esa fuerza está contenida en los otros (como sustancia en las víctimas de sacrificio y en las relaciones en el trabajo en conjunto, por ejemplo) el consumo de la fuerza siempre implica intercambios cosmopolíticos.

Al consumir fuerza desde una posición se disminuye la fuerza desde el otro. Porque el *alewá/iwigá* de los seres puede ser separada del cuerpo al que pertenece por los diferentes existentes. Puede ser robada, secuestrada, atada, devorada, etc. por los mismos rarámuri, los no-rarámuri, los humanos y los no-humanos. Y de acuerdo con ellos, ésta es una de las causas principales de las enfermedades y adversidades que les acontecen; sería una causa subyacente y

---

<sup>202</sup> Pero si bien, en potencia todo puede poseer agencia, no todos los agentes son relevantes para la vida de los rarámuri.

<sup>203</sup> Más adelante veremos la importancia de las categorías rarámuri de amacizar y distender.

que se relaciona con los otros motivos que las provocan.<sup>204</sup> Pero también puede ser fortalecida por consumir de otros y trabajar con otros.

Lo que permite fortalecer o debilitar a la persona, extendiendo e intensificando sus vínculos internos (*repokára* y *alewá*; pensamientos, expresiones, emociones y acciones) y externos (vínculos entre la unidad doméstica y las diferentes nodos de sus redes sociales) es justamente la mayor o menor continuidad o discontinuidad con la fuerza de otros seres. Se lucha por mantener amacizado y fortalecido aquello que está dado y se busca evitar que se disyunte radicalmente. Fortalecer el alma y el cuerpo implica fortalecer las relaciones y el tejido sociocósmico de esa persona. Es decir, implica fortalecer las sustancialidades y relacionalidades de ese pivote. Por ello que el intercambio con diferentes seres se realiza para la fabricación, fortalecimiento y debilitamiento, individual y colectivo de los rarámuri.

### **Inestabilidad. Dinámicas y características**

La relación del *iwigá-alewá* con el *repokára* pueden entenderse a través de varios dispositivos (Merrill 1992:139-140), como: el de parentesco (familia; padres e hijos; hermanos mayores y hermanos menores); con nociones de organización social (gobernadores, gobernadores chicos y grandes); de danza y cacería (los que guían y los que aprenden); también puede ser en términos de mayor o menor fuerza; de menor o mayor tamaño (más grandes y más pequeños); o de mayor o menor valor (el alma valen tres para hombres y cuatro para las mujeres; o son tres almas de los hombres y cuatro las de las mujeres) (Fujigaki 2005:84).

El denominador común de esta variedad de formas de relación entre las almas, el cuerpo y el *plexus* social es la capacidad de fragmentabilidad, multiplicidad, movilidad y que al interior del cuerpo las almas se organizan entre ellas de manera jerárquica, pero cada alma está individualizada y es independiente a las otras.<sup>205</sup> Para mantener unidos los elementos de la persona, para conservarlos en una conjunción estable se requiere de un arduo y constante trabajo tanto en términos personales (emocionales y psicológicos) como en términos colectivos

---

<sup>204</sup> Por ejemplo: una tarde una persona que se torció el pie y eso le provocó un esguince grave, además de que a los pocos días tuvo una pesadilla con parientes fallecidos. Por las dos causas consultó al *owiriame* de su confianza. Ninguno de los dos dudó que el dolor y la hinchazón del tobillo eran causa de la torcedura; pero al mismo tiempo la torcedura indicaba algo más. Este evento y los sueños permitieron sacar a la luz una serie de conflictos cosmopolíticos de esa persona con sus parientes vivos y muertos que el *owiriame* conocía; lo que dio pie para que pudieran ser saldados de la mejor manera para todas las partes. Diríamos que el evento permitió actualizar las serie de relaciones (correctas e incorrectas) con los existentes del cosmos de esa persona.

<sup>205</sup> Fue revelador el trabajo de Pedro Pitarch para entender estos procesos (2006).

(políticos) que se relacionan con los procesos fisiológicos de salud-enfermedad. De hecho, podría decirse que son las características principales de la persona y por ello decimos que lo dado para los rarámuri es que lo degenerativo es continuo: la inestabilidad de la agente en su conjunción y sus relaciones; y por ello también debe construirse constantemente continuidad con lo regenerativo y discontinuidad con la inestabilidad: amacizando las sustancias y relaciones que los componen.

En otros términos es decir que el alma es sumamente volátil y mantiene relaciones sumamente inseguras con el cuerpo; recordemos que una las características más importantes de las almas rarámuri es la capacidad de entrar y salir del cuerpo de manera constante como fragmentos (de diferentes tamaños, con diversas intensidades, en diferentes formas). Mantenerse con todas las almas juntas, apretadas entre ellas y apretadas con el cuerpo son el reflejo de las relaciones sociales de la persona con el cosmos. Estar macizo o estar distendido como individuo y colectivos significa también: estar fortalecido o debilitado; sano o enfermo; sensato o insensato, buen caminante o mal caminante, buen rarámuri o mal rarámuri.

La inestabilidad de la conjunción de cada ser del cosmos rarámuri moviliza el cosmos mismo en su conjunto. Son los flujos regenerativos y degenerativos de ese cosmos en el cuerpo. La intensa preocupación por mantener unido el cuerpo/soplo/*plexus* es un eje de la vida y la muerte tarahumar. En rarámuri existen las nociones de *rachinama* (apretar) o *mokowina* (aflojar). *Rachinama* quiere decir “apretar, oprimir”. El ejemplo que coloca Brambila en la definición de esta palabra es muy didáctico: *pe rachiná kiri kemu surá*, “se dueño de ti mismo”; literalmente: “aprieta tu corazón” y *ké tumu viré aniá járosi joba*, “sepan contenerse” (también, literalmente, “aprieten su corazón”); “no anden diciendo nada”. *Mokowina*, Brambila lo define como “estar flojo, no firme, no apretado, aflojarse”; “zafarse, salirse”. El ejemplo con lo que lo define es: *mokowía akibama kemu arewá, nibí* “se te ha de salir el alma, considéralo (algún día morirás)” y *¿ketza mokowía akibama arewá kétamu sa’pá?* “¿acaso el alma no se desprenderá de nuestro cuerpo?”

Se intenta mantener unidos los componentes de las personas porque siempre se está en riesgo de desmoronarse (la palabra rarámuri *kayuma* designa ese noción). Tanto el cuerpo como el *iwigá-alewá* y el colectivo rarámuri son altamente fraccionables, se desmantelan y se desprenden uno de otro con gran facilidad. Un simple susto puede desajustarlas y separarlas. El cuerpo va des-trozándose con los cabellos, las uñas, los miembros que se desprenden o que son

cortados, como la placenta, el cordón umbilical; la sangre que se derrama; el cadáver que queda. El cadáver sería la forma más fehaciente, más radical de la separación de los elementos; es ya la casa sin habitantes; el cuerpo sin *iwigá* se convertiría en barro podrido: sin respiración ni aliento y sin vida. Recordemos que a lo largo de la existencia de las personas, las partes que se desprenden de su cuerpo deben ser enterradas o guardadas cuidadosamente para que, al fallecer, el difunto pueda recogerlas y partir con todas ellas hacia el mundo de los muertos; que en caso contrario, *Onorúame* no lo dejaría llegar a su lado (Fujigaki 2005:76). Cada rarámuri siempre está siendo acechado por el peligro de disyuntarse. Un peligro es que se disyunte el cuerpo de barro (como las casas que se hacían de adobes o piedras) y el alma (como habitantes desunidos), Que se disyunte cada uno por su lado y que se disyunte la relación entre los dos. Luego la relación de esos dos que conforman una globalidad como individuo con otras globalidades del *plexus*. Luego las relaciones de unos *plexus* con otros en determinadas fiestas o procesos cósmicos. Una preocupación fractalizada de la disyunción en todos los nodos de la conformación de los rarámuri. La disyunción de los elementos es consecuencia de las relaciones sociocósmicas.

Recordemos que en rarámuri lo que tiene la cualidad de *iwégame* es “fuerte, vigoroso, resistente” y “dícese también de objetos duros, macizos, consistentes, que ofrecen resistencia”. De la misma manera está la palabra *iwérema* o *jivérema* que se refieren a ser fuerte, vigoroso, tener fuerza y en sentido figurado: tener ánimos, aguantar; ser duro, difícil de romper, apretado (Brambila 1976). Estar apretado es tener fuerza; por eso que se busca constantemente construir fortaleza anímica, corporal y social; lo que significa tener salud, alegría y sensatez. Aflojarse y distenderse se refieren a lo contrario, a la posibilidad de enfermedades, tristezas y formas degenerativas de actuar en el mundo.

Anteriormente, no habíamos hecho más énfasis a las relaciones e inestabilidad de los componentes de la persona. Es de gran preocupación mantener tanto al cuerpo como al alma integradas y juntas. Las acciones rarámuri reflejan la manera en que tienen organizadas las relaciones tanto internas (que tan controladas estén sus fragmentos de *iwigá*, la relación entre los deseos y el hacer, etc.) así como las externas (las relaciones con los seres del cosmos). Y la condición existencial particular de cada rarámuri es de alguna manera expresiones de sus acciones y un reflejo de sus relaciones con los seres del cosmos.

Entonces, ¿cuáles son los mecanismos para mantener esa integración entre los elementos? El *iwigá-alewá*, el *repokára* y el tejido social son capaces de debilitarse y fortalecerse, de

desparramarse y de apretarse; de degenerarse y de regenerarse. El soplo de *Onorúame* en el cuerpo de los rarámuri es un pivote para el entendimiento entre los tarahumaras. Con él y por medio de él y a veces en él es que los rarámuri caminan en el mundo.

El corazón es también donde se alojan las ideas, los pensamientos, las reflexiones. Las acciones, las palaras, los pensamientos, el entendimiento y las reflexiones son dirigidas por el corazón. Corazón se dice *surá* o *surara*. La palabra *busurérema* o *bisurérema* (de *bisurá* que es “corazón”) significa “tener corazón, alma, entraña, relleno” y en términos figurados “ser cuerdo, sensato”. Se relaciona también con *busuréame* “relleno”, “que tiene corazón” o “sensato, cuerdo, de buen sentido” (Ejemplo Brambila: *ga’rá busuréame nisa, ga’rá natama ra ba* “si es cuerdo (Literalmente: si tiene buen corazón pensará bien”).

Y cordura y sensatez también se define en la palabra *busiré* (de *busí*: ojo) “despertar” y en sentido figurado “ser cuerdo”, sustantivado es “cordura, sensatez”. *Busiréroma* es “despertar a otro, hacer que se despierte” y “hacer reflexionar, hacer entrar en razón”. *Busirema* quiere decir: “despertar, despertarse” y “ser consciente, estar en sus cabales, ser cuerdo, pensar sensatamente”. *Busirébonema* es “despertarlo, despertarle” y “amonestarle, darle consejo, educarlo”.

Y consejo también se define como *natári*, que significa al menos tres cosas: “pensamiento, idea, reflexión”; “consejo” y “amonestar, aconsejar, hacer reflexiones a otro”. El consejo entre los rarámuri es muy importante. Es el buen camino, se dice que es la palabra de *Onorúame*; quien piensa correcta y vigorosamente, quien “habla recio” puede ser gobernador (*siríame*) o el curandero (*owirúame*). Para que pueda transmitir la palabra de *Onorúame* a los rarámuri.

Es interesante mencionar que de acuerdo con Brambila, la noción de reflexión y de hacer reflexionar se encuentra como significado de las palabras que definen las acciones más importantes de la moralidad tarahumara: *natari* y *natama*, *busiré*, *rimuma* (soñar; reflexionar, considerar, meditar).

Pensar, soñar, hablar, hacer el bien –en términos rarámuri– es pensar con el corazón, tener buen corazón es ser sensato; haber reflexionado detenidamente y actuar en consecuencia (las acciones son reflejos de las reflexiones): y estas acciones permiten fortalecer, amacizar, vigorizar y alegrar el *iwigá* y el *repokára* de las personas, una y otra en sí mismas y en su relación. Este tipo de acciones implicaría seguir el camino de los antepasados y las proposiciones dictadas por *Onorúame*. En cambio, seguir caminos otros, actuar de otras formas alejadas a aquellas proposiciones desgataría, ablandaría, debilitaría y entristecería los elementos y las relaciones que



conforman a las personas.

El controlar y apretar el corazón genera fortaleza anímica, física y social; se fortalecen o debilitan los lazos y los elementos de los rarámuri. Después de nacer gran parte de los esfuerzos individuales y colectivos será el mantener conjuntados, apretados, juntos los elementos, las partes, los fragmentos, las sustancias y las relaciones entre ellos. Afianzar y fortalecer pivotes de relaciones internas y externas; la expansión de los pivotes externos son el *plexus* de cada rarámuri; cada rarámuri es el pivote de su propio *plexus*; las relaciones de socialidades que lo definen; y su *plexus* serán definidos por sus específicas formas de socialidad.

Ya hemos mencionado que el *iwigá* es algo que se aprieta, que puede apretarse físicamente, para ser controlado. Puede ser fortalecido o debilitado. El *iwigá* se ubica en el corazón y el corazón también se aprieta metafóricamente. *Iwigá* y corazón pueden llegar a ser sinónimos. Apretar el corazón es ser sensato, actuar y hablar con cordura, con buen sentido. Lo que implica seguir ciertas reglas básicas de convivencia; no seguirlas sería como salirse del camino moral; pensar chueco, actuar mal. El *iwigá* puede *iwérama* o *jiwérama* “fortalecerse, vigorizarse, cobrar vigor” o en sentido figurado “cobrar ánimos, ser animoso, soportar, aguantar” (*iwé* es raíz de fuerza) o *iwírima* “hacer que se desgaste, que se luya” (*iwí* raíz de “desgaste”). *Iwéritima*, *iwértima*, *jiwéritma*, *jiwértima*: “darle fuerza, vigor, afianzarlo, fijarlo, ponerlos firme” (amacizar). Thord-Gray registra *iwé* como “*to be strong or powerfull, to be firm and manly (Sp. Estar fuerte, estar firme)*” y la palabra *iwé-amec* como “*strong, vigorous, robust, powerful, stout, firm, manly, hardly, sturdy*”.

Hay una correlación entre fortalecer, apretar, amacizar, oprimir y juntar frente a desgastar, desbaratar, distender y desparramar. A mayor separación de los elementos, mayor debilidad y menor fuerza; más vulnerabilidad. A mayor compresión o estrujamiento mayor fortaleza y menos debilitamiento. A mayor fragmentación/dispersión/desparramiento sin control (o andar otros caminos no rarámuri, no rectos para los rarámuri) mayor descorazonamiento, mayor tristeza, mayor y más posibilidades de disyunciones (parciales:enfermedades y permanentes:muerte). Se fortalece o debilita en sí mismo, pero lo relevante es que se debilita en una persona, es decir, en la relación entre *sapá-iwigá* de determinada persona.

Los rarámuri explicitan que los caminos de los otros son caminos deseados, pero seguirlos de manera irreflexiva conllevan impactos degenerativos. Y por otro lado, de hecho, lo

regenerativo tiene que venir de las transformaciones de fuerzas de un plano a otro, por medio del trabajo colectivo, benéfico para la mayoría.

En resumen, refiriéndonos a la persona se tiene como dado la inestabilidad en la conjunción de los elementos y las relaciones, que implica una continuidad con lo degenerativo y una discontinuidad con lo regenerativo. Deberá construirse el amacizamiento de las relaciones y de los elementos que conforman la globalidad rarámuri, que provocaría una discontinuidad con lo degenerativo, así como una continuidad con lo regenerativo. Lo que se hará a través del trabajo colectivo que permite amacizar integralmente a los rarámuri. La distensión entre los elementos es lo dado y continua degeneratividad. Las técnicas de amacizamiento y el amacizamiento en sí es discontinuo. Deberá trabajarse para las crear discontinuidad y continuidad respectivamente.

Las formas de relaciones de las alteridades provocan las disyunciones que serán degenerativas para los individuos y los colectivos rarámuri. Las formas de relación a través de la raramuritud (la fiesta, la danza, el teswino, el sacrificio, el trabajo colectivo diferenciado, *owirúame*) son las maneras que construirán amacizamiento y regeneratividad tanto a los individuos como a los colectivos.

¿Cómo lograrlo? El trabajo en conjunto permite una concentración de fuerza para apretar. Esforzarse para apretar genera fuerza, vida y poder; es el trabajo para mantener unidos los elementos que constantemente se están separando que lo permite. El desparramamiento entre los elementos y las relaciones generan debilidad, enfermedad y muerte.<sup>206</sup>

De la misma manera que un rarámuri requiere de las relaciones con su *plexus* para ser rarámuri, un individuo requiere de las relaciones entre sus componentes para existir. En términos separados: tanto los rarámuri de cada poblado, de cada centro de pueblo, de cada ranchería, de cada casa, de cada persona lo más importante es mantener y maneter juntos cada una de sus partes y de los pequeños trozos de sus cuerpos; desde el cuerpo y sus fragmentos desprendibles (uñas, cabellos, sangre, partes del cuerpo) como del *iwigá*; tanto en los corazones de cada uno como en conjunto, para caminar como lo hacían los antepasados, para pensar bien, recto,

---

<sup>206</sup> Si se nos permite, llegaríamos a abstraer un tipo fórmula de la física rarámuri

FÓRMULA:

Concentración apretada = fuerza

Desparramamiento holgado = debilidad

Disyunciones: parciales-temporales /fragmentación por seres por planos diferentes

(re)conjunciones: curaciones y encuentros oníricos, nuevos vínculos

Disyunciones radicales: separación total e irreversible por la incapacidad o violencia de la disyunción por seres de planos diferentes. La única posibilidad de reconjunción es en otro plano.

correctamente. Las dinámicas que mueven al mundo son transversales; hay una relación entre cuerpo-alma, individuo-*plexus*, *plexus*-cósmico. Veremos cómo esta lógica puede visualizarse en el ciclo de existencia tarahumara.

Otro par de categorías que pueden referirse a estas formas de hacer en el mundo son las de *semáti* y *chati*. Hace falta analizar detenidamente estas categorías, no obstante proponemos que *semáti* y *chati* estarían contrapuestos como nociones en principio estéticas, pero que se refieren a aspectos y espectros cosmopolíticos. Parte de ciertos aspectos de lo visual y lo estético; a la par que lo estético y lo visual suman ámbitos morales y materiales del hacer y ser de los rarámuri; son actualizaciones de los caminos éticos tarahumaras que hemos mencionados. Por ejemplo, un individuo es bueno o mal rarámuri dependiendo si piensa/actúa *semáti* o *chati* en el mundo.

A lo largo de su trabajo Ana Paula Pintado (2012) describe varios aspectos de una noción rarámuri muy importante. Esta noción es la de *semáti*. Thord-Gray habla de *sema-ti* y lo traduce como “*Beautiful, lovely, pretty, comely, handsome, beauteous –fair, graceful, affecting elegance; may sometimes ‘beautifully’ or ‘handsomely’* (Sp. Hermoso, hermosamente, bonito)”. Y para Brambila *semati* es “hermoso, bello, bonito” y “hermosamente, bellamente, bonito”. Además de estas acepciones, Pintado menciona que puede referirse a lo que está bien hecho, a lo fértil, bonito y alegre, a soñar con fuerza (2012:22,165, 189, 198).

Por su parte, Fujigaki y Martínez (2012:64) han analizado la noción rarámuri de *chati*, especialmente como un tipo de conducta indebida para los rarámuri: “la palabra *chati* remite a lo feo y a lo malo, material y moralmente”; *chati síame* o *chati siwea* significaría “el mal andar”, “la mala vida”, “el mal pensador” en términos de caminos éticos; una conducta negativa.

Brambila habla de *chati* (*cha-* raíz de mal) como “malo, feo (material y moralmente)” y como “raro, curioso”; dice que *chatiri* es “malo, mal, perverso”, “feo” y “raro, curioso, extraño, anormal”. Hilton (1993) lo define como “feo, mal”. Thord-Gray (1955) tiene una página completa de su diccionario para hablar de varias palabras compuestas al respecto y registra *chati* con al menos siete acepciones: “1. *Wicked, malicious, sinful (tained with or full of sin), immoral, nefarious* (Sp. malvado)”; “2. *Unjust, wrongful, illicit, unlawful, not righthful* (Sp. injusto, ilícito)”; “3. *Bad, evil, no good* (Sp. malo)”; “4. *Sin, evil-transgression of the law of God or the gods*”; “5. *Harm, mischief, hurt (evil, wicked), offense, slight crime, guilt, fault*”; “6. *Dirty, filthy, nasty-stained or filthy whit sin, dirty or tainted whit guilt and imperfections*”; “7. *Ugly, hideous, deformed, homely* (Sp. feo) (...) *When meaning ‘ugly’ chati seems to have a double*

*meaning and refers somewhat to causing aversion or offense from a moral aspect rather than by an ugly appearance only”.*

En este sentido, para los tarahumaras pueden existir *semáti natári* o *chati nátari*, los que tienen buen o mal pensamiento; los que siguen la microfísica del *boá anyáguari* para amacizar la individualidad y la colectividad, evitando distenderse por caminar por el *boá si'nú*. Los que hacen y fabrican alegría o tristeza; miedo o valentía; salud o enfermedad; cohesión o debilidad, etc. Estas acciones se verán reflejadas en el cuerpo, en las almas y en las relaciones sociales. La estética medirá varios aspectos de la política (Keck 2005:101 y ss.; Viveiros de Castro 2010a).

\*\*\*

¿Cuál es la noción rarámuri de pensar y pensamiento? Ellas nos permitirán enunciar algunos de los contrastes entre las premisas cartesianas y las premisas más relacionales tanto de cuño estructuralista como de cuño amerindio. Ya hemos dicho que pensamos que alma-cuerpo rarámuri responden a una lógica diferente del cartesianismo. Principalmente porque ese tipo de definición hace énfasis en los elementos que la componen, obviando de alguna manera sus relaciones.

Descartes (1999[1641]:55-56) parte de una indistinción y ambigüedad entre vigilia y sueño. Llegará a decir que hay que combatir esas confusiones e indistinciones. La manera es distinguir lo “claro y distinto” por medio del razonamiento, pensamiento, que se antepondrá a los sentidos (y por ende al cuerpo) que nos engañan, como en el sueño que sentimos como si fuese vigilia. De ahí sobreviene una cascada de proposiciones: el razonamiento (ya aislado en sí mismo) nos permitirá distinguir la realidad de la fantasía. Se da de facto y se presuponen varios pares de oposiciones: real-irreal; verdadero-falso; perfecto-imperfecto; razonamiento-sentidos; alma o mente-cuerpo; humano-animal; naturaleza-cultura.

Por otro lado gran parte del esfuerzo de la antropología de cuño estructuralista –desde Mauss a la fecha– ha consistido en ampliar los conceptos de nuestra antropología y filosofía a la medida de la diversidad etnográfica de las otras antropologías y filosofías: ampliar y dar cuenta del humanismo y lo social a la medida de la diversidad de humanidades y las sociabilidades de los diferentes colectivos humanos, en que tenemos que contemplar cada vez más lo no-humano y lo no-social para poder entenderlos como tales. Así también la misma noción de pensar y razonar, en donde las otredades lo hacen de manera distinta –*El pensamiento salvaje* (Lévi-Strauss 1962)– pero con bastantes similitudes entre todas ellas; y la tradición occidental no lo hace tan parecido

ni tan diferente como lo creemos –*Nunca fuimos modernos* (Latour 2007–). Como dice Viveiros de Castro (2010:62): “La idea profunda de Lévi-Strauss de un *pensamiento salvaje* proyecta *otra imagen del pensamiento*, y no *otra idea del salvaje*”. Y, en ese sentido, podríamos decir que la idea profunda de Latour es que la constatación de Occidente nunca-tan-moderno permite entender lo salvaje que siempre ha sido ese pensamiento. De esta manera, lo que se refiere al pensamiento entre los rarámuri nos llevan a otros caminos del pensar el pensar y el pensamiento.

La teoría rarámuri no realiza una separación cartesiana. De hecho para poder pensar (*natáma*) distinguir lo claro y lo distinto para los tarahumaras se requiere de los sentidos y los estados de sueño, así como de considerar aspectos que no se circunscriben sólo al individuo. El cuerpo, pues, lejos de ser un estorbo para el entendimiento claro y distinto de la persona rarámuri, es una casa y un resguardo para que eso pueda acontecer. La combinación y la movilidad de los elementos es lo que permite la fabricación del cuerpo-persona. Esas convergencias constituyen una globalidad específica. Lo que produce el pensamiento (*natári*) posee particulares vinculaciones (semánticas, plásticas, ontológicas); por ejemplo, el *iwigá-alewá* se vincula con el aparato cardiorrespiratorio y ciertas cualidades del pensamiento y las características de los existentes pueden ser transferibles al consumir dicho aparato. No puede pensarse cada aspecto de la persona como un elemento aislado, sino como un pivote de otras relaciones. Pensar, soñar, recordar, reflexionar de determinada manera afecta y afeciona directamente la integridad física-metafísica, moral, social de cada individuo. Entre los rarámuri reflexionar es hacer del raciocinio sinónimo de *natari* (idea, pensamiento, reflexión, consejo); *rimuma* (soñar, reflexionar); *bisuréma* (ojos/corazón: “reflexionar”); *nawésari* (consejo, “transmisión de las palabras de *Onorúame*, que son buen pensamiento y reflexión de facto”) (Brambila 1976).

Distintos autores (Merrill 1992; Pintado 2012; Martínez 2008; Fujigaki y Martínez 2012) han analizado varios aspectos de esta noción rarámuri; principalmente, llamándonos la atención para saber que pensar no se circunscribe solamente al raciocinio y tampoco a un aspecto aislado del individuo. La noción de *natari* o *natáli* Brambila lo define como “pensamiento, idea, reflexión”; “consejo”; amonestar, aconsejar, hacer reflexiones al otro”.

“El verbo español ‘pensar’ encuentra un equivalente rarámuri más cercano en el verbo *natáma*. Los rarámuri utilizan *natáma* en dos sentidos, primero para denotar el pensamiento en general, entendido como la realización de operaciones mentales y, segundo, para designar el pensamiento que permite y restringe a un individuo a actuar en concordancia con las convenciones de la conducta adecuada. En ambos casos, el comportamiento de las personas testimonia la cualidad de su pensamiento porque, desde la perspectiva rarámuri, la acción humana es una externalización directa del pensamiento” (Merrill 1992:149-150).

Pintado (2012) lo analiza como una categoría rarámuri bastante interesante. Se refiere a él como: conciencia, capacidad mental para interactuar con el mundo; asegura *ethos*; refleja la relación con la comunidad y con el cosmos; cada rarámuri va construyéndolo por su propia experiencia histórica y con los rituales que realice. Es un concepto importante para entender la propia noción de “fiesta” o ritual rarámuri; y resistencia [cosmopolítica] rarámuri; provoca los estados anímicos, de conciencia, y es lo que da y quita fuerza al *alewá* (Pintado 2012:25-27, 32, 194).

En la noción de pensar/pensamiento rarámuri no es sólo racionalidad, convergen aspectos como el hecho mismo de pensar, actuar, hablar y sentir que determinan y movilizan al individuo-colectivo al mismo tiempo. “El camino y el caminar, como categorías, acciones y espacios para andar remiten al corazón del pensamiento rarámuri” (Fujigaki y Martínez 2012:54). De la misma manera, la noción de pensamiento se refiere a la noción de actuar, de comportarse y de *iwigá-alewá*. “La conducta y el habla son expresiones del pensamiento (*natári*) y el origen de dicho pensamiento, así como su carácter positivo o negativo, son las almas” e “independientemente de su habitáculo, a las almas se atribuyen las capacidades cognitivas, lingüísticas, emotivas y oníricas” (Fujigaki y Martínez 2012:61 y 55).

Siguiendo a Merrill los “términos para ‘sermones’: *nawésare* y *natári* [...] comparten la raíz *na-* que quiere decir ‘pensar’, pero *nawésare* y *natári* nombran no pensamientos al azar u opiniones espontáneas sino pensamientos bien elaborados y opiniones cuidadosamente bien consideradas” (Merrill 1992:102). Recordemos que los *nawésari* son los consejos que los *siríame* (gobernadores) y los *owirúame* (curanderos) dan a los rarámuri para ser sensatos y seguir el camino de los *anayáguari*; el cual procede directamente del pensamiento/palabra de *Onorúame*. Es decir, para los rarámuri “el pensamiento es una materia divina que fue otorgada a los seres humanos en el consejo original bajo la forma de normas de conducta” y se considera un buen pensador quien es alguien capaz de dar un buen consejo y quien actúa correctamente; aquellos que participan “en el circuito de intercambio mediante el *kórima*, el complejo del *teswino* y el sistema de cargos” (Martínez 2008:98 y 123).

*Natári* entonces expresa la ligación entre corazón, pensamiento, palabra, acción; ser moralmente correcto o incorrecto, pensar, hacer, soñar, hablar, sentir. Pensamiento, sueño, aprendizaje, raciocinio, reflexión, conocimiento, sentimientos, sentidos, emociones, movimiento se fundan uno a otro, se reflejan y apoyan para definirse, para sostenerse como nociones

rarámuri. Es decir, la manera en que los rarámuri aprietan el alma-cuerpo para seguir el camino recto de los rarámuri y de los antepasados, implica saber que la relación entre alma-cuerpo no es la misma de divisiones cartesiano-cristianas. La ética-individual, impacta en la física y en la metafísica de la persona. Es bio-psico-social-cósmica.

En el aparato cardiorrespiratorio vemos un dispositivo que nos ayudaría a entender la manera de relacionar las relaciones entre la ética, la física y la metafísica entre los rarámuri. El aparato cardiorrespiratorio como ejemplo de las dinámicas de las vinculaciones. Es la vinculación, la mediación que son las importantes, porque cada uno de esos elementos y categorías sensibles pensadas de manera aislada y en sí mismas no significan lo que significan aquí en relación con todo lo demás. Porque son las relaciones las que lo definen. Es también una gran máquina de mediación, que regula las interacciones entre elementos híbridos. Corazón-pulmones como un ejemplo de la manera en que convergen el cuerpo y el soplo divino. Aparato cardiorrespiratorio (como el resultado de una hibridación) que es una forma anticartesiana y anticristiana de pensar las relaciones alma-cuerpo.

Y debe entenderse que estos anti's los remarcamos principalmente para no entender la socialidad tarahumara intuitivamente con esas características. Porque deseamos enfatizar y relacionar con formas amerindias generalizadas. Sin que neguemos que exista la posibilidad de que los rarámuri hayan decidido comulgar tanto con las premisas cartesianas como con las cristianas. Pero lo han hecho de una manera creativa, no solamente con repeticiones de dogmas y rituales. Nos interesa conocer esa creatividad que evidentemente no agotaremos ni siquiera para describirla en este trabajo.

\*\*\*

Para finalizar, recordemos que cada colectivo posee una particular noción de globalidad de sus miembros y de fragmentariedad de los mismos, así como también son singulares los conceptos de individualidad y colectividad; estos cuatro aspectos se correlacionan entre sí. La globalidad de la persona es paralela con la fragmentariedad de las sustancias y las relaciones que lo constituyen individual y colectivamente hablando ¿cuáles son estas nociones entre los rarámuri?

La persona rarámuri en su globalidad es un pivote de elementos y vínculos heterogéneos, los cuales, aunque sean definidos y traducidos por los propios rarámuri como cuerpo/alma son nociones que en su constitución y en su relación son particulares. La persona rarámuri posee la capacidad de fragmentariedad de y en los elementos que la componen: la de su *iwigá-alewá* es

expresada de múltiples maneras (almas grandes y pequeñas, unas con mayor o menor jerarquía, etc.); al igual su cuerpo (uñas, cabello, sangre, etc.); y los tejidos sociales (los diferentes nodos y redes que constituyen su *plexus* social).

Una de las particularidades rarámuri es que la globalidad/fragmentariedad de la persona puede ser explicada por la manera en que se producen las relaciones de sociabilidad con los existentes del cosmos. En la persona rarámuri están introyectadas las formas de sustancialidad/relacionalidad de los caminos éticos de su moralidad (*anayáguari-si'nú*). Las decisiones de los caminos que siguen o abandonan y las maneras específicas de hacer/actuar en el mundo se reflejan en la condición biopsicosociocósmica de la persona: salud/enfermedad dependen de seguir juntos/dispersos los elementos de los individuos y los colectivos; lo cual obedece a la manera correcta o incorrecta de comportarse. La condición de la persona dependerá del tipo de relaciones que ella mantenga con el cosmos; la persona rarámuri es múltiple y extendida en el cosmos por sus formas éticas de relacionalidad.

La persona es un pivote único de sustancialidades y relacionalidades en su individualidad y en su colectividad; su condición específica dependerá de manera particular de llevar esos vínculos con los otros (seguir *anayáguari-si'nú*, *semáti-chati*, contento-triste, miedo-valor, fortaleza-debilidad,, bueno-malo, macizo/apretado-distendido/separado, etc.).

La constitución y las dinámicas de las relaciones entre las sustancias de la persona (alma, cuerpo, *plexus*) es similar a la relación del individuo con el colectivo: gran independencia y multiplicidad de los elementos así como una gran inestabilidad de mantener unido el vínculo y su composición. La globalidad específica es la conjunción de alma, cuerpo, *plexus* que componen a las personas; y las posibles fragmentariedades son las partes de alma, cuerpo, *plexus* que se aprietan –*rachinama*– o aflojan –*mokowina*– entre sí; el individuo se aprieta en sí mismo, a la vez que se aprieta y suma a otros individuos para mantener junto su propio colectivo. “La ética rarámuri está inscrita en el cuerpo: de la cabeza a los pies” (Fujigaki y Martínez 2012:56).

### **Individualidad/colectividad**

Los rarámuri nos han enseñado que las nociones de individuo y colectivo son intrínsecas entre sí, mutuas y relacionales. Así que para entender una debemos comprender la otra. Y estas comprensiones hacen replantear los análisis sobre las nociones tarahumaras de: persona, familia, socialidad, organización social y comunidad, *plexus* del teswino, territorio, parentesco. Algunas



de ellas han sido abordadas por Sariego (2008); Martínez R. (2012); Martínez, Martínez y Mijangos (2012); entre otros.

Martínez (2012) propone los elementos básicos para una teoría rarámuri de la socialidad y la persona. Sariego (2008) ha hecho lo propio sobre las formas de organización social y territorio como contrastes de aquellas consideradas comúnmente por el Estado Nación. Y Martínez, Martínez y Mijangos (2012) han estudiado ciertas formas de parentesco en el que se replantean las nociones como familia y parentesco en términos rarámuri, dada la impresionante dinámica y movilidad que mantienen. No entraremos en las discusiones de estos análisis. Lo que aquí deseamos destacar son las características generales de las nociones de individuo y colectivo porque son necesarias para entender los procesos de muerte y sacrificio, así como las tecnologías cosmopolíticas que se vinculan con ellos.

El silencio, la soledad, la autonomía, la calma, la independencia, la individualidad, la timidez, la movilidad y la maleabilidad son algunas de las características constitutivas de la persona y de la vida social rarámuri y han sido registradas en casi toda la literatura sobre ellos. Por otro lado también son parte de su personalidad las multitudinarias y alegres teswinadas que realizan a lo largo de todo el año. Existe una oscilación entre ciertas formas de soledad y compañía.

Los individuos crecen valorando estas características desde temprana edad. Cada rarámuri es reconocido en su especificidad por su propio *plexus* social. Las redes sociales en las que los y las niños(as) crecen se “transmite a los pequeños las técnicas básicas para que éste llegue a ser autónomo” (Martínez y Fujigaki 2014:48) y para que sean responsables de sus propias decisiones.

Ellos deben aprender a pensar bien y decidir lo mejor en su autonomía, en silencio y en calma; y éstas son características que acompañan a ese aprendizaje. Para los rarámuri “el silencio es primordial para conocer, para reflexionar y para pensar (*natáma*)” (Martínez y Fujigaki 2014:49). Pintado da cuenta de la importancia de la calma y explica que “para proceder bien y pensar bien los rarámuri necesitan de un estado emocional específico que se relaciona con la calma” (Pintado 2012:192).

Martínez R. plantea que la “individualidad es condición de lo social: autonomía, soledad, timidez: [es el] fundamento de la relación con otro” y “es el fundamento, en términos de M. Strathern (1988), de la socialidad, es decir, de la matriz relacional de la convivencia. Dicha

matriz, en el caso rarámuri, adquiere la forma de redes donde las personas son los nodos” (Martínez R. 2012:557 y 574). Y la autora concluye que:

“Individualidad es equivalente a ‘ser un buen rarámuri’: pensar, trabajar, ofrecer consejo, mantener el equilibrio anímico, ser reservado, vivir la soledad, apreciar la autonomía y seguir la costumbre [el *boá anayáguari*]. Todo ello es un prerequisite para establecer cualquier vínculo con otro ser, sea o no humano. Por tanto, este es el canon de crianza de los pequeños. Desde esta individualidad se conforman redes o caminos sociales, incluso antes del nacimiento, que bajo la forma de *plexus*, tejido o caminos entrelazan a las personas en una urdimbre espacio-temporal que configura lo que podríamos denominar ‘una sociedad’” (Martínez R. 2012:593).

Entonces, la individualidad es un aspecto sumamente importante de la noción de individuo rarámuri; y es una noción de individualidad que no es individualista (valga la redundancia). Por ejemplo, se considera la propiedad privada como un derecho inalienable; así como un derecho a las decisiones y acciones de cada una de las personas. Esos derechos deben ser respetados por todos y entre todos. El respeto por la individualidad rarámuri es tal que los niños ya son sujetos de derecho a la propiedad privada. Los niños tienen la capacidad de poseer bienes que son valiosos para el colectivo (como chivos, por ejemplo) y la manera en que los administren es de su entera responsabilidad. Los adultos (padres, hermanos, parientes en general) podrán darles consejos para criarlos, cuidarlos, venderlos, cambiarlos; pero la regla ideal es que la última decisión es del niño y los adultos la respetan, aunque no sea considerada como la mejor o más conveniente. Porque el respeto de los adultos a dichas decisiones “es una forma de constituir a la persona” (Martínez y Fujigaki 2014:48). Por otro lado, esos derechos de propiedad se relacionan con las obligaciones de compartir. Los rarámuri tienen por canon el compartir con los otros y ser recíprocos con esos intercambios, entre otras cosas y precisamente, porque la propiedad privada es importante.

Otro ejemplo y otra consecuencia de las formas de individualidad rarámuri se refiere a las herencias. Las características individuales no son una herencia o un reflejo directo del colectivo al que pertenecen. De hecho, muy pocas cosas se heredan de muertos para vivos; no obstante, en varios sitios son cada vez más cosas las que se conservan y transfieren. Entre las cosas que pueden heredarse son los muebles e inmuebles; los cuales pasan por procesos de profunda purificación. No obstante, la herencia de prestigio y el poder individuales no son propiamente transferibles entre los individuos.

En este sentido, un individuo no adquiere las características políticas u ontológicas por las características de las redes a las que pertenece; a diferencia de muchos otros colectivos indígenas

(como los mexicas) no se heredan logros, ni deudas ni influencias ni vergüenzas, tampoco cargos políticos o como especialistas rituales. Las personas serán lo que ellas mismas vayan caminando y construyendo a lo largo de su vida.

En términos abstractos, podríamos decir que la individualidad es la manera en que cada colectivo distingue la singularidad y la pertenencia de sus miembros en sus distintas fases y relaciones. El individuo se construye por la introyección y la relacionalidad de la(s) colectividad(es) en las que participa en diversos niveles. El colectivo rarámuri construye a los individuos dotándolos de amplios márgenes de independencia; desde muy pequeños los rarámuri aprenden a valorar la autonomía y la individualidad.

Sobre la colectividad podemos partir de lo que propone Martínez R.: “Si la estructura base de la vida social son las redes que tienen como nodo a las personas, como el *plexus* del teswino, entonces la organización social rarámuri se compondrá de distintas redes que se vinculan y sobreponen, constituyéndose unas en otras en una urdimbre en constante movimiento y construcción que resulta ser la sociedad” (Martínez 2012:574).

La colectividad se relaciona con las formas de organización social y de parentesco. La colectividad estaría compuesta por la específica red de relaciones que establece un rarámuri con su *plexus* de teswino (Kennedy 1970) y con todo su tejido social (Martínez R. 2012): es decir, son los vínculos de sustancialidades y relacionalidades que un existente tiene con los diferentes agentes del cosmos.

La vida social rarámuri no se refiere tanto a los grupos como a los tejidos entrelazados. Funcionan “a manera de conjunto de redes que se sobreponen unas a otras, los nodos son potencialmente un punto de fuga de estos tejidos múltiples” (Martínez R. 2012:567).

En principio, la noción de colectivo no sería tanto el conjunto de personas que conforman un núcleo y unidad; (sean llamadas familia, grupo, linaje); como las dinámicas de las relaciones de los nodos que conforman redes traslapadas; cada persona es un pivote y cada uno posee su propia red, la cual no coincide con la de otra persona. Esto podría ser una definición general para cualquier colectivo; la particularidad rarámuri es la combinación y la sistémica de todos los elementos descritos hasta ahora.

Las cualidades de autonomía, independencia, individualidad, movilidad y flexibilidad son características constitutivas *en y de* los individuos y de los colectivos. Lo son también la

inestabilidad de mantenerlos unidos. “La unidad y fortaleza de un comunidad es exitosa si se cumplen las normas, pero también se requiere una gran voluntad para cumplirlas, algo que entre los rarámuri se llama *walú náтали*, es decir, pensamiento grande” (Pintado 2012:63). Estar juntos es ser buenos rarámuri, sensatos, reflexivos, colaboradores, generosos; seguir el camino de los antepasados. Para ello es preciso mantener junto un individuo (*repokára*, *iwigá-alewá*, tejido social), un colectivo (la tensión entre los nodos de la red social –humanos y no humanos–; el pivote con los demás agentes del cosmos). Las cualidades descritas son fundamentales para entender los elementos y las dinámicas que conforman tanto a la persona como individuo (las entradas y salidas del *iwigá-alewá* y el *repokára* por las formas de vínculos sociales); como a los individuos en relación con su colectivo (los diferentes ritmos y formas de asociación que los rarámuri tienen con sus unidades domésticas a lo largo de sus vidas; como los niños que deciden ser educados por los abuelos y no propiamente por sus padres; los distintos desplazamientos que se realizan a lo largo del año a lo ancho del territorio rarámuri y fuera de él; la decisión de pertenecer o no a los rarámuri en tanto se sigue o no una manera de comportarse, ya sea la que sigue el camino de los antepasado o el camino de las alteridades, etc.).

La cuestión que deseamos destacar es que estas características de la colectividad y las redes de sociabilidad rarámuri incluyen a existentes no-humanos y no-sociales. Es un pensamiento similar como lo que mencionamos sobre que la importancia del animismo a través de la carne y el cuerpo; lo humano y lo social funciona y se movilizan en gran medida a consecuencia y a través de lo(s) no-humano(s) y lo no-social.

Por ejemplo, en el caso de las relaciones entre vivos y muertos. Si uno de los deudos nombra, sueña, recuerda mucho e intensamente a un pariente fallecido al que no le ha terminado sus fiestas, el deudo irremediablemente enfermará, habiendo la posibilidad que muera también. Podría elaborarse un censo de todas los muertos que habitan entre los rarámuri porque no se han terminado sus *nutéma*. Considerando que las ceremonias mortuorias son la máxima recreación de los vínculos de socialidad individual y colectiva entre los rarámuri. En ellos se “articulan, por última vez, la red de relaciones sociales que la persona muerta tejió particularmente en el entramado social en el que se desenvolvía” (Fujigaki 2005:198).

“Si las teswinadas de trabajo tienen un carácter centrífugo para la unidad doméstica que las elabora (Kennedy, 1970:124), las *nutéma* tienen este mismo carácter, pero centrados en cada uno de los muertos a quienes se les realiza. Los múltiples niveles de las redes sociales se traslapan hacia el muerto por última vez: la concentración de los rituales en una *nutéma* se inclinará a reafirmar, por última vez y por completo, la específica condición social de la persona fallecida.

Habrá una recreaci3n de las ceremonias, una recreaci3n de lazos a partir de su específica red de relaciones sociales y de parentesco. Toda esta recreaci3n y última reafirmaci3n hacen de las *nutéma*, como parte de todo el proceso ritual mortuorio rarámuri, un microcosmos individual, ritual y social de la persona social que fallece.

Microcosmos porque en la última *nutéma* en un mismo tiempo-espacio se ejecuta, se concentran y se recrean ámbitos como el individual, el ritual y el social de la persona fallecida, mismas que no puede entenderse sin la religiosidad. Individual por la concentraci3n de toda la persona que fue constituyéndose a lo largo de su vida, de lo individual a lo colectivo, de lo público a lo privado, el rango y estatus social, del género, el sexo y todo aquello que lo individualiz3 y lo colectiviz3. En el aspecto ritual, debido a la concentraci3n de las ceremonias posibles del calendario ritual. Y en términos sociales, por la tensi3n cohesionadora o efecto centrífugo que acontece en la red de relaciones sociales de cada individuo, que se extiende a su familia y a la comunidad de la que es miembro (Fujigaki, 2005:199) (Fujigaki y Martínez 2008:449-450).

Además de lo anterior, sabemos que los muertos se consideran una de las principales causas de enfermedad y muerte entre los rarámuri; principalmente porque no se ha culminado el proceso ritual mortuorio. Esas ceremonias son una recreaci3n *total* (como persona y como hecho social) que moviliza el tejido social de esa persona.  C3mo no considerar a los muertos y todos los demás agentes no-humanos (*Onorúame*, el Diablo, la Enfermedad, el Peyote, la Bakánoa, etc.) como parte fundamental del colectivo y de las relaciones de socialidad entre los tarahumaras? Se movilizan lo social siendo no-humanos, no seres vivos y lo hacen sin pertenecer porque ya no pueden seguir siendo parte del colectivo ni de la familia; justamente el arduo trabajo de las *nutéma* es fabricar un pariente en no-pariente, al crear la discontinuidad con ellos (esto lo veremos detenidamente más adelante).

\*\*\*

En resumen: fortalecer o debilitar a la persona (cuerpo/alma/tejido social) y el colectivo (las relaciones del tejido social de cada individuo) es una cuesti3n cosmopolítica; para fortalecerla deben seguirse el camino de los antepasados y el camino incorrecto para debilitarlos. Diríamos que el c3digo dominante sobre estos aspectos de la persona es seguir o abandonar ciertos caminos cosmopolíticos (a diferencia de los mexicas que se refieren más incorporar/expulsar cautivos).

Como hemos dicho, dependiendo del tipo de relaci3n que establezcan los rarámuri, los existentes se ubicarán como parte de los seres del mundo de Arriba que permiten seguir en el *bo  anayáguari* o como secuaces del mundo de Abajo que hacen seguir el *bo  si'n *. Hay al menos esos dos caminos: si uno establece una relaci3n en que se intercambian fuerzas de manera consensada y se busca crear bienestar colectivo para todos los involucrados, esa forma de desprenderse de cierta fuerza es regenerativa. De lo contrario, si la fuerza es substraída

arbitrariamente y para el bienestar individualista y de sólo unos cuantos esa forma desprendimiento de la fuerza es degenerativo.

Aquello que afecta de alguna manera a los rarámuri es degenerativo y se ubicaría del lado de los seres del mundo de Abajo. Aquello que permita fortalecerlos será regenerativo y pertenecerá al mundo y los seres de Arriba. La idea es incorporar las sutancialidades/relacionalidades de los seres regenerativos y crear discontinuidad con aquellas de los seres degenerativos. Y en realidad al crear una se combate a la otra.

Los seres más peligrosos son justamente aquellos que tienen la capacidad de quitar con mayor violencia y de manera más arbitraria, la mayor cantidad de fuerza de los rarámuri (aún siendo los propios rarámuri quienes lo hagan). Los que tienen la fuerza de quitar (consumir, desgastar, etc.) más fuerza de los rarámuri son los más peligrosos.

En resumen, la constitución de los existentes del cosmos rarámuri responde a una combinación entre fuerza, cuerpo que la contiene y las redes sociales. Y lo que permite la vida entre ellos es la serie de conjunciones de elementos sumamente heterogéneos. Para preservar la vida individual de los rarámuri debe comprender la red de relaciones que establecen con los diferentes seres del cosmos; los diversos intercambios de sustancias y relaciones regenerativas/degenerativas que establecen entre ellos. El intercambio de fuerza y cuerpos, sea en fragmentos y/o totalidades, permite fortalecer y debilitar tanto a los rarámuri como a los demás seres. Existe una lucha cosmopolítica permanente para mantenerse fuertes y unidos y no debilitarse y disgregarse; tanto en términos individuales como colectivos. Existen al menos dos posibilidades de hacerlo: haciendo lo correcto y seguir las normas del *boá anayáguari*; o transgredirlas y seguir el camino incorrecto y otro (*boá si'nú*).



#### IV. VARIACIONES DE AMACIZAMIENTO Y DISTENCIÓN DE LA EXISTENCIA. CONJUNCIONES/DISYUNCIONES EN DIFERENTES PLANOS

Con el capítulo anterior conocimos la constitución de los individuos y de los colectivos al entender las formas posibles de fragmentariedad y globalidad que se conciben entre los rarámuri. El siguiente paso es describir brevemente las dinámicas de existencia y socialidad de los agentes rarámuri a través de las diversas maneras de conjunciones y disyunciones que acontecen en ellos. Esas dinámicas de existencia y de socialidad es el ciclo de vida ideal de los individuos; aquello que sucede transversalmente (biopsicosociocósmico) a la persona en relación con su colectivo. El objetivo de este apartado es dar cuenta de esos ciclos de existencia ideales para que al final podamos entender cómo se transforman dichos agentes al final de su vida en este plano.

La constitución del individuo se debe entender en correlación con su colectivo; así la existencia, de manera análoga, lo está en relación con la socialidad y viceversa. Tanto sus composiciones como sus dinámicas son múltiples en diferentes planos al mismo tiempo. Los acontecimientos y los procesos más importantes en la fabricación **de** y **en** la persona son aquellas conjunciones y disyunciones a las que nos referimos en la Introducción General de esta tesis (*supra.*).

Lo que se conjunta/disyunta son los fragmentos y las globalidades de los agentes, las sustancias y las relaciones que los componen como tales: partes del alma, del cuerpo y las relaciones sociales; el *iwigá-alewá* que entra y sale del cuerpo de múltiples formas y de manera constante; los individuos que se conjuntan y disyuntan en diferentes unidades domésticas o colectivos a los que pertenece, etc. La específica manera de comportarse, reflexionar, pensar, actuar y hablar se verán reflejadas en esas disyunciones y conjunciones.

Anteriormente se ha descrito que una de las características principales de la persona rarámuri es la salida, los caminos y los viajes que la o las alma(s) realiza(n) fuera del cuerpo (Martínez y Guillén 2004:139; Fujigaki 2005:43-44; Fujigaki 2009:29-30). Ahora consideramos la globalidad de la persona, por lo que esos viajes del *iwigá-alewá* no son sólo disyunciones parciales y temporales o totales y permanentes del *repokára*, sino que implican las propias disyunciones de todos los elementos y los vínculos que constituyen al pivote-persona como tal. Como hemos mencionado la capacidad de movilidad e inestabilidad es intrínseca a los rarámuri.



La moralidad rarámuri otorga un particular interés en regular las conjunciones y las disyunciones cosmopolíticas de los individuos y los colectivos. La existencia deviene de la oscilación y tensión de las conjunciones y disyunciones por el amacizamiento y distensión y son consecuencias de las decisiones de cómo establecer las relaciones con los agentes del cosmos (sean humanos o no). Las categorías sobre amacizar y distender son actualizadas a través de diferentes códigos: el alfarero (Fujigaki 2014a), el culinario en relación con las tortillas (Pintado 2012:22), el del tejido (Martínez 2012; Pintado 2012), el caminar (Martínez 2009; Fujigaki y Martínez 2012a), el danzar (Bonfiglioli 2005, 2006, 2008a, 2008b, 2010a, 2010b, 2014), entre otras.

Distinguimos al menos dos planos de dinámicas de existencia y socialidad: 1) aquel que es dado por la secuencia vital de cada individuo y 2) aquel que es dado por las formas de relación que cada uno de ellos mantiene con el sociocosmos. La existencia sería la tensión y oscilación entre apretar/distender que cada individuo experimenta por medio de la socialidad de su red cosmopolítica. Se existe de determinada manera por la forma de relacionarse con los diferentes agentes del cosmos, se conjunta o disyunta, se amaciza o dispersan los elementos y las relaciones de los agentes por esas maneras específicas de vincularse con el mundo.

Los pequeños detalles y gestos de las experiencias son los que dan forma a las conjunciones y las disyunciones que suceden en la persona; si bien hay ciertos puntos de anclajes determinantes (como puede ser concebir, embarazarse, nacer, casarse, procrear y morir) son los avatares cotidianos y las coyunturas que van conformando la existencia y la socialidad rarámuri. Las continuidades y discontinuidades de lo regenerativo/degenerativo dependen de esas pequeñas decisiones cosmopolíticas. Las cuales se expresan en seguir el *boá anayáguari* o el *boá si'mú*. Veremos entonces una breve descripción de 1) ciclo de vida ideal y 2) ejemplos específicos de la correlación existencia/socialidad y cómo acontecen conjunciones/disyunciones en los individuos y los colectivos.

### **Dinámicas de existencia**

En un artículo antes citado (Fujigaki y Martínez 2008) habíamos esquematizado algunos de los procesos de la construcción de la persona rarámuri que consideramos más importantes. Las formas de concepción; el nacimiento; la fase de incorporación a las redes sociales preestablecidas (*plexus* o tejidos sociales); la unión de una pareja; la fase de conformación e integración del

propio *plexus* en términos individuales, de pareja y reproductivos; y la disyunción total de la persona y la desintegración del *plexus* conformado en vida.<sup>207</sup>

En aquél entonces no habíamos considerado un aspecto fundamental que es de nuestro interés; que con lo que nosotros llamamos muerte (que veremos cómo se ha transformado) existe el proceso de disyunción de cada persona y la desintegración de cada *plexus* de esa persona que hace parte de la transformación del muerto en ancestro y que consiste en transformar un pariente en no-pariente. Habíamos considerado la muerte como la última parte del ciclo de existencia humana, pero evidentemente no es así. Entre los tarahumaras este cambio de los modos de relación de los parientes con los muertos, y pasar de un pariente a un no-pariente-ancestro es parte fundamental del propio ciclo de existencia de cada persona. Este último planteamiento lo veremos con detenimiento en el último capítulo.

Hemos mencionado que dichas fases son construidas a través de complejos procesos de edificación de cada individuo como rarámuri. En términos ideales la secuencia de existencia sería: **concepción** (tácitamente la conjunción de *plexus* diferenciados por los padres); **nacimiento** (poseer simultáneamente un cuerpo y el soplo divino y con filiación consanguínea rarámuri); **de recién nacido a joven casadero** (integración al *plexus* social de sus consanguíneos y dar los primeros pasos para la construcción de la identidad individual-pléxica fuera de sus relaciones consanguíneas) [chamusqueada-bautizos-escuelas-internados]; **de joven a adulto, pasando por la conformación de una pareja**; que esa pareja procrea hijos; vida de pareja (otros pasos para la construcción y maduración de la individualidad-colectiva de cada persona) [matrimonio; paternidades; cargos rituales-trabajo y migraciones]; **de adulto joven a adulto mayor** (con un paulatino egreso de la vida ceremonial en activo) [abuelidad; egreso de cargos rituales en activo]; **la muerte** (separación y disgregación de esa persona, tanto de las sustancias como de las relaciones); finalmente, **la construcción del pariente en no-pariente-ancestro**; De rarámuri-muerto a rarámuri-diluido. De rarámuri-vivo-pivote de relaciones a muerto-ancestro-no-relaciones. La muerte no diluye las relaciones, las transforma, y tiene que construirse discontinuidad de ellas. La *nutéma* se presentaría como el esfuerzo para la desintegración del cuerpo y las relaciones entre vivos y muertos; entre ellas las relaciones de memoria.

---

<sup>207</sup> Otros estudios detallados sobre las nociones y los procesos del alma, el cuerpo y la persona rarámuri consúltese Merrill (1992); Martínez y Guillén (2004); Fujigaki (2005; 2009); Martínez (2008, 2011, 2012a, 2012b, 2014a, 2014b); Fujigaki y Martínez (2008).

En ese sentido, un rarámuri puede pensarse como un pivote en que se vinculan las relaciones y las sustancias heterogéneas que convergen en él. Cada persona es única e irrepetible en su convergencia. De la concepción rarámuri hasta el nacimiento vemos estas vinculaciones. Nace un rarámuri y existe por esas conjunciones, que para cada uno, serían la conjunción de referencia. Una conjunción de naturaleza sumamente inestable. Los elementos que sirvieron para conformarla son recursos relativamente ilimitados: barro y aliento; sangre y semen; *repokára* e *iwigá*. Y son también recursos perecederos y que se desgastan. Es por ello que los rarámuri hacen un fuerte énfasis en las formas de reactualización y (re)fortalecimiento de los individuos y los colectivos (esto lo analizaremos detenidamente más adelante).

La secuencia existencial de cada rarámuri, cada fase o etapa, son correlativos a dichas dinámicas de socialidad que en cada persona van confluyendo en relación con su entorno, con su red de vínculos tanto de sustancias como de relaciones. Es importante decir que ese *plexus*-tejido-red no se compone sólo de seres antropomorfos, sino que incluyen cualquier tipo de existente con agencia que los rarámuri consideren que los afeccione de alguna manera; puede ser *Onorúame* y *Eyerúame*, el Jíkuri o el Peyote; el Bakánoa, los seres del monte, ciertos animales, los seres de los agujajes; los *alewá mukúame* (aliento de los muertos), etc.

Un pivote antropomorfo, después de nacer, necesita ser incorporado ritualmente en este plano de existencia. Por lo que se llevan a cabo una serie de ceremonias en las que debe intervenir un *owirúame* o alguien “que sepa” y, en los casos de los rarámuri *pagótuame*, también un sacerdote. Cada una de estas vinculaciones implicará una serie de redes sociales que se suman y traslapan (Martínez 2012b).

De recién nacido a persona casadera ocurren una serie de rituales y procesos que determinarían los primeros pasos para la construcción de la individualidad y pléxica de esa persona, incorporándose poco a poco a las redes sociales tendidas por sus consanguíneos y conociendo personas fuera de esos *plexus*. Cada fase individual debe anudarse a través de convergencias colectivas. Ya hemos visto que la misma concepción es tácitamente una conjunción de *plexus* diferenciados por los padres y de *Onorúame*. Después de nacer se explicitan los vínculos de ese *plexus* y van creándose nuevos. Los procesos de las diferentes formas de incorporación son posibilidades de las redes a las que esa persona podría ser incorporada.<sup>208</sup>

---

<sup>208</sup> Existen brechas cada vez más diferenciadas y contrastantes sobre la manera en que los rarámuri son educados. Y mucho dependen de la menor o mayor intensidad para crecer en las relaciones rancho-pueblo-ciudades. Es muy

Esta incorporación es para la distinción y la fabricación de la particularidad de la persona. El *mo'oremaka*<sup>209</sup> funciona para cortar los hilos de los otros mundos e integrar a ese niño a este mundo. Al mismo tiempo que distingue a los rarámuri de todos los no rarámuri. El bautizo católico hace diferenciarse a los rarámuri *pagótuame* de los rarámuri no convertidos: los gentiles o los cimarrones. De recién nacido a joven implica una división sexual del trabajo y la construcción de los roles de género. Poseyendo un paulatino ingreso a la vida ceremonial por género también, pero en pareja siempre: los varones con una especialización de los grupos de danzas y de ciertos cargos colectivos; las mujeres a la especialización de la preparación de los alimentos rituales. Ahora también se ve a las mujeres como las figuras públicas.

Un segundo paso de la construcción de los individuos generalmente viene con el matrimonio. De joven a adulto, al casarse, se permite el acceso a los cargos rituales propiamente dichos. Teniendo la posibilidad ya no sólo ser asistentes de las fiestas, sino también de ser anfitriones; es decir, de producir y reproducir, crear y recrear el propio tejido de socialidad desde otro nivel. Con el matrimonio y la procreación, vienen también las redes de compadrazgos y específicas redes de intercambio y colaboración con otros miembros de la red. Esto no significa que antes del matrimonio no existía intercambio; pero este intercambio, de pareja en pareja, es de otro tipo. Recordemos que la mayoría –si no es que todos– los cargos colectivos de mayor envergadura sólo son otorgados a una pareja, sino se está casado(a) no se puede acceder a ellos.

---

diferente un rarámuri sumergido desde su primera infancia a las formas de socialidad de las comunidades más pobladas (Norogachi, por ejemplo) y centros urbanos (Guachochi, Creel, Parral, Cuauhtémoc, Chihuahua, Jiménez, Cd. Juárez, Ciudad de México, Guadalajara, etc.) que aquellos niños que son educados con mayor intensidad en la movilidad ranchos-pueblos. Por ejemplo, no es extraño conocer a un rarámuri que conozca por vez primera una ciudad en la adolescencia; así como otros que viajan, van y vienen a las ciudades con mayor frecuencia y los centros urbanos son parte de su crianza. Evidentemente, entre otras cosas que se diferencian son las categorías sensibles que se utilizan para experimentar, pensar, desear el mundo y las cosas, las sustancias y las relaciones de ese mundo que ya es suyo. Por ejemplo, es diferente quienes se educan en las escuelas; distinto si es una escuela pública o una escuela privada y religiosa; si es sólo escuela o si también son albergues; quienes toman clases por profesores quienes que pasan breves temporadas en los ranchos o de quienes por múltiples circunstancias no poseen escolaridad. Y no obstante que existe ese fuerte contraste, podemos todavía observar un denominador común. La movilidad de las familias rarámuri en varios sitios es una característica medular de las formas de socialidad. Este contraste implica una mayor o menor intensidad en los puntos rancho-pueblo con eventuales visitas a los centros urbanos; y otros por el contrario ciudades-pueblo con esporádicas visitas a los ranchos.

<sup>209</sup> Considerando que en el ejemplo mexicana el corte de cabellos designaba la apropiación de una persona ante otro; porque al que se lo cortaban perdía en nombre e identidad, y pasaba a ser esclavo o cautivo de quien lo cortaba. En ese sentido, entre guerreros, el corte de cabello hacía de uno de ellos vencidos y otro vencedor. Si pensamos desde este punto de vista los datos tarahumaras, el extraño caso del corte de cabellos a la hora del entierro que tantas veces se ha registrado (Ver Fujigaki 2005), podría pensarse como si los parientes vivos se vencieran frente a sus parientes difuntos para poder crear la discontinuidad necesaria con ellos.

Entre los mexicanos el corte de los cabellos entre los guerreros era igual que entregarse al muerto guerrero.

Se comienzan a ejercer compromisos rituales de pareja; los cuales tienen que seguir una secuencia comenzando con los cargos más “chiquitos” para ascender a los más cargos “grandes”.

En la medida que se va envejeciendo, se da paso a que los cargos sean ocupados por personas más jóvenes (salvo a los *owirúame* que van adquiriendo más poder). Lo que no los excluye de la vida ceremonial y que siempre seguirán participando. Al final, la muerte sería la disgregación total de la persona en este plano. La *nutéma* servirá para construir a ese pariente en un no-pariente, para poder crear la discontinuidad necesaria con él; un olvido predeterminado sobre los parientes muertos. Para que logre llegar al lado de *Onorúame*, destino final de todo viaje.

<b>Noción de persona</b>	<b>Ciclo de vida</b>	<b>Ritualidad</b>	<b>Adscripción y oposición identitaria</b>
Poseer simultáneamente una entidad anímica y una entidad física  Filiación parental rarámuri para heredar sangre rarámuri	Nacimiento	Chamusqueada ( <i>Mo'oremáka</i> )  Nombre con sal y Bautizo católico	Rarámuri <i>VS</i> No rarámuri Bautizados  <i>VS</i> Cimarrones
Integración al entramado social y primer paso de la construcción de identidad	De recién nacido a joven	División sexual del trabajo y construcción de los roles de género  Paulatino ingreso a la vida ceremonial <ul style="list-style-type: none"> <li>• Varones a los grupos de danzantes</li> <li>• Mujeres a la preparación de los alimentos en los rituales</li> </ul>	Individualización de la persona <i>VS</i> Todas las demás personas
Segundo paso de la construcción y maduración de la identidad y de la <i>persona total</i>	De joven a adulto Procreación  Vida de pareja  De adulto joven a adulto mayor	Unión conyugal Compadrazgos Específicas redes de intercambio y colaboración Cargos rituales: Ejercer primero los cargos chiquitos y luego los cargos grandes  Paulatino egreso de la vida ceremonial	Individualización de la persona  <i>VS</i> Todas las demás personas
Disgregación de la <i>persona total</i>	Muerte	Rituales mortuorios	Microcosmos de <i>esa persona</i>

		VS	Todas las demás personas
Compartición e intercambio de la entidad anímica con otros seres de la naturaleza no humanos	En el transcurso de toda la vida	Rituales de curación	Ser rarámuri
		VS	No ser rarámuri

Tabla sobre la noción rarámuri de persona, el ciclo de vida, la ritualidad y la identidad que se obtiene por cada individuo a lo largo de su vida (Fujigaki y Martínez 2008).

### Dinámicas de socialidad

A continuación veremos una serie de breves ejemplos de dinámicas de socialidad que muestran la constante negociación entre diferentes maneras de comportarse.

Las relaciones y los tipos de relaciones que convergen en cada rarámuri (su *plexus* cósmico) será aquello que defina su existencia y hasta cierto punto su propio existir. Cada uno será un pivote, un nodo intensivo de su tejido social y simultáneamente será miembro del *plexus* de otros pivotes. Cada rarámuri será un nudo del tejido y un nodo de la red de redes y tejidos.

Amacizar y mantener junto cada elemento en sí mismo: *iwigá-alewá* (en cualquiera de sus formas plásticas); el cuerpo-*repokára* (barro, casa, carne). Amacizar las relaciones internas de esos elementos y las relaciones entre esos elementos: *iwigá* y sus multiplicidades y multiplicaciones. El *repokára* con sus fragmentos y unidades; y también las relaciones entre *iwigá* y *repokára*; que es lo que finalmente determina estar vivo. La unión entre un rarámuri y otro rarámuri (principalmente entre los miembros de cada *plexus*). La unión de *plexus* de los mismos territorios, pero más extensos. Considerando que el *plexus* de cada rarámuri no se conforma sólo de rarámuri (también hay blancos, muertos, antepasados) y no sólo son seres antropomorfos; también están los habitantes de los cerros, los dioses, el espíritu del Peyote o del Bakánoa o de otras plantas con espíritu fuerte, etc.

En estos ejemplos vemos traslapados los caminos que nosotros bosquejamos, justamente nos pueden ayudar a comprender que estas invenciones como un croquis o un bosquejo de la realidad. En el ciclo de existencia se transita por los caminos de las alteridades y el de la raramuritud y se refleja en las personas, en cada cuerpo, por las formas de distención y desprendimiento o por la contención y amacizamiento tanto de las relaciones como de las sustancias que convergen en ellas.

## Oscilaciones y decisiones

1) El primer ejemplo se refiere a la oscilación del trabajo colectivo (cósmico) para vivir en este mundo. Utilizando la domesticación animal, la especialización de los cultivos, el trabajo en conjunto, el sacrificio, la danza para vivir conforme a los planteamientos de *Onorúame*. La pregunta que se hacen es sobre seguir o no seguir existiendo con base en esta tradición de los *anayáguari* o hacerlo con la tradición *si'nú*. Es una decisión para asumir o rechazar. Siempre encontramos al menos estas dos posibilidades. Quienes lo hacen renuncian a una manera específica de relacionarse con el mundo, sea una u otra: el camino de *Onorúame* o el camino del Diablo.

2) Un segundo ejemplo se refiere a los rarámuri que siguen o transgreden las normas en otros términos de ser honestos entre los rarámuri parientes o no. Tenemos un ejemplo significativo. Una mujer rarámuri, *Alejandra*,<sup>210</sup> nos dijo que se había torcido uno de sus tobillos por una caída relativamente fuerte, el tobillo se hinchó y le provocó un intenso dolor durante más de cuatro semanas. Ella consultó a un *owirúame* sin pasar por alto el otro origen de su dolor (la torcedura), pero también le platicó sobre un extraño sueño que tuvo en el que su madre, *Natalia*, y su hermano, *Roberto*, que recién habían fallecido y a los que no se les han terminado la ceremonias mortuorias, trataban de convencerla de que dejase este mundo y se fuera con ellos. Ella estaba en el suelo y se negaba a ir con ellos, por esto, la jalaban de las piernas y la arrastraron. *Alejandra* nos explicó que el *owirúame* soñó para diagnosticar el verdadero origen de su padecimiento y le dijo que el dolor en el tobillo era debido a que en las tierras en las que ahora siembra y que pertenecían a su madre se encuentran “unas piedras que son de los *anayáguari* [antepasados]” y son las que le están enfermando. El *owirúame* vio en sus sueños que si ella sigue así “va a terminar caminando sentada” (arrastrándose), así que para aliviarse, tenía que elaborar una “fiesta” para sus muertos: hacer yúmari, elaborar teswino, sacrificar un chivo y 5 gallinas y pagarle a él \$500.00.

¿Por qué los muertos de *Alejandra* la están enfermando? ¿qué implican que las piedras de los *anayáguari* de esas tierras son las que le están haciendo daño? ¿a qué tipo de antepasados se refiere? ¿qué tiene que ver el dolor del tobillo, el sueño con sus difuntos y las tierras en las que estaba sembrando? ¿por qué la curación de sus malestares vendrá a partir de una fiesta? Los muertos pueden enfermar a los vivos porque, como ya mencioné, las relaciones entre parientes no

---

<sup>210</sup> Se modificaron los nombres reales de los involucrados.

se culmina con la muerte, el alma del muerto (*alewá mukúame*) seguirá en este mundo hasta que se le culminen todos sus rituales mortuorios. El origen del dolor del tobillo es multicausal: el tobillo se lo torció y le dolió intensamente porque en su cuerpo estaban metidas “unas piedras de los antepasados”.

Nuestra interpretación es que estas piedras se le metieron al cuerpo porque *Alejandra* estaba incumpliendo varias normas sociales importantes, a saber: *Alejandra* estaba sembrando en las tierras de cultivo de su madre, y varios rarámuri sospecharon que era una estrategia para apropiarse de ellas de manera ilegítima, ya que por derecho pertenecían a una de sus sobrinas. Es decir, estas tierras de cultivo estaban a nombre de su madre ante el padrón de ejidal. Sin embargo, desde varios años atrás, la familia del hermano fallecido se había hecho cargo de labrarlas porque su madre ya no podía hacerlo. Esto implicó, como generalmente sucede, la herencia en vida de las tierras de la madre a este hijo, ya que él cumplió con la norma de otorgar parte de la cosecha a la madre. Al morir la madre, las tierras ya eran en realidad del hijo, sin embargo, el hijo también murió. Por norma rarámuri, las tierras tenían que pasar a manos de una hija o un hijo de *Roberto*, de preferencia alguno que habitara la mayor parte del tiempo en la comunidad, es decir, que perteneciera activamente a los circuitos de intercambio de la comunidad, como fue el caso de *Berenice*. Sólo si *Roberto* no hubiese tenido hijos o si estos no trabajaran las tierras, existía alguna posibilidad de que *Alejandra* heredara estas tierras de cultivo y tuviera el derecho de sembrar en ellas. Pero como no era este el caso, ella estaba actuando de manera indebida según las normas rarámuri, estaba alejándose del buen caminar rarámuri (*bo'e anayáguari*) y comenzó a seguir uno indebido moralmente (*sinu bo'e najato*: seguir el camino del *extranjero*, del *otro*) y esto repercutió en sus almas, en sus sueños, en su cuerpo y en sus relaciones sociales: en su persona total.

Gracias al *owirúame Alejandra* podía entender los mensajes sus muertos y el origen de sus dolencias. Pero para que curarse, todavía tenía que hacer una fiesta para sus difuntos y en caso de que no cumplirlas enfermaría hasta morir. La torcedura del tobillo se convirtió en un “pretexto” para darle la posibilidad a *Alejandra* de trabajar y hacer una fiesta en la que se ventilaran sus problemas. Ya se ha dicho que las *teswinadas* se convierten en escenarios y arenas en que se *juegan*, como diría Hamayon (en prensa[1995]:105-158), las disputas entre los rarámuri, y es en esos momentos en que los conflictos se encaminan hacia su solución o su agravamiento (Bennett y Zingg 1978[1935]; Kennedy 1970; Urteaga 1998; Fujigaki, Martínez y Salazar en prensa).



En este sentido, el *owirúame*, le abrió la posibilidad a *Alejandra* de enderezar públicamente sus acciones por el buen-caminar-rarámuri. Esto es importante ya que entre los rarámuri los conflictos por las tierras de cultivo son unos de los más comunes, pero también de los más delicados. Ser objeto de habladurías y chismes –enjuiciamientos morales no institucionalizados– por el “robo” de tierras son en ocasiones la antesala a los juicios formales y oficiales ante los gobernadores. Esto traería desestabilidad en la localidad, ya que podría decirse que al permitir que se cometiera esta injusticia con *Berenice*, tendrían el riesgo de que se cometiera contra cualquier otro ejidatario. Curar el dolor en el tobillo de *Alejandra* implicaba una solución de los conflictos generados por no respetar el acceso a las tierras de cultivo que por derecho pertenecían a sobrina o, por decirlo de otra manera, por no respetar el derecho de *Berenice* al acceso a los *recursos necesarios para la continuidad*. Al curar el dolor de *Alejandra* el *owirúame* gestionaba por resolver, “extraoficialmente”, los conflictos por tierras ejidales de su localidad.

Una serie de relaciones que implica a vivos y muertos. Conflicto por las tierras, herencia, etc., con la mediación de un *owirúame*, los sueños, la presión colectiva, la resolución persona. (siempre como una decisión personal).

3) Por otro lado están los rarámuri que deciden ser malvados y dañar por voluntad a los demás (*sukurúame*) o aquellos que ayudan a curar y resolver los conflictos (*owirúame*). Que es una relación entre los conocimientos adquiridos que sirven tanto para curar como para enfermar. Ese *owirúame* que ayudó a resolver el conflicto sobre las tierras, generó suspicacias al cobrar dinero en efectivo por lo mismo. Ser *sukurúame/owirúame* es relacional; lo que los distingue es su posición y depende de quién es el aliado o el enemigo. Si hay un *owirúame* predilecto de determinada red de personas, al mismo tiempo él puede ser *sukurúame* de otro *plexus* o cierta parte de él.

4) Otro ejemplo es en relación al *siríame* como responsable del vínculo formal con las instituciones gubernamentales y el mundo de los *chabochis* (los blancos). Los *siríame* que cumplen cabalmente con sus funciones son quienes reparten de manera equitativa y justa todos los recursos adquiridos por su posición para el beneficio colectivo y quienes ayudan a traducir ese mundo de manera regenerativa sin robar ni acumular para un beneficio exclusivo e individualista. Por otro lado están aquellos que utilizan esas posiciones temporales para acumular y e intentar perpetuar ese poder lo que más que les sea posible, para beneficio personal y familiar. Si algún gobernador decide acumular el poder de esa manera, podrá ser exiliado debido a que el robo y

abuso del poder se considera una grave transgresión cosmopolítica. Porque esa posición de gobernador elegido por asamblea y votación directa es otorgada para servir y guiar a todos los rarámuri de su jurisdicción, no sólo a él, a su localidad o familia; debería ser beneficio para todos. Ser un líder político rarámuri y acceder a un cargo político personal, individualizado, plantea una serie de problemas que siempre están por solucionarse para los rarámuri.

Un ejemplo más para este tipo de oscilación tiene que ver con los rarámuri que salen a prepararse a las escuelas como maestros. A través de las clases pueden dotar de herramientas fundamentales para nuevas generaciones de rarámuri (enseñándoles a leer y escribir en rarámuri y español) o pueden optar por discriminar a los hablantes de rarámuri, ridiculizándolos por sus creencias, discriminándolos por seguir siendo rarámuri. Mismo que ese profesor o profesora se asuma o se niegue como rarámuri. Ser maestros etnocidas o verdaderos traductores.

Están también todos los rarámuri seducidos por las formas de relación de los blancos. Por ejemplo, los niños, jóvenes y adultos que se entregan a las formas *chabochi* sin una traducción y resultan seguir caminos que abrevan el beneficio personal que es degenerativo para el colectivo. El clásico ejemplo del hombre o la mujer que se relaciona con los blancos y que al morir irán al mundo inverso del cual corresponden. Explicitando lo que implicaría la transgresión de la tendencia a la endogamia étnica. Pareciendo saber que es una lucha con grados de posibilidades de perder al niño o niña y a la persona casada (Salazar 2010). La otra decisión/posibilidad es la de vincularse y aprender las formas de los blancos pero para el beneficio colectivo, que justamente el beneficio individual sea por los logros del beneficio para la mayoría. Como el joven *cholo* que se desintegra por completo y aquél que vuelve por voluntad a reintegrarse a las redes de socialidad rarámuri, incorporándose a los *plexus* del intercambio de trabajo en conjunto y compartiendo sus aprendizajes con los blancos. El primer tipo de decisión es de lo más violenta, porque nada es peor que salga un rarámuri de sus redes y que regrese un rarámuri abusivo, mañosos, violento, abusando de sus nuevos conocimientos en contra de del propio colectivo.<sup>211</sup>

5) Finalmente las decisiones de cómo relacionarse entre deudos y muertos. El tránsito o la disyuntiva es decidir trabajar durante mucho tiempo para acumular el excedente necesario por la fiesta de un difunto o no hacerlo. Estos caminos los analizaremos detenidamente en el próximo

---

<sup>211</sup> En México observamos procesos y consecuencias de años de discriminación sistematizada, que son aún más profundas que la propia discriminación de uno colectivo hacia otro(s). Y estos son los complejos dispositivos de autodiscriminación que están aún por estudiarse en estos términos. La autodiscriminación consistiría en dispositivos de inferioridad del propio origen y condición del los individuos.

capítulo. Las fiestas y las ofrendas individuales, pléxicas, colectivas, cósmicas. La decisión a tomar es ¿construir un pariente muerto dañino por la disyunción en un no-pariente?<sup>212</sup>

Cabe señalar que aunque sea una norma social sumamente importante esas fiestas no siempre logran elaborarse debido a la exigencia y a los altos costos (humanos, económicos, políticos, personales) que conllevan. Siempre es una posibilidad no poder realizar estas fiestas por falta de trabajo, recursos, voluntad, disposición, etc. Los muertos son activamente dañinos porque no se les han terminado sus fiestas y por ello también son una de las primeras causas de enfermedades y muertes entre los rarámuri. Al terminar el proceso mortuorio no se corre más peligro de daño con *ese* muerto (pero sí con los demás). Y en tanto que no dejan acumularse fiestas mortuorias, el trabajo es inacabable.

En resumen, al igual que en el apartado anterior, vemos la confrontación de formas de relaciones con el mundo que se relacionan al *boá anayáguari* y al *boá si'nú*. En este caso sintetizamos ciertas **proposiciones constitutivas regenerativas**: 1) El camino de la nueva era o de *Onorúame*; 2) el camino de los rarámuri rectos, cumplidos y sensatos; 3) el camino de los rarámuri honrados, solidarios, bienhechores; 4) el camino de los rarámuri sensatos y justos y; 5) el camino del trabajo en conjunto para despedir al muerto. Los cuales se contrastan frente a **proposiciones constitutivas degenerativas**: 1) el camino de las alteridades transgresivas; 2) el camino de los rarámuri transgresores; 3) el camino de los rarámuri malvados; 4) el camino de los blancos o los rarámuri *achabochados* y de los injustos y: 5) el camino de los muertos.<sup>213</sup> Estos

---

<sup>212</sup> Entre los rarámuri pensar la figura del muerto como mediador de regeneratividad no es factible o existe en términos de torsión: el muerto regenerativo es aquél que no hace daño a los vivos.

<sup>213</sup> Ya entendidas estas formas de moralidad y de bienestar rarámuri, la pregunta a plantear es ¿cómo construir continuidad interna de los mundos o regímenes diferenciados en términos regenerativos para los rarámuri? ¿Cuáles son las políticas públicas para llegar a eso? ¿Cómo nos aseguramos que con el ejército de profesionales que existe podamos lograr directrices que los propios rarámuri planteen como necesidades y deseos? Más allá del “simple” entendimiento y traducción que seamos capaces o no de hacer. Y desde el lado de la continuidad degenerativa ¿cómo construir discontinuidad de la degeneratividad dada como continua por estos caminos extraños, distintos, otros y extranjeros? ¿Cómo abolir la discriminación, el racismo, el despojo y la violencia ontológica, epistemológica y política con esos conocimientos traducidos?

Me parece que tenemos una batería epistémica y por lo tanto política para ello. La simetría latouriana, la reversibilidad wagneriana, la relacionalidad stratherniana, el humanismo y el estructuralismo levistraussiano y las formas de descolonización permanente de pensamiento (Viveiros de Castro 2010a) nos parecen una serie de propuestas claras para hacerlo, reto para aplicarla a las reflexiones y los debates de la antropología mexicana, para llegar a un respeto sin paternalismos ni condescendencias.

El no asumir como futuro una ancla cosmopolítica lanzada y que fue construida como una forma naturalizada de jerarquización entre las alteridades. Seguimos resistiéndonos y estando en contra, como advertía Mauss, a erigir del *homo economicus* el futuro de la humanidad.

“Son nuestras sociedades occidentales las que han hecho, muy recientemente, del hombre ‘una animal económico’, pero todavía no somos todos seres de este tipo. En nuestras masas y nuestras élites, es

dos tipos de proposiciones son constitutivas porque son parte integral de lo rarámuri, porque no sólo habla de ellos y los otros, sino de ellos en relación con esos otros.

Amacizamientos	<i>Rachinawa</i> (apretar, oprimir) amacizamiento ideal. La construcción de la continuidad con lo regenerativo. La hibridación de las sustancias y las relaciones que proveen el trabajo en conjunto del tejido rarámuri. Los rarámuri que integran a lo rarámuri las alteridades de manera reflexiva y regenerativa para el colectivo.				
	1	2	3	4	5
Diferentes <i>boá anayáguar i</i>	Rarámuri atento con <i>Onoriúame</i> . Domesticación animal y de plantas. Trabajo colectivo cósmico: fiesta-trabajo (danza, tónari, teswinno, tortillas).	Rarámuri cumplido, sensato, trabajador, reflexivo	Rarámuri <i>owirúame</i> : bondadoso, honrado, bueno, sanador. bienhechor solidario	Rarámuri justo. Un buen <i>siriame</i> . Justo, equitativo, solidario, compartido, descentralizado	Pariente del la red del muerto. <i>Nutéma</i> . Trabajo del <i>plexus</i> en conjuntos El camino en conjunto de los parientes: la <i>nutéma</i> .
Diferentes Boá Si`nú	Camino de las alteridades transgresivas	Rarámuri transgresor. Perezosos, borrachos sin trabajo, mezquinos. <i>Lowíame</i> .	Rarámuri <i>sukurúame</i> : malvado, dañino, deshonesto.	Rarámuri injusto. Mal <i>siriame</i> acumulador, monopolizador, mezquino, individualista.	Rarámuri muerto sin <i>nutéma</i> terminada. <i>Alewá mukúame</i> , el camino de los muertos
	1	2	3	4	5
Distension es	<i>Mokowina</i> (aflojar, zafarse, salirse) Distender. Desbaratamientos ideales. Dada la continuidad con lo degenerativo. Las diferentes maneras de provocar disyunciones de las sustancias y las relaciones que afectan tanto al individuo como al tejido social rarámuri en términos degenerativos. Los rarámuri que abandonan la raramuritud y se convierten y andan por caminos-otros degenerativamente o que incorpora alteridad irreflexivamente y para beneficio individualista.				

En el ciclo de existencia de cada rarámuri, cada fase estaría negociando formas constitutivas entre la tradición y el caminar rarámuri y los caminos-otros. Las pequeñas

---

costumbre normal el gasto puro e irracional y todavía es la característica de algunos fósiles de nuestra nobleza. El homo economicus no es nuestro antepasado, es nuestro porvenir, al igual que el hombre de la moral y del deber, al igual que el hombre de la ciencia y de razón. El hombre durante mucho tiempo ha sido otra cosa. hace sólo poco tiempo que es una máquina complicada con una máquina de calcular ... Quizá es saludable que existan otros medios de gastar o de cambiar que el puro gasto. Sin embargo, a nuestro parecer, no es en el cálculo de las necesidades individuales donde se encontrarán los métodos de la mejor economía. Creo, que debemos ser algo más que puros financieros, incluso cuando queramos desarrollar nuestra propia riqueza, sin por ello dejar de ser mejores contables y mejores gestores, la persecución de los fines individuales es fatal para los fines de paz del conjunto, para el ritmo de su trabajo y para sus goces y en definitiva para el propio individuo, por los efectos que sobre él recaen.” (Mauss 1991[1923-24]:257).

Advirtiendo que ni todos eran o serían modernos, al menos no de esa modernidad. De hecho, en nuestra tradición de pensamiento las nociones *homo economicus*, *homo faber*, *homo sapiens*, etc. son formas de envío subrepticios al pasado de la humanidad, justamente como si fueran dadas y naturales y por ello el futuro y el presente de toda la humanidad. Esas formas de mandar el pasado la posición actualizada del mundo que hemos mencionado anteriormente.

decisiones de comportamiento y lo regenerativo/degenerativo implican las formas de oscilantes entre amacizar y aflojar en la moralidad rarámuri. Las pequeñas decisiones son transversales e impacta biológica, psicológica, social y cósmicamente. Y se ven entrelazados ámbitos que pensábamos al principio separados para pensar la raramuritud antropomorfa o la humanidad rarámuri: la alfarería, el tejer y el tejido, el camino y caminar, el volar, etc. Algunas de estas relaciones las hicimos explícitas (Fujigaki 2009) en términos de sistema de transformaciones de varios grupos indígenas del noroeste de México, y que ahora vemos que suceden al interior de cada grupo. Son esos “géneros de vida que guardan entre sí relaciones recíprocas” (Lévi-Strauss 1997:21) que se explicitan en las correlaciones (y consustancialidades) de las fases de existencia de cada rarámuri y sus dinámicas de socialidad.

\*\*\*

Cada personaje conceptual que propusimos en el cuadro anterior encarna una posición y una forma de comportarse relacionada a: seguir el camino de los antepasados o el camino otros y cada uno despliega consecuencias cosmopolíticas específicas. Y esas posiciones son consecuencia de las decisiones que se llevan a cabo por cada rarámuri y por ello la estabilidad e inestabilidad que individuos y colectivos tienen, en última instancia, dependería de las formas y dinámicas de existencia y socialidad que convergen en una persona en el transcurso de su vida. Esas formas generalmente son pensadas como fases o etapas, acontecimientos vitales que son definidos por cada colectivo (aquí generalmente se apela a las formas y las nociones de los ritos de paso de Van Gennep, pero nos parece no son sólo eso). Para Valentín Catarino, “se trata del propio camino de los rarámuri recorren diariamente, en la lucha por mantener un equilibrio entre las cosas del abajo y las de arriba, ambas intrínsecas a él. El rarámuli es Riablo y Riosi y se encuentra en esa ambivalencia. (Pintado 2012:235).

Para los rarámuri, en cada proceso se movilizan dispositivos de socialidades específicos que permiten amacizar o debilitar las sustancias y las relaciones de cada rarámuri. Son formas de disyunciones y (re)conjunciones que acontecen en el transcurso de existencia de cada persona. Pero no son sólo cualquier tipo de disyunciones y conjunciones, son las insistencias de las disyunciones y las dispersiones degenerativas las que llevarían a la enfermedad y al deceso así como las regenerativas a la fortaleza. De la misma manera la insistencia de conjunciones y amacizamientos regenerativos (fortaleza) y degenerativos (debilidad).

Cabe recordar que las disyunciones y las (re)conjunciones no tienen un valor regenerativo o degenerativo en sí mismo. Es variable dependiendo del contexto en el que se desarrollan. Para los rarámuri existe una conjunción de referencia que sería la concepción de una persona; a partir de ella y a lo largo de la vida de esa persona se sucederán una serie de disyunciones y reconjunciones que le permitirán fabricar su individualidad y colectividad al amacizar y distender los elementos y relaciones que los componen. Cada individuo irá construyéndose en sus diferentes fases hasta el momento que se disyunte radicalmente en este plano.

### **La seducción de las alteridades**

¿Cómo son estos procesos de amacizamiento y distención en contextos cosmopolíticos como Norogachi? Sabemos que son dadas las formas de dispersión de los individuos, de los cuerpos y también de ciertos deseos de convertirse en otro. En el mismo espectro de posibilidades de amacizar y fortalecer los rarámuri pueden dilatarse y debilitarse. Por ejemplo, la vida rarámuri en Norogachi posee una gran fuerza centrífuga para la socialidad tarahumara con respecto a los blancos o *chabochis*. El intenso y profundo contacto con este tipo de alteridad se correlaciona con el sistema más general de alteridades rarámuri. Una actualización de aquella “X” marcada en el sistema que dice Lévi-Strauss en *Historia de Lince* (1992). Norogachi posee una gran fuerza centrífuga que cautiva a los tarahumaras para modificar sus formas corporales y de socialidad, de las más generales a las más sutiles: lengua, vestido, formas expresivas; formas y contenidos de caminar, reír, jugar, danzar, beber, gusto, etc. Esas transformaciones siempre han existido históricamente en Norogachi y en toda la Tarahumara, pero ahora estos últimos años han existido cambios con impactos que serán muy diferentes y en cierto punto muy acelerados.<sup>214</sup>

Podremos ver entre los rarámuri de Norogachi procesos de mayor o menor voluntad de vincularse a caminos diferentes de sus *plexus* parentales. Impulsándolos a inscribirse en escuelas, cursos, talleres fuera de los ranchos, fuera de los pueblos, más allá de los municipios serranos y más allá de los propios límites estatales y nacionales. Hay un impulso explícito por conocer mundos alternos (que al mismo tiempo son parte de su mundo), pero hay también una preocupación profunda porque esos mundos alternos no sean modificadores violentos que arrasen

---

<sup>214</sup> Nosotros mismos conocimos un Norogachi con dinámicas muy diferentes a las actuales. Sólo por mencionar dos: ahora existe una carretera de asfalto que yo mismo no conozco terminada (lo que ha intensificado todas esas dinámicas de contactos con estas alteridades). Y, por otro lado, las consecuencias de la violencia en relación al comercio, la economía y la política de estupefacientes la ha re-transformado a tal grado que, en ciertos momentos, es irreconocible en relación aquello que viví y aprendí con los rarámuri en la Tarahumara.

y arrastren las formas de socialidad rarámuri. Por ejemplo, la decisión que toman los tarahumaras de mandar a los hijos a las escuelas o alberges federales o los privados y religiosos, de los niveles, desde cursos preescolares, primaria, secundaria, bachillerato y hasta nivel superior. Otro tipo de estos vínculos es la atención médica que deben recibir para conseguir el apoyo del Programa Oportunidades. También existe el gusto por centros urbanos, principalmente: Guachochi, Creel, Parral, Cuauhtémoc, Delicia, Chihuahua, Juárez, en donde se tiene mayor acceso a puestos de gobierno, fiestas, eventos, etc. Lo que, como veremos, también provoca profundas contradicciones de los liderazgos políticos-económicos.

Los gobernadores o los *owirúame*, o toda aquella persona que tenga acceso a recursos exteriores (sea por medio entidades gubernamentales, partidistas o religiosas, de ONG's nacionales o internacionales, etc.) debería estar ahí para repartir dichos recursos de manera equitativa a la mayor cantidad de familias. Pero esos cargos o posiciones de vinculación se concentran en una persona que tiene que irse capacitando tanto en términos políticos como administrativos. Y esa especialización implica ya una concentración de poder que va volviéndose degenerativa para la mayoría. Porque es un tipo de poder con gran capacidad de acumulación e intensidad, con un tipo de poder demasiado concentrado para el sistema rarámuri y que lo resiente como una amenaza para el equilibrio de la posesión de recursos y relaciones, marcado como distributivo no centralizado.

### **Ventana: Azcárraga Jean en Norogachi**

Sólo para que el lector tenga una idea más clara sobre el tipo de dinámicas cosmopolíticas que suceden en Norogachi, colocaré un fragmento de mi diario de campo de un suceso que es revelador. La presencia de una figura global como la del Presidente del Grupo TELEVISA en Norogachi.

Miércoles 19 de Noviembre de 2003

La noche anterior habíamos estado en la casa de un amigo que había fallecido días antes. Íbamos del rancho al pueblo para descansar un poco, para luego estar presentes en la primera ofrenda pública que se le haría al difunto en su casa. Regresando de la ranchería Simuchichi, pasamos por el camino del Cerro de la Cruz de Norogachi. Camino que está más por encima de la escuela que recién habían terminado de construir. Vimos a lo lejos que el patio estaba dispuesto para tener un

evento importante: una mesa principal cubierta por gran una lona para hacerle sombra; un atril y una tarima a un costado; una gran cantidad de sillas y un listón rojo colocado en una de los cuartos de la escuela. Nosotros no sabíamos de qué se trataba. Y, más adelante, cuando nos encontramos con un amigo rarámuri le preguntamos; y nos dijo que el evento se debía a la visita del Lic. Patricio Martínez (en aquél entonces Gobernador del Estado de Chihuahua entre 1999-2004). Según mi amigo, la visita de Patricio –como él le decía–, era para “ver cómo había quedado la escuela”.

En el camino de la ranhería hacia el pueblo habíamos visto pasar una camioneta con las autoridades rarámuri de mayor rango. Acompañado de los otros tres gobernadores “tradicionales” y de algunos capitanes, el gobernador principal venía manejando su camioneta Ford de los años 70’s, que recién habían echado andar después de que días antes la habían chocado y no la había podido sacar del taller. Cuando mi amigo nos dijo lo de la visita Patricio Martínez supusimos que los gobernadores rarámuri se dirigían hacia el campo de aviación para recibir al *otro* gobernador.

Cuando llegamos a la escuela había mucha gente: rarámuri y mestiza; de Norogachi y de fuera; estaban las autoridades del municipio y algunos funcionarios estatales. Vimos a gran cantidad de nuestros conocidos y los íbamos saludando. Observamos que todos iban vestidos de gala, como si fuera una fiesta importante. Al llegar a la escuela me llamó la atención un par de lonas, de gran tamaño, en las que estaban impresos los logotipos de Televisa y otro más del Club América (el equipo de futbol patrocinado por la televisora). En las lonas se anunciaba que la empresa, a través de su fundación y su club de futbol habían hecho posible esta obra. Como no especificaba a qué se referían, yo supuse que “la obra” se trataba a la escuela en general. Ahí nos enteramos que lo que se estaba inaugurando era la donación de una sala con computadoras conectadas a internet vía satélite. La donación era para el albergue-escuela privado administrado por la congregación de madres católicas denominadas las *Siervas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Pobres*.<sup>215</sup> En ese momento vimos pasar tres helicópteros con dirección al campo de aviación.

Las primeras hileras de sillas frente al presidium estaban reservadas a los niños y niñas rarámuri del albergue. Los alumnos iban uniformados con los “trajes tradicionales”; los varones iban de *sapeta* y las mujeres con sus vestidos; cada uno portaban, descontextualizadamente, una *collera* en la cabeza. Las *collera* son, en general, para los adultos; no obstante, la imagen de los

---

<sup>215</sup> <http://www.siervaspadreyermo.org/>



niños rarámuri ataviados de esta manera es un lugar común que dentro del imaginario visual de los blancos así se consume con éxito. Sentados detrás de los niños rarámuri estaban algunos niños mestizos con sus padres. Había otro grupo de jovencitas rarámuri sobre la tarima; que también estaban formadas y uniformadas. El evento se amenizó con este grupo de púberes que cantó en rarámuri, acompañadas de la música de violín tocada por Guadalupe Espino, un exgobernador rarámuri que trabaja en el albergue. También cantó y tocó la guitarra Erasmo Palma.

Unos minutos después la maestra de ceremonias avisó que las autoridades a las que se esperaban habían llegado. Arribaron hasta el patio de la escuela tres camionetas último modelo (dos Suburban y una Van) con vidrios polarizados y placas de Chihuahua. Me llamó la atención no haber visto la camioneta del gobernador rarámuri. Supuse que políticamente no era una buena señal. Algunas personas comentaban lo impresionadas que estaban por ver cómo estaba llegando el Internet a la Sierra Tarahumara; en especial a los niños rarámuri. En ese momento observo que de una de las camionetas desciende Patricio Martínez y junto con él también baja Emilio Azcárraga Jean, presidente del Grupo Televisa. Ahí me quedé pasmado de súbito. En ese momento entendí que lo impresionante –al menos para mí– no era la introducción de diez computadoras con acceso a una antena con internet satelital donadas por Televisa y el América para una escuela privada que alberga a niños rarámuri en la “recóndita” Tarahumara. Lo que fue realmente sorprendente tampoco fue la presencia del gobernador del Estado, sino que *ese* empresario estuviera en *ese* pueblo. Ahí estaba haciendo acto de presencia uno de los hombres más ricos y poderosos de México en un poblado de menos de mil habitantes. Poblado menor en términos poblacionales, pero también que ha sido un enclave político-religioso por parte de la última administración federal.

Recordemos que estábamos a la mitad del foxismo. Y la presencia de la jerarquía federal no se ha dejado esperar en Norogachi. En 2002 ya se habían recibido constantes visitas de notables como Xóchilt Gálvez, (encargada de los asuntos indígenas con Vicente Fox) y la propia esposa del Presidente de la república en funciones. En 2001, Gálvez había visitado Norogachi para asistir al inicio de la semana santa de ese año. Esa visita en particular quedó grabada por la trágico fallecimiento del párroco del pueblo Francisco Chávez.

“Francisco Chávez, mejor conocido como padre Pancho, fue un sacerdote católico originario de Baborigame, que, al momento de su muerte, era el párroco de la iglesia de Norogachi. Sumamente apreciado por gran parte de la comunidad mestiza y rarámuri del poblado y sus alrededores, el sacerdote falleció el domingo de ramos de 2001 en un accidente aéreo, cuando se estrelló piloteando una avioneta, entre el pueblo de Norogachi y una rancharía llamada Santa Cruz. El proceso

mortuorio inicio con su propia muerte. El padre Pancho venía de haber dejado, en la ciudad de Chihuahua, a Xóchitl Gálvez Encargada de la Oficina de la Presidencia de la República para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; la cual hizo una visita a la comunidad y ese día, emprendía su regreso a la ciudad de México. Según nos comentaron, de vuelta a Norogachi, el padre Pancho traía a una pasajera que fue la que después comentaría, que el piloto percibió que la aeronave no funcionaba completamente bien. Llegados al pueblo, el sacerdote aterrizó y le pidió a la pasajera que bajara de la avioneta; le dijo que iría a ver qué era lo que sucedía y emprendió el vuelo. A unos pocos kilómetros de distancia de la pista de aterrizaje, la avioneta se precipitó en un cerro y se estrelló, privándole de la vida al sacerdote. ... La avioneta, al estrellarse, quedó con la cola hacia arriba formando una cruz, y decidieron, con esto, hacer un monumento en recuerdo del padre Pancho. Esto nos muestra una variable que no en todos los casos de las personas muertas habría, detalle y especificidad de *esa* persona, el padre Pancho, que falleció” (Fujigaki 2005:138).

Al año siguiente, en junio de 2002, Martha Sahagún de Fox asistió a Norogachi; acompañaban por Xóchitl Gálvez y Patricio Martínez. La visita en esta ocasión se debió a que “la esposa del presidente Vicente Fox entregó equipo para la clínica San Carlos,<sup>216</sup> luego de la petición que hiciera el dirigente de la Fundación Tarahumara, Rodrigo Llaguno”.<sup>217</sup> También se inauguró la biblioteca pública de la comunidad.

Según la nota periodística que reseña el acto, el escenario fue similar:

“Unas 200 niñas que forman el coro de la Escuela Particular Incorporada *Gabriela Mistral* vestían el atuendo tradicional ‘chipusa’, en [color] rosa mexicano, cubrían su cabeza con un paliacate del mismo color y entonaban cantos rarámuri: ‘Desde lejos has venido, bienvenido; nosotros estamos alegres y también los habitantes de aquí; muchas gracias’. Las acompañaban con su violín Erasmo Palma,<sup>218</sup> y con su guitarra su hermana Elvira Palma”.

Entonces la visita del Azcárraga Jean estaba en un marco mucho más amplio de interés por Norogachi. Al ver llegar a estas personalidades otras cosas comenzaron a llamarme la atención. Comencé a identificar la gran cantidad de los guardaespaldas que estaban disfrazados de gente serrana; vestido de civiles y de rancheros. Y que ningún espacio del presidium estaba reservado para las autoridades rarámuri (ni mestizas locales). El evento y el proyecto había sido organizado por las órdenes religiosas; el gobierno del estado y fundaciones de caridad privadas. A la mitad del evento se vio llegar la camioneta de los gobernadores que habían quedado atrás para recibir a los miembros del presidium.

Se hicieron breves discursos: de una monja del internado; de Claudio X. González, el presidente de la Fundación; de Azcárraga Jean y de Patricio Martínez. Cada uno de ellos

---

<sup>216</sup> <http://clnicasancarlosnorogachi.org/ClinicaSancarlos/Inicio.html>

<sup>217</sup> <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/85635.html>

<sup>218</sup> Ganador en ese mismo 2002 del *Premio Nacional de Ciencias y Artes* en el área de Artes y Tradiciones Populares.

agradecía a los otros por los aportes para lograr la gran meta que ahora se inauguraba: el centro de telecomunicación, las máquinas, las computadoras conectadas a internet vía satélite. Las monjas agradecían a las autoridades de Televisa; estas agradecían al gobernador y; el gobernador a ellos, pero principalmente a ellas, a las monjas y a su orden religiosa –“esas almas bondadosas”– que en sus propias palabras, tiene 81 años ayudando y apoyando a la gente de la región.

Azcárraga Jean mencionó “Creo que es un gran esfuerzo que se ha hecho por parte de la escuela, por parte de instituciones privadas, por parte del gobierno del estado para estar aquí hoy, para entregar esta aula de medios, para entregar esta aula de medios comunicada con el mundo exterior”. Carlos X. González presidente de la Fundación Televisa dijo que "Para mí esa es la importancia del evento del día de hoy, de entregarles esta computadoras que están conectadas a Internet, es decir al mundo entero, y que otros niños como ustedes y niñas de otros lugares del mundo ya tienen y están estudiando con apoyo de esto". Finalmente el gobernador del estado dijo: "No es fácil lograr un alarde tecnológico como el que ahora se tiene, es algo difícil, costoso y reconocemos en este acto la muy importante labor que ha desarrollado Fundación Televisa”.

Después de los discursos las personas del presidium develaron la placa que conmemoraban la inauguración y se fueron a cortar el listón rojo al salón de cómputo, donde algunos niños rarámuri ya estaban frente a las computadoras. Uno de ellos estaba *navegando* en una página que explicaba algo del espacio, la luna y las estrellas. Azcárraga y Martínez estuvieron ahí un momento y luego salieron. Salieron de la sala de cómputo y procedieron a entregar juguetes que Televisa donaba para los niños.

Con eso se daba por clausurado el evento y las personalidades se disponían a abordar las camionetas para partir. Pero antes de que se fueran, los gobernadores rarámuri, conducidos por un ex sacerdote jesuita que vive en Norogachi, se acercaron a las otras autoridades para hacer acto de presencia y saludar a Patricio Martínez, a Azcárraga y González. Era tanta la confusión que uno de los gobernadores saludó a un elemento de seguridad. El gesto fue de manos dadas y abrazo; bajo la tensa y rigurosa atención de los guaruras. No hubo mayor contacto o comunicación entre las autoridades rarámuri y las otras autoridades. Luego del abrazo los visitantes iban acercándose hacia las camionetas, despidiéndose de las personas que se encontraban en el paso.

Azcárraga se subió a la camioneta y Patricio no terminaba de abordar debido a los saludos, los abrazos y las fotos que le pedían las y los religiosos. En el momento en que Patricio se subió a

la camioneta, la acompañante femenina de Azcárraga fue a bajarlo de la misma a petición de un grupo de niñas rarámuri. El presidente de Televisa se hizo acompañar del presidente de la Fundación; se sentaron junto a las niñas y se tomaron las fotos y las imágenes. Luego otra foto con la mujer que lo bajó del automóvil. El gobernador-otro entonces se acercó sonriente al set de fotos. Parecía que la popularidad de Azcárraga había sido mayor que la del gobernador.

Finalmente los protagonistas (cual si fueran personajes-seres míticos) abordaron las camionetas y se fueron rumbo a la pista de aviación. El alboroto se disipaba lentamente. Observé que el gobernador mayor rarámuri se quedó sentado en una de las sillas comiendo una manzana. Una persona encargada de recogerlas le pidió permiso para retirar justo en la silla que él estaba sentado. El gobernador accedió y junto con otro gobernador de menor jerarquía comenzaron a echar una mano, plegarla las sillas y colocarlas en una de las camionetas de la Coordinadora de la Tarahumara para llevarlas a la Presidencia Municipal. Había acabado el evento, los adultos vaciaban la escuela y sólo iban quedando el barullo de los inquietos niños que estaban formados –con una ansiedad poco contenida– para recoger sus respectivos regalos y las religiosas dando unos gritos para hacer un poco de orden. Pocos minutos después vimos volar los tres helicópteros que regresaban a sus lugares de origen aquellas personalidades.

\*\*\*

Lo que debe quedar claro es que los rarámuri de Norogachi han tenido formas de relación con el mundo *chabocho* muy intensas. Instituciones, programas de gobierno, Teletón, viajes al extranjero, CDI, programas de ONG's, investigaciones de todo tipo (antropológicas, biológicas etc). Son varios caminos de otredades moviéndose al mismo tiempo, sumamente complejos. Vínculos y formas de poder que no pasan por las formas de control y regulación de intereses colectivos tarahumaras. Ellos podrían elegir a su propio líder o lideresa, pero basta con que un rarámuri por x circunstancia se conecte con la iglesia, gobiernos u ONG para que pueda tener acceso a ciertas relaciones de poder que no son reguladas por los tarahumaras. Ese rarámuri tendría un poder que no pasó por el consenso colectivo.

Las computadoras y el acceso a internet no es un problema en sí mismo. La cuestión es que todo fue administrado fuera de sus propias formas rarámuri, filtrados por las instituciones religiosas. En aquella visita, las autoridades rarámuri no fueron tomadas en cuenta, de hecho fueron ignoradas y hechas a un lado. Y el juego y las fotos quedaron repartidas por Televisa, el

gobierno estatal y la Iglesia (las órdenes religiosas y diocesanas). De nuevo, las sustancias y las relaciones regenerativas/degenerativas no pasaron por la maquinaria tarahumara.

Por eso es que en ocasiones rarámuri de otras regiones de la Tarahumara no ven ni juzgan con buenos ojos las modificaciones de los rarámuri de Norogachi; porque ven que las formas de transformaciones que se están dando son en un sentido irreversibles y no necesariamente las más regenerativas. Y es significativo que los rarámuri de Norogachi sean quienes llevan cierto tipo de vanguardia con estas relaciones (más contactos con el exterior rarámuri) y sustancias (luz, agua entubada, televisión, computadoras, bibliotecas, hospitales, albergues, tecnologías, carreteras, etc.).

Siguiendo a Montemayor, para los rarámuri, la “experiencia con el mundo occidental ha sido siempre un ‘descalabro’”, por decir lo menos. Siempre ha sido una relación con una asimetría de fuerzas y tecnología de desventajas estructurales; una sistemática manera de competencias y relaciones desleales; como puede ser los abusos en compra/venta de las propiedades como los animales, las tierras; el ejercicio de varios tipos de violencia, racismo y discriminación, como la violencia sexual contra las mujeres; son innumerables los atropellos y despojos, etcétera, etcétera. Esto se expresa entre otras cosas que los propios rarámuri plantean una profunda desconfianza para casarse con *chabochis* al grado de perder el alma y saber que se irá habitar con el Diablo después de la muerte.

Los rarámuri “[n]o están enfrentando la embestida mecánica de la modernidad contra el primitivismo, sino la invasión de un orden cultural que exige ver a su Dios, su derecho, su moral, su alimento, su tierra, su memoria, su identidad misma, de otra manera; es la embestida de otra cultura que puede cancelar en ellos lo que tienen de mayor certidumbre”; es decir: “para seguir siendo lo que son, para seguirse defendiéndose de la tentación de convertirse en otros, de dejar de ser para siempre los que caminan bien en la tierra y en el cielo, como hombres y estrellas” y no obstante estas bases en su moralidad son pocos quienes lo logran “son pocos lo que tienen la suficiente fuerza interior” (Montemayor 1991:104, 87).<sup>219</sup> Es análogo a aquellos altos índices de migración y de expulsión de la población rarámuri (en donde personas que salen y no regresan del colectivo –como las almas lo hacen del cuerpo– son expulsadas o desactivadas como parientes aunque sean consanguíneos y lo son por los mismos consanguíneos) permite, mediante

---

<sup>219</sup> Como también ha sido documentado para los huicholes en Neurath (2013).

el “sacrificio de muchos”, continuar siendo rarámuri “aunque sea para unos pocos” (Martínez, Martínez y Mijangos 2012:78).

Cada rarámuri debe equilibrar internamente el amacizamietno/distensión para sí (ser sensatos, reflexivos, discretos, atinados) en sus pensamientos, sus expresiones y sus comportamientos. Tanto para sí mismos y para los otros; decidir seguir el camino de los *anayáguari* o el de las figuras de alteridades degenerativas. Para ello se requiere de todas las fuerzas posibles y Pintado se pregunta y responde: “¿Qué es fuerza? Fuerza para vivir, para pensar, para superar el miedo (*majawá*), para soñar, para trabajar, para vivir. Fuerza para andar por los sinuosos y oscilantes caminos de la sierra” [y de las alteridades]. (Pintado 2012:201).

Por ejemplo, aquellos que tienen ciertos conocimientos especializados, en este caso el *owirúame/sukurúame*, debe mediar lo mismo para el interior de los otros: ser solidario, bienhechor, honrado, benigno. Los *siríame* tienen que mediar entre los rarámuri y los blancos; es decir, los rarámuri en su conjunto, siendo justos, equitativos, generosos. Y finalmente los vivos deben equilibrar para amacizar y aflojar las relaciones con sus parientes muertos.

El *owirúame/sukurúame* es el que amaciza/afloja en términos internos a los rarámuri (el cuerpo, el *iwigá*, los vínculos colectivos). El *owirúame* es el encargado de mantener la unidad y la salud de los individuos. Mediando los conflictos sociales y metafísicos a través de guiar por el camino correcto a sus pacientes. Guiarlos por planos diferentes e intentar mantener unidos y fortalecidas las sustancias y las relaciones de cada uno de ellos. Combatiendo a los seres que disyuntan dispersan, separan lo que debería mantenerse unido. El *owilúame* para Ana Paula Pintado es “el que cura para hacer un bien, el que es buena gente” y el *sukulúame* “es como el zopilote, canta de noche y hace daño a la gente” (Pintado 2012:49,140).

El *siríame/achabochado* es el que se encarga de amacizar/aflojar en términos colectivos. Son los encargados de guiar, conducir y mantener la unidad de los diferentes colectivos rarámuri de sus jurisdicciones (cuerpo social). Otro ejemplo de la tensión entre distensión y contención es cuando los gobernadores reúnen a los rarámuri próximos a escuchar el *nawésari* y les dicen que se aprieten porque están muy desparramados; lo que quiere decir que los rarámuri están físicamente dispersos antes de comenzar el *nawésari*. Podría pensarse que pasa de la metáfora a la metonimia: de ser en conjunto un cuerpo desparramado para apretarse como un cuerpo y quedar cuerpo a cuerpo, juntos, sutilmente apretando el alma al escuchar el *nawésari*. ¿Será que si se piensan como gobernador el cuerpo sería los rarámuri dispersos que el *siríame* reúne para

escuchar los *nawésari*? Brambila menciona que *siríame* o *sirígame* podría venir de *sirima* que significa “hacer venir, llegar, a varios” o “dar a luz (a varios): es el uso más frecuente de ese verbo”. Relacionarlo con la manera de juntar a la gente, son los gobernadores, por medio de sus *nawésari* (consejo), quienes los exhortan a “apretarse corporalmente, que no estén desparramados” y les dice también que deben de “apretar sus almas”, es decir, se “sensatos, reflexivos”. Rarámuri como un fragmento del soplo en contraste al cuerpo. El *siríaame* como un alfarero metafórico, juntando a todos como si fuera juntando la tierra de un cuerpo, o las almas en el cuerpo. Y el *owirúame* haciendo danzar/afianzar el cuerpo-alma-relaciones-mundo. La aparición como algo dado de *Onorúame* como aquél que otorga y coloca la vida en los rarámuri es también la instauración de la jerarquía.

Aquí estaríamos viendo un tipo de alfarería metafórica del gobernador y del *owirúame* como aquél que conjunta el cuerpo de los tarahumaras y los aprieta a través de la reflexión y de hacerlos reflexionar en conjunto; a través de la palabra del gobernador, que es también palabra de *Onorúame*, pensamiento de Él y de todos ellos, que se afianza y se combate esa dispersión. Un momento de reflexión y de (re)memorar, volver a pasar, recordar, por las normas y las estrategias rarámuri de relacionarse con el mundo, que es lo que sostiene al mundo. Apisonar las normas a través de los *nawésari*, de la memoria a través de la reflexión. Lo que permite dar vida a la raramuritud por medio de la palabra, del pensamiento, de la reflexión en conjunto: que también es soplo, respiración, vida. El gobernador siempre está exhortando a sus gobernados que reflexionen, que sean sensatos, que aprieten sus corazones, que aprendan de sus errores, que no peleen, que no sean violentos, que respeten las normas y las estrategias de los antiguos, de los *anayáguari*. Al igual que *Onorúame*, el gobernador da vida al cuerpo tarahumara a través de la fuerza de su soplo-palabra-pensamiento-acción.

Unos y otros deben transmitir la palabra/pensamiento de *Onorúame*. Son traductores de mundos: el gobernador con el mundo-otro de los blancos y el *owirúame* con el mundo-otro metafísico de diferentes colectivos. Los dos deben trabajar en relación con otredades para procurar el beneficio individual y colectivo. Y son peligrosas sus andanzas; y aunque eso les da mucho poder, no deberán acumularlo demasiado. Porque de ser así, pasarán al otro camino que están traduciendo. Tanto uno como otro (en realidad todos) buscan mediar y amacizar y aflojar bien. Y este equilibrio y arte para hacer se conjunta en niveles internos y externos de los

individuos y los colectivos; de la misma manera que pasa por aquellas oscilaciones de los cinco bosquejos del *boá anayáguari* y del *boá si'nú*.

De alguna manera todos podrían ser alfareros que median aprietan/aflojan (moldean): el barro y el mundo (*Onorúame*); el corazón, el entendimiento (cada rarámuri); el cuerpo y las almas y la salud (el *owirúame*); las fuerzas y los recursos políticos (el *siríame*). Para distender la maldad, el egoísmo, al avaricia, el monopolio, la acumulación. Y se hace esa mediación a través de la danza, el teswino, la comida, el juego, la risa, la compañía: el trabajo-fiesta que permite caminar en conjunto, tensando regenerativamente los lazos, los nudos y los nodos de la red, el tejido y el *plexus*. Al final, todos y todas serían alfareros, todos tejedores, todos caminantes, todos luchando contra la degeneratividad dada como continua; a través de la construcción de la continuidad de lo regenerativo. Lo regenerativo y lo degenerativo pueden ejemplificarse con las cinco posiciones que hemos descrito en el cuadro anterior. Serían las consecuencias de aquellas formas de comportamiento que los rarámuri eligen o no eligen.

Y como los lectores habrán notado hacía falta una oscilación entre los caminos descritos. Y es justamente el camino de los muertos y el camino de los parientes vivos. Y en el caso de las relaciones entre vivos y muertos la manera de mediar el amacizamiento/distención no es la misma. No debe ser de la misma manera. Con la muerte, surgen una serie de paradojas sumamente complejas para resolver, en términos de la lógica que hemos venido describiendo. Como a los muerto se les invierte el punto de vista, se les debe de amacizar/separar en doble torsión. Por inversión y juego de espejos, mundos y realidades se debe de amacizar/separar por traducción.

### **Ante la disgregación del ser: la fiesta**

En general los estados de conciencia y la condición de la persona se explican por la relación entre el *iwigá-alewá* y el *repokára*; o en palabras de Merrill “la condición de una persona en un momento dado refleja directamente la condición de las almas, su ubicación con respecto al cuerpo o ambas” (Merrill 1992:158). Este autor analiza detenidamente los procesos del alma entre los rarámuri y analiza al menos cinco estados de la persona: dormir, soñar, intoxicarse, enfermarse y morir; en contraposición de los estados “normales” que serían estar despierto, sobrio, contento, sano y vivo (Merrill 1992:158). Por su parte Martínez y Guillén (2004) analizan: la vigilia, el susto o *majári*, la brujería o *sipabúa*, el sueño y la muerte.



“Ya hemos hecho referencia a que el *alewá* posee la capacidad de salir del *repokára* temporal y parcialmente o total y permanentemente. Estas salidas explican los estados de salud y enfermedad, así como los desequilibrios sufridos en la temperatura corporal, todo lo que daña o beneficia al *alewá* lo hará a su vez con el *repokára*. La articulación lógica que permite explicar las salidas del *alewá* es la polaridad dentro-fuera” (Martínez y Guillén 2004:141).

Por ejemplo, la enfermedad acontece “porque el alma sale a vagabundear, abandona su hogar situado en el corazón” (Bennett y Zingg 1978:293-294). Por otro lado, “si la persona ‘no piensa bien’ (*ke tasi galá jú nata*) y se pone triste (*wé omóna*) o se asusta, entonces alguna *alewá* se irá del cuerpo, se debilitará” enfermará y podrá morir (Pintado 2012: 201).

“Cuando sale a vagar en los sueños, el alma a veces es capturada por los habitantes del agua, y entonces el shamán tiene que ir a rescatarla. Cuando, al encontrarse con una víbora de cascabel, un niño se asusta, el reptil devora su alma y por ende el niño cae enfermo. El hechicero le sopla su aliento (alma) sobre el cuerpo, para dale fuerzas al alma asustada del enfermito. A continuación en shamán bebe *tesgüino* con el objeto de revitalizar su propia alma, pues podrían enfermarse también él” (Bennett y Zingg 1978:493-494).

Estas dinámicas de la persona es lo que llamamos de disyunciones y (re)conjunciones de los individuos y también de los colectivos *rarámuri*.

“Las *salidas temporales* son *parciales* porque sólo un fragmento de la entidad anímica transita fuera del cuerpo y debe regresar en poco tiempo. Estos viajes acontecen al dormir, al soñar, al intoxicarse (como emborracharse) y al enfermarse (Merrill 1992:158). No todas estas salidas tienen las mismas características: dormir, soñar y emborracharse son excursiones temporales de la entidad anímica que proporcionan otro tipo de vivencia a la “normal” al *rarámuri* que la experimenta y no se consideran en sí mismas un peligro o un daño para la salud y el bienestar de la persona. En todo caso, el peligro consiste en estar fuera del cuerpo ya que la entidad anímica puede ser capturada por seres ávidos de almas, como es el caso de los seres de los agujajes, los hechiceros y los muertos.

En cambio, las salidas de las almas a causa de enfermedades sí son un malestar en sí mismas para las personas. Son múltiples las enfermedades que provocan que las almas abandonen el cuerpo, es muy importante restablecerlas en él lo antes posible, de lo contrario, ésta ausencia podría provocar la muerte de cualquier individuo. Las enfermedades son un desequilibrio en la persona, que se refleja en síntomas que se manifiestan en la entidad anímica y en la entidad física. El equilibrio debe ser restablecido en rituales de curación con ayuda de un especialista.

La *salida total* de alma es *permanente* debido a que una vez que el cuerpo y el alma se separan, no podrán unirse nunca más. Esta clase de excursión anímica significa irremediamente la muerte de una persona. Estos dos tipos de salidas del alma son incompatibles, no pueden ser simultáneas: si hay una salida parcial y temporal de la entidad anímica implica que la persona está con vida; si hay una salida total y permanente implica necesariamente la muerte. Estos viajes de la entidad anímica no sólo explican las condiciones de vida y muerte de una persona, sino también, los estados de salud y enfermedad” (Fujigaki 2009:29-30).

Pero estos aspectos de la separación de los elementos y las relaciones de los *rarámuri* no sólo afectan a la persona. Martínez, Martínez y Mijangos (2012) analizan los procesos de movilidad y migración de familias tarahumaras y mencionan que para los *rarámuri* “salir” –en el sentido de

migrar fuera de los ranchos, las rancherías y los pueblos de la Sierra “en diversos sentidos implica dejar de ser rarámuri” (Martínez, Martínez y Mijangos 2012:86). Dado que implica una pérdida de los vínculos y las sustancias con el mundo rarámuri. De hecho, ser un buen rarámuri “se expresa en una forma de vida en la que son indispensables los vínculos con el territorio y aquellos que son tejidos cotidianamente bajo las formas de redes sociales” (Martínez, Martínez y Mijangos 2012:89).

Por otro lado aquellos los rarámuri como colectivo debe constantemente realizar una serie de acciones para juntarse y distinguirse de los no-rarámuri. Por ejemplo, como los blancos o *chabochis* que “no ofrendan a dios”, es decir que no realizan los rituales tarahumaras (danza, música, sacrificio) (Montemayor 1991:63 y 69). En un *nawésari* de Corpo López registrado por Pintado, López exhorta a los presentes a ““*ke belá norá jabo baní, ajáre je'anó nibí mapu bineli jaro*/No seamos como otros que dicen que están solos” (Pintado 2012:191).

Seguir el *boá si'nú* disgrega los elementos y relaciones de los individuos y los colectivos y las consecuencias para ellos son degenerativas; porque son mecanismos individualistas de comportamiento que generalmente son para concentrar lo regenerativo en pocas manos sin compartirlo con su colectivo. Por su parte, seguir el *boá anayáguari* amaciza los elementos y relaciones de los individuos y los colectivos y las consecuencias son regenerativas porque permiten tensionar la existencia positivamente. Como la inestabilidad del pivote-agente rarámuri es lo dado el esfuerzo cosmopolítico se concentran las fuerzas para construir el amacizamiento. Lo dado es que la existencia sea una forma permanente de disyunción degenerativa de aquello que compone a un individuo y a los colectivos.

Lo dado es la distención de aquello que lo constituye que debe regularse por medio de los dispositivos de amacizamiento de la persona: curaciones y *owirúame* que cuidan de mantener apretados alma, cuerpo y vínculos cosmopolíticos (el *owirúame* transita y traduce entre planos y lidia con ciertas alteridades, debe mantener apretada a la persona); sermones y *siríame* que cuida de mantener apretado a los rarámuri en su conjunto (el *siríame* transita y traduce entre otro tipo de planos y mundos y debe mantener apretado el caminar y el corazón de los rarámuri); los vivos que buscan mantenerse apretados en relación con los muertos.

El ciclo de vida rarámuri se confronta en amacizar/distender la multiplicidad de la persona y los colectivos; es decir, las múltiples conjunciones y disyunciones que suceden *simplemente* al habitar el mundo. Y estas diferentes manera de existencia/socialidad se enmarcan en la manera de

seguir el camino de los *anayáguari* o el *si'nú*. La forma de existencia es consecuencia de un comportamiento y por lo tanto es una decisión de cada agente.

El trabajo colectivo individualizado por medio de la fiesta es un tipo de conjunciones y reconjunciones que amacizan y fortalecen los diferentes relaciones y sustancias que convergen en los pivotes-agentes. De manera contraria, la distención o la no incorporación a estos diferentes colectivos conlleva una distención y debilitamiento de los individuos y de los propios colectivos. Es decir, a mayor amacizamiento de las relaciones mayor fortaleza y a mayor distención mayor debilidad. El punto es que la distención y lo degenerativo es dado como continuo y la concentración y lo regenerativo dado como discontinuo; por lo que es necesario construir discontinuidad y continuidad respectivamente.

Los rarámuri saben que deben “caminar bien para el sostenimiento del mundo” (Montemayor 1991:41). Ellos deben recordar y hacer como los antepasados; ser y seguir su ejemplo produce fortaleza, que es no entristecerse ni descorazonarse; y eso mismo lo producen al compartir con los demás lo que cada uno de ellos tiene. Seguir el camino de los antepasados es caminar en el buen pensamiento rarámuri, transmitirlo y recordarlo por medio del *nawésari* que dan los *siríame* y que sueña el *owirúame*. En palabras de Montemayor, estos *nawésari* y *nátari* son los principios individuales y colectivos “son el pensamientos y recuerdo de lo que deben seguir siendo”. Los rarámuri se consideran los pilares del mundo en tanto que se comportan como tales, conservan el mundo y lo fortalecen. Y esta responsabilidad es cósmica, individual, familiar y colectivo (Montemayor 1991:48 y 53); es decir, cosmopolítica.

Este esfuerzo y responsabilidad se ve reflejado en la noción de trabajo, fiesta y danza rarámuri. Varios autores han documentado que para los rarámuri estos tres aspectos se vinculan al tal grado de que la palabra “*nováloa*” significa danza-trabajo (Montemayor 1999:64). Bonfiglioli también lo menciona y de hecho correlaciona que el danzar en público es análogo al soñar en términos individuales y privados (Bonfiglioli 2010:463, 482). Para Pintado las fiestas rarámuri la fiesta implica el trabajo, el sueño, la curación; trabajo y fiesta “dos aspectos de una misma actividad” (Pintado 2012:22).

Resumiendo la propuesta de Pintado (2012) la fiesta rarámuri implica aspectos de educación emocional, de curaciones corporales, resaltando emociones positivas, benignas, alegres y haciendo énfasis en la renovación de la vida y aspirar a un mejor porvenir; se deja los sentimientos de incertidumbre para generar sentimientos de certeza. El ritual permite mantener el

pensamiento sano y fuerte y es una estrategia y un agradecimiento en relación con los fenómenos naturales; es una herramienta contra el miedo (Pintado 2012:22, 23, 25 y 194).

Un buen rarámuri es aquel que comparte el trabajo, las posesiones, las emociones y los alimentos con sus congéneres (Fujigaki, Martínez y Salazar *en prensa*). Vivir correctamente implica un trabajo en conjunto, trabajo cooperativo, caminando juntos, “apretados” y unidos. Por eso, el ritual como ese trabajo-fiesta es una “sinfonía de esfuerzos muy compleja” porque debe conjugar el trabajo individual y colectivo de los diferentes miembros, con una división del trabajo por género y edad; considerando también la participación de agentes humanos y no-humanos. Todo este esfuerzo resulta aún más complejo cuando consideramos la flexibilidad y movilidad de los colectivos rarámuri que hemos mencionado. Debe reunirse el esfuerzo y las relaciones de cada persona, de la unidad doméstica, de las redes de sociabilidad, de los existentes y las fuerzas del cosmos. Por ello que para los rarámuri el trabajo es un motor de la vida social (Fujigaki, Martínez y Salazar *en prensa*).

De hecho, Pintado menciona que los rarámuri de Coyoachique realizan un tipo de curación que explicita claramente la noción de amacizamiento que hemos mencionado. Esa curación es la curación de las “juntas”, es decir, las coyunturas y las articulaciones de la persona. El objetivo de este ritual es “mantener juntas las juntas” (Pintado 2012:141); *romilála* se refiere a mantener junto el cuerpo, no disgregado, en una forma de unidad y como una comunidad, ya que para los tarahumaras la unidad combate la vulnerabilidad (Pintado 2012:195).

Por esta razón “ser rarámuri se traduce en múltiples relaciones que se tejen día con día con otras personas, con *Onorúame*, con el territorio, pero también con las almas mismas”, así como con el cuerpo y “ser un buen rarámuri se traduce en fijar en las almas los consejos de los viejos y expresar tal hecho en la danza, en la cooperación del trabajo y en no virar hacia una forma de vida mestiza” (Martínez, Martínez y Mijangos 2012:64-65). Los rarámuri deben fijar en las almas y los cuerpos el consejo o *nawésari* de aquello que es lo regenerativo para los rarámuri y el colectivo a través de y en el pensamiento, la acción, la palabra, más allá de la propia identidad. (Martínez, Martínez y Mijangos 2012:57).

Las fiestas y el *kórima* rarámuri son el mejor ejemplo de lo que constituye el esfuerzo de creación de amacizamiento. Por medio de pequeñas decisiones individuales (que conllevan reflexión, acción, habla) se va convocado persona a persona para realizar un trabajo colectivo que tiene como objetivo beneficiar a todos los asistentes (humanos y no-humanos) y se ponen en

juego los esfuerzos individuales y colectivos para amacizar a todos los involucrados (a cada agente y a *ese* colectivo). Deben estar alegres porque es una de las estrategias cosmopolíticas para combatir la degeneratividad, pero también las fiestas son arenas en que activan diversos conflictos entre algunos invitados.

La creación de continuidades y discontinuidades de las sustancias y las relaciones regenerativas y degenerativas por medio del intercambio de conjunciones y disyunciones de los individuos y los colectivos que les permite existir al socializar. Cada trabajo colectivo individualizado es un amacizamiento por medio del esfuerzo-trabajo de ese *plexus* sobre cada persona; un nuevo nudo, la aplicación de las fuerzas colectivas de ese tejido. Cada ritual ayuda a amacizarse simultáneamente a todos los asistentes no sólo antropomorfos (en términos físicos y metafísicos). El amacizamiento tiene que ser *in situ*, en la interacción del contexto de las ceremonias, no puede amacizarse a la distancia.

Hay procesos de comprensión de las relaciones que resaltan más y se conjugan con las expresiones de los procesos más minúsculos, más íntimos, menores, de más detalle, de las pequeñas cosas de las que está conformándose el mundo, los colectivos y los individuos. Los rituales, por otro lado, son sólo la expresión de un tejido más fino e intensivo, de la acción misma de tejer y fortalecer la red de relaciones. Los rituales de paso son sólo un paso intensivo del esfuerzo; el énfasis de la moralidad rarámuri es mayor en el caminar.

Como hemos visto, las mejores maneras de fortalecimientos de las globalidades y los elementos que los rarámuri han comprobado son seguir el camino de los antepasados: caminar en conjunto, amacizarse, integrándose en conjuntos. Por otro lado, la mejor forma de debilitamiento ha sido encaminarse a las peligrosas veredas extranjeras de manera irreflexiva, que los separe, disperse, disyunte, distiende. Cada acontecimiento se lleva a cabo por un tipo de amacizamiento o disyunción relevante para el individuo y el colectivo.<sup>220</sup>

En el proceso vital, cada rarámuri debe ir construyendo su propio tejido social. Y al morir ese haz de relaciones habrá de contraerse hasta desaparecer, hasta diluirse por completo (al menos los vinculados con *esa* persona). Cada paso importante de la vida de un tarahumara debería celebrarse con una fiesta-danza-trabajo-sacrificio-teswiniada. En cada teswinada se

---

<sup>220</sup> La noción de rito de paso rarámuri sería aquella pensada como el nodo de un tejido; el amacizamiento de la persona-barro; la reunión de lo desperdigado; la alegría de la tristeza; la estabilidad de lo inestable; lo regenerativo de lo degenerativo o viceversa en todos los códigos. Es decir, el rito de paso rarámuri sería el acontecimiento que modifica lo dado por lo construido (o viceversa) y se incorpora de facto ontológica, lógica y políticamente tanto en el individuo como en el colectivo.

actualizan, anudan y desanudan vínculos de intercambio para cada persona al caminar juntos. Y esos intercambios pueden ser de enemistad, amistad, solidaridad, para pagar anteriores apoyos y para adquirir nuevos, etc. En realidad siempre se están vinculando y del espectro de relaciones se hacen vínculos rapaces, recíprocos o equitativos. Evidentemente no son las únicas tres formas de intercambio, son sólo énfasis entre el gran espectro inagotable.

Si bien el *iwigá-alewá* concentra fuerza divina, es fuerza, lo más importante no es la fuerza que portan en sí mismos, sino saber cómo esa energía es aplicada. Aplicar esa fuerza para apretar el corazón (ser discreto, reflexivo, moderado, sensato). Lo importante es aplicar esa fuerza para caminar correctamente, aplicar esa fuerza para apretar el corazón (ser discreto, reflexivo, moderado, sensato) y mantener juntos a los rarámuri y los elementos de cada cuerpo; aplicar esa fuerza para seguir con el camino rarámuri, el de los antepasados. Repartir y compartir (solidaridad y *kórima*) la fuerza para caminar juntos, para que quienes tienen más transmitan para los que tienen menos. El camino que no sigue esas pautas disgrega y podría debilitar el caminar rarámuri (entendido como aquellas personas que actúan de manera que no beneficie el bien común). La fuerza está en potencia, pero es desgastable, tiene que reafirmarse, fortalecerse constante y permanentemente para seguir juntos, el camino recto que dicta el corazón, el camino de los antepasados, la palabra y el pensamiento de *Onorúame*: que es el bienestar de todos los rarámuri.

En resumen, gran parte de las acciones de la raramuritud se perfilan para contener una disgregación latente o evidente, irremediable, dada a todos los seres. Recordemos que lo dado es la continuidad degenerativa que vemos en diferentes momentos. Ser rarámuri, buen rarámuri, debe aplicarse para ir apretado, amacizado, oprimido como se apretó la tierra al danzar para domesticar el mundo, afianzado de conocimientos de *Onorúame* en sus corazones. Y en el espacio por medio de la danza, contener el corazón, ser discretos, sensatos, caminar recto, abrir los ojos, despertar. Y eso es *ra'erima*: saber y mostrar el buen camino al otro. Educarlo es mostrarle ese cómo, despertarlo, abrirle los ojos, hacerlo reflexionar. Amacizar, danzar, domesticar. La fuerza, el fortalecimiento, lo regenerativo se crea en una conjunción de varias disyunciones heterogéneas. Al compartir, repartir y ser solidario (*kórima*) se crea fuerza, se fortalecen lazos y cuerpo-almas. La fuerza está ahí, pero tiene que ser aplicada en el cuerpo-alma, pensamientos, sueños, acciones. La socialidad es la lucha por el control “correcto” de las fuerzas del individuo y colectivo rarámuri; las fuerzas físicas y metafísicas.

En el siguiente capítulo nos concentraremos finalmente en todo lo que se moviliza respecto a la disyunción radical de la persona, justo, para entender la máquina rarámuri para transformar, transmitir y traducir lo regenerativo y lo degenerativo entre los diferentes seres del cosmos a través de las relaciones de sociabilidad y en diferentes planos de existencia.

## V. LA *NUTÉMA* COMO LA MÁQUINA RARÁMURI: DILUIR EL CAMINO DE MÖBIUS

Si para todo hay término y hay tasa  
y última vez y nunca más y olvido  
¿quién nos dirá de quién en esta casa,  
sin saberlo, [no] nos hemos despedido?  
*Límites.* De J. L. Borges

En este último capítulo sobre analizaremos la muerte de una persona rarámuri y los rituales que desencadenan. Explicaremos por qué consideramos la muerte como un haz de paradojas y las secuencias que siguen tanto vivos como muertos. Primero andaremos por *el camino del muerto*: la disyunción radical, la inversión de mundo, las incursiones equívocas e indebidas en el mundo de los vivos y el destino final al que habría de llegar después de sus rituales mortuorios. Posteriormente seguiremos el camino de los vivos por medio de las *nutéma*: el tratamiento del cadáver, la despedida con el cuerpo presente, el entierro, la primera ofrenda privada y la serie fiestas realizadas para cada uno de los parientes fallecidos. Analizaremos a la *nutéma* como la máquina de mediación y transformación rarámuri que permite crear el pliegue sumario del pariente fallecido para poder disolver las relaciones con él. Describiremos el desplazamiento que realizamos en nuestra propia teoría al abordar la teoría rarámuri de lo que llamamos de muerte y sacrificio. Finalmente explicaremos por qué es imperativo diluir al pivote-agente, y porque éste diluye nuestros propios conceptos, al mismo tiempo que hace parte de una teoría cosmopolítica rarámuri más general de la cual falta mucho por aprender.

### **Muerte: haz de paradojas**

Las formas de distensión radical que un rarámuri experimenta es lo que nosotros conocemos con el concepto de muerte. La noción de disyunción irreversible de un agente sería el nivel más abstracto y posiblemente compartido para definir el suceso mortuorio, sin que ello determine que sea un hecho universal y natural. El deceso de una persona es, pues, una disyunción radical, total, permanente e irreversible de un haz de relaciones y sustancias que en la especificidad de su unión fueron identificadas como un existente con agencia muy particular, un rarámuri en específico distinguido al interior de sus redes de socialidad, de sus *plexus* de teswino, de su tejido de existencia.



Acontece la disyunción a causa de no ser capaz de mantener apretada, amacizada, una conjunción en forma permanente, debido a que dicha conjunción siempre está en construcción. En el cosmos rarámuri lo dado es un proceso permanente de descomposición e inacabamiento de la persona. La muerte es la constatación de las formas dadas de lo inestable, lo perecedero y lo ilimitado de los aspectos degenerativos. Mantener las relaciones y las sustancias necesarias para existir en conjunción en este plano cósmico es un esfuerzo siempre por hacer, siempre incompleto. Al morir se constata, pues, que todos los esfuerzos por fortalecer y mantener una estabilidad, la existencia, no son nunca suficientes.

Esta separación radical e irreversible afecta todas las capas de los elementos y las relaciones constitutivas de una persona. Y por ello sobrevienen, a la vez y de golpe, un conjunto de paradojas que conmosionan los múltiples niveles del cosmos y el entendimiento rarámuri. El evento se actualiza como una serie de cuestiones ontológicas, lógicas y políticas; fisiológicas, psicológicas, sociales y cósmicas.

Las paradojas en relación con los vínculos entre vivos y muertos podrían plantearse de la siguiente manera. Al disyuntarse irreversiblemente las sustancias y las relaciones que constituían a una persona se modifican las características de la composición de ese rarámuri como un vínculo específico. Lo que antes era un vínculo de parentesco, un haz de olores, sabores, sonidos, texturas; se ha convertido en una serie de sustancias y relaciones dispersas y dañinas por su propia condición transformada ontológicamente; y por ello cualquier conexión entre parientes vivos y su pariente muerto deberá ser mediada por dicha transformación.

Sobreviene una paradoja lógica y de sentido por la metamorfosis, lo que antes era una multiplicidad englobada como una persona ahora es una multiplicidad disgregada en varios soportes. Un pivote de relaciones y sustancias que como globalidad queda sin *ese* sostén que antes era; ya no será *esa* persona y se multiplica en otras cosas. Hay una paradoja de existencia para el propio muerto, porque la parte agentiva de la persona fallecida (el *alewá mukúame*) pensará que sigue viva, no se da cuenta de su extinción en el plano terrestre. Es necesario que al pariente fallecido se le explique y convenza de abandonar para siempre este plano; porque de no ser así, cualquier relación establecida con él hará enfermar a los parientes más cercanos con posibilidad de hacerlos morir.

La paradoja política sucede al modificarse las relaciones que se establecen entre vivos y muertos; entre los propios vivos; entre los vivos, los muertos y los demás seres del cosmos. Al

disolverse el nodo de las relaciones, todo el tejido deberá de reorganizarse. Al muerto se le invierte el mundo, el punto de vista sobre el mundo, y eso modifica todo lo que en él converge. Lo que había sido un esfuerzo permanente para amacizar al individuo; para fortalecer los lazos y las sustancias, sus mantenimientos, deben dejar de hacerse. A partir de ese momento, lo que debe construirse es discontinuidad; construir la ruptura de los lazos antes tan cuidadosamente mantenidos. Antes de morir se vivía para afianzar los lazos entre parientes; ahora debería trabajarse para disolverlos. Y esto requiere de lenguajes e intermediaciones muy particulares que en el caso rarámuri se expresan por medio de la *nutéma* y el *owirúame*.

Sobrevienen también cuestiones y problemas que deben ser mediados en términos biológicos. Porque si bien no se tiene un sostén corporal porque el cadáver será como una casa abandona en derrojo constante, el pariente como tal continúa existiendo después de la disyunción irreversible sólo que en diferentes planos de existencia en relación con los vivos. “La muerte es un cambio de forma” (Lumholtz 1972:372) y la multiplicación dada por la dispersión de los elementos desafían nuestras lógicas comunes; por ejemplo, el aliento del muerto se estará presentando y interactuando en los sueños de los parientes más cercanos.

El términos psicológicos, tanto los deudos como la persona fallecida deberán sobrellevar los estragos emocionales del deceso. La presencia del pariente muerto en los sueños serán un grave problema; principalmente porque el *alewá mukúame*, estará en contacto directo con la interioridad más íntima del deudo porque estará en su pensamiento, en sus sueños, en su tristeza. Lo cual es sumamente peligroso para los vivos porque deben dejar ir a su pariente y, no sólo eso, sino que deben ayudar a que se vaya. Lo psicológico de los sueños implicaría otros aspectos que comúnmente no se tienen contemplados. Esas relaciones no serían sólo aspectos meramente psicológicos de los vivos, sino que serían la presencia del alma de la persona muerta; por lo cual, dichas relaciones también serían emotivas, políticas y sociales. Una de tantas cuestiones en términos de lo social, es que cada miembro del *plexus*, en términos diferenciados y colectivos, tendrá que aprender a vivir con la ausencia de *esa* persona fallecida. Se genera la ausencia de su presencia y será tan fuerte que la forma de estar presente será por medio de esa ausencia. Se habrá ido lo que fue un pivote único de haces de relaciones (afectivas, conflictivas, de amistad, políticas, etc.) y sustancias (olores, sabores, sonidos, etc.) y se debe aprender a vivir con esa desaparición.

Y no sólo eso, los rarámuri deben construir esa ausencia al grado de diluirla: deben construir la discontinuidad entre vivos y muertos en todos los sentidos. De hecho, para alejar el dolor, la tristeza y el temor que provoca ese pariente fallecido, sólo se logrará por medio del trabajo colectivo: la *nutéma*. Y es un trabajo cósmico porque es sólo con base en el trabajo conjunto (entre humanos y entre humanos y no-humanos) que se podrán saldar las cuentas entre vivos y muertos; y justamente con todos aquellos existentes del cosmos (antropomorfos o no) con los que el difunto tuvo relaciones fundamentales para él.

En resumen, lo que estaba unido y era, tendencialmente englobado en uno se ha desunido para siempre y ahora son dos o más elementos y relaciones que deben ser cuidadosamente controlados. Lo que era un lazo social (que para muchos de los deudos siempre había existido: los padres, los hijos, en determinados momentos siempre estuvieron ahí), ya no existe más cuando mueren y, para los rarámuri, no deberán seguir existiendo. El *iwigá-alewá*, el *repokara* y los vínculos de las redes sociales se separan: los elementos y las relaciones que constituyen a la persona se desperdigan para siempre y deben de romperse. *Esa* persona-pariente-pivote se convertirá por un lado en un cadáver que deberá ser enterrado y se convertirá en barro podrido; y por otra parte la agentividad con la cual deberá tratarse de ahora en adelante será la conciencia del pariente muerto que se convertirá en *alewá mukúame*. Así, el pariente fallecido se hará ausencia y casi un enemigo por múltiples equívocos. El cuerpo deberá de ser de preferencia enterrado; el *alewá mukúame* deberá de ser conducido arriba con *Onorúame-Eyerúame* y las relaciones con los seres de este mundo deberán de ser diluidas. Recordemos que si la persona es a la figura de barro, la muerte es al rompimiento de esa figurilla. Si es al tejido sería un hilo o un lazo reventado por la tensión. Es irremediable querer pegar los trozos de esa persona o querer amarrar ese hilo; porque aunque se pudiera, no volvería a ser la misma persona ni el mismo lazo. Lo que la constituía como individuo se habrá quebrado y reventado. A su vez, el muerto deberá separarse de los vivos, el difunto tendrá que romper relaciones con sus parientes, los recuerdos, los sabores, los olores, los sonidos; el tacto que correspondían a esa persona y para muchos eran cotidianos, no volverán a experimentarse. Y lo más importante es que no debe(n) volver a serlo ni hacerlo.

La muerte pues sería un tipo de disyunción, distención, disgregación radical de los elementos bio-psico-social-cósmico de cada rarámuri, que modifica ontológica, epistemológica y políticamente *ese* pivote de relaciones (la persona fallecida) y las relaciones con ese pivote (las

personas y afecciones que conforman el *plexus* de esa persona en relación con ella). Se disyunta un individuo-pivote constituido por sus vínculos, un nodo que se desvincula de su propio *plexus* y como nodo de *plexus* de otros pivotes. La muerte separa, afloja, disyunta, debilita literal y metafóricamente a los cuerpos y los alientos de los individuos y de los colectivos. Y no sólo eso, los propios rarámuri tienen que disyuntar las sustancias y las relaciones de esa persona fallecida que restan en este mundo a través de las fiestas mortuorias. Recordemos el ejemplo de Brambila para la palabra *mokowina*, que la define como “estar flojo”: *mokowía akibama kemu arewá, nibí* “se te ha de salir el alma, considéralo (algún día morirás)” y *¿ketza mokowía akibama arewá kétamu sa’pá?* “¿acaso el alma no se desprenderá de nuestro cuerpo?”

Con el deceso ocurren varias paradojas por resolver porque se develan las cualidades múltiples contrarias de los elementos y las relaciones que constituyen a los existentes. Los rarámuri buscan que las resoluciones sean integrales, por lo que se procuran estrategias que hagan sintonía en todos los planos de los individuos y colectivos para que exista una solución. Tanto *iwigá* como *repokára* poseen dos aspectos: uno que se desgasta y otro que permanece; uno perecedero y otro perdurable; uno discontinuo y otro constante; uno ilimitado y otro limitado; uno regenerativo y otro degenerativo. Paradójicamente los muertos al transformarse en vínculos tan degenerativos, al mismo tiempo, serán el resorte para crear regeneratividad en contextos de profunda tristeza y temor por y hacia los parientes fallecidos, ya que si no se contiene y controla dichas emociones podría ser mortales para los parientes más cercanos.

Y las relaciones con las alteridades podrían ser así, de todos los caminos alternos que hemos mencionado en el capítulo pasado y que vinculamos a los diferentes tipos de experiencias de tensión/distensión que los rarámuri experimentan. A continuación transitaremos por aquellos que tensan las relaciones entre vivos y muertos. ¿Qué sucede con el tejido de parientes vivos cuando una persona se disyunta total e irreversiblemente? ¿qué sucede con ese pariente? ¿qué sucede con las relaciones y las sustancias que convergían de en ese pivote y lo constituían como tal, de manera única e irrepitable?

Cuando sobreviene la distensión irreversible de las sustancias y las relaciones de un rarámuri en este plano, se cimbra el tejido de relaciones individuales y colectivas que convergían en ese rarámuri. El impacto se deja sentir por medio de un haz de paradojas desencadenadas por la muerte. A partir de ese momento, la persona deja de ser lo que era y ahora los vivos interactuarán con el cadáver y con el *alewá mukuáme* (aliento del muerto). Y aquí se bifurcan los

senderos entre vivos y muertos para formar parte de: un pariente fallecido que deberá seguir por un camino de manera solitaria y los vivos estarán en la lucha de crear entre ellos un camino conjunto a través de las ceremonias mortuorias.

La muerte como haz de paradojas es también la creación de desentendimientos y equívocos. Con la muerte se crea un camino doble y opuesto, porque se bifurcan e invierten los caminos y los planos de existencia y socialidad entre vivos y muertos. Serán dos caminos inversos que forman un mismo camino porque son contiguos, simultáneos y relacionales. Caminos recíprocos, implicados y asimétricos (como los narrados por Viveiros de Castro 2010); cada uno como un espectro diferenciado del otro (como los narrados por Strathern 2006); pero en determinado momento uno solo. Lo que suceda de un lado afectará al otro de manera inversa. Como si fuese una cinta de Möbius en que los vivos del tejido social de un fallecido van de un lado y el muerto va del otro, en planos inversos y diferenciados, pero de alguna manera en conjunto. Pero esa cinta-camino aunque pudiera ser eterna sí tiene un inicio y un fin: inicia con la muerte y puede acabar al finalizar los rituales mortuorios. Justamente, el trabajo colectivo a realizar es la discontinuidad total de esos caminos. La duración de los vínculos entre ellos estará determinada por el lapso de tiempo que los parientes logren realizar el ciclo de *nutéma* para cada fallecido. En este periodo, los caminos y planos entre vivos y el *alewá mukúame* del pariente fallecido se estarán cruzando constante y equívocamente. Serán relaciones equívocas. Como veremos, la resolución que los rarámuri hacen de ello (a través de la *nutéma* como máquina de mediación, traducción y transformaciones) sería un tipo de método de la equivocación controlada y una método de controlar esa equivocidad; similar aquella que crea Viveiros de Castro (2004). Cuando se terminen las ceremonias se terminará la relación en sí misma. Ese es el objetivo final: la separación permanente de los vínculos entre vivos y muertos.

### **El camino de los muertos: inversión del cosmos**

Un aspecto medular de la disyunción radical de una persona es la inversión de los aspectos del cosmos, una inversión del punto de vista del muerto que modifica la naturaleza de su mundo. Por la imposibilidad de seguir siendo el pivote sustancial y relacional como persona en este plano se modificarán las sustancialidades y las relacionalidades entre el *alewá mukúame* y su colectivo. Se invierten y traslapan los aspectos del mundo para el muerto. Desde ese momento lo que el *alewá mukúame* de la persona fallecida realice pensando que es normal y regenerativo en su

plano y desde su punto de vista, no será sino extraordinario y sumamente degenerativo en el plano y el punto de vista de sus parientes vivos.

Como cualquier persona el *alewá mukuáme* está a la expectativa de compañía, de diversión, de venganza, de alimentos y de bebidas. Las imágenes del *alewá mukuáme* incursionan en la vida de sus familiares o conocidos con los que mantenía algún tipo de contacto por un plano indebido: en los sueños, cuando ellos están solos en el bosque o la serranía, en forma de animales o en imágenes virtuales del difunto que, se sabe, no es el pariente fallecido que era antes.

El muerto será para los vivos un vínculo potencialmente degenerativo y letal por lo que las relaciones con el difunto deben ser cuidadosamente controladas y eventualmente eliminadas por completo. Lo que es una de las razones explícitas para romper los vínculos entre unos y otros. Un rarámuri quien antes y en este plano era un pariente consustancial (con el que se comía, se reía, se acompañaba, se peleaba) después de morir se vuelve un tipo de alteridad. Un familiar que debe dejar de ser familia y también parte de la comunidad, porque será sumamente dañina y peligrosa.

El daño que ocasiona a sus parientes, en muchas ocasiones, ni siquiera es premeditado, no es necesariamente por maldad contra ellos (como pudiera actuar un *sukuríame*; por transgresión de las normas como pudiera actuar un *lowíame*; o por querer abusar como pudiera actuar un *siríame* deshonesto o ciertos blancos). La mayoría de los casos es por un equívoco, por no darse cuenta que lo que lo constituía como rarámuri se desintegró y ahora debe de seguir un camino solitario. Sin embargo, no obstante que no sea consciente de ello, el pariente fallecido es causa de daños similares a los del *sukuríame*, *lowíame*, blancos, etc.

Por estas paradojas es que cada muerto se vuelven en un problema lógico y cosmopolítico para los rarámuri. Por eso es que se disyuntan los caminos entre los vivos y los muertos. Los muertos son un problema de salud pública y privada. Según los rarámuri, los muertos son una de las causas indirectas de los decesos. Y los rarámuri tienen plenamente identificado que se conjugan con aquellas causas derivadas de los procesos de desigualdad y de menoscabo del bienestar y la salud individual y ambiental que histórica y políticamente los rarámuri han enfrentado en la Sierra Tarahumara. Los muertos, la violencia y discriminación se correlacionan sobre sus territorios y sus propios cuerpos: insuficiencia de una cobertura médica y alimentaria; altos índices de mortandad por enfermedades estacionales: infecciones gástricas en las secas; infecciones respiratorias en el invierno; altos índices de mortandad materno.

Todos saben que las relaciones con los muertos dañan. Los parientes vivos deberán terminar las relaciones con el pariente fallecido por medio de cada una de las fiesta-trabajo que constituyen la serie de *nutéma* (tres para los hombres y cuatro para las mujeres) que cada muerto debe recibir. El **proceso mortuario** rarámuri (el conjunto de *nutéma*) (Fujigaki 2005) sería el mecanismo para deshacer los lazos creados durante toda la vida. Es decir, la manera de crear discontinuidad física entre los vivos y los muertos. Y sólo los vivos (los integrantes de cada tejidos social) podrán lograr tal hazaña, deben hacerlo; porque sólo ellos podrán ayudarle al muerto a desamarrarse de este mundo. En beneficio mutuo; ya que, si no lo hacen, los muertos podrán enfermarlos hasta lograr que “se vayan con ellos”. Sólo los vivos son capaces de ayudar al *alewá mukúame* a borrar sus huellas, a desanudar los nudos y los nodos de su presencia, a desandar sus pasos, a recoger las partes de su cuerpo y alma, a recapitular su memoria para hacerla desaparecer. Los vivos deben ayudar al muerto a ser ligero (romper las amarras –los *rumugá-*) con este mundo.<sup>221</sup> De esta manera, el *alewá mukúame* podrá subir al lado de *Onorúame*, al desprenderse por completo de sus vínculos en este plano.

La insistencia del discurso rarámuri sobre hacer el alma más ligera (no colocar ni siquiera un botón sobre el cadáver, y otros ejemplos más) es para remarcar la importancia de desanudar los lazos con este mundo. De cortarlos. Lo ligero del alma del muerto aquí se relaciona con el amarrar o trozar los lazos (tanto sustanciales como relacionales) entre el muerto y este mundo.

No habiendo deuda, ni ayuda ni venganza, el vínculo como tal, la relación, dejará más fácilmente de existir. Lo más paradójico es que para lograrlo debe de invertirse la mayor cantidad de recursos posibles. La inversión del muerto genera la mayor inversión de fuerzas de los vivos en relación con *ese* muerto. Y aquí consideramos al menos dos acepciones de la noción de inversión. La disolución de las relaciones entre vivos y muertos implica la momentánea intensificación de dichas relaciones. Por un lado deberá acontecer un pliegue sumario de esa persona por medio del trabajo en conjunto, la persona deberá condensarse en su totalidad y, por otro lado, la inversión de gran cantidad de fuerza de trabajo y de recursos económicos para lograr la discontinuidad física, metafísica y psicológica. La inversión de los aspectos de las sustancias y de las relaciones para el muerto conlleva una importante inversión de fuerzas y recursos de los vivos para poder crear discontinuidad con ellas.

---

<sup>221</sup> Los *rumugá* serían esos amarres que se relacionan con los colectivos de mundos-otros.

En este sentido, si bien la inversión de los aspectos del cosmos afecta el punto de vista del muerto el impacto de dicha inversión se da en la relación misma entre vivos y muertos. La inversión del muerto implica su camino solitario, al mismo tiempo que implica el construir un caminar en conjunto del colectivo de su tejido de socialidad. La inversión-camino-solitario dado es para el muerto como la *nutéma*-camino-colectivo construido para los vivos. Por el periodo que transcurra la elaboración del ciclo de *nutéma*, existe una seria codependencia existencial entre los parientes vivos y el muerto. Pero esa relación de codependencia se caracteriza por ser una relación equívoca y relacional, de las sustancialidades y relacionalidades de cada plano.

La inversión del mundo provoca también una falta de entendimiento para el muerto. La persona fallecida no sabe que ha muerto y como es normal seguirá deseando la compañía de sus parientes y amigos. El muerto debe entender que está muerto; que este ya no es su mundo ni ellos son sus parientes; que debe seguir su propio camino, su existencia, individualmente, sin ellos. Pero si bien el pariente difunto deberá entender que su responsabilidad es continuar su camino de manera solitaria; es obligación de los vivos crear el contexto para que ese entendimiento acontezca. El muerto debe comprender su destino, no debe ser egoísta ni individualista con sus deseos. Porque de no ser así enfermará y dañará a los parientes y las objetos de este mundo (cosechas, animales, propiedades, casas, etc.).

### **El último viaje**

Después del deceso el cuerpo perecerá como una casa abandonada que poco a poco irá derruyéndose; el *alewá mukuáme* se quedará sin posibilidad de abrigo y estará incorporándose o apreciando indebidamente. Un día, don Hilario Santa Cruz nos dijo que cuando una persona fallece “se va volando, se ve bien la persona, como si le salieran alas blancas aquí [señalando en los brazos internos, de las exilas a las muñecas]”. Al preguntarle a un hombre rarámuri: ¿cuando una persona muere qué destino tiene?; la respuesta fue: “La carne se va a la tierra y el espíritu se mantiene volando.” El cuerpo deberá ser sepultado y condenado a deshacerse como barro podrido en este mundo; en tanto que la fuerza vital emprenderá su último viaje transitando en este y otros planos de existencia.



Como hemos dicho anteriormente (Fujigaki 2008), los rarámuri y otros grupos del noroeste<sup>222</sup> conciben esta fase del muerto como “un “gran viaje”, el “último viaje”, el “viaje más grande” en el que la entidad anímica debe recoger “sus pasos”, “sus huellas”, “sus restos corporales”, “su camino”; es decir, su historia, su pasado, su memoria”. El muerto deberá también recolectar todos los trozos desprendidos de su cuerpo que tuvo que haber enterrado a lo largo de su vida para que éstos puedan ser entregados a *Onorúame* y *Eyerúame*: uñas, cabellos, sangre, dientes, cordón umbilical, placenta/cobija, miembros amputados.

“El difunto deberá recoger las huellas que dejó en vida para llevárselas” lo cual implica “volver a cada uno de los lugares que visitó mientras vivía” (Fujigaki 2008). Es decir, el *alewá mukúame* deberá desandar su propia vida recogiendo sus afecciones; y esos pasos, huellas, caminos, los mismos trozos de su persona nos remiten “a una reflexión ética de su vida, pues sus pasos –buenos o malos– también fueron sus acciones” son toda su historia en este mundo (Fujigaki 2008) que deberá plegarse.

Estas expresiones del gran viaje y del camino rarámuri toman una particularidad a partir de la noción de camino solar y de su papel articulador de distintos ámbitos (económico, político, ritual, ético, estético, etc.) que hemos venido mencionando. Puede observarse que los elementos de la cultura material que expresan en el gran viaje se articulan con objetos comunicantes que se refieren principalmente a la noción de caminar, por ejemplo: huaraches, pinole, cobija. “Este viaje sobre la tierra finalizará hasta que se realice la primer ofrenda pública. En estos días, el alma o las almas del fallecido son más peligrosas que en otro momento, ya que están alrededor de sus deudos, cuidando sus cosas, intentando enfermarlos, queriéndose llevar a sus animales, estropeando las cosechas. Bennett y Zingg (1978:389) anotan que: “Particularmente es peligroso durante los tres primeros días de ocurrido el deceso, pues aún no ha iniciado su viaje”. A lo largo de estos días, los deudos procuran una serie de ofrendas caseras y pequeñas para su muerto; que consisten principalmente en alimentos” (Fujigaki 2005).

En este desandar sus pasos y su memoria, los muertos se estarán topando constantemente con sus parientes y amigos en este plano. La tristeza invade tanto vivos como a los muertos. Pero a los vivos también les invade el temor y el miedo por los muertos debido a los funestos daños. Y

---

<sup>222</sup> Para los yumanos: Garduño (1994); Álvarez (2004); Uriarte (1974); Rodríguez (1999). Para los mexicaneros: Alvarado (2004). Para los yaquis: Aguilar (1994), Olavarria (2003), Aguilar (2003 y 2006); Aguilar, Berrojálbiz y Fujigaki 2008; Basauri (1990). Para tepehuanes del sur: Sánchez Olmedo (1980). Para pimas: Nolasco (1969). Para tarahumaras: Fujigaki (2005 y 2009); Martínez y Fujigaki (2008).

por ello la intensidad de los recuerdos y de la ausencia del viajante deben de ser cuidados para que no se exalten demasiado. Porque esto impediría al muerto cobrar conciencia de su condición, porque los vivos siguen interactuando con ellos. Porque estarían llamándolo, no dejándolo ir, por eso que los muertos se aparecerán principalmente en los sueños y en los momentos de soledad (diurna o nocturna). Pero la tristeza de ese caminar solitario también es del muerto.

Los muertos se comunican con los vivos en esos encuentros fortuitos porque piensan que siguen vivos y para comunicarles sus necesidades y deseos; en ocasiones también lo hacen para criticar conductas indebidas de sus parientes vivos (Como el ejemplo de *Alejandra, supra.*). Los muertos tienen hambre y desean la compañía de sus parientes, por lo que intentan comer los mismos alimentos que ellos. Lo que produce que los difuntos envenen esos alimentos: los muertos “luego ponen cosas en la comida que hacen daño, enferman a la gente y los pone flacos”; nos dijo un día la difunta Angelita Loya.

Una vez un amigo que hacía una *nutéma* para su hijo me dijo: “los muertos siempre están presentes, sólo que nosotros no los vemos; pero ellos a nosotros sí”. Lo dado en la relación entre vivos y muertos es así de clara y contundente. Pero recordemos que son sólo aquellos muertos que no se les han terminado la serie de *nutéma*, porque cuando se terminana se convierten en otra cosa como veremos más adelante. Vivos y muertos comparten un mismo mundo con planos diferentes. Dicho de otra manera, y no sólo por esa frase, las relaciones entre los parientes vivos y los difuntos a los que no se les ha terminado sus rituales son dadas como continuas.<sup>223</sup> Una mujer nos dijo:

A lo mejor ellos [los mestizos, los blancos] piensan que está allí [la persona fallecida], donde está la carne muerta, allí; pero a lo mejor el alma no, a lo mejor el alma está con nosotros acá en la casa. Cuando hay tesgüino donde quiera pueden llegar a hacer *kórima* [intercambio de ayuda entre los rarámuri], andan dondequiera, haga de cuenta como que están vivos. Si ven que hay tesgüino en una casa ellos entran y ahí se quedan.

Los vivos tienen un gran número de estrategias y tecnologías que les permite crear discontinuidad con los muertos. Son mecanismos que median cotidiana y ritualmente las relaciones entre los deudos y el muerto. Existe un sofisticado trabajo de precauciones, alejamientos, purificaciones y

---

<sup>223</sup> Consideramos que no existe un “más allá”. El mundo de los muertos y los sueños, de los seres que roban el alma y que la restituyen, están en el más acá: “sólo que nosotros no los vemos”. Esta ausencia de la noción de más allá es importante, porque el más allá preconceptualiza una condición ontológica de la comunicación entre los seres que no necesariamente se plantea con los mismos tipos de discontinuidad que se piensa en Occidente sobre el más acá y el más allá. Justamente que no haya una división tan cartesiana es medular para entender estas interacciones. Lo que no significa que todo sea continuidad, pero es una discontinuidad más sutil.

curaciones; por medio de sustancias, acciones y relaciones para fortalecer a las personas contra las relaciones equívocas de los muertos. Recordemos que para los tarahumaras existe una **continuidad dada** entre vivos y los muertos a los que no se han terminado su serie de *nutéma* que es **degenerativa**. Y una discontinuidad dada con lo regenerativo, que son la creación de medicinas y protecciones.

Y estas discontinuidades y continuidades no son algo excepcional en el discurso explícito, al contrario. Hay todo un aparato de acciones y sustancias cotidianas, más allá de las especificadas en las ceremonias fúnebres. Y ahí sepultar el cuerpo en su morada definitiva, despedir al alma y disolver los vínculos serán los objetivos que rijen toda la serie ritual fúnebre. Y en esta lógica de creación de discontinuidad entre vivos y muertos debe entenderse todo el proceso mortuorio *rarámuri*.

### **El camino de los vivos: creación de discontinuidades**

A continuación hacemos una síntesis del proceso mortuorio tarahumara retomado de Fujigaki 2009.

#### **El Proceso Ritual Mortuorio *rarámuri***

Se ha dicho que la muerte para los tarahumaras se produce por la separación definitiva entre la entidad anímica y la entidad física de una persona: las almas abandonan al cuerpo para siempre, al igual que los deudos abandonaban, quemaban o destruían las casas en las que moría una persona. Después de la muerte, tanto el alma como el cuerpo emprenden un viaje hacia distintos destinos; el alma deberá regresar a lado de *Onorúame* y el cuerpo será devuelto a la tierra de la que fue formado. Para los tarahumaras, el *proceso ritual mortuorio* se divide en ritos de separación de la entidad física y ritos de separación de la entidad anímica, son dos etapas que se complementan. El primer tipo de rituales consta del amortajamiento del cadáver, la velación y el entierro; el segundo, consiste en las fiestas ofrecidas por la familia y la comunidad a cada muerto (tres para los varones o cuatro para las mujeres), para que el alma del muerto llegue al lado de *Onorúame* (El-que-es-Padre) y *Eyerúame* (La-que-es-Madre). Resumiré brevemente la estructura general de cada una de estas ceremonias.<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> Para un análisis más detallado consúltese Fujigaki 2005.

## **Ritos de separación de la entidad física**

### Amortajamiento del cadáver

Lo primero que hace el alma del muerto cuando sale del cuerpo es recorrer todos los lugares que en vida caminó y así “recoger sus huellas”. El cuerpo debe prepararse para su entierro en un lapso corto de tiempo, casi siempre inmediatamente después de la muerte. El cadáver es limpiado o bañado para que se amortaje con su cobija (*kemá*<sup>225</sup>), petate o sábana con la que dormía. Se le viste con las mejores ropas que tenga y, en los lugares en el que se utiliza el vestido tradicional, le ponen la faja que más gustaba al difunto. El cadáver es tendido sobre sus espaldas con las manos puestas sobre el pecho, atadas con una palma bendecida y entregada cada domingo de ramos y sosteniendo una cruz hecha de la misma planta. El cuerpo es envuelto de pies a cabeza y no debe calzársele con nada, ni siquiera con el huarache tradicional de tres hoyos, aunque siempre deben ir junto con él en el entierro.

Puede introducirse en un ataúd, al que, en algunos casos, se le hace en la tapa un hoyo frente al rostro del muerto para que la parte de alma que en el cadáver quedó, salga libremente de su sepulcro. Al interior de la mortaja se colocan pequeñas ofrendas de comida; principalmente son tres granos crudos de maíz y frijol para los hombres o cuatro las mujeres; también se pone pinole y tortillas en miniatura recién elaboradas. Estas ofrendas pueden colocarse directamente en el cuerpo, debajo de las axilas o a lado de la cabeza por ejemplo, o fuera de la mortaja, al interior del ataúd. También se le pone agua y teswino si es que se cuenta con él. Los objetos personales de la persona fallecida –ropa, algunas veces herramientas, instrumentos musicales– son enterradas junto con ella dentro del ataúd, al interior de la fosa o algunas veces destruidas después del entierro. Aunque también hay ocasiones en que las cosas de mayor valor son purificadas ritualmente y vueltas a utilizar. Explícitamente los rarámuri prefieren no colocar nada “pesado” sobre el cadáver amortajado ya que el alma debe viajar ligera. Es muy importante el destacar la cualidad ligera del alma para que viaje sin problemas al mundo de arriba, es una metáfora que constantemente encontraremos sobre los muertos.

### Velación [Ahora diríamos **despedida**]

---

<sup>225</sup> Cobija-Placenta: el petate y la sábana pueden ser una transformación de esto. El mismo uso del ataúd no interfiere con la propia concepción de la cobija-placenta para el entierro.

El cadáver es velado al interior de su casa casi siempre en el transcurso de una noche. Ahí se dan cita los familiares más cercanos y algunos vecinos, pero también puede suceder que sea sólo la unidad doméstica la que se encargue de todo.

De preferencia, se solicita a un *owirúame* para que hable con el difunto, se le exhorta a que no dañe a ninguno de sus parientes ni de sus bienes –animales, herramientas, casas y cosechas–; se le dice que no se preocupe, ya que se le realizarán todas sus fiestas para que llegue al final de su camino. En este momento se establece una promesa, cual contrato, de que se le cumplirán todas las ceremonias del proceso ritual mortuario. Quien habla con él, es el encargado de ofrecerle cigarrillos y parte de la comida hecha ofrenda para la ocasión.

Los parientes o vecinos que visitan al difunto se paran frente a él y saludan al cuerpo como si estuviesen saludando cualquier altar, se detienen en los pies del difunto, luego en su cabeza, a su costado izquierdo, a su costado derecho y de nuevo en los pies, persignándose y girando en su propio eje en cada uno de estos puntos. Los visitantes se despiden también del muerto diciéndole cosas similares de las expresadas por el *owirúame*.

A la mañana siguiente, el cuerpo es cargado en su ataúd o amarrado en una viga para ser transportado a su lugar de enterramiento. Antes, se hace que el muerto se despidiera de su casa dándole vueltas alrededor de ella, saludándola en cada uno de los puntos cardinales. De ahí se emprende el viaje hacia la iglesia, el panteón y/o la cueva que será su morada final. En el caso de ser llevado a la iglesia, se le solicita a un religioso que le persigne por última vez y se despide de la iglesia dando el mismo tipo de vueltas alrededor de la cruz atrial, si se cuenta con ella.

### Entierro

El cuerpo, pues, es puesto de decúbito dorsal, de este (cabeza) a oeste (pies). Como fue registrado hace casi cuatrocientos años, el difunto es enterrado con sus pertenencias. Antes de cubrir la tumba, el *owirúame* que ha venido hablando con él desde el momento de su velación vuelve a dirigirse a la persona fallecida, pidiéndole a través de su *nawésari* (consejo) tres cosas fundamentales que se repiten insistentemente: 1) que se dé cuenta que ha muerto y que al no tener vida no puede estar en este mundo; 2) que no dañe, destruya, enferme o mate a ninguno de sus parientes o alguno de sus bienes ya que; 3) le prometen que se le celebrarán sus respectivas fiestas para que llegue con *Onorúame*, se las realizarán lo antes posible para que no tenga ni hambre ni sed en su cansado y largo viaje. Los vivos establecen así un

contrato con los muertos para el bien mutuo. Al ir cubriendo la tumba con tierra y piedras, algunos de los deudos pueden cortarse un mechón de su propio cabello<sup>226</sup> para sepultarlo junto con su pariente, echando un puñado de tierra.

Para los tarahumara, independientemente cuáles sean los lugares utilizados para enterrar a sus muertos no son considerados sitios para visitas frecuentes, sean individuales o privadas. El cementerio es visitado casi exclusivamente en las ceremonias públicas, como la semana santa y las fiestas decembrinas y éstas corresponden a la ofrenda colectiva que los rarámuri ofrendan a su panteón.

La emoción que reciben los lugares de enterramiento es de miedo, evitación, alejamiento y descuido o desinterés. La razón hay que buscarla en que estas actitudes se manifiesta en que los rarámuri no veneran los restos físicos de sus muertos, no existe un culto hacia ellos, a lo más, tratos cuidadosos debido al inminente poder de perjuicio que puedan ejercer hacia el cuerpo de los vivos, hacia sus bienes, animales y cosechas. Por ello, las cuevas o los cementerios se encuentran relativamente distantes del lugar de habitación, y los que no son así, muestran una claro descuido.

Al final del entierro se hacen rituales de purificación como el sahumarse con hojas de tásate, limpiarse con agua, tomando pinole y comiendo chile. Al terminar, los asistentes se van a sus respectivas casas. Hasta este momento al cuerpo del muerto se le ha proveído de todo lo necesario para el inicio de su largo viaje. La entidad física ha sido controlada y depositada dentro de su destino final: la tierra. Pero no olvidemos que tienen que haber otra serie de rituales para la entidad anímica, para que se cumpla el contrato establecido entre vivos y muertos. Estos rituales son los que en realidad les darán la libertad de haber cumplido su promesa y será el momento en que los muertos lleguen al lado de *Onorúame*.

Una cosa importante es la destrucción, abandono o purificación de las casas o cuevas de habitación en las que los muertos han fallecido. Se tiene registro desde 1611 hasta la fecha que los tarahumaras realizan estas acciones relacionadas con los muertos. El jesuita Joan Font en 1611 (González 1982:159), menciona que después de haber enterrado al difunto “la casa la derriban o le pegan fuego; y si es cueva, la desamparan y se pasan a otra parte”. Cien años

---

<sup>226</sup> Para los tarahumaras, el cabello, la sangre y las uñas pertenecen a *Onorúame*, y cuando algunos de estos restos humanos es cortado o derramado debe enterrarse, ya que cuando el muerto llegue con dios, éste reclamará todas estas partes. En caso de no haberlas enterrado simplemente no sabrá en donde las dejó y podría quedar vagando su alma para siempre en este mundo.

después Johannes Ratkay, otro misionero, registra que “si alguno de los parientes muere en casa, al punto se trasladan a otra, abandonan todo y aun lo queman” (González Rodríguez 1982:187). También Steffel en 1809-1811 a principios del XIX (González 1987:303) y Lumholtz a finales del XIX, Basauri (1990:275) a principios del XX y actualmente todavía pueden encontrarse estas prácticas de abandono o destrucción de los sitios de habitación. Estas destrucciones pueden también constatarse en el registro arqueológico en el área de estudio (Graham 1996). El abandono no se da sólo por el tipo de movilidad de temporal que hacen los rarámuri; el abandono lo determina la muerte, que una persona haya vivido o muerto en ese lugar.<sup>227</sup>

### **Ritos de separación de la entidad anímica**

Después del entierro, los familiares se han comprometido con una serie de rituales mortuorios, llamadas *nutéma*<sup>228</sup> por los tarahumaras. Estas *fiestas*,<sup>229</sup> tres para los hombres y cuatro para las mujeres, se realizan para que el alma del difunto finalmente llegue a lado de *Onorúame*. Cada *nutéma* puede congrega varios rituales tarahumaras, su elaboración dependerá de cada unidad doméstica, de su eficiencia organizativa, de los recursos económicos con los que cuenten, de la fecha en que se realice. Habrá una serie de diferencias rituales respecto al número tres y cuatro, por ejemplo, todo lo relacionado a ofrendas para una mujer, el número de saludos, el número de fiestas, de las piezas a danzar, estará relacionado con el número cuatro, en el caso de los varones con el número tres. Otras diferencias se deberán al estatus de cada individuo al interior de su comunidad. Las fiestas para un niño que no participó lo suficiente en la vida comunitaria, por ejemplo, no son de las mismas dimensiones que para un anciano que ha cumplido con todos los cargos políticos y ceremoniales. Sin embargo, aunque en términos discursivos se diga que no es lo mismo, la inversión y la ofrenda realizada por la familia y la comunidad, será tendencialmente similar para todos.

En general, la estructura de todas las fiestas es la misma. Cada *nutéma* elaborada a una

---

<sup>227</sup> Esto es muy contrastante con lo se ha registrado en algunos lugares de Mesoamérica, en donde no sólo no se abandona la casa donde muere alguien, sino que se entierran debajo de algunos de sus estancias principales a los parientes políticamente más destacados, que en algunos casos significa reafirmar el derecho y el uso del territorio (McAnnany 1995).

<sup>228</sup> Brambila traduce el término *nutéma* como “reservar, guardar en reserva (principalmente comida)”. Los rarámuri llaman así a las ceremonias mortuorias, probablemente refiriéndose a que se le ofrenda comida a los difuntos.

<sup>229</sup> El término que los propios rarámuri utilizan para estos rituales mortuorios es el de *fiesta*.

persona debe ser más costosa que la anterior. Son tres los aspectos relacionados con estas fiestas: 1) la intervención de un *owirúame* para llevar a cabo el ritual; 2) la ofrenda que dedica la familia y; 3) la ofrenda que dedica la comunidad. En general, cualquier ceremonia para los muertos tiene que ser elaborada con la intermediación de una persona experimentada en curar. Este *owirúame* será el encargado de establecer la comunicación entre los vivos y los muertos, será quien hable con estos últimos para decirles los *nawésari* y también será a través del cual se le brinden todas las ofrendas (comida, cigarros, teswino, danzas) familiares y comunitarias.

La familia ofrenda al muerto la organización e inversión de los recursos de la fiesta misma. Lograr reunir a todos los invitados, así como el dinero, tiempo y esfuerzo necesarios es muy costoso; cuanto más si deben realizarse en las fiestas fúnebres raspas de peyote<sup>230</sup>. Es ahí en el que podrían encontrarse todos los rituales tarahumaras, exceptuando aquellos que requieran del templo. En la *nutéma*, lo que debe dársele al muerto son los alimentos que apetecía en vida: maíz, frijol, pinole y teswino. Al muerto obligatoriamente “se le debe dar carne”, así que se hace un sacrificio animal y se le ofrecen líquidos de uso medicinal para fortalecer el alma para lo que le quede de su viaje.

La ofrenda comunitaria consiste en las ceremonias y las danzas de los grupos rituales de la comunidad (como los *pintos*, los *matachines*, los *pascola*, el *yúmari-tutugúri*, las carreras y las raspas de peyote o bakánoa) quienes se incorporan a las fiestas consagrando sus danzas para la alegría del muerto. Según Bonfiglioli (1995), las danzas son un medio de comunicación y ofrenda de los vivos con el mundo sagrado [Ya no concordamos con la idea de lo sagrado]. Para los rarámuri, los muertos son un asunto que debe ser tratado en colectivo, ya que el posible daño provocado por ellos, aunque se centre en la unidad doméstica, podría extenderse a la ranchería. Pero principalmente porque sólo colectivamente puede llegarse a cumplir con todos los objetivos planteados para cada *nutéma*. Ya se ha descrito a detalle estas ceremonias (Fujigaki 2005), por lo que aquí sólo destacaremos los puntos más importantes. Describiré como ejemplo sólo un momento que se da casi al culminar una última *nutéma* con una raspa de peyote (Bonfiglioli, comunicación personal); cuando el raspador (*owirúame* de mayor estatus) anuncia que ha visto al peyote desatando el alma del difunto que tenía

---

<sup>230</sup> No todas las últimas fiestas de los rituales mortuorios rarámuri son acompañadas de raspas, ya sean de peyote o de bakánoa. Sólo a aquellas personas que hayan sido curadas y hayan ingresado al círculo de estas ceremonias son a las que los familiares se verán obligados a elaborar las últimas *nutéma* con alguna de las raspas, en caso de que el difunto haya ingresado en los dos tipos de raspa, la más importante será la de peyote.



amarrada, en ese momento el alma se habrá ido del mundo de los vivos. Es, pues, el momento cumbre, el objetivo y el final de todas las ceremonias que le antecedieron: el alma llegó a su lugar de origen y subió para siempre al lado de *Onorúame*.

Los tarahumaras dicen explícitamente que las fiestas para los muertos se realizan con el fin darle al difunto todo lo que necesita para su viaje ayudándolo en la “subida” del alma. Cuando culmina la última fiesta, no habrá más daño de los muertos hacia los vivos ya que se ha cumplido con el contrato establecido desde el momento de la velación y se habrá concluido con su mutua dependencia. Las fiestas manifiestan el lazo de los vivos con los muertos, mismo que se desata o troza cuando las fiestas terminan. Sin embargo, los rituales no sólo se realizan con el fin de controlar un posible daño, también son momentos de comunicación e intercambios entre los vivos y los muertos considerados como contratos establecidos<sup>231</sup>.

Finalmente, podemos decir que estas normas de conducta entre vivos y muertos también ayudan a explicar por qué el muerto puede concentrar casi a toda la red social que construyó a lo largo de su vida en las ceremonias fúnebres y por qué esta red social, al menos la más cercana al difunto, invierte la mayor cantidad de recursos (económicos, humanos, temporales) para una serie de rituales de índole familiar: en ellos se realiza la máxima recreación y rememoración pública que de una persona se hace por única y por última vez. Los rituales mortuorios son referentes que abarcan más ámbitos de la vivencia de los deudos. Por eso se entiende a los rituales mortuorios como los grandes concentradores e importantes referentes para el pensamiento rarámuri, son un microcosmos para cada individuo como hecho social total.

### **La *nutéma*: la máquina rarámuri**

El punto de partida para entender la *nutéma* es pensar en la necesidad de mediar, solucionar, disolver un haz de complejas paradojas que la muerte de una persona provoca. Recordemos que la mediación de las paradojas se enfoca en construir un arbitraje aparentemente imposible entre la experiencia y la especulación. Y sabemos que cualquier vínculo entre vivos y muertos se da por equívoco debido a las inversiones ontológicas, lógicas y políticas que de los dado/construido,

---

<sup>231</sup> Otro tipo de comunicación con el mundo de lo sagrado son los sueños. Los sueños que podríamos caracterizar como individuales, particulares e inconscientes en cada persona, son interpretados por los rarámuri como parte de una relación que todos tienen con sus muertos, por lo que son colectivos, generalizados y hasta cierto punto conscientes, ya que las interpretaciones que hacen de sus vivencias oníricas se enuncian como acciones intencionales de los personajes que aparecen en ellos.

continuo/discontinuo y regenerativo/degenerativo se tienen sobre el mundo. La única estrategia válida para la (re)olución (*supra*. Introducción general) de estas paradojas es por medio de la realización de las costosas series de *nutéma* para cada pariente fallecido. Lo que conlleva un alto grado de esfuerzo e inversión física, económica y social. No obstante, es común encontrar familias que adeuden la última *nutéma* para uno o varios muertos. Lo que puede provocar incomodidad al mencionarlo porque sería un reflejo, de facto, de ciertas incompatibilidades y conflictos familiares entre los responsables de realizar las ceremonias, de que no se trabaja en conjunto lo suficiente y no se cumplen los compromisos adquiridos entre vivos y muertos.

La *nutéma* es el contexto en que se administran formalmente la tensión diferencial entre la persona fallecida y los miembros de su *plexus*; entre el camino solitario de uno y el camino en conjunto de los otros. En principio se administran los flujos y las conexiones, se activan y desactivan la continuidad y discontinuidad de las relaciones. Y estas mediaciones deben ser inversas. Todo trato con el muerto debe ser con la izquierda, no con la mano derecha, como entre los vivos; cuando él te da de comer, te hará enfermar porque eso no es comida; cuando para él es día, aquí es noche; etc.

En síntesis la *nutéma* es el trabajo colectivo coordinado y diferenciado por sexo, edad y posición en relación con la persona fallecida, traducido por un especialista. De la confluencia del trabajo en espectros diferenciados de intereses e influencias depende la eficacia de dicho trabajo y de la ceremonia. Es un trabajo diferenciado en conjunto para alimentación, el confort y divertimento de las relaciones del tejido de socialidad y para el alejamiento y el rompimiento de las relaciones con el pariente fallecido.

Cada miembro de la red de conocidos de la persona fallecida debe trabajar, ofrendarle, intercambiar y darle de comer al fallecido; en la medida que realice este esfuerzo ese mismo trabajo lo fortalecerá corporal y anímicamente, lo prevendrá de males o lo curará de los ya contraídos. Por eso que en cada *nutéma* –y sobre todo la última– debe confluir todo el trabajo individual y se conformarán diferentes ofrendas (personales, familiares y comunitarias) (Fujigaki 2005) que deberán ser traducidas como alimentos, bebidas y, medicinas para el difunto (de un plano a otro) por el trabajo de “pastoreo” y guía, de intermediación y de traducción del *owirúame*.

En esta coordinación deben confluir las sustancias y las relaciones heterogéneas e híbridas:

- a) Trabajo, ofrenda, convivencia, catarsis y divertimento.
- b) Negociación e intercambio entre humanos y no humanos.
- c) Familiares y el colectivo más amplio: *su* tejido social.
- d) Trabajo femenino, masculino y chamánico.
- e) Alimentos: *tónari* (caldo de la carne del animal sacrificado), tortillas, tamales y alimentos en general.
- f) Bebidas: teswino, “pisto” (alcoholes destilados industriales), refrescos, agua.
- g) Medicinas: palo colorado, palo amarillo, meke; entre otras.
- h) Danzas obligatorias: yúmari-tutúguri
- i) Danzas de temporada: pascola, pintos, matachines.
- j) Raspas de Peyote y Bakánoa cuando el difunto participó de ellos.
- k) Carreras de bola (invertidas). Los vivos siempre deben perder.

Lo más importante es la coordinación, la colaboración y la ofrenda a varias capas: familiar, colectivo y *owirúame*; con un esfuerzo en lo masculino y lo femenino; niños, adultos y ancianos; humanos y no humanos; divinidades, espíritus, seres del monte. La confluencia de las diferencias en conjunto para crear el entendimiento cósmico. Pero cada una se soporta en las demás; son mutuas. Deben de ser todas en conjunto: coordinadas simultáneamente. Lo más importante de todo es la hibridación de sustancias y relaciones heterogéneas, para crear conexiones imposibles.

Todos estas formas culturales son sustancialidades y relacionalidades regenerativas en ese momento y desde esa posición; y al mismo tiempo son discontinuidad con las sustancialidades y relacionalidades degenerativas. La resolución del camino sigue siendo mutuo. Todos estos son pivotes/objetos específicos de creación de continuidad y discontinuidad con lo regenerativo/degenerativo. ¿Este es el punto medular de esta física? ¿En que tanto lo degenerativo/degenerativo es explícitamente dado/construido y que lo que se debe plantear son las formas continuidad y discontinuidad? Entonces en esta física, como todas, es hacer coincidir diferentes tipos de fuerzas que conjuntan y disyuntan individual y colectivamente lo regenerativo/degenerativo en términos relacionales.

Recordemos que desde el punto de vista del muerto: él busca compañía, diversión, alimentos y bebidas para convivir con sus familiares y amigos. Pero para los vivos, fuera del contexto de la *nutéma* esos contactos serán dañinos; esa insistencia de la convivencia de los muertos se convertirán en enfermedades, tristezas, miedos porque la inversión de los planos mediará las relaciones y porque los alimentos del muerto son venenos y son no alimentos para los vivos. De ahí que se requiere de un traductor que medie el equívoco cósmico entre esos planos de existencia y esos puntos de vista: el *owirúame*.

El *owirúame* ayudará a crear una mediación entre las dos perspectivas. Por medio del trabajo colectivo logrará convertir las acciones de cada uno en regenerativas para los dos o más. El *owirúame* con sus cantos y danzas guiará al muerto y ayudará a traducir el sentido, tanto del difunto como de los vivos, entre un plano y otro. Será necesario crear inteligibilidad, crear sentido, hacer sentido entre los diferentes puntos de vista. Hacer que la comida del ritual en general y de la *nutéma* en particular (*tónari*, teswino, tortilla, danza, medicinas: trabajo colectivo: ofrendas personales, familiares y colectivas: traducción) sean buenas comidas para *todos* los presentes (humanos o no). Que no haya equívocos en esas relaciones: que la presencia de los muertos en los vivos no se convierta en enfermedades, tristezas y miedos, sino sea compañía, diversión, alegría, abatimiento de la tristeza, parcería, confianza y sirva para la resolución de los conflictos desde todos los puntos de vista. Que no haya equívocos en las sustancias: que no sea comida para unos y veneno o podredumbre para otros; que los alimentos se vuelvan medios de fortalecimiento integral (del *iwigá* y del *repokára*) de todos los asistentes (como lo es el *tónari* por ejemplo); que sean buenos para todos. La clave del fortalecimiento, como vemos, no proviene solamente a través de las sustancias vitales, sino se dan en combinación de las relaciones.

Deberá ser una guía-negociación-traducción específica hecha por el *owirúame* para explicarle detenidamente al muerto que la *nutéma* tiene que ser el medio de comunicación, y negociar con los seres y humanos. La *nutéma* será el medio de fortalecimiento, alegría, diversión, compañía. Resolución de conflictos: por medio del *tónari*, teswino, ofrendas, danza y la intermediación del *owirúame*. Las sustancialidades y relacionalidades creadas para la *nutéma* serán las “correctas”, las asertivas, tanto para vivos y como para los muertos, ambas regenerativas al mismo tiempo para todos los puntos de vista. El ritual, la *nutéma* en este caso, es justamente construir formas asertivas, contextos correctos en múltiples sentidos: hacerlo cuando son y no son al mismo tiempo y en el mismo sentido; cuando son y están discontinuados.

Justamente cuando lo cartesiano, lo platónico y lo aristotélico (pensándolas como ciertas formas construidas como dadas de discontinuidad en el mundo) deben hacerse continuas y regenerativas para todos. La *nutéma* distribuye para todos, en términos cósmicos, lo que se considera como lo escaso entre los rarámuri; como lo dijimos en la Introducción General (*supra.*): el trabajo rarámuri sería la creación en conjunto de la escasez, lo valioso, lo necesario y lo deseado para la redistribución para todos. El poder que es para todos y no sólo para unos cuantos. El poder mutuo que cubre lo regenerativo/degenerativo. Formas de creación de

alimentos y negociaciones cósmicas. El poder es la creación de alimentos cósmicos, se crean ciertas medicinas, alimentos y bebidas específicas, a la vez que se crean ciertas relaciones con *Onorúame*, con el espíritu del Peyote, la Bakánoa o de las plantas poderosas, con los *owirúame* y entre los seres aliados y enemigos. Se crean varios tipos de energías, fuerzas y relaciones entre todos miembros del *plexus rarámuri*. Convergencia, simultaneidad, energía por medio de alimentos. Se crea lo escaso entre todos y se redistribuye para el bien de todos. Y se saldan deudas y se contraen nuevas para continuar caminando en este mundo.

Antes (Fujigaki 2009) dijimos que lo que se creaba era el poder leachiano (Leach 1978:112) pero es un poder para distribuirlo entre todos los asistentes; y esa noción de poder sólo se ocupa de un aspecto: lo regenerativo. Ahora pensamos que tendría que darse cuenta de los otros aspectos también. Ahora llamaríamos la atención a diferentes formas y contenidos de lo regenerativo para los rarámuri y considerando al mismo nivel lo degenerativo. La mutuedad de espectros diferenciados. Una transformación del dispositivo de gemelidad amerindia aplicado a la física, metafísica y ética de su propio pensamiento.

La *nutéma*, entonces, es una máquina de traducción de sustancialidades y relacionalidades entre las agentividades activadas en formas diferentes del cosmos tarahumara. Vivos con vivos, vivos con relación a los muertos, a los espíritus de las plantas, a las divinidades, a los seres, los animales y a ciertos “fenómenos naturales”, las piedras con movimiento y dientes (*sukiki*), etc. La *nutéma* es el contexto en que se crea y construye inteligibilidad entre planos diferenciados, opuestos, relacionales y mutuos. Y este entendimiento crea regeneratividad en todos los planos y puntos de vista de los presentes.

La *nutéma* funciona para crear el contexto, el código de entendimiento, de intercambio, de mediación entre aspectos aparentemente irreconciliables. Es el momento en que se generan las posibilidades de interacción, inteligibilidad e intercambio regenerativos para todos. Imaginemos una máquina de este tipo para nuestras resoluciones de los conflictos cosmopolíticos; y como se verán afectadas varias capas y niveles desde esos puntos, esta resolución de la paradoja existencial, tendrá que mediar todos aquellos puntos que se afecte. Nos referimos a la creación de energía, entendimiento, amacizamiento corporal-espiritual, alientos, medicinas entre todos los asistentes al ritual. Pero eso sólo sucede en términos ideales en el ritual mismo, porque lo dado es la creación de la regeneratividad a costa de degeneratividades de otros seres.

La mediación del haz de paradojas que planteamos sobre la *nutéma* es un tipo de mediación, entre lo pensado y lo experimentado, como aquellas mediaciones que sobre el mito habla Lévi-Strauss: anticartesianas (2004; 1983; 2010; 1997; 2000), pensadas como la música (2004, 1987, 1983), como la noción de modelo-estructura (2004[1960]) y la propia mediación (2004).<sup>232</sup> En principio, Lévi-Strauss planteaba una gran síntesis anticartesiana entre dos de sus polos epistemológicos más fuertes: el materialismo marxista y el inconsciente freudiano. La noción de mito, trabajada particularmente en *Los orígenes de las maneras de mesa* (1968) le permitirá hacer eso. Al proponerlo como formas de resolución o mediación de contradicciones o paradojas que cada población propone. Estas mediaciones en que convergen sin anteponerse la experiencia y la especulación. Cada proposición posee dos ejes de lectura, un eje espacial y otro temporal. Cada eje posee dos polos, la característica de cada uno de esos polos se relaciona con lo experimentado, por un lado, y la especulación, por el otro. Los polos de cada eje se corresponden lógicamente, dialécticamente y paradójicamente. Así, en el eje temporal la mediación está dada por la experiencia y la especulación proporciona la no mediación. Al contrario del eje espacial, la ausencia de mediación es a partir de la especulación y la no mediación de la experiencia. En el caso de los mitos que tratan sobre el *arbitraje imposible* de lo próximo y lo distante, Lévi-Strauss plantea que para estos mitos “resurge frecuentemente el motivo de la vida breve instituida por los demiurgos al mismo tiempo que la distancia razonable entre la luna y el sol, la diferencia inevitable en la duración de los viajes fluviales de ida y vuelta [a la *justante* y *montante*] y el grado de movilidad permitido a las mujeres” (1997:154). Sobre este tipo de mediación es que nosotros estamos hablando. Y la *nutéma* permite lograr este tipo de resoluciones de las paradojas existenciales, de los múltiples arbitrajes imposibles, de una manera particular; con un estilo amerindio propio en términos hiperhistóricos, sin seguir las premisas cartesianas ni cristianas.

Esta mediación y traducción de la *nutéma*, del ritual en el caso rarámuri, debe enfocarse en crear discontinuidad entre vivos y muertos y al mismo tiempo crear continuidad con lo regenerativo para todos. Esa construcción de discontinuidad con los muertos (esa recreación última-máxima de la individualidad de esa persona) permite el fortalecimiento individual y colectivo de los deudos y la protección regenerativa de los bienes, las propiedades en este plano.

---

<sup>232</sup> Los nombres de los artículos a los que nos referimos y el año de publicación original son: “Sentido y uso de la noción de modelo” (1962), “Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre” (1960), “Las gestas de Asdiwal” (1959), *Mitológicas I, II, III y IV* (1964, 1966, 1968, 1971).

Tanto las sustancias como las relaciones se regeneran por medio de la discontinuidad con el muerto y por medio de la continuidad con lo regenerativo a través de la fiesta-trabajo.

Es un prisma con múltiples caras relacionales, mutuas y simultáneas todas ellas. Al tiempo que se crea discontinuidad con los muertos, se expulsa y neutralizan las sustancias y relaciones nocivas para los vivos. Se crean y re-integran las sustancias y los vínculos benéficos para los vivos creando continuidad con ellos, en un contexto específico que es la *nutéma*. Por eso que son máquinas de discontinuidad de aquello que debilita y de continuidad de lo que fortalece. Porque entre todos crean lo escaso para todos. Y eso que debilita es la alteridad, al menos un tipo de alteridad rarámuri, que debe ser controlada. Esa continuidad y discontinuidad de lo regenerativo y lo degenerativo impacta en todos los niveles: fisiológicos, psicológicos, colectivos y cósmicos tanto de las singularidades como de los conjuntos. Porque al mismo tiempo generan y son regenerativas para el punto de vista de los muertos por eso la traducción, mediación, negociación del *owirúame*. La *nutéma* resuelve, soluciona (químicamente), los conflictos generados por la disyunción de la persona porque permite crear un contexto de entendimiento simultáneo y múltiple; un entendimiento generado por la convergencia de los diferentes puntos de vista (muertos, vivos y *owirúame*; seres del cosmos en general) de entendimiento donde converge lo dado y lo construido, lo continuo y lo discontinuo de lo regenerativo y degenerativo de todos.

\* \* \*

Si como decimos en el planteamiento este tipo de contextos rituales “*son motores de mediación, de transformación, de traducción, de valor, de intercambio, de flujos, de integración de acontecimientos*” (*Supra.*). ¿Cómo sería en el caso rarámuri? En resumen, la *nutéma* es el hecho de transformarlo y traducirlo todo, para beneficio de todos. Una mediación que permite afianzar las formas de flujo, intercambio e integración de los acontecimientos de lo regenerativo y degenerativo para cada uno de los seres del cosmos rarámuri. La *nutéma* es una máquina de mediaciones de sustancialidades y relacionalidades múltiples y simultáneas entre los vivos, los muertos y los demás seres del cosmos en los diferentes planos que existen, media las transformaciones que el muerto debe transitar, y es el contexto para modificar ontológica, lógica y políticamente esa metamorfosis en términos bio-psico-social-cósmico.

La *nutéma* también permite crear la inteligibilidad y el sentido de las interacciones entre vivos y muertos. El *owirúame* ocupa una posición de traductor [como los *siríame* o los maestros deben de hacer con el mundo de los blancos y extranjeros], como en muchas sociedades

amerindias. Es el diplomático cósmico (Viveiros de Castro 2005) y un solucionador (y creador) de conflictos metafísicos, a veces un tipo de juez, como el *siríame* en los juicios terrestres, pero aquí en el plano cósmico. En la *nutéma*, el *owirúame* traduce y explica los equívocos y los potencia para la resolución de los conflictos (como en el caso de *Alejandra*).

En la *nutéma* se readministran y se tasan diferencial y relacionalmente las sustancias y las relaciones que se ponen en juego. Lo regenerativo-degenerativo dados por aquellas transformaciones ontológicas que producían los equívocos aquí se reajustan. Se revalorizan hasta los más pequeños gestos y un ritual bien llevado es en el que se produce un contexto en que todos se lleven algo bueno de ahí, que sea regenerativo para todos. Esto en términos meramente ideales porque sabemos que justo ahí también se activan y reactivan más conflictos, debido a que la degeneratividad es lo dado como interminable. Lo más interesante es que sobreviene la confluencia en puntos de los espectros diferenciados de intereses entre el espectro del muerto y el espectro de su *plexus*.

Sobre todo en la última *nutéma*, cuando se ha trabajado tanto y, generalmente por varios años, para despedir al muerto; cuando se determina que una persona que fue querida se convertirá en un no-pariente para siempre. Se despedirá para siempre aquella persona añorada.<sup>233</sup> En la fiesta, la más extática, se creará por fin la discontinuidad entre vivos y muertos (en términos lógicos pasarán de la serie continua a la serie paralela) a través de zanjar todas las cuentas pendientes y establecer una relación totalmente equitativa entre vivos y muertos que determinen la no-relación. El vínculo habrá llegado formalmente a su desenlace; ni favores ni ayudas ni deudas ni venganzas. Esto dará paso para que la persona fallecida se aleje del mundo de los vivos de manera permanente; actualmente se dice arribará a su destino final a lado de *Onorúame*.

Hacer la fiesta, en este caso la *nutéma*, es seguir el camino recto, el trabajo en conjunto, “caminar juntos”, es hacer bien las cosas, lo que se debe de hacer, es seguir el camino de los antepasados (*boá anayáguari*), la tradición. Seguir con la costumbre es decidir una posición cosmopolítica en el mundo: continuar con aquello que funda la raramuritud en constante transformación. La elaboración de la última *nutéma* lleva a buen destino el camino solitario de los muertos y el camino en conjunto de los vivos insiste e intentan continuamente convencerse en

---

<sup>233</sup> En rarámuri existe el término *ni'wimuni* que significa “añorar, nostalgia, tristeza de la ausencia”. Que nos recuerda a la palabra *saudade* en portugués.



que debe hacerse, porque todos saben que exige mucho trabajo, esfuerzo y dinero y, en ocasiones, es seductor querer abandonar la tradición.

Si se planteara en términos de Montemayor (1995:57) "... el caminar rarámuri es, en el plano celeste, la danza", es decir, la danza en el plano terrestre sería caminar en el plano celeste y en el plano de los muertos, esto incluiría también los sueños y divinidades. Con la danza los asistentes caminan para acompañar al muerto, para andar por última vez juntos, antes de su partida definitiva, sin retorno. Pero recordemos que la danza no existe en sí misma ni aisladamente porque implica el *teswino*, el *tónari*, la camaradería, el entendimiento entre los diferentes existentes y planos del cosmos rarámuri.

\* \* \*

<b>Caminar solitario Rarámuri fallecido</b>	<b>Deceso: distinción de los elementos y las relaciones que constituyen a las personas</b>	<b>Caminar en conjunto Parientes y amigos vivos</b>
<p>Por separación de los elementos, de la persona: el cuerpo será abandonado como una casa y el <i>alewá</i> será <i>alewá mukuáme</i> que transitará y este otro plano de existencia</p> <p>Desde el punto de vista del muerto: inversión de las cualidades y aspectos de las sustancialidades y relacionalidades del cosmos</p> <p>Cualquier relación entre vivos y el muerto serán relaciones equívocas, peligrosas, indebidas (Sueños y recuerdos intensos de la persona ausente, apariciones en momentos de soledad, etc.)</p>	<p>Impacto que cimbra el tejido de relaciones de los individuos y el colectivo por medio de un haz de paradojas</p> <p>Caminos cruzados, mutuos, opuestos, relacionales y paralelos</p>	<p>En este plano los vivos deberán de trabajar en conjunto para conducir a su pariente muerto a buen destino. Convergencia de trabajo diferenciados por género, edad y posición en la red de relaciones con el difunto: 1) trabajo masculino, femenino y del <i>owirúame</i>. 2) Trabajo individual, familiar, colectivo cósmico. 3) creación e intercambio de: <i>tónari</i>, <i>teswino</i>, danzas, medicinas, compañía, solidaridad, alegría. Alimentos, curaciones y ceremonias que amacizan y fortalecen el cuerpo y el alma de los asistentes: vivos y muertos, humanos y no humanos. Al tiempo que también alimenta al muerto. Máquina de traducción en donde se intenta generar un contexto donde lo producido sea regenerativo para todos</p>
<p>Conducción del cuerpo a su morada definitiva. Lo que fue de barro será barro podrido.</p>	<p>Tratamiento del cadáver y mortaja Velaciones y despedidas con cuerpo presente Sepultura</p>	<p>Creación de discontinuidad con el cuerpo del pariente.</p>
<p>Conducción del <i>alewá mukuáme</i> a su morada definitiva. Cada fiesta realizada hace "subir" al <i>alewá mukuáme</i> más cerca de <i>Onoriame</i>.</p>	<p>Primera ofrenda privada 1ª <i>nutéma</i> 2ª <i>nutéma</i> 3ª <i>nutéma</i> (última de la serie para hombres) 4ª <i>nutéma</i> (última de la serie para las mujeres)</p>	<p>Creación de discontinuidad con el <i>alewá mukuáme</i> entendida como <i>ese</i> pariente ausente. Es la agencia flotante del pariente fallecido que se actualiza constantemente.</p>
<p>El muerto se desprende de todas las ataduras en este plano y puede llegar finalmente con <i>Onoriame</i>. No habrá conmemoraciones posteriores para esta difunto. Las relaciones se disipan. El muerto se transforma en otra cosa, en un <i>anayáguari</i> propiamente dicho.</p>	<p>Solución y disolución de las paradojas detonadas por la disyunción de la persona</p>	<p>Concluye el proceso de transformar a un pariente en no-pariente: al creación de un tipo de ancestro en términos tarahumaras.</p>

Ahora pensamos que la *nutéma* es la combinación de aquello que habíamos descrito anteriormente como dos fenómenos por separado. Primero estudiamos el proceso mortuario

(Fujigaki 2005) y después el proceso sacrificial en relación al primero (Fujigaki 2009). Ahora vemos que estas nociones de muerte y de sacrificio de mi antropología se sobreponían a las praxis rarámuri, a sus propios planteamientos. Y no sólo eso, sino que no alcanzan a explicar lo que desde nuestra perspectiva les interesa plantear a los rarámuri. Ahora vemos que aquella invención, como todas, es artificial (y de alguna manera sacrificial). Ahora proponemos otra disección pero más integral, igual de artificial, pero pensándola más con categorías rarámuri. Avanzando en nuestras investigaciones, ahora vemos algo que no vimos, que la definición de *nutéma* es la mixtura entre lo que pensamos como sacrificio y proceso mortuario transformándose en otra cosa.

Y aquí podría decantar una pregunta: ¿nuestros modelos anteriores quedan descartados para estudiar las teorías nativas sobre sacrificio? O dicho de otra manera: ¿en realidad todas las teorías nativas tienen la noción de muerte y sacrificio? Ya hemos puesto a prueba el modelo hubertmaussiano sobre sacrificio en relación con la teoría rarámuri con interesantes consecuencias (Fujigaki 2009).

Y hemos de decir que el sacrificio, como lo sugiere Viveiros de Castro (2005), es una ilusión de nuestra antropología en relación con las otras antropologías; semejante como la ilusión sobre el totemismo que develaba Lévi-Strauss (1962b). Y el problema no es la ilusión o la invención en sí mismas, sino la obviación que de esos procesos de invención hacemos (Wagner 1975) pensando que son no-invenções. Siempre habrá equívocos y hay que develarlos interminablemente.

Porque en términos abstractos, la lógica sacrificial y la lógica totémica siguen siendo explicativas como formas de continuidad o discontinuidad sobre el mundo que Lévi-Strauss mencionaba (1962a *El pensamiento salvaje*). ¿Y qué es lo que continúa o discontinúa? Nosotros pensamos que las formas dadas de lo dado/construido de lo regenerativo/degenerativo para los diferentes individuos y colectivos que interactúan en varios planos de existencia.

En este sentido, lo que habíamos llamado de proceso ritual sacrificial rarámuri, con base en las nociones de sacrificio hubertmaussiano como noción antropológica es sólo un aspecto más de las ceremonias rarámuri para generar y construir continuidad con lo regenerativo y discontinuidad con lo degenerativo. En términos generales, habíamos dicho (Fujigaki 2009:90) que los autores:

“concluyen que existe una unidad del sistema sacrificial debido a la lógica que siguen como modelo, pero no por el origen de los sacrificios, ya que aunque existan diversidad de formas, está

configurado siempre por el mismo procedimiento que ‘*consiste en establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por el intermedio de una víctima, es decir, de una cosa destruida durante una ceremonia*’<sup>234</sup> (Hubert y Mauss; en Mauss 1970:244). Lo profano ve en lo sagrado una fuente de vida de fuerzas vitales, que se transforman para que sea posible su transmisión y transustanciación,<sup>235</sup> la vida es el poder que casi siempre está en el otro mundo, en el mundo de lo sagrado (Leach 1978:112). Este carácter de transustanciación es muy importante en este tipo de rituales: convertir las fuerzas religiosas en fuerzas vitales transmisibles del ámbito de lo sagrado a lo profano, del ámbito ritual a la vida cotidiana. Pero el ámbito del sacrificio no es sólo religioso, todo sacrificio es un contrato, un intercambio y una negociación establecida a través de la víctima (1991:174); el *do ut des* de Tylor, pero a múltiples niveles y entre múltiples personajes, de lo sagrado y lo profano, de los vivos hacia los dioses, hacia los muertos y hacia otros seres sagrados, entre los diferentes grupos sociales de los vivos, etc. Todo sacrificio “es un acto útil y una obligación. El desinterés se mezcla con el interés (...) bajo la forma del contrato. En el fondo, tal vez no haya ningún sacrificio que no tenga algo de contractual. Las dos partes en presencia intercambian sus servicios y cada una encuentra en él su parte correspondiente” (Mauss 1970:246).

Ya hemos aplicado el modelo y posee potencial explicativo sobre una acción que en abstracto, aislada, no corresponde con la noción rarámuri de sacrificio (que no debería tenerse como tal). Pero no habíamos contemplado el fundamento de las nociones mutuas que a nuestro entender cimentan el pensamiento rarámuri las múltiples formas de la lógica de la gemelaridad amerindia (Lévi-Strauss 1992). El esquema *hubermaussiano* siempre podrá estar ahí; como podrá pensarse cualquier esquema de las teorías de gran alcance; como toda ilusión descrita en términos levistrausianos o de invenciones wagnerianas. Si queremos analizarlo, lo encontraremos. Este esquema es bueno para pensar y puede encontrarse en todos los “sacrificios” como ellos han definido el sacrificio. Pero no hay que olvidar que es una invención de la teoría antropológica occidental (de la rama franco-anglosajona) sobre un aspecto específico de la realidad que les interesaba como tema central de su propia antropología en relación con las antropologías de los demás (védica, cristiana, etc.). Lo que no es ningún descubrimiento, claro está. El punto es recordar que no corresponde a la teoría indígena que observaban, mismo que sirva para explicarnos esos fenómenos a nosotros. Aplicar un modelo tan abstracto y relativamente flexible como el que hemos utilizado; que siempre lo podremos encontrar aún a pesar de toda la diversidad humana; no implica –en cierto nivel lógico– que hablemos de la diversidad humana.

---

<sup>234</sup> Las cursivas son de los autores.

<sup>235</sup> Transustanciación se refiere casi siempre a la “Conversión de las sustancias del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo” (Diccionario de la Academia Española). Pero al igual que Hubert y Mauss, nosotros lo aplicamos a la transformación de las sustancias que se manejan en cualquier sacrificio sabiendo que el objetivo de dichas sustancias es que los participantes al sacrificio, sean humanos y no humanos, se les transmita y adquieran parte de las fuerzas generada tras el sacrificio, ya sea por medio de la ingesta, de una asimilación por ósmosis, a través de la comunión, etc.

Porque no estaríamos hablando de la noción de sacrificio tarahumara; y sí de la variantes tarahumara (o mexicana) del esquema *hubertmaussiano* de sacrificio. Donde los elementos y las relaciones son sustituidos por una estructura predeterminada. Lo que, como es evidente, nos dice poco de la noción de sacrificio rarámuri (si es que la poseen).

Justamente se ponen en juego pensar lo que para nosotros son las nociones de lo dado/construido, lo continuo/discontinuo; lo regenerativo/degenerativo. La teoría rarámuri sobre “la comunicación de lo profano con lo sagrado”, en su clave sacrificial, tendría su propia composición que todavía está por discutir. Tendría también su propia noción de “sacrificio” que implican otros campos, géneros, códigos y ámbitos que no se circunscriben ni relacionan necesariamente a los aspectos de nociones de nuestra antropología. Y conocer estas otras formas de entender ese tipo de fenómenos, de hecho ayudaría ampliar nuestras propias categorías. En este sentido nuestra noción dada de sacrificio no debería seguir siendo la misma –como aquella de “razón”, de la que hablaba Viveiros de Castro (2010a).<sup>236</sup> Las nociones de poder, sagrado, sustancias, etc. comienzan a desustancializarse, porque resultan demasiado generales para explicar estos sucesos desde la teoría nativa.

Y si es así, ¿cuáles serían los planteamientos del ritual mortuorio rarámuri? ¿Qué les interesa plantear? Consideramos que uno de los aspectos más importantes de la *nutéma* es su carácter de fiesta-trabajo y que no son sólo el vínculo con las sustancias especiales para revitalizar cuerpo y alma (como habíamos dicho en 2005 y 2009) sino que son también los vínculos y circulación de las relaciones. Son las fuerzas de las relaciones y las fuerzas de las sustancias vinculadas irreductiblemente. Ya no hablaríamos de lo “sagrado”, sino de la fuerza de las relaciones entre planos diferenciados que están siempre presentes. Ya no son sólo las fuerzas causadas por las sustancias sino de las fuerzas como consecuencia del rompimiento de las relaciones entre vivos y muertos.

Nosotros no colorcaríamos de nuevo, como el fondo y el fin único y último del trabajo ritual, la obtención de las fuerzas de las sustancias sagradas y sobrenaturales del más allá. Más bien pensamos que son las formas y el medio de las relaciones con conexiones físicas (física

---

<sup>236</sup> Este hecho del replanteamiento de las nociones de nuestra antropología está por todos lados; o al menos creemos que debería estarlo. Reflexionando en torno a *Metafísicas canibales* de Viveiros de Castro (2010a) en el seminario *La humanidad compartida* hemos discutido que en realidad cada una de las nociones deberá de replantearse a la luz de intentar entender las propias teorías nativas. La deconstrucción de cada *tema* de los proyectos de investigación se vuelven revisiones epistémicas y metodológicas sobre cada línea temática que antes era intocada. Esas dobles torsiones del movimiento de reversibilidad simétrica relacional en todo nuestro aparato conceptual es parte de la agenda teórica de esta generación.

como plano y como ciencia) generadas por del trabajo físico y ético de los rarámuri. Pensamos en las formas plásticas de un contexto único para unir y congeniar físicamente sustancias y relaciones que sean regenerativas/degenerativas tanto para vivos como para muertos. Es decir, de traducir mutuamente las sustancias y las relaciones desde los dos puntos de vista. De traducir múltiple y simultáneamente para el bien de todos.

En otro artículo (Fujigaki, Martínez y Salazar en prensa) ya se había planteado que el *wiróma* (otra noción rarámuri para sacrificio) era el trabajo en conjunto: un trabajo diferenciado por género, edad y organización social y que el proceso de transformación del maíz era un centro neurálgico. Ahora vemos que no sólo era eso sino todo en su conjunto yendo más allá de lo humano. ¿Cuáles serían los planteamientos y las acciones para crear continuidad/discontinuidad con lo regenerativo/regenerativo? Habría que considerar:

1. Están preestablecidas formas y contenidos de continuidad y discontinuidad entre los existentes de aspectos regenerativos y degenerativos.
2. Respecto a la relación con los muertos está dado por formas de trabajo colectivo específico. Confluencia de relaciones, fuerzas, esfuerzos y sustancias. Traducciones de los especialistas.
3. La potencia regenerativa son formas-contenidos de bienestar individual y colectivo, que se reflejen en el cuerpo-alma, en las sustancias y en las relaciones. Antes llamados fuerzas vitales o poder leachiano.
4. La creación de sustancias y relaciones regenerativas. Como la creación de alimentos, bebidas y medicinas y el contacto y las conexiones entre ciertos seres que sólo son posibles en ese contexto.
5. Hacer fluir en introyección-expulsión los diferentes tipos de intercambios (recíprocos, rapaces, equitativos) de lo regenerativo-degenerativo entre los diferentes seres y conexiones del cosmos.

Finalmente encontramos que en caso de que exista una noción de sacrificio rarámuri implicaría nociones como: ritual, trabajo-fiesta, creación de energía (de la física) por medio del trabajo y la convivencia solidaria y festiva. Sería el contexto para la convergencia e hibridación de las heterogeneidades. Lo otro para sí, pero introyectando lo externo a lo interno regenerativamente. La convergencia de los espectros diferenciados de poder e influencia de todos

para beneficio de todos. Y ese todo pensado como todo tipo de espectros: tanto sincrónicos como diacrónicos, en todos los niveles: ontológico, epistemológico y político; biológico, psicológico, social y cósmico. Un *bricolage-aleph* de todas las relaciones.

En este sentido la antropofagia de algunos de los pueblos estudiados sería la transformación de una de las características de la praxis amerindia más general: que la regeneratividad provenga del *otro*, que tenga que ser traducida, mediada, de un colectivo a otro; que tenga que ser procesada por las diferentes máquinas de traducciones múltiples y simultáneas. Los multinaturalismos en general serían estos tipos de transformaciones que generalmente son evidenciados en los procesos moratorios de los amerindios. Los multinaturalismos también requieren de múltiples máquinas de transformación, mediación y traducción. Entre otras cosas, debido a la explicitación del contacto de los planos diferenciados de sus cosmos.<sup>237</sup>

Y entramos a otro tema fundamental. En este sentido, la noción de sacrificio tarahumara integra la historia tarahumara porque da cuenta de su transformación histórica-sistémica actual. Recordemos: ¿qué implica que un aspecto como el pastoreo de animales domésticos de origen europeo –que evidentemente no existían antes de la Conquista– haya sido incorporado al pasado histórico-mítico y al mismo tiempo sea el fundamento cosmoeconómico y regla fundamental entre los existentes del multiverso (Viveiros de Castro 2010a), de esta era cósmica y como norma generalizada para seguir el “camino de los antepasados” en relación al camino de los muertos? Lo que nos enseñaría esta noción rarámuri sobre nuestra noción de sacrificio es que tal vez lo importante no es entender el contexto en que lo sagrado y lo profano se conectan. Porque no se busca lo sagrado fuera de este mundo con seres metafísicos y sobrenaturales del más allá destruyendo una víctima. Sino que, tal vez, nos dice que luchando contra lo degenerativo y el desentendimiento se crearán formas continuas con la regeneratividad en términos múltiples. No

---

<sup>237</sup> Estas inversiones se plantearían como transformaciones continentales del perspectivismo amazónico (Stolzen 2005; Viveiros de Castro 1992) Pero es una transformación sistémica, no puede ser lo mismo. Por ejemplo, en comparación al perspectivismo araweté (Viveiros de Castro 1992) incorporar los poderes del enemigo a través de incorporar su punto de vista es el medio de creación de continuidad regenerativa. ¿Cuál sería su proceso mutuo sobre lo degenerativo? Aunque los araweté tengan que crear discontinuidad con los muertos, igual que los rarámuri, para estos últimos lo más importante no es incorporar el punto de vista de los muertos, sino en todo caso, –planteando este contraste– incorporar el punto de vista de los vivos para el muerto, para que él entienda que ya no pertenece a este plano de existencia. Si bien encontramos una inversión de perspectiva lo que se enfatiza con ella son las razones del por qué los muertos son dañinos. Y por ello el objetivo rarámuri no es incorporar el punto de vista del muerto, sino simplemente eliminarlo del flujo, romper las relaciones entre vivos y muertos (que es una no-degeneratividad y no directamente regeneratividad), por medio de construir con el trabajo colectivo continuidad regenerativa directamente, tanto sustancial y relacionalmente: (tónari, teswino, peyote-*bakánoa*, medicina, alegría, risas, ánimo, convivencia de bienestar).

sería la conexión con sustancias únicas sino que la fuerza es producto del trabajo en conjunto y diferenciado de todos los agentes de un tejido de socialidad; la fuerza no sería el camino regenerativo para uno o unos cuantos –como serían los muertos rarámuri siguiendo caminos egoístas y mezquinos– sino el resultado del camino en conjunto y benéfico para todos. Creación en conjunto e integración física de lo regenerativo por medio de la ética individual y colectiva para el entendimiento metafísico de los planos y los seres diferenciados. Estas formas de resoluciones metafísicas entre vivos y muertos tendrán consecuencias cosmopolíticas de gran alcance como veremos a continuación.

Como hemos dicho, cualquier forma de entender el mundo puede estar ahí, la realidad etnográfica que el investigador construye depende de cómo el investigador piensa los planos de la(s) realidad(es) que intenta entender. Es una invención, en términos wagnerianos, como las de todos los demás; el punto sería qué invención tienen más potencial explicativo sobre la antropología de los otros (Wagner 1981); explicando y explicitando qué es lo dado y lo construido de nuestra propia invención. ¿Cuál nos traiciona más a nosotros que a ellos? (Viveiros de Castro 2014) ¿Cuál otorga más sentido y entendimiento y desde qué punto de vista? (Lévi-Strauss). Estas discusiones sobre lo sagrado/el más allá frente a la física/el más acá deben pensarse en términos de lo interno/externo; individual/colectivo en este plano en el que convergen muchos planos, porque la creación física de los recursos es por medio de la creación física de la discontinuidad con el poder acumulado de los individuos.

\* \* \*

Hay un aspecto sumamente importante que hemos venido mencionando de la *nutéma* relacionada a la disolución de la persona y de los vínculos con un pariente fallecido. Existe una aparente paradoja: para disolver las relaciones con el muerto y al muerto en sí mismo deben exacerbarse las relaciones y la consubstancialidad con él y de él. De esto se desprende: ¿cuáles serían las consecuencias cosmopolíticas sobre la disolución de los lazos, los vínculos y el pivote de relaciones que acontece cuando se terminan todas las ceremonias a un pariente fallecido? ¿De transformar un pariente en no-pariente?

### **El aleph rarámuri: el pliegue sumario y disolución del muerto**

Durante la existencia de cada rarámuri, los individuos y su red de socialidad, deben afianzar y amacizar los elementos y las relaciones que los conforman como tales cual si fuesen arcilla. Un

tipo de alfarería cosmopolítica: al principio del tiempo, *Onorúame* creó el barro para concebir a los primeros rarámuri. Trabajando la mixtura de la tierra y el agua, encontró la combinación exacta para crear una arcilla moldeable que le permitiera crear figurillas humanas. Las dejó secar al Sol y colocando un poquito de su propio aliento, *Onorúame* puso vida a esos primeros tarahumaras. El barro permitirá pensar en el cuerpo (*repokára*) de los humanos y el soplo divino (*iwigá* o *alewá*) para pensar el alma de los hombres. Considerando que ni alma ni cuerpo signifiquen lo que significan para nosotros y que no se valen de las premisas cartesianas para pensarlos. Cada persona debe apretarse, contenerse para ser buen rarámuri; el *siríame* (el gobernador rarámuri) reúne a las personas de los ranchos y los aprieta con su palabra y *nawésari* (consejo) para escuchar por medio de él la palabra de *Onorúame*; el *owirúame* también recoge los fragmentos perdidos y dispersos y los reintegra, afianza y fortalece a los rarámuri para atacar a las enfermedades. Pero al morir hay que construir entre todos los miembros del *plexus* cósmico la evanescencia del pariente fallecido.

La causa última del deceso deviene por la dispersión irreversible del ser. Como si se rompiera un guijarro sucede la separación irresoluble del alma, el cuerpo y el tejido social. Las almas no podrán volver a contenerse en esa figurilla. El cadáver se convertirá de nuevo en barro fétido y podrido, “echado a perder”. Las almas abandonan el cuerpo de barro y como desde hace mucho tiempo, también los rarámuri han abandonado, quemado, destruido o purificado las casas de adobe o de concreto cuando un pariente fallecía en ellas. Las casas quedan henchidas de su presencia y el muerto siempre querrá volver a ellas. Dispersos para siempre los elementos y las relaciones de aquella única conjunción humana es necesaria su completa disolución. Es necesario disolver lo que fuera aquella figura de barro antropomorfa construida y henchida de agencia, memoria, historia y de lazos de socialidad con los seres de este mundo. Olvidar a los muertos es un doloroso y silencioso imperativo.

Para disolver las relaciones con los muertos se necesita intensificarlas por medio de la serie de encuentros que son las 3 ó 4 *nutéma*. Esta es la única manera de ayudar al *alewá mukúame* a seguir su camino y de protegerse de los daños que ocasione en el camino de los vivos. Y si bien toda ceremonia rarámuri tiene una fuerza centrípeta de socialidad de cada *plexus* sobre los organizadores (como pudieron percibir Zingg y Bennett (1978) y Kennedy (1970)); cada *nutéma*, pero sobre todo la última para cada difunto, es la recreación y abreacción última y máxima de un individuo en el cosmos rarámuri.



En 2005 dijimos que en el contexto de las *nutéma* los difuntos tarahumara eran como alephs borgeanos<sup>238</sup> en el que todo se concentraba en un sólo punto, con el fin de zanjar las relaciones entre planos, alejando al pariente fallecido del mundo de los vivos. La noción de aleph es buena para pensar estos acontecimientos. Al morir los rarámuri deben recoger sus huellas, sus pasos, su camino y así poder partir y nunca más volver. Los muertos no pueden hacerlo solos, necesitan del trabajo de los vivos y de caminar unos y otros en conjunto, aunque los caminos sean inversos y relacionales. Y justamente la última *nutéma* posee una característica muy especial porque se concentra la alephorización de la persona, en un momento, en su *plexus* cósmico. Se condensan las relacionales y sustancialidades que constituían a la persona como tal, para desintegrarla; se alephoriza para desaparecer. A diferencia de las otras fiestas rarámuri, la última *nutéma* es el centro neurálgico de la persona y sólo es posible hacerlo después de que ella haya muerto. La persona sólo será total al momento anterior a desaparecer.

Salvo en la *nutéma*, ese rarámuri no habría tenido un ensalzamiento de su individualidad de estas magnitudes. En la *nutéma* convergirán por última vez la mayor parte de los miembros del *plexus* de cada persona (que es único); será la última vez que esos pivotes y esas relaciones converjan así, entre sí. Recordemos que los rarámuri optan por un reconocimiento de la individualidad muy marcado y otorgan un gran respeto a las decisiones y determinaciones individuales (Martínez R. 2006; Sariago 2008). Por ejemplo desde muy pequeños los niños son sujetos de derecho formal en cuanto a propiedad individual (vacas, chivos, etc.) y los adultos deberán de respetarlo muy claramente). Con la *nutéma* tenemos una recreación última e intensiva de los lazos entre vivos y muertos, justamente para poder cortar las relaciones entre ellos para siempre.

Otra paradoja es que para disolver el camino individualista y degenerativo del muerto, hay que disolverlo a él y el propio muerto debe eliminar su individualismo. Lo que sucede cuando hace conciencia de que está muerto y no pertenece más a este plano de existencia. La conciencia del equívoco lo diluye como tal. Y es cuando el pariente fallecido puede soltar las amarras de este mundo gracias al trabajo colectivo y sólo por medio de ese trabajo. Lo que conlleva consecuencias políticas fundamentales del sistema rarámuri que se relacionan con ámbitos como

---

<sup>238</sup> Podrá parecer una exageración de licencia poética utilizar una noción literaria para explicar los acontecimientos rarámuri. No obstante, al pensar en una figura o concepto que me ayudara a explicarlo me pareció que esta noción de aleph de Borges era sumamente clara al respecto. Es por ello que la utilizamos, porque brinda una claridad que no lo hace otro concepto que nosotros manejemos.

la conformación de la persona, la organización social, política y cósmica. Seguimos hablando de la relacionalidad entre afianzamiento individual y colectivo de los vivos contra el individualismo degenerativo del muerto.

Con la muerte de una persona y el trabajo en conjunto de la última *nutéma* se permite concentrar toda la raramuritud del individuo en un sólo punto con el objetivo de lograr disolverlo. Disolver sus caminos, sus andanzas, sus pasos, sus huellas, sus amarres en este mundo: al hacer inteligible el equívoco de existencia transversal y la resolución del haz de paradojas vemos la aplicación de un método-otro de la equivocación controlada (Viveiros de Castro 2004) construido por el esfuerzo de los parientes y del *owirúame*. Enfriarlo en su propia historia, diluirlo en su propio barro. El aleph rarámuri tiene como objetivo de llevar y llegar a buen fin el camino, tanto de vivos como de los muertos.

Parafraseando a Roy Wagner (2010:10), la *nutéma*, como la antropología, deberá trazar y hacer realidad las implicaciones de las contradicciones, las paradojas y las dialécticas en lugar de obviarlas. La *nutéma* no reprime la dialéctica, la de vela, la potencia y la exacerba. Los vivos no reprimen a los muertos para poder existir: los intensifican hasta convertirlos en aleph y así lograrlos disolverlos. Para solucionar el haz de paradojas, para mediar las contradicciones, para hacer el arbitraje imposible, el problema siempre se lleva a otro nivel. Así los muertos rarámuri deben ser guiados en su viaje, al caminar esos caminos paralelos, mutuos e inversos junto con los vivos; y deben ser llevados a otros lados y planos del cosmos.

Al concentrar e intensificar a toda la persona en un aleph la persona se diluirá. Y esa (di)solución<sup>239</sup> habrá de diluir también toda su historia, toda su memoria, todos sus pasos por este mundo. Después de la última ceremonia los muertos de varios grupos indígenas del noroeste plantean que no deben ser nombrados y en algunos casos ni siquiera recordados –como es el caso de los yumanos, por ejemplo (Fujigaki 2009). Esta disolución es un tipo de enfriamiento de la historia de la persona; pensado ese enfriamiento en términos levistraussianos.

La diplomacia cósmica (Viveiros de Castro 2009) es importante porque devela la co-dependencia e implicación necesaria de los mundos-otros en el sistema amerindio por lo regenerativo. La transformación y constitución de lo otro que es gemelar en términos amerindios, es decir, asimétrico del propio sistema. Por ello el camino de los vivos es la disolución de la

---

<sup>239</sup> Recuérdese que la noción de solución que utilizamos es muy específica Véase Introducción General de este trabajo y Lakoff y Johnson (2001[1980]:185-188).

historia y memoria de su muerto tras la muerte y por eso la recolección de sus huellas para llevarlas al lado de *Onoríame*.

Y en este sentido y en otro nivel analítico, el enfriamiento de la memoria y de la historia sería un tipo de acontecimiento construido para la (di)solución; y no un tipo de negación ni de la historia ni de la memoria de esa persona y de los colectivos. Los rarámuri no diluyen a sus muertos para negar su historia o su memoria. Lo hacen porque les interesa diluir (otros) aspectos de su vida cosmopolítica a través del tiempo, la memoria y el acontecimiento. Sus formas de historicidad y de historizar se refieren a otros ámbitos.<sup>240</sup>

La disolución y el enfriamiento de la memoria y la historia de los individuos rarámuri a través de las últimas *nutéma* se plantean en otro nivel: en contra de la acumulación y centralización del poder, de la jerarquía y de la exclusividad del manejo de las posiciones, sustancias y relaciones que otorgan poder y jerarquía. Por lo que esa contra acumulación de la individualización de la persona en las *nutéma-wiróma* son formas fundamentales contra organizaciones colectivas y cósmicas más verticales. Porque lo que se lleva a cabo es el afianzamiento regenerativo colectivo de los vivos por medio de la batalla contra la individualismo del muerto. Y en otro nivel, contra el individualismo en general.

Concentrar y construir el aleph de la persona es disolver el barro en su propia historia. Olvidar en rarámuri significa “perderse, equivocarse, extraviarse”... pero no es un valor en sí mismo. Hay muertos que para dejarlos ir debemos perderlos y extraviarlos en nosotros mismos al grado de *equivocarnos* en sus evocaciones. Olvidarlos, enfriarlos y disolverlos no es negarlos, si no diluirlos en nosotros; como una disolución en términos químicos.

En la teoría rarámuri no sería sólo la alfareritud en sí misma (ni el camino ni el tejido ni el vuelo) sino que todas ellas son categorías sensibles que nos permiten pensar con ciertas plasticidades la variantes de la moralidad rarámuri. Y aquí sólo exploramos la posibilidad entre apretar y distender (*rachinawa/mokowina*) en varios de los códigos (alfarería, tejer, caminar, volar), ámbitos (individual y colectivo) y niveles de existencia (fisiológico, psicológico, social y cósmico) rarámuri.

---

<sup>240</sup> El enfriamiento o calentamiento de los acontecimientos de los colectivos no se circunscribe, ni mucho menos, a las discusiones disciplinares entre las teorías diacrónicas o sincrónicas; eso es un absurdo o un equivoco. Lévi-Strauss nunca habló sobre eso. El punto era otro y de mayor alcance; pero tampoco inasible: era más hacia la comprensión de las múltiples formas de historicidad.

Por eso la constante insistencia de no colocar ni siquiera un botón en el difunto a la hora de ser amortajado y enterrado; de siempre colocar los huaraches pero nunca encima del cuerpo: darles las formas para caminar (los huaraches) pero quitándoles todo el peso sobre ellos, porque el peso y la tristeza se vuelven las amarras a este mundo. Se insiste que deben ser ligeros y “recoger todas sus huellas”, “recoger sus pasos”, los fragmentos corporales de la persona (uñas, cabellos, placenta, sangre, etc.) y anímicos (memoria, recuerdos, nombres, etc.); recoger y llevarse consigo las sustancias y las relaciones impregnadas todo con lo que ese muerto se vinculaba.

Las consecuencias degenerativas de la muerte son por antonomasia, porque permiten la posibilidad de mantener bajo control la intromisión de las alteridades respecto a la distribución de los bienes y los servicios ajenos a la sistemática tarahumara. La acumulación de recursos y poder desventajosa por la mayoría. Es decir, de aquellos rarámuri que acumularon poder por medio de los caminos de la alteridad, como el de los blancos, etc. En este sentido son consecuencias políticas, contra lo acumulativo, en contra del centralismo, la jerarquización perpetua, para las maneras de relacionarse con sus muertos: disolviéndolos y neutralizando su acumulación, su jerarquía (que no es heredable directamente) y dispersando su poder. ¿Para modificar el sistema o las formas políticas habrá que modificar a la persona (a la noción) y reflejarlo en las formas mortuorias?

### **Consecuencias cosmopolíticas**

Los rarámuri acumulan memoria y a lo largo de sus vidas se van amacizando e intensificando en su raramuritud a múltiples niveles. Al morir deben disolverse y enfriarse. Ese tipo de enfriamiento es para disolverlo, no para negarlo; es para distribuirlo entre y en todos los miembros de su red social por medio del trabajo de cada uno de ellos en conjunto. Deberán de disolverse en la memoria de los vivos, en las pertenencias del muertos, en todos los vínculos en este mundo *en* relación con el muerto.

Esa disolución de su historia acumulada es también redistribución de esa historia y del poder acumulado. Para los rarámuri lo regenerativo individual es sólo regenerativo si lo es en términos de ser regenerativo en términos colectivos, al mismo tiempo de combatir lo regenerativo en términos individualistas (que es diferente de individualista; existen muchas nociones de individualidad). Por lo tanto, la noción de poder rarámuri sería idealmente antiacumulativa,

antiindividualista, anticentralista; mejor dicho, redistributiva, colectivista y federalista. El punto es que un poder acumulativo, centralista e individualista es atrayente para los rarámuri. Por eso, quien logra superar esa condición, tendrá otro tipo de poder y de reconocimiento. Renunciar a poseer y ejercer un poder y jerarquía individualista, renunciar a ejercer un dominio exclusivo, personal –de unos pocos sobre una mayoría– será compensado en la obtención de un poder y jerarquía cosmopolítica en múltiples ámbitos y niveles. Es una estrategia justamente porque ese tipo o aspecto del poder que merma la raramuritud (podríamos pensar que desde antes de la conquista) es un poder que explícita e implícitamente también es deseado por los propios rarámuri.<sup>241</sup> Es otra paradoja existencial.

Terminada la *nutéma*, de cierta manera se habrá integrado el acontecimiento rarámuri construido de este suceso total. Se habrá introyectado lo regenerativo y expulsado lo degenerativo (sustancial y relacionalmente, en sus fragmentos y globalidades). Se habrá mediado y distribuido intensiva y extensivamente todo lo creado. Y la acumulación se habrá disipado. Ciertos aspectos de poder y la jerarquía habrán apuntado a diluirse para el bien común y en el bien común... al menos como un deseo, como algo siempre por alcanzar. Por medio de la *nutéma*, los rarámuri habrán construido de un pariente en un ancestro en que “siempre ha sido así”. Gracias a sus muertos y con la *nutéma* habrán enfriado el devenir traduciéndolo y domesticándolo. Para lograr combatir sutilmente la regeneratividad dada ontológica, lógica y políticamente se debe seguir con el camino de los antepasados. Gracias al trabajo colectivo del *plexus* cósmico del muerto, se desatan los lazos y gracias a continuar caminando juntos, danzando y bebiendo contentos es que los rarámuri pueden seguir sosteniendo el mundo que se cae a pedazos cada vez más grandes y más rápidamente. La creación del pariente en no-pariente para convertirlo en ancestro.

La muerte, la forma de tratar a los muertos, son formas de control del poder político, económico individualizado por personas o familias. Alejar al muerto y crear discontinuidad de lo degenerativo dado creando continuidad con lo regenerativo para todos y entre todos. Cierta parte de la existencia rarámuri es de alguna manera trágica, porque por un lado, en este plano debe construirse si estás apretado-conjuntado, en un constante esfuerzo de amacizamiento que de antemano se sabe inacabable. Por otro lado, cuando la persona se disyunta de sí y del colectivo de

---

<sup>241</sup> Y pensarla como una estrategia y no como un mecanismo de identidad replantea otros problemas. Por ejemplo: ¿qué pasaría que hubiera un rarámuri capaz de distribuir gran cantidades de recursos y poder sin acumularlo? ¿Cómo se ajustaría la sistémica rarámuri de Norogachi ante estas acumulaciones generacionales de poder en unas cuantas familias? Este sería uno de los hechos más contrastantes entre Norogachi y otras partes de la Sierra Tarahumara. ¿Qué sucedería si unos pocos blancos repartieran su poder y recursos entre todos?

manera irreversible, se deberá salir fuera del tejido, cuando su permanencia es dada continua. Y sólo será una persona total cuando esté desapareciendo de este plano. Cuando un rarámuri se convierta en su propio aleph.

Sin intercambios regenerativos o rapaces que poder establecer con los muertos, no hay necesidad de tener vínculos con ellos en el otro plano. Las relaciones de equidad entre vivos y muertos que deben establecerse con los rituales mortuorios son una estrategia para no tener necesidad de relaciones entre ellos. Y esto imposibilita ciertas formas de conformación de ancestros; principalmente un tipo de procesos de ancestralidad en base al poder acumulado de esas personas muertas, en términos jerárquicos. Los muertos son dañinos justamente para no generar regeneratividad y para no generar vínculos jerárquicos, de acumulación y centralización de poder, ni de los individuos ni de las familias.

Las formas antijerárquicas, anticentralistas se construyen desde la noción del cuerpo y lo que sucede con cada uno de esos cuerpos rarámuri. Ahora ya no sólo sería preguntarnos por qué los muertos son dañinos o cuáles son las causas de que lo sean. Sino cuáles son las consecuencias que en el sistema rarámuri los muertos se conviertan en vínculos ontológicamente degenerativos y deban ser diluidos. Una de las razones sería precisamente: ser una piedra angular para que el proceso mortuario y de ancestralización rarámuri sea una estrategia anti acumulativa, anti jerárquica, anti centralista, anti linaje. Tanto ontológica, epistemológica y políticamente hablando.

Los muertos son ontológicamente dañinos para ser políticamente anti jerárquicos. Siendo dañinos hay que romper relaciones con ellos (ni favores ni deudas ni venganzas); “quedar tablas”. Los rituales mortuorios serán para acompañar a *esa* persona en su último viaje, para despedirlo. Para darle de comer, proveerle comida y desearle un buen viaje, el último. Eso sólo es posible si une por última vez a las personas que lo conocieron: si se tensan los nodos de su red, los parientes y amigos de su *plexus*, para poderle dar un empujón para arriba, para siempre y que se vaya solo. (*Imerama* –de *merama*– que significa “ahuyentar, correr, despedir, despachar. Diferente a *merema* de traer –arreando– conducir, arrearlo, guiarlo).

\*\*\*

El enfoque de pensar a los muertos como una de las alteridades degenerativas –como la mayoría de las relaciones con los blancos, las iglesias, las acciones del Estado– se relaciona con la cuestión de la jerarquía. ¿Por qué las consecuencias de las relaciones con los otros son tan

importantes entre los rarámuri? Tal vez, porque si ellos abren mano y ceden el control de esos dispositivos de socialidad darían pie a las formas más violentas del ser entre los rarámuri: el otro-interno-degenerativo. Es decir, aquél rarámuri que ha sido converso y se ha auto-convencido que el camino de los antepasados (*boá anayáguari*) no es el que debe seguirse y sí los caminos contrarios a él (*boá si'nú*). Que por convicción y en términos generalizados han encarnado las alteridades con los presupuestos, formas y dispositivos de socialidad, tanto individuales como colectivos, con base en: la acumulación, la jerarquía y la centralización intensifica del poder. Y no sólo eso, que ese otro interno se vuelva un evangelizador irreflexivo de esos nuevos dogmas de Occidente, la nación mexicana o de cualquier otra forma y nivel de alteridad que han sido degenerativos por ser desventajosos, discriminadores y racistas contra los propios rarámuri. Son formas que en conjunto (iglesia, estado, mercado) han golpeado las formas de fortalecimiento de las personas y de los individuos. Y su más violenta expresión son aquellos dispositivos que fortalecen los procesos auto-discriminación, el auto-racismo, de violencia autoinfringida: el desprecio por uno mismo. Posiciones que no son tan difíciles de encontrar en colectivos que han sentido el impacto de diversas colonizaciones violentas.

Aquí estaríamos dando una respuesta aquello planteado al inicio de este trabajo que tiene que ver con la importancia y la particularidad de los muertos como alteridades respecto a la raramuritud en la sistémica rarámuri. La respuesta, como siempre sucede, había estado fuera del campo de acción de la pregunta. La solución no puede venir del mismo sitio o nivel del que el problema ha sido planteado. La mediación humana a las grandes cuestiones siempre han tenido otro nivel, digamos, mítico. Y el reto no sólo es comprenderlas, sino intentar dar un sentido integral de todos los niveles y planos que convergen. Y por estar en otro lado la solución está en las fugas del sistema, por ello es global y relacional, en muchos sentidos post-estructuralista.

La degeneratividad del muerto individual crea la necesidad de regeneratividad colectiva para alejarlo. Como hemos dicho degenerativo y regenerativo aquí son mutuos pero aplicados de manera diferencial; se correlacionan desde diferentes puntos del sistema para afectar al sistema. De aquellas primeras preguntas e intuiciones de que los muertos tenían que ser alejados (tan claramente contrastantes con los muertos de tradición mesoamericana) ofrecemos una respuesta. Y es también que la respuesta está fuera de los muertos y del ámbito de la muerte y lo mortuorio y responden a la sistémica, a las consecuencias de las relaciones: es para no generar relaciones de jerarquía, de centralización de poder y de desiguales desmesuradas entre los individuos.

Estructuralmente inalcanzables y desproporcionadas. Porque más poder implica más control y más control menos libertad para todos.

Ya no es sólo que las sociedades contra el Estado y con Estado (Clastres 2013) se dividan entre vivos *vs* muertos (Viveiros de Castro 2009) y que unas enfríen o calienten sus historicidades (Lévi-Strauss): sino que los muertos pensados de esa manera es lo que funda (o refleja un énfasis de) una sociedad contra el Estado, una sociedad contra las formas jerárquicas tanto en términos individualistas como del tipo estatal que diluye la memoria acumulada. Hay que recordar que no es que en estos colectivos no exista la jerarquía y las formas jerarquizadas como tales, sino que no se marca como la regla para combinarlas directa y necesariamente con formas de acumulación y centralización del poder (contrario a los mexicas, los muertos fundan la jerarquía porque proporcionan poder). Considerar a los rarámuri como un colectivo contra el Estado, lo entendemos como la instauración contra las formas jerárquicas entre ellos mismos, lo que implica repartir y generar el poder y lo escaso para todos entre todos.

En términos normativos, los muertos rarámuri serían incapaces de generar poder regenerativo. Y lo acumulado en una vida (en cada una de las vidas de los rarámuri) deberá de diluirse, consumirse, disgregarse, borrarse en la historia y en los caminos de los muertos. No se destruye la historia. Se debe olvidar solamente. Enfriar *esa* historia, no se niega, es análogo a lo que dice Lévi-Strauss. Y es tan degenerativo que los muertos y la lucha contra sus fuerzas dañinas sirven como resorte para generar fuerzas regenerativas para los vivos, son mutuas. Sólo uniéndose y caminando en conjunto todo el *plexus* (idealmente) pueden empujar para arriba al difunto que debe viajar sin compañía.

En este caso generar poder regenerativo es generar disolución de la concentración individualista del poder. Se genera poder justamente al repartirlo entre todos. Así funciona este sistema contra las jerarquías estatales. Al diluir el poder concentrado en una persona (al recoger sus huellas y borrar sus caminos, despedirlo, hacerlo caminar solo, empujarlo para arriba) por medio del trabajo colectivo (permite el fortalecimiento del cuerpo-alma de cada nodo de su *plexus*, por medio del *tónari*, la danza, el *teswino*, la alegría). Se crea fuerza regenerativa para todos.

No se niega el poder ni la jerarquía, sino que para que sea poder regenerativo debe ser para el bienestar colectivo. Con respecto a los muertos. Se crea poder regenerativo por medio de la disolución y discontinuidad del poder individualizado de facto en una persona. Él tiene que irse y



diluirse. Y evidentemente los muertos no son sino un pivote más de una sistémica que su poder se centra en luchar contra la acumulación de poder en cada persona (cuerpo y alma requieren de una regeneración constante y son desgastables e inestables de facto), contra la acumulación de poder individual y para beneficio individual y de su familia. (Los cargos no son heredables, por ejemplo).

La ambivalencia del regenerativa/degenerativa del poder no es desconocida para los rarámuri. Existen aspectos centralistas, acumulativos, jerárquicos, individualistas, sustancializados en la sangre, las personas y los linajes pero no es regenerativo; al menos no lo es para todos y este es el punto más importante. Las sociedades contra el Estado, como decía Clastres (2013), no son sociedades que nieguen el poder y la jerarquía, sino que como están tan conscientes de ellos, construyeron estrategias para mantener ese poder bajo control y bajo el control colectivo. Justamente porque lo conocen y porque les atrae a todos que debe ser cuidadosamente controlado; porque como las otredades y los caminos extranjeros atraen y seducen a los rarámuri.

La noción rarámuri de poder no es sólo de redistribución del poder. Ellos conocen también los aspectos del poder jerarquizador. Por eso han optado por una sistémica que lo controle. Por eso que la ética rarámuri de caminar en conjunto está explícita: porque es una estrategia cosmopolítica de existencia en un mundo múltiple, complejo, cautivante. La tradición indígena, si existe tal cosa, no es una repetición y representación del pasado mítico; de una simbología milenaria para defender la identidad milenarista. Sería en todo caso una estrategia cosmopolítica para mantener a raya los propios deseos de convertirse al otro guardando la propia diferencia en un cosmos que, *de facto*, es multiontológico y seductor con sus alteridades. Y más en colectivos en que desde antes del violento choque de los mundos han sabido que lo regenerativo también proviene desde otros planos de existencia y seres no antropomorfos pero de manera transformada y traducida. Las otredades, los diferentes caminos extranjeros rarámuri proveen herramientas cosmopolíticas para habitar este mundo multiontológico. El arbitraje para mediar ha sido aprender a existir en la diferencia degenerativa (sea cautivante y/o arrasadora) siendo diferentes e integrarlos regenerativamente. No hay una raramuritud esencialista, dura, petrificada. Lo grupos que negociaron poco en su mayoría fueron extintos (Deeds 2001). Una de las características de los rarámuri, y que según Deeds (2000, 2001), fundamentaron su posibilidad de continuidad fue justamente la flexibilidad y síntesis de otras formas no conocidas por ellos.

Y estas estrategias antiacumulativas no son exclusivas de las relaciones entre vivos y muertos. Son transversales a la sistémica de socialidad rarámuri. ¿Cuáles son los otros elementos del sistema contra la acumulación y centralización del poder? Las otras formas que permiten neutralizar las formas de poder degenerativo se correlacionan con los otros caminos de otredad aquí bosquejados; aunque también hay que mencionar que no es el único mecanismo para hacerlo. Existe por ejemplo el destierro físico o social. La expulsión de los miembros transgresores de una manera no necesariamente violenta. Sólo se deja de invitar a determinada persona transgresora a las reuniones, a las teswinadas, mientras comienza una serie de críticas informales y muy poderosas (como los chismes). Generalmente la persona que transgrede opta “voluntariamente” por irse de las rancherías, del pueblo y salir del tejido del que algún día formó parte. Es análogo con los muertos: simplemente después de su última fiesta se deja de hablar de ellos y con ellos.

\*\*\*

Ya vimos que la muerte y el sacrificio en el estricto sentido como nosotros las conocemos clásicamente en nuestra antropología no existen entre los rarámuri. Para entender lo que sucedía tuvimos que hacer múltiples desplazamientos inesperados que ni todos alcanzamos ahora a comprender. La manera en que los rarámuri nos enseñaron a entender las relaciones con sus muertos expresa la manera de entender su antropología, pensando en estos términos esto posibilita reformular la nuestra.

Llegados a este punto hablar de la teoría rarámuri de muerte y sacrificio sería una contradicción, ya que apelamos a que muerte y sacrificio como fenómenos y como conceptos deben diluirse para entender lo que sucede entre los rarámuri. Pero no lo es del todo: a lo que nos enfrentamos en este tipo de situaciones es ser conscientes y estar preparados de enfrentar un espejo que nos devolverá una imagen diferente de nosotros mismos (Maniglier en Viveiros de Castro 2010a:15). Lo que vemos en los otros como muerte y sacrificio es diferente a lo que los otros ven como tales. Si el Otro del otro es otro (Viveiros de Castro 2010a), la muerte y el sacrificio es otra también, al grado de poder no existir... aunque la veamos con nuestros propios ojos. El sacrificio y la muerte siempre estarán ahí si las buscamos, pero el punto es ver qué es lo que ve el dinosaurio (haciendo referencia al cuento de Monterroso).

Explicar la muerte y el sacrificio rarámuri con las premisas naturalistas y universalistas no permitiría entender la propia teoría rarámuri al respecto. Ya discutimos algunos de los

argumentos más importantes respecto a dichas proposiciones (*supra*. Introducción General), aquí podemos decir que para analizar estos fenómenos estas corrientes hacen mayor énfasis en los aspectos: sustanciales, regenerativos, antropocéntricos y circulares que se presentan.

En el caso de la muerte humana se considera que debe tener algún tipo de regeneratividad dadas las condiciones de bien limitado con los que generalmente se preconiben los aspectos incorpóreos de los agentes. En el caso del sacrificio la creación de la regeneratividad en contextos rituales especiales también ha sido el eje medular de los estudios. Siendo así ¿cuál es la particularidad de la teoría rarámuri sobre lo que entendemos como muerte y sacrificio?

Ya vimos que de la muerte humana no se obtendrá una regeneratividad directa, porque las sustancias y las relaciones de los muertos son ontológicamente degenerativas para los parientes vivos. Por otro lado, la fiesta grande sería lo más cercano a nuestra noción de sacrificio, no obstante desplaza las problemáticas a otros lados. Fue necesario repensar lo regenerativo y lo degenerativo en una profunda relacionalidad. La última *nutéma* sería el contexto en que se develaban esos vínculos relacionales entre alteridades creando ese camino de Möbius, equívoco y co-dependiente entre vivos y muertos.

La *nutéma* es la máquina rarámuri de transformación, traducción y mediación de las sustancias y las relaciones regenerativas y degenerativas que intercambian los individuos y los colectivos en los diferentes planos del cosmos multinaturalistas. Es la creación de la regeneratividad y la creación de la continuidad con lo degenerativo, la distribución equitativa de esa regeneratividad. Muerte y sacrificio se correlacionan a las formas transversales de administrar la transformación ontológica de los seres u objetos con agencia, el control del flujo (de las continuidades y discontinuidades) de las sustancias y las relaciones cosmopolíticas regenerativas y degenerativas.

En la teoría rarámuri la *nutéma* sintetiza la creación de continuidad regenerativa y de discontinuidad degenerativa. Sintetiza también “instituciones” que en nuestra teoría antropológica se han analizado como separadas y que la mayor parte de las ocasiones se han cargado sus premisas con énfasis unívocos y unilineales, dando mayor importancia a lo regenerativo –en relación con las teorías indígenas– o a lo degenerativo –cuando se trata de la muerte en Occidente (Vincent-Thomas; Morin, etc.). Los rarámuri nos enseñaron que la disyunción radical (lo que pensamos como muerte) de las sustancialidades y relacionalidades del

pivote-agente deberá solucionarse y diluirse para anular las características peligrosamente degenerativas. Que por ser tales suscita la creación de la regeneratividad por medio de la fiesta.

Después de la muerte, el colectivo debe trabajar en la construcción de un pariente en no-pariente y para ello debe crear lo regenerativo contra lo degenerativo en términos muy específicos. El procedimiento rarámuri tienen varias consecuencias porque en la medida que diluye a los muertos genera dispositivos de distribución horizontal y contra la acumulación jerarquizada.

La disolución de pariente muerto, impacta en otra parte del sistema, en un principio aparentemente inesperado: el control de los muertos es el control de la memoria, el control de la jerarquía y el poder interno y externo. A diferencia, por ejemplo del rescate de la memoria que hace Piglia, en *La ciudad ausente* que nos muestra Neige Sinno (2011), los rarámuri controlan la memoria para olvidarla. Y al decidir disolver esas historias individuales en su propio olvido, se controla el poder de una de las alteridades –los muertos– que amenazan constantemente a los rarámuri. Porque disolver esos muertos, esas historias y los poderes acumulados individualmente en los individuos, es disolver el poder y la jerarquía que cada una de esos rarámuri construyeron como tales. El control rarámuri de los muertos es también un control cosmopolítico de la acumulación de poder y de jerarquía en general y es por ello también una resistencia de no cederle a otras peligrosas alteridades un control total de la historia y el propio devenir rarámuri.

Con la *nutéma* como la máquina de disolución del pivote-agente, de las sustancias y las relaciones, los fragmentos y las globalidades, así como el manejo de la memoria y la construcción del olvido, de su ser, su historicidad acumulada en ese pivote; se requiere del pliegue sumario de toda su multiplicidad, la concentración de todas las relaciones para la disolución y discontinuidad total y permanente del camino de Möbius entre vivos y muertos. La disolución del agente, memoria e historia por la concentración en aleph de las relaciones y las sustancias; la traducción y entendimiento regenerativo para todos, la resolución de los equívocos, la disolución de las relaciones. El impacto cosmopolítico de esto es transversal (biopsicosociocósmico) y sistémico.

Con la *nutéma* entendimos que el poder está en la manera de conducir las transformaciones de lo regenerativo y lo degenerativo, de conducir los intercambios de sustancialidades y relacionalidades con las alteridades y entre las alteridades. El objetivo es no perder el poder de decidir cómo incorporar ciertas sustancias y relaciones con las alteridades constitutivas que constantemente seducen. Es decir, controlar las traducciones a través de la administración de las

máquinas es una estrategia cosmopolítica. Es crear y controlar los equívocos más importantes en un colectivo. La *nutéma* sería la doble torsión del encuentro de nuestras antropologías, ya que como diría Lévi-Strauss (1999:357) “la finalidad de las ciencias humanas no es construir al hombre sino disolverlo”. La *nutéma* construye al agente disolviéndolo regenerativamente para su propio tejido y colectivo.

## **CONCLUSIONES.**

### **SÍNTESIS, MORALIDA RARÁMURI**

En estas conclusiones haremos una síntesis de las proposiciones que consideramos más importantes de la moralidad rarámuri. Mencionaremos brevemente el multinaturalismo cosmopolítico que los rarámuri establecen con sus diversas alteridades constitutivas. Veremos cómo la teoría clásica no es suficiente para explicar los sucesos que estudiamos si es que deseamos entender la teoría rarámuri en su plena relacionalidad. De las conclusiones generales de dicha teoría exploraremos algunas consecuencias teóricas de lo que proponemos sobre la *nutéma* como la máquina de transformaciones, mediaciones y traducciones tarahumaras.

Exploraremos y encaminaremos la discusión del flujo de lo regenerativo y lo degenerativo de las relaciones entre vivos y muertos hacia las dinámicas y formas de poder y control cosmopolítico de los recursos disputados entre las alteridades. Veremos cómo la sistémica rarámuri dibuja una nebulosa horizontal de dicho flujo de recursos y vínculos; es decir, que los rarámuri poseen un sistema con dispositivos y mecanismos contra jerárquicos, que enfrían constantemente los acontecimientos y que en un determinado momento la construcción de la división entre vivos y muertos es fundamental para seguir existiendo.

La problemática inicial de nuestra investigación consistió en describir cómo circulaban los recursos que se movilizan por los rituales mortuorios y sacrificiales. Pero eso fue transformándose porque al analizar las relaciones entre vivos y muertos, fuimos llevados hacia caminos inesperados, desconocidas temática, conceptual, políticamente. El objetivo, pues, era conocer la teoría rarámuri sobre la muerte y el sacrificio, sabiendo que dichas categorías se modificarían sustancialmente, porque no son las más pertinentes para entender los postulados nativos. La simple descripción de ciertos tipos de intercambios, al pensarlos a la luz de una teoría antropológica diferente a la de nosotros, hizo que nos replanteáramos nuestras categorías más elementales. Por ello reconfiguramos nuestras percepciones a consecuencia de aquello que los rarámuri consideran cómo regenerativo y degenerativo, así como los diversos seres del cosmos con los que finalmente se intercambiaban o establecían (las continuidades y discontinuidades dadas y construidas), es decir, las más sutiles sustancialidades y relacionalidades.

La muerte y el sacrificio, la persona y la víctima, el flujo de lo regenerativo y lo degenerativo nos condujo al análisis del comportamiento que los rarámuri consideran correcto e incorrecto, al camino de los antepasados (*boá anayáguari*) y al camino contrario (*boá si'nú*); es decir, al estudio de las relaciones de alteridades de los tarahumaras. Y nos enseñaron que llegados a este punto, cuando se trata de las relaciones con las alteridades estamos tratando directa e indirectamente el estudio de los recursos que esas otredades poseen o posibilitan. Por ello que muerte y sacrificio es un tema cosmopolítico que es muy difícil pensarlo sólo a la luz del folclor despolitizado; en realidad pensarlo a la luz de ese tipo de cosmologismo es sumamente difícil de crear (Fujigaki 2014b).

En un mundo de alteridades de diferentes naturalezas que son mutuamente constitutivas aquello que es regenerativo o degenerativo no es lo mismo para todos y la mayoría de la veces es sumamente relacional. En muchas ocasiones lo que puede ser benéfico para uno es dañino para otro. En un sistema en que los muertos no regeneran vida humana fue indispensable explorar los aspectos degenerativos para los vivos de estas relaciones. No obstante, esa degeneratividad no era siempre a propósito y en varias ocasiones se daba sólo por el equívoco de que el muerto buscase su propios recursos regenerativos. Y la exploración de lo regenerativo/degenerativo de los muertos nos llevó a comprender el flujo más general de estos aspectos y entendimos que no se trataba solamente de relaciones entre humanos (sean vivos o muertos); sino que implicaba considerar toda la gama de alteridades que son socialmente relevantes en la vida social rarámuri. Los muerto son un tipo de otredad y por ello están enmarcamos sus relaciones con las demás otredades que siguen el *boá si'nú*. Los vínculos entre ellas son esos intercambios de relaciones y de sustancias regenerativas y degenerativas y por ello hablamos de recursos cosmopolíticos que son deseados, necesarios y disputados entre las alteridades de diferente naturaleza porque su existencia depende de ellos (tanto de los recursos, como de las relaciones, como de las alteridades).

Las categorías sensibles y los códigos privilegiados de la teoría rarámuri a la que nos enfocamos tiene que ver con la noción del concepto-camino (Martínez 2012), con diversos caminantes como personajes conceptuales que nos ayudaron a ejemplificar nuestras propuestas; que son determinantes en el amacizamiento y distención de los elementos integrales de la persona y los colectivos (*iwigá-alewá*, *repokára* y tejido social). Es decir, la alfarería cósmica rarámuri que sirve para pensar la constitución de los agentes en términos domésticos, políticos, religiosos,

cósmicos, etc. Específicamente el objetivo de los rituales mortuorios consiste en la concentración y la disolución total de la persona y las relaciones que la componían; ese tipo de aleph rarámuri explica el por qué sus mecanismos cosmopolíticos tienden a complejos procesos de horizontalidad política y a la creación de dispositivos que van en contra de la acumulación intensiva de poder y de memoria que son sumamente interesantes.

A continuación haremos una breve descripción analítica del recorrido que hicimos en este apartado sobre los tarahumaras, resaltando lo más importante de cada uno de los capítulos y con ello describir la moralidad rarámuri. El estudio de la muerte y el sacrificio debe vincularse al contexto de disputas de poder de los colectivos porque el flujo de lo regenerativo/degenerativo está en gran medida en las sustancias y las relaciones que se intercambian con las alteridades de diferente naturaleza de esos mundos. Por ello, en el Capítulo I describimos el contexto cosmopolítico de Norogachi y la Sierra Tarahumara para explicitar las complicadas relaciones entre los rarámuri y algunas alteridades de su mundo. Vimos cómo las cruzadas religiosas (Sariego 2002), políticas, de mercado, altruistas, emocionales, etc. son una variable determinante para entender el flujo de lo regenerativo y lo degenerativo y el movimiento sociocósmico de los tarahumaras. Vimos cómo para los rarámuri las alteridades son una potente fuerza centrífuga, son un punto de atracción en el que constantemente deben estar negociando consigo mismos para saber qué hacer o no en relación con ellas.

Al describir las proposiciones constitutivas del cosmos rarámuri entendimos que las relaciones y el trato entre vivos y muertos eran un compromiso que los rarámuri tienen de comportarse de determinada manera: esas relaciones son la expresión de facto de una ética específica (Capítulo I). Y en términos ideales los rarámuri plantean al menos dos opciones: el *boá anayáguari* y el *boá si'nú*. Estos caminos-comportamientos hacen los mundos específicos y en este caso son mundos contrapuestos. Los cuales los rarámuri polarizan idealmente porque se encuentran en las batallas encarnizadas entre una y otra opción. Y siendo la praxis, el hacer, el comportamiento de facto son medulares en la vida colectiva esto cobra otras dimensiones. Dicho de otro modo, estos dos caminos son dos formas de praxis-mundo diferentes porque son dos formas de relacionarse en el mundo, de habitarlo y de crearlo. En este sentido la forma determinada del mundo es consecuencia de la manera específica de relacionarse con él: la relación es creación de las diversas realidades.



Por otro lado, si bien los rarámuri polarizan estos caminos no por ello estos caminos dejan de ser relacionales entre sí, y tampoco dejan de tomar en cuenta el complejo cromatismo que existe entre dichos polos ideales. Estos dos caminos conforman una moralidad relacional. Estas composiciones y vínculos con el mundo, en general, implican saber qué es considerado lo regenerativo y degenerativo, cuáles de esos recursos son limitados e ilimitados (escasos y abundantes) para cada una de los agentes del cosmos. Porque es en relación con ellos que las diversas alteridades establecerán sus relaciones de intercambios (sean recíprocos, rapaces y/o equitativos). A través de diversos caminantes (como personajes conceptuales) que explicitaban ciertas formas de comportamiento analizamos y ejemplificamos dichos caminos contrapuestos.

Ante esa polaridad, cada camino y cada caminante actualiza el flujo de determinadas fuerzas, sustancias y relaciones de diferente naturaleza en relación con los rarámuri. Ahí que se pone en juego la relacionalidad de lo regenerativo y lo degenerativo. En resumen, podemos decir que lo regenerativo serían aquellas maneras de comportarse-caminar en el mundo que conllevan la creación y distribución colectiva de regeneratividad (en términos equitativos; que no significa que sea en términos iguales). Acciones y sustancias que conlleven el amacizamiento individual y colectivo (alma, cuerpo, tejido; ontológico, lógico, político) y a la creación de discontinuidad con lo degenerativo. Lo degenerativo en cambio serían los comportamientos que intensifican la distención individual y colectiva de la persona, los rarámuri y el cosmos tarahumara en general.

Pero como ya explicamos, los rarámuri más que sustancializar lo degenerativo en las alteridades (aun habiendo constatado que esas alteridades son altamente degenerativas para su propia existencia y socialidad), colocan mayor énfasis en que no la más peligrosa alteridad es un rarámuri convertido irreflexivo y que aquellas sustancias y relaciones de las alteridades no son en sí mismas degenerativas; lo degenerativo es cómo los rarámuri las incorporan a su colectivo de manera dañina. La moralidad rarámuri que nosotros conocimos no caía en un maniqueísmo simplista del yo-bueno y el otro-malo; ellos mejor que nadie experimentan la tensión y la oscilación, el peligro y la seducción del cromatismo entre esos dos polos cosmopolíticos distintos. La relacionalidad de los caminos polares, al mismo tiempo la seducción que ejercen esas alteridades multiplica el tipo de nociones de la identidad y la alteridad. Existen identidades y alteridades que son degenerativas y otras que son degenerativas.

Comprendimos las nociones de individualidad y colectividad rarámuri, considerando las formas de fragmentariedad y las posibilidades la globalidad de los agentes (Capítulo III).

Pensamos al ser humano más que una entidad, una multiplicidad, un pivote-persona que es tal por la convergencia de sustancias y relaciones de las más heterogéneas naturalezas. Vimos que la lógica cristiano-cartesiana no fue la mejor opción para comprender dicha noción de persona. La convergencia y la constitución de la persona es sumamente dinámica y relacional. El mundo rarámuri se presenta con una intensa inestabilidad dada del ser, la existencia individual y colectiva; en que siempre está oscilando en entre planos y mundos que tienden a distenderse entre sí; por ello es necesario poner atención en la unión y la fuerza de esa unión: tanto para el *iwigá-alewá*, el *repokára* y el tejido social de cada persona, que constituye cada colectivo.

Las dinámicas de existencia y socialidad mostraron que la vía para pensar la problemática del ser seguía la alfarería cósmica: amacizar y distender se revelaron en gran parte de las categorías sensibles más importantes para los rarámuri, al menos en relación con las actividades individuales y colectivas más importantes que realizan (Capítulo IV). Existe una exhortación permanente a permanecer juntos, apretados, reflexivos dado que saben que la tensión y la oscilación tiende a la disgregación del ser y el colectivo: desde *Onorúame*, el *siríame*, el *owirúame* o cualquier rarámuri mujer u hombre, los vivos, etc. En otro nivel analítico, es la conciencia de que ante las alteridades se puede perder el ser y el mundo.

Finalmente, abordamos la *nutéma* y el camino de Möbius que se da entre los vivos y la persona muerta (Capítulo V). Estos los presentamos como dos caminos mutuos y relacionales. Por un lado tenemos el camino del muerto, que se convierte momentáneamente en un enemigo por equívoco que es ontológicamente degenerativo. Por el otro el camino de los parientes vivos que en este plano de existencia deben de construir una fortaleza colectiva para contrarrestar los daños de sus difuntos. En un cosmos con este tipo de inestabilidad las máquinas y los rituales cobran una relevancia de otro tipo. Por eso son tan importantes los rituales (mortuorios y sacrificial en este caso), porque es por medio de ellos que esos recursos son incorporados de manera regenerativa para todos. El objetivo final de todo esta fiesta-trabajo es la creación de la discontinuidad entre vivos y muertos; la disolución de la muerte por medio del sacrificio colectivo. Por eso es importantes pensar esos rituales a la luz de las relaciones cosmopolíticas porque estamos hablando que son máquinas de mediación, traducción y transformación (ontológico, lógico, político; biopsicosocial) de los recursos y relaciones, lo que determinaría cuáles pueden ser incorporados regenerativa o degenerativamente.

A la luz de la moralidad rarámuri se plantearía que por el trato entre vivos y muertos, así como los muertos y los ancestros, las *nutéma* funcionan como máquinas de horizontalidad rarámuri, porque fundan parte de los dispositivos y los mecanismos de exclusión, olvido, enfriamiento, y distribución equitativa (lo más equitativa posible). Por ello estaríamos hablando de los dispositivos contra-estatales, en el sentido clasteriano de los términos. Esos dispositivos bosquejan una nebulosa horizontal en el marco analítico de esta tesis, en contraste con lo que analizamos de los mexicas.

Y esto nos lleva a sintetizar el dispositivo de transformación rarámuri que alcanzamos a comprender. Es importante considerar que el origen de lo regenerativo (lo colectivo y la *nutéma*) y lo degenerativo (lo individual y los muertos) están separados ontológicamente. El flujo de las sustancias y las relaciones siempre estará diferenciado. Son dos caminos éticos: las acciones de lo degenerativo (las posibilidades del *boá si'nú*) es aquello de disgrega, afloja, disgrega los elementos y los vínculos de los individuos y los colectivos; está ontológicamente impedido a crear regeneratividad (dar vida y lo que da vida). En el caso de lo regenerativo, son aquellas cosas que amacizan, que fortalecen y afianzas a los agentes y sus tejidos sociales; por ello que lo degenerativo debe ser incorporado al flujo de intercambio.

La expulsión por la imposibilidad ontológica es un dispositivo anti-jerárquico que los rarámuri poseen; así como que la incorporación de lo regenerativo es un dispositivo de distribución equitativa del poder y es al mismo tiempo un aspecto de lo regenerativo en sí. Por ello, la separación del flujo de lo regenerativo/degenerativo de la sistémica rarámuri repercute en las formas de control y de poder cosmopolítico, porque mina las formas de acumulación desmedida y asegura la distribución equitativa (al menos idealmente).

El dispositivo mítico de: creación, transgresión, destrucción, nueva creación; se corresponde a la tradición y camino de *anayáguari*; la transgresión de los propios rarámuri que siguen el camino otro; la expulsión necesaria de eso en el mundo rarámuri; el paso a una nueva manera de hacer las cosas. Es decir, de seguir o el camino de los *anayáguari* que debe ser incorporado porque amaciza y fortalece; o seguir el camino-otro que debilita y disgrega y debe ser expulsado. Los muertos deben ir por la serie paralela, pero hay que construirla, porque está dado que sean continuos. Y los vivos deben ir por la serie continua que les lleva la vida construir porque está dado como discontinua.

Por último. El camino relacional (camino de Möbius como espejo manigleriano) entre estas alteridades pudiera ser una manera de analizar las otras relaciones de alteridad que los rarámuri tienen. Al final nosotros sólo analizamos a profundidad la de los vivos y los muertos, habría que hacer lo mismo para todas. Constatamos que el flujo de las sustancias y las relaciones regenerativas/degenerativas entre las alteridades de diferentes naturalezas es hiperrelacional; porque la disputa por la creación, el control, la administración, el consumo de lo regenerativo/degenerativo establece una lucha cosmopolítica interminable entre las alteridades multinaturalistas.

Las alteridades constitutivas son porque marcan ritmos, crean acontecimientos importantes; y pueden ser regenerativas o degenerativas. Las diferencias de las relacionalidades de los mundos amerindios pudieran ser explicadas y contrastadas al entender qué es lo dado/construido, continuo/discontinuo, regenerativo/degenerativo. En el caso rarámuri los muertos siempre serán degenerativos, la relación con ellos siempre debe ser de construir la serie paralela (porque está dada como serie continua). En cambio la convivencia entre los vivos siempre debe construirse y ser continua (porque está dada como discontinua). Y para los tarahumaras las alteridades degenerativas son tan importantes que movilizan y marcan ciertos ritmos de creación de lo regenerativo y de regeneratividad.

Al tratar con alteridades en realidad de lo que estamos hablando es por la disputa en la creación y control de recursos y sustancias valiosas, escasas, necesarias, deseadas (ya sean por su poder regenerativo o degenerativo). Al tratar con muertos y ancestros no estamos hablando de otra cosa sino, también, de eso; pero hay que entender que en esos mundos deben implicarse recíproca y asimétricamente en diversos planos y posiciones.

Finalmente los rarámuri nos hicieron comprender que el control de la diferencia y de la alteridad (lo que se construye como diferente y como otredad en determinado colectivo) permite crear poder político; el punto no es sólo qué es diferente, sino cómo ellos (las alteridades) son diferentes. Cada colectivo elige quién y qué será alteridad; elige cómo relacionarse con esa alteridad; qué obtener de esa alteridad y la manera de obtenerlo; cada colectivo crea alteridad para vincularse con ella y generalmente para obtener una serie de recursos y relaciones que serían imposibles de obtener si no fuera por medio de ella o de lo que ella posee.

Si es así ¿qué es lo que vemos en nuestras propias alteridades? ¿Cómo es que manejamos la alteridad? ¿Cómo nos enseñaron a vincularnos con nuestras alteridades? ¿Quiénes son? ¿Qué experiencias y sentimientos nos producen? La mayoría de las veces, en varios niveles, esa administración de la diferencia y de las alteridades (regenerativas o degenerativas) está regida por el Estado, el gobierno, los poderes políticos, los religiosos, los televisivos. También está regida por nuestras propias antropologías

El dejar en nosotros de lado la premisa inamovible de lo naturalista y lo universalista de la muerte y el sacrificio, nos permitió dislocarnos por caminos y conexiones que no eran posible imaginar. El dejar en *stand by* ciertos conceptos y teorías; analizar las teorías nativas y después volver a las primeras para co-crear nuestros propios planteamientos intuitivos se ha convertido en parte del método antropológico. El desplazamiento de las lógicas clásicas a lógicas múltiples y relacionales es una verdadera urgencia antes nuestros panoramas avasallantes. Las posibilidades por venir están en recrear las relaciones con nosotros mismos, así como reinventarlas con nuestras alteridades.

Y más cuando sabemos que las alteridades están vinculadas a sustancias y recursos valiosos, deseados, necesarios o escasos. Faltaría responder ¿cómo se pueden recrear nuestros más intensos sentimientos respecto a las alteridades? ¿En manos de quién o qué mecanismos rigen el control de las alteridades; quién coloca las caras, las formas, los nombres, los olores, los sonidos, las texturas de la alteridad y la diferencia? ¿Quiénes y qué determina asignar un sentimiento, con una forma y con aquello que sentimos en relación con esa forma, aquello que hacemos con ella y lo que permitimos o no que esa forma haga con nosotros? ¿Quién nos hizo o qué hace sentir placer, temor, exotismo, aversión, pulsiones de conversión por ciertas alteridades?

Gran parte de los presupuestos más generales de nuestra disciplina han velado (en sus dos acepciones) los presupuestos de sus propias alteridades. Por ello remarcamos que los estudios de los estudios sobre rituales mortuorios y de sacrificio deben realizarse en relación con los contextos cosmopolíticos de los colectivos. Ya que hace de las sutiles prácticas y creencias –que casi siempre no son llevadas a serio ontológicamente hablando– van adquiriendo otro cuerpo, van tornándose un acontecimiento diferente que nos obligaría a desplazarnos hacia otros caminos analíticos y políticos. Los estudios sobre la muerte y el sacrificio deben salir de ellos y buscarse en las alteridades. La antropología mexicana, en este sentido, tendía la misma oportunidad de salir de sí misma y dejar de simplificar sobremanera estos sucesos y máquinas de sus co-

creadores. Podría ya no seguir transformando estos aspectos en esas formas de simbolismos folcloristas, con tintes de orgullos nacionalistas, que abre la puerta a la despolitización de los otros que intenta comprender. Como sucede en la *nutéma*, podríamos disolver el poder acumulado de los individuos y colectivos para no sustancializarlos. Según Lévi-Strauss, el principio único que funda las ciencias humanas es que “para llegar a aceptarse en los otros, fin que el etnólogo asigna al conocimiento del hombre, es preciso primero rechazarse en sí” (Lévi-Strauss 2004[1962]:39). Y en el rechazo de sí está justamente el fundamento de la relación con el otro.



## CONCLUSIÓN GENERAL.

### TECNOLOGÍAS DE JERARQUIZACIÓN Y HORIZONTALIDAD

El proyecto que realizamos para ingresar al doctorado trataba de entender, solamente, el *sistema de prestaciones sociales* (al más clásico y riguroso estilo *maussiano*) que sucedía con los rituales mortuorios y sacrificiales de los rarámuri en comparación con algunos otros grupos del noroeste mexicano. De hecho esto era bastante innovador ya que no se había realizado un estudio de esas características en México. Lo que el lector tiene en sus manos es algo diferente de aquella propuesta y para llegar a este sitio hemos transitado por caminos y experimentado intensidades totalmente inesperadas. De Mauss y nuestras formas más intuitivas de pensar la muerte y el sacrificio hemos llegado a dos formas de teorías nativas que modificaron profundamente la manera de entender la antropología y los mundos en general. Eran aparentemente los mismo hechos: *sólo* describir el flujo de lo regenerativo y degenerativo en la muerte y el sacrificio de estos colectivos. Pero no fueron lo mismo porque ya no los podíamos ver de la misma manera al pensarlas seriamente como teorías antropológicas diferentes a las nuestras. Un leve desplazamiento movilizó todo la red de entendimiento. He aquí parte del resultado.

Este análisis conclusivo lo desarrollaremos en tres etapas. Y serán tres tipos de síntesis comparativas de las sistémicas rarámuri y mexica. La primera se centrará en las nociones de persona, muerte y sacrificio; enfocándonos sólo en las características de elementos y vínculos fundamentales de cada una que se contrastan: la lógica de la conformación de los existentes; la noción del fundamento de la vida antropomorfa en este plano; las formas de disyunciones radicales; así como la manera en que cada sistémica, con sus específicas máquinas de mediación, soluciona esas disyunciones. La finalidad es entender las proposiciones cosmopolíticas por las cuales esa sistémica funciona de determinada manera.

En la segunda parte vamos esquematizar las formas-contenidos de socialidad que se establecen entre los rarámuri y los mexicas con sus respectivas alteridades con agencia. Si realmente, como dice Lévi-Strauss (1992), las alteridades son constitutivas para los pueblos amerindios ¿cómo son las relaciones con las alteridades en estos colectivos? Es decir, bosquejaremos la radiografía de las maneras de (re)incorporación y traductibilidad entre los seres antropomorfos y los existentes con agencia de diferentes formas y naturalezas. Nos centraremos



en lo que pensamos son las formas plásticas particulares de cada una de las teorías nativas (que son distintas antropologías entre sí), respecto a estas incorporaciones.

En la última fase, plantearemos algunas preguntas y caminos por recorrer a partir de estas dos posibilidades de potenciar estas maneras y formas para nuestras propias teorías y prácticas, cotidianas y cosmopolíticas. Cómo estas formas nos ayudarían a multiplicar nuestras propias maneras de vincularnos entre nosotros mismos y con las alteridades de nuestro mundo. Al final describiremos la agenda de investigación derivada de estos caminos.

\*\*\*

El objetivo inicial de esta tesis era entender cómo entre las teorías de los rarámuri y los mexicas funcionaban los flujos de lo regenerativo-degenerativo a partir de lo que intuitivamente evocamos con las nociones de persona, víctima, muerte y sacrificio. Muerte y sacrificio serían pensados como eventos mediante las cuales se activan complejos procesos de *transformación-traducción*.<sup>242</sup> continuidad y discontinuidad con lo regenerativo o degenerativo. Propusimos un modelo experimental para poder comprender y traducir, entre varias antropologías, las formas-contenidos de creación, administración y redistribución de los recursos y relaciones entre los existentes del cosmos y del cosmos en sí. En etnografías de la América indígena encontramos diversos ejemplos en los cuales las formas cosmopolíticas de esos flujos se contrastan en al menos dos estrategias: unas tendencialmente más verticales y otras tendencialmente más horizontales.

En México, quisimos evidenciar este contraste por medio del análisis entre los rarámuri actuales y los antiguos mexicas. Con los rarámuri he tenido la oportunidad de aprender y generar etnografías respecto a estos temas desde hace más de diez años. El modelo sobre los mexicas lo construimos a partir de una lectura de los trabajos de los historiadores. Compararemos estas dos antropologías (la rarámuri y la mexicana) para, finalmente, evidenciar la afectación a una tercera, la de nosotros. Las pensamos como dos tipos de sociedades que contrastan, justo, la manera de administrar y vincularse a sus muertos-ancestros y víctimas. Y las razones se vinculan con las maneras de constituciones y vinculaciones.

---

<sup>242</sup> Traducción aquí debe entenderse de manera sumamente amplia: traducción de códigos, entre diferentes lenguajes, una traducción que permita dilucidar códigos sumamente heterogéneos. Digamos que si todo es una transformación de otros códigos y formas híbridas, cuando hablamos de traducción es la capacidad de poder entender dichas transformaciones. Una traducción global. Esa noción de traducción global es fundamental para entender lo que queremos decir como la *máquina de traducción*.

El contraste ha sido abordado en la bibliografía etnológica de varias maneras que se correlacionan: sociedades frías y sociedades calientes (Lévi-Strauss 1999, 1997a, 1997b, 2004 [1961], 1992); sociedades con Estado y sociedades contra el Estado (Clastres 2013); vivos, muertos, organización social y parentesco, sociedades divididas por linajes –vivos y muertos de un linaje contra vivos y muertos de otros linajes– y sociedades divididas por existentes en un mismo plano –vivos contra muertos; más específicamente cierta red de vivos contra un muerto– (Viveiros de Castro 2009). Para llegar, finalmente, a los diferentes formas de economía de la alteridad predatoria (Viveiros de Castro 2010a:144). Y veremos cómo estas discusiones, al final de cuentas, estarán relacionadas con los fundamentos de nuestra disciplina y con debates de mucho mayor alcance.

### **Disyunciones irreversibles y resoluciones de las paradojas**

Las premisas y las características de cómo generar vida humana en este mismo plano de existencia son diferentes.<sup>243</sup> Las sustancias y las relaciones necesarias para esa creación se contrastan en que lo dado para los rarámuri es que la vida humana sólo nace de la combinación del aliento insuflado por *Onorúame* al cuerpo creado por los humanos. Es decir, específicamente hablando del *alewá*, si bien es un recurso escaso la fuente no está vinculada a las sustancias ni a las relaciones antropomorfas y tampoco son recicladas; de hecho no pueden surgir de elementos humanos que hayan tenido vida con anterioridad. Para el caso mexicana, las fuerzas y cuerpos vitales generados de seres humanos en este plano están necesariamente anclados a sustancias y relaciones antropomorfizadas. Es decir, los humanos sólo nacen de semillas que fueron corazones de otros humanos que han muerto y que han sido limpiados y purificados (como huesos) de su historia, memoria y experiencia pasada. Para los dos son un bien escaso, deseado, necesario y valioso. Pero para los rarámuri, en este sentido, son ilimitados y expulsados de las redes de intercambio, en cambio, para los mexicas son limitados y por ello reciclados dentro de esas redes. Algo muy importante a considerar es que estos serían bienes escasos por excelencia pero sólo en relación con los cuerpos de los diferentes seres con agencia que no son necesariamente antropomorfos; su valor, necesidad, deseo o escasez no provienen tanto de la fuerza vital en sí misma –de la sustancia– como de las relaciones que ella posibilita.

---

<sup>243</sup> El modelo no puede decirnos todo, nos concentraremos en un haz de relaciones en el que convergen los dispositivos y proposiciones que queremos contrastar: *iwigá-repokára*-tejido de relaciones para los rarámuri y el *tonalli*-semilla-huesos-corazones-cáscara-pirámide de pirámides para los mexicas.

Y dichas sustancias y relaciones como, por ejemplo, la constitución del hueso-semilla-corazón (que a veces se actualizaba en forma de *tonalli*) que va al cuerpo es pensado como un bien limitado y posee características predeterminantes (por día de nacimiento, etc.). En tanto que los aspectos de sus posibilidades están previa y permanentemente jerarquizados y humanizados, están obligados a ser reciclados de humanos anteriores. Para los mexicas, la creación de la vida está anclada al uso de las sustancias purificadas de los muertos, los ancestros y los dioses patronos. Es decir, los mexicas reutilizaban el pasado acumulado y la acumulación del pasado de manera sedentaria y cíclica por medio de semillas-huesos-corazones. Y de alguna manera potenciaban esa acumulación de las sustancias y las relaciones del pasado (por ejemplo potenciaban el calor acumulado en los corazones de los jefes muertos, lo que permitía deificar ciertas sustancias y personas y afianzar esas jerarquías).

La manera de concebir los aspectos como dados y como contruados de lo escaso, lo valioso, lo deseado será determinante para entender las correlaciones de lo regenerativo-degenerativo; lo continuo y lo discontinuo. El principio del bien limitado (al limitar lo valioso o valorar lo limitado) posibilitaría ciertas formas del control del poder. (Pero lo valioso es escaso en la mayoría de los sistemas, al menos entre los rarámuri y los mexicas es así). El punto es que los mexicas decidieron controlar el acceso y el control de lo deseado y necesario para vivir posibilitando formas jerárquicas de acumulación, centralización y acumulación “más” sedentarizadas y tendencialmente consanguíneas y heredables. Los rarámuri también se jerarquizan por el control del valor, lo escaso y lo valioso, pero ese control es más distribuido. Se valúa el control de ese valor, el cual es una creación híbrida producida entre todos que deberá ser redistribuida también entre todos. El poder entre los tarahumaras, al menos cierto tipo de poder en términos del discurso ideal, no puede ser heredado.

Para los rarámuri, el *iwigá-alewá* que se coloca en el cuerpo es un bien que en cierta medida es ilimitado y no otorga, posee o reafirma características jerárquicas previas para los sujetos, es un bien genérico. No obstante, no es igual para todos, existe una distinción ontológica en la condición de las *alewá* rarámuri y es la diferencia de género: las mujeres poseen cuatro almas o su alma vale cuatro y los hombres tienen tres almas o su alma vale tres.<sup>244</sup> Más allá de eso, las propiedades del *alewá* no predeterminan aspectos de la persona; intrínsecamente posee

---

<sup>244</sup> La división de sexos y géneros entre las sociedades indígenas plantea una serie de problemáticas similares a la división de clases; y al mismo tiempo nos dislocaría a otros muchos problemas que no hemos abordado aquí.

un amplio margen de maniobra respecto a las características particulares de las personas, de las familias, del territorio, del oficio para dedicarse, etc. Las características son mucho más genéricas e igualitarias para todos los seres: quien tiene vida posee corazón y respira; posee un tipo de agencia; la vida no es solamente otorgada a los seres animados, sino también a ciertos seres aparentemente inanimados (como piedras con dientes y voladoras que roban el alma). Hay un fuerte énfasis en la individualidad de la persona desde pequeños (los niños entre 3 y 10 años que son sujetos de derecho y propiedad privada, como cabras y no como un juego, sino muy seriamente, por ejemplo). De hecho, para continuar con ciertas formas de socialidad que los rarámuri prefieren (como la movilidad territorial y anímica constante y las complejas recomposiciones de las unidades domésticas que ello conlleva), es sumamente importante la atomización y la singularidad de los individuos. Porque es este tipo de individualidad que permite, justamente, la flexibilidad de las unidades domésticas.

Para los mexicas las singularidades intrínsecas de la semilla-hueso-corazón estaban relativamente predeterminadas y eran relativamente predeterminantes para cada una de las personas que lo poseía. Es decir, el *tonalli* estaba predeterminado por una compleja combinación de coeficientes múltiples: clase social, sexo de la persona, el día de nacimiento (día-signo de la trecena), el territorio y el barrio en que vivían, el oficio que desempeñaban en el barrio y en su familia, el número de nacimiento, los dioses del *calpulli* y los ancestros a los cuales adorar, etc.; y eso de alguna manera predeterminaba el carácter, la personalidad y las características generales de las personas; como su determinada posibilidad de valentía, poder, maldad, temperatura, habilidades, etc. Y todos estos elementos estaban previamente jerarquizados por las combinaciones de sus características. Es decir, las características del *tonalli* eran dadas por cierta combinatoria de elementos y relaciones, los cuales estaban jerarquizados previamente (antes del nacimiento de la persona); y los aspectos de *tonalli* resultado de esa combinatoria daría a su vez ciertas características predeterminadas a cada persona en términos transversales (biológicos, psicológicos, sociales y cósmicos). Las cuales no serían totalmente fijas, al contrario, podrían regularse todo el tiempo; de hecho la volatilidad y su inestabilidad eran un gran problema y motor de las dinámicas biológicas, individuales, sociales y cósmicas

Los mexicas poseen un anclaje de la constitución de la persona sumamente condensado en las redes de relaciones y pertenencias sociales dadas por los miembros de su barrio y sus vínculos consanguíneos. Es decir, la individualidad mexica tiene un fuerte énfasis en las relaciones

previas, de la familia, el linaje y el barrio. Nacer ya implicaba haberlo hecho en un red de parientes con cierto status interno y que vivían en un barrio, lo que implicaba adorar especialmente un dios en particular que tenía determinadas características, que se vinculaba, en muchas ocasiones, a ciertos oficios y artes practicados por el barrio en cuestión y que se relacionaba relacionalmente con los otros barrios de oficios y parientes diferentes de su mismo pueblo; al tiempo que se vinculaba con barrios con sus mismas características de otros pueblos. Etcétera. Esto no significaría una rigidez inamovible, ya que existían las posibilidades de múltiples transformaciones.

Los procesos de individualidad e identificación de cada sujeto (la posición y valoración en las redes de socialidad) son diferentes entre rarámuri y mexicas. Si bien, en los dos casos el reconocimiento y estatus que se le otorga a las personas de manera particular, por la historia, el comportamiento y las decisiones singulares de cada individuo; al tiempo que deben responder idealmente al bien común; para los rarámuri ese tipo de valores no son transferibles de una persona a otra, aunque sean familiares. Por lo que no pueden heredarse cargos rituales, ni deudas, ni estatus. Para los mexicas, es un poco diferente, ya que el comportamiento de un individuo (por gloria o vergüenza; es importante, tanto los logros como las transgresiones) afectaría a todo el linaje; el estatus sería transferible en términos de cierta consustancialidad consanguínea (que también es construida).

Digamos que, en este sentido específicamente, tendrían una moralidad más sustancial ya que la valoración de cada individuo puede verse afectada por las decisiones y comportamientos de otras personas con vínculos consanguíneos. Por ejemplo, un buen mexica sería aquél que siguiera las reglas sociales de austeridad y control; y en la medida que fuese trabajando por el bien común, esa persona acumularía e intensificaría en su persona (sustancial y relacionalmente) más calor (energía solar regenerativa, poder, carisma, etc.). Al morir, los parientes vivos procurarían una serie de estrategias de continuidad con ese muerto y con los “mejores” muertos en general. Por ejemplo, buscarían enterrarlo debajo de las casas; colocar su nombre al primer recién nacido de su prole; invocarlo en efigie o pan de amaranto y consumirlo.

En el caso rarámuri, si bien existe también un imperativo de comportamiento que vele por el bien común, aquellas personas que acumulen demasiado poder en términos individuales serían de alguna manera expulsados, aislados o neutralizados de las redes de socialidad. Ellas serían un riesgo para la distribución equitativa de las sustancias y las relaciones regenerativas-

degenerativas (por ejemplo, un gobernador rarámuri o una persona que puede curar que tiene mucho poder es peligrosa porque ella misma puede robar mucho o enfermar con mayor eficacia). En cierta medida por eso no es posible acumular mucho poder, ya que quien lo posee, se iría convirtiendo en otro que es mejor mantener a buena distancia; y tal vez, como ha sucedido tanto tiempo, dejar de invitarlo a las fiestas y las reuniones más importantes que cada red; centro momentáneo de la vida social rarámuri de cada tejido social. O mejor dicho, sí es posible acumular mucho poder pero es a costa de ser exiliado por tu propio colectivo.

En este sentido específicamente y en relación con la mexicana, la moralidad rarámuri es más relacional que aquella. Porque, por ejemplo, un rarámuri que haya seguido todas las normas y haya acumulado mucho estatus y poder, ese poder no puede ser transferido o heredado ni siquiera a los parientes consanguíneos. Porque todo lo que el muerto haya acumulado deberá de ser metafórica o metonímicamente destruido por sus parientes. Primero porque el muerto y todo con lo que se le vincule es ontológicamente dañino y no puede ser una relación con recursos regenerativos. Al contrario, él se convertirá, tanto sustancial como relacionalmente en veneno y daño. (Alguien pudiera obtener beneficios con esos venenos del muerto pero no sería un *buen rarámuri*; es decir, que los bienes regenerativos que obtendría serían a costa de una transgresión moral, lo que es netamente degenerativo en términos generales). Por ello, deberá construirse discontinuidad con él, por las múltiples características de degeneración intrínseca dada su condición. Lo que se buscaría es romper todo tipo de los lazos, no vincularse con ellos.<sup>245</sup> Se busca “desvincular para encaminar” (Bonfiglioli 2014:comunicación personal). La individualidad acumulada y los muertos son ontológicamente degenerativos justamente por que son el motor sistémico y colectivo de la regeneratividad.

Y hablando específicamente de las formas de muerte, estos dos colectivos son similares en lo siguiente. En ambos, la muerte sería un tipo de disyunción total e irreversible de los elementos que componían a un existente en un mismo plano, hecho que provocaría un tipo de paradoja cosmopolítica al respecto. La diferencia estriba en la manera en que cada colectivo mediaría o solucionaría dicha disyunción o paradoja. Para el caso rarámuri, la paradoja mortuoria implicaría la activación de toda una maquinaria que buscaría, en última instancia, la (di)solución, alejamiento, ruptura, olvido de cualquier pariente muerto. Las fuentes y flujos de recursos

---

<sup>245</sup> Los rarámuri con los que conversamos no mostraban una preocupación especial por el destino particular de los muertos; pero sí por el destino general que era estar lejos de ellos; encaminar era ya el camino que debían seguir.

regenerativos están en las relaciones de trabajo conjunto pero sólo de los vivos; los muertos, cualquier muerto independientemente de su estatus en vida, está fuera de la creación de los recursos regenerativos; su sola presencia (sustancial o virtual) diezmaría las fuerzas regenerativas y serían degenerativas. Ambas son máquinas cosmopolíticas de traducciones transversales.

En cambio, los proceso mexicas, implicarían que independientemente del tipo de muerte y muerte (causas bélicas –femeninas o masculinas–, acuáticas o ctónicas) se encendería una máquina para la purificación y reciclamiento de algunas de las sustancias y las relaciones de esos muertos. Y si el difunto o la difunta acumuló o murió de una manera con mucho estatus, los parientes vivos de alguna manera tendrán una mejor posición para acceder a las fuentes y los flujos de recursos regenerativos creados por ese muerto-ancestro. Esto porque, entre otras cosas, el muerto ocuparía una posición privilegiada en interacción con seres de otros planos de existencia. Y recordemos que para los mexicas los muertos seguirían siendo parte de la unidad doméstica de los vivos, en la medida que colaboran y producen los productos que se consumen entre todos para el hogar. Y no sólo eso, si el individuo acumuló mucho estatus y poder, como ya hemos dicho, su calor será transferido a sus consanguíneos y al barrio en general.

Nos parece observar que en las dos sistémicas encontraríamos aquellas máquinas para la (re)olución de los fragmentos-totalidades para controlar las metamorfosis de sus sustancias y relaciones. *Estas máquinas son motores de mediación, de transformación, de traducción, de valor, de intercambio, de flujos, de integración de acontecimientos, de historicidades (supra. Introducción General).* Pero como en todo estas máquinas no funcionan de la misma manera en los dos colectivos. Para el caso rarámuri los procesos rituales mortuorios están enfocados en crear un control y construcción de la discontinuidad degenerativa entre vivos y muertos, que entre ellos está dada como innata. Para ello, se crean mecanismos de construcción de la continuidad con las sustancias y relaciones regenerativas, que están dadas como discontinuas: el trabajo en conjunto, el sacrificio animal, la danza, el teswino, la alegría, la compañía, la solidaridad. Es un imperativo la exclusión biológica, psicológica, social y cósmica de los muertos en este plano. Lo que implica un distribución descentralizada de todos los vínculos historizados por esa persona; un enfriamiento de la memoria, individualidad y propiedades materiales de cada sujeto entre su tejido de socialidad. Convertir un pariente en no-pariente, en un otro sin vínculos con los rarámuri en este plano. La estrategia es no permitir la acumulación y transferencia consanguínea del poder individualizado; y esta es una estrategia y un dispositivo para ir en contra de las formas

más sutiles de jerarquización y acumulación ontológica, epistemológica y políticamente hablando. Analizaremos estos puntos más adelante. Esto también provoca que en las fiestas mortuorias, se reajusten los aliados, y tendremos todo el tejido de socialidad de una persona trabajando y festejando lo necesario para crear la discontinuidad con su pariente fallecido intensificando las relaciones para crear el aleph y diluirlo. Lo que implica que tendríamos una disolución que se naturaliza en una relación de vivos vs muerto; lo que no excluye las diferencias consanguíneas entre los vivos.

Para los mexicas, los procesos mortuorios parecieran movilizar y traducir una serie de recursos y relaciones provenientes de los muertos (no todos los aspectos) para que sean incorporadas en los flujos cósmicos. Esa re-ciclicidad y reincorporación (bio-psico-socio-cósmicas de ciertos aspectos del pariente muerto) es necesaria porque, como ya mencionamos, el recurso regenerativo para crear vida humana proviene de recursos y relaciones de muertos que han sido purificados por los trabajos rituales. Es un imperativo la inclusión del aspecto de la fuerza vital porque está ontológica, epistemológica y políticamente anclada a las semillas-huesos-corazones purificados. Por ello es necesario crear vínculos con estos recursos purificados que están dados como discontinuos; al tiempo que se crea discontinuidad con los aspectos degenerativos de ellos. Los trabajos rituales estarán enfocados a crear estas continuidades y discontinuidades con lo regenerativo y lo degenerativo de cada muerto. Y una de las estrategias es afianzar los vínculos con los muertos que en vida fueron poderosos y acumularon la mayor cantidad de fuerza vital; esas vinculaciones se harán, digamos, de manera piramidal y consanguínea; jerarquizada. Se obtendrá un tipo de poder que vendrá de lo acumulado por el muerto en vida y será repartido entre sus parientes y al barrio. Así se afianzarán las jerarquías previamente establecidas. Lo que implica que los buenos muertos serán constantemente evocados y los procesos de ancestralidad estarán solidificándose constantemente. Esos muertos afianzan las diferencias jerárquicas entre vivos, y los procesos mexicas respecto a los muertos y los ancestros se da por medio de (di)solución (in)corporativa por el linaje de cada uno de ellos. Los miembros de un mismo linaje (vivos y muertos) se contrapondrían frente a los de otros linajes (de vivos y muertos); lo que evidentemente no excluye las diferencias entre los vivos y los muertos del mismo linaje. Los bandos van acumulando miembros, recursos y logros con mejor estatus del linaje. La transferencia de la acumulación de los muertos y su condensación pareciera que va irremediabilmente diferenciando en términos jerárquicos. Es un tipo de maquinaria que



condensará la mayor cantidad de calor y funcionará por medio de un calentamiento por acumulación de las individualidades jerarquizadas. Los vivos deben de reubicar al muerto para convertirlo en un otro y mantener vínculos con él; convertirlo en otro con jerarquía.

El contraste entre rarámuri y mexicas viene por estas maneras de incorporar ese acontecimiento mortuorio: unos condensan, exaltan y enardecen las sustancias y las relaciones de ciertos aspectos del muerto y otros los enfrían, los disipan y los olvidan. Las consecuencias cosmopolíticas que podemos abstraer de este análisis es que la manera de tratar a los muertos, las víctimas humanas y a los ancestros se correlaciona con teorías cosmopolíticas diferentes. El control de los muertos y de las víctimas (en su posición de vínculos privilegiados de regeneratividad-degeneratividad) vemos que entre rarámuri y mexicas es diferencial. Unos los introyectan a través del olvido, otros a través del recuerdo; creando discontinuidad o continuidad dependiendo de sus formas de pensar el origen de la vida. Para los rarámuri, la *nutéma* para los muertos y los sacrificios de seres no antropomorfos son los dispositivos de creación de antijerarquía, de cierta horizontalidad y de acceso a los recursos regenerativos. Se crea horizontalidad al distribuir equitativamente y en términos más antijerárquicos. Para los mexicas, en cambio, son dispositivos que ayudan a fortalecer las relaciones de jerarquía y verticalidad previamente establecidas, tanto para los vivos como para los muertos

Entonces ¿qué tipo de flujo circulan en estas máquinas? En síntesis y en contraste, para el caso rarámuri podemos decir que la máquina de mediaciones respecto a los muertos y los ancestros es tendencialmente más distributiva, descentralizada, horizontal, relacional (más fría); en que la vida y la vida de la humanidad no está anclada en la humanidad, ni en ellos mismos; la vida es más genérica que sólo la especie humana para crear vida humana. La mexica, por otro lado, sería una máquina que condensa, más acumulativa, sustancialista, sedentaria, centralizada, jerárquica, cíclica, expansiva, más intensiva en relación con los vínculos consanguíneos y que moviliza una vida y un tipo de vida para la humanidad más anclada a sí misma (más caliente). Los mexica poseerían una humanidad compartida pero concentrada en sí misma para generar vida humana en este plano, creando consanguineidad con los ancestros. Porque el recurso para la generación de una nueva vida antropomorfa en este plano requiere de una sustancia que previamente haya sido un corazón humano, que debe limpiarse como hueso para que se transforme en una semilla de vida para un nuevo humano. Para que eso acontezca se precisa del trabajo ritual cósmico (de varios seres en varios planos) para la purificación de esa sustancia. Es

decir, para la conformación del ser humano el principio es limitado y antropomorfo; el recurso está sustancializado en las sustancias humanas (valga la redundancia) y eso hace que los restos humanos sean fuente de recursos vitales. Por ello se procura generar un pariente muerto como un aliado en otro plano de existencia. En el caso rarámuri la humanidad estaría compartida pero con énfasis fuera de la propia humanidad. En tanto que la vida es un bien (relativamente) al ser aliento ilimitado: el recurso vital no está anclado sola ni sustancialmente a las sustancias humanas. El recurso para la generación de una nueva vida antropomorfa en este plano requiere de una sustancia divina (que no fue y nunca pudo haber sido antropomorfa). Por eso, para la conformación del ser humano el principio último o primero es relativamente ilimitado y no antropomorfo. Las sustancias y relaciones de los muertos están imposibilitados para ser recursos venenosos y degenerativos y por ello debe crear un pariente en no-pariente. Estos dos tipos de (di)soluciones del humano hacen de la ciencia social rarámuri más relacional y de la mexicana más sustancial; pero esto, es sólo en términos relativos porque depende frente a qué estamos enfocándonos en estas sistémicas.

Aquí hemos destacado sólo algunos de los aspectos que consideramos los más contrastantes y relevantes entre dos sistémicas considerando que las dos son relativas y relacionales. Los contrastes en sí mismos no son fijos, esto que hemos planteado como ciertas características de lo rarámuri y de lo mexicana no son fijas en sí mismas, en este caso lo son sólo en relación con ciertas comparaciones que hemos hecho. La diferencia se crea por la relación. Pensemos que si tomásemos otros colectivos como ejemplos de contraste los contrapuntos serían diferentes.

Muerte y sacrificio explicitan los fundamentos de las cosmopolíticas. Los muertos se han convertido en tipos de otredades constitutivas diferenciadas que se desarrollan por sistémicas de fluxiones verticales y horizontales. En principio, lo que llamamos de muerte y sacrificio se han mostrado como una vía de entendimiento global de las sistémicas analizadas. Y nos han servido para ver cómo se diluyen esos conceptos como tales, ya que al observar más detenidamente a estas formas de la alteridad, vamos adquiriendo un sentimiento de extrañeza sobre nosotros mismos y sobre esas mismas nociones.

Se vislumbran dos diferentes tipos de antropología, no sólo entre ellas, sino en relación con la de nosotros. Por ejemplo, puede plantearse idealmente una antropología más sustancialista y estatal frente a otra más relacional y horizontal. Y la muerte y el sacrificio, en cada una de ellas,

estarían funcionando como categorías sensibles de continuidades-discontinuidades de recursos y relaciones degenerativas-regenerativas. Esto se vincula con los fundamentos ontológicos, epistemológicos y políticos de los aspectos de cada noción de humanidad, en sus aspectos extendidos o restringidos de los diferentes existentes. Los distintos colectivos podrían dividirse en aquellos que poseen en su organización cosmopolítica un énfasis en la consanguinidad y otras con un énfasis en la afinidad (Viveiros de Castro 2009). En este sentido, los procesos de la maquinación de los recursos, las relaciones y los acontecimientos serán más frías o más calientes (Lévi-Strauss 1999, 1997a, 1997b, 2004 [1961], 1992), al grado de construir colectivos que tiendan hacia una mayor jerarquización de sus miembros o colectivos que prefieran suprimir estratégicamente formas de acumulación de poder (Clastres 2013). Hemos visto cómo estas formas en relación con los muertos y a las víctimas, a los vivos y a los muertos, a la manera de introyectar el acontecimiento y marcar ritmos de historicidad, así como las filosofías cosmopolíticas de estas dos sociedades están articuladas. Las soluciones planteadas por Lévi-Strauss, Clastres y Viveiros de Castro son, en cierto nivel, simultáneas y se explican por multiplicidad y coexistencia. Se deben también vincular con las discusiones sobre el surgimiento de la historia y la sociedad, en términos de las discusiones marxistas, ya que se relacionan a las diferentes formas de división de clases sociales internamente.

<b>Mexicas</b>	<b>Rarámuri</b>
Cáscara	Barro
Semilla-hueso-corazón	Aliento
Pirámide	Tejido, red, plexus
Temperatura	Fuerza
Frío/caliente	Amacizar/distender
Equilibrio/desequilibrio	<i>Boá anayáguari/boá si'nú</i>
Jerarquización	Horizontalidad
Crear la serie continua entre vivos y muertos porque está dada la serie paralela	Crear la serie paralela entre vivos y muertos porque la serie continua es dada

\*\*\*

¿Las alteridades son constitutivas en los colectivos rarámuri y mexica? Sí, pero lo son de manera diferenciada y, al mismo tiempo, el funcionamiento de cada maquinaria poseen algo en común: las dos crean-transformando-traduciendo aspectos regenerativos de sus respectivas alteridades (porque evidentemente no son las mismas). A continuación haremos un esquema de las formas de (re)incorporación y traductibilidad entre los seres antropomorfos y los existentes con agencia.

Nos centraremos en las formas plásticas de estas incorporaciones para cada una de las teorías nativas que, como hemos visto son en realidad distintas antropologías entre sí.

Como se podrá apreciar, las nociones empíricas y su sistematización (lo cual se correlaciona) fueron diferentes de uno y otro lado. Tanto las categorías sensibles que se obtuvieron, como el flujo y el camino de los análisis fueron diferentes entre rarámuri y mexicas. Nuestro modelo quería adaptarse y de alguna manera transformarse de acuerdo con las categorías de unos y otros. No nos interesó uniformar en unas mismas categorías las diferencias, lo que deseábamos era adentrarnos en esas diferencias y dejar que nos condujeran por sus propios caminos. Y que gracias a ello, pudiéramos identificar que en un nivel analítico también son comparables.

Ya hemos explorado detenidamente que tanto en rarámuri como en mexicas las relaciones de socialidad de los humanos de este plano son establecidas con seres de muy diferentes tipos y formas. Y ello es posible en la medida que se comparten sustancias y relaciones diferenciadas por los cuerpos y que son deseadas, escasas, valiosas y necesarias para seguir existiendo en este plano. Si esto es así ¿cómo son las relaciones con esas alteridades constitutivas?

Ya hemos mencionado que la propia constitución híbrida de coeficientes sumamente heterogéneos de los humanos implica necesariamente la codependencia de esos ámbitos heterogéneos que convergen en ese ser. Por ello, es un imperativo que los bienes y vínculos necesarios para existir sean obtenidos de ellos. Y resulta que para estos colectivos, estos ámbitos se correlacionan con determinados tipos de alteridades. Y tanto los rarámuri como los mexicas obtienen de ellos muy distintos tipos de formas-contenidos regenerativos-degenerativos.

Y es por ello que decimos que en cierto nivel, para obtener lo regenerativo se requiere de los complejos procesos de reincorporación de lo externo; mismos que se efectúan por medio de las máquinas de mediación, creación-transformación-traducción de esas sustancias y relaciones. Esas transformaciones se llevan a cabo con base en el trabajo (en términos muy generales) colectivo, que estaría enfocado para el beneficio de todos; mismo que será diferenciado dependiendo las formas de organización social. Para los rarámuri tenderá a la horizontalidad pléxica o del tejido de sus redes de socialidad; en cuanto que para los mexicas, responderá a las diversas estrategias piramidales de su organización.

Ahora también podemos observar que los procesos de incorporaciones siguieron códigos y lenguajes diferentes entre rarámuri y mexicas. Cada uno de ellos utilizó categorías sensibles

distintas que, no obstante, pareciera que serían parte de esas maneras de reincorporación y traductibilidad de códigos más generales privilegiados (en términos amerindios) que son el de la alimentación y del parentesco (pensando el Lévi-Strauss).

La fórmula-síntesis rarámuri se relacionaría a las nociones vinculadas con el *iwigá-alewá-repokára* y tejido o *plexus* social; un sujeto atomizado, constituido y construido por medio de formas-contenidos relacionados a la alfarería, el camino y el caminar, el tejido y el vuelo. Por lo que amacizar y distender, se vincularía a crear, sustancial y relacionalmente, fuerza o debilidad, degenerativa o regenerativa a los individuos y los colectivos rarámuri. En el caso mexicana los vínculos se tejerían en términos del semilla-hueso-corazón-cáscara y una pirámide de pirámides; un sujeto masificado constituido por medio de las formas-contenidos relacionadas lo solar y lo nocturno, el día-tarde-noche; lo frío y lo caliente. Por lo que aquello que se relacionaba a las formas de concentrar y regular, acumular y distribuir en términos jerarquizados, estaría también vinculado a los códigos termoaeróbicos y la incorporación de al menos seis tipos de exterior.

Recordando el apartado anterior de estas conclusiones, hemos mencionado que con los muertos y ancestros vemos dos formas de introyección de los acontecimientos. Por un lado, los rarámuri traducen, transforman, crean e introyectan las formas-contenidos de lo regenerativo-degenerativo de una alteridad por medio del trabajo colectivo que estaría enfocado al beneficio de todos los presentes en las ceremonias (al grado que se le da de comer a la Enfermedad y al Diablo, por ejemplo). Lo regenerativo es creado por el trabajo de todos para el beneficio de todos en términos generalizados; sin privilegios ontológicos (por ejemplo, el fiestero de una raspa de Peyote la realiza porque debe estar muy enfermo, la fiesta es de él y él recibirá esa medicina. Pero no por ello, será “más curado” que los demás participantes del ritual). En el caso de los mexicana la creación, traducción, transformación e introyección de los muertos se haría por el afianzamiento de los lazos con las sustancias y las relaciones del muerto porque se incorporarían las fuerzas regenerativas en este plano, al mismo tiempo que se purifican en el otro plano su corazón-hueso-semilla para hacer posible que haya vida en este mismo plano pero en otra generación. Esta introyección de lo externo se produce en términos diferenciados y por reduplicación piramidal en varios niveles. Esas introyecciones-traducciones fortalece las diferencias internas (como puede verse en el ritual del *tlahuahualiztli* o las batallas de la ceremonia de *Ochpaniztli*). Si bien la creación de los recursos regenerativos – la circulación de la

vida— se debe a la conjunción del esfuerzo individual reflejado en los trabajos colectivos; la distribución de la misma no es generalizada, al contrario, es totalmente jerárquica y piramidal.

Ahora, este aspecto relacionado con los muertos, en realidad se enmarca en una lógica multinaturalista mucho más general. Porque se relaciona con otros seres y ámbitos no antropomorfos que, tanto rarámuri como mexicas, otorga agencia y las relaciones con ellos son necesarias para la sobrevivencia cósmica, que siguen los mismos tipos de incorporaciones.

Cada uno de estos seres compartiría algo necesario para la existencia con el colectivo humano en este plano. Pero de cada colectivo, ese algo estaría diferenciado tanto en forma como en contenido, por las diferentes formas de los seres marcadas por los cuerpos. Y de esa diferenciación sistémica se obtendrían los diferentes aspectos regenerativos para vivir. Y el punto es que de cada uno de ellos se realizaban transformaciones-traducciones cosmopolíticas y al mismo tiempo, de cada colectivo, esas alteridades podrían poseer cierta traductibilidad relacional de las sustancias y las relaciones de esos existentes-colectivos diferenciados por cuerpos con algo compartido. Las alteridades son constitutivas porque es necesaria la (re)incorporación y traductibilidad de las sustancias y las relaciones entre los existentes agenciados que son de diferente naturaleza.<sup>246</sup>

El análisis sobre las alteridades de los rarámuri y el de los mexicas nos llevaron por caminos diferentes. De los rarámuri, para esta tesis reflexionamos sobre ciertos aspectos de su moralidad relacionados con las alteridades cosmopolíticas. Para el caso mexica, resultó un análisis de los flujos regenerativo-degenerativo que los aztecas hacían fluir por medio de sus alteridades. De ello resultó un cuadro que contraponía cinco formas de reglas que deberían ser acatadas por los rarámuri, frente a cinco formas ideales de transgresiones, generalmente actualizadas por las diferentes alteridades para los rarámuri. Es decir, las reglas-transgresiones y la raramuritud-alteridades que constituyen la moralidad rarámuri. Para el caso mexica, obtuvimos una correlación del flujo de lo regenerativo-degenerativo de los mexicas, que se plasmó en la interacción entre seis ámbitos que daban seis formas de relacionalidad con diferentes tipos de alteridades (parto, matrimonio, guerra, cacería, agricultura, comercio). De cada uno de estos cuadros habría un denominador común interno y era que existía una traductibilidad relacionan

---

<sup>246</sup> La diferencia tal vez con nuestro mundo es que esas sustancias y relaciones son existentes/colectivos no agenciados. Entonces los vínculos establecidos con ellos son de sujetos-recursos objetos; y la de ellos con sujetos-sujetos con otras formas. Y son sujetos de derecho cosmopolítico; porque lo jurídico sería cósmico

entre ámbitos y planos de las sustancias y las relaciones que componían los existentes de cada colectivo.<sup>247</sup>

\*\*\*

La disolución de la muerte y el sacrificio como categorías naturalistas y universalistas en nuestra antropología nos hizo adentrarnos de lleno al estudio de las alteridades de las otras antropologías. Antropologías-otras que son constitutivas y co-creativas, al menos de la nuestra en relación con ellos. Cada colectividad tendrá sus propias formas y contenidos de alteridad y son interminables. Cada una elegirá quién y cómo serán, cómo relacionarse con ellas; en su mayoría poseerán un tipo de agencia que es importante cosmopolíticamente para dicho colectivo; sea en términos regenerativos o degenerativos. Y hemos dicho que cuando hablamos de alteridad hablamos de sustancias y relaciones constitutivas para las otredades.

¿Qué puede ser un otro? Las alteridades puede actualizarse por medio de: las formas y naturalezas (animales, plantas, fenómenos atmosféricos, geográficas, etc.); las clases sociales; el género; por ser enemigos bélicos; se puede ser alteridad por las nociones de valor y escasez; por las sustancias y las relaciones únicos que cada ser/colectivo/territorio poseen; otro consciente o inconsciente; alteridad por planos; vivos, muertos, víctimas, ancestros. El estudio de las alteridades de nuestras alteridades (los Otros de nuestros otros) nos brindan un punto de encuentro de diferentes discusiones a gran alcance.

Al preguntarles a los otros cuáles son sus propios Otros, vemos que es evidente que tenemos que ir más allá de lo antropomorfo, lo humano, lo social y lo cultural para entender cada

---

<sup>247</sup> Y al estar realizando estas conclusiones nos dimos cuenta que estábamos hablando de niveles diferentes de relaciones con las alteridades. Lo que nos llevó a pensar que habría que saber cuál era el cuadro del flujo regenerativo-degenerativo para los rarámuri y, en desquite, deberíamos saber cuáles serían las proposiciones de la moralidad mexica en el conjunto de las normas dictadas por aquellos seis/seis ámbitos. Es decir, espejear relacionamente los resultados.

Entonces, y sólo como bosquejo, para el caso rarámuri el cuadro del flujo de lo regenerativo-degenerativo sería el modelo que propuse en mi tesis de maestría (Fujigaki 2009) sobre las diferentes formas sacrificiales. Es decir, las diferentes formas-contenidos de obtención de recursos y relaciones regenerativas por medio de la transustanciación: de las plantas con poder y agencia (como el peyote y la Bakánoa); del danzante y su grupo; de las víctimas animales del sacrificio y; de la muerte ritual del Judas y del Cristo en la semana santa en la Sierra Tarahumara. Para el caso mexica ¿cuál el esquema de las reglas y transgresiones de la mexicanidad y el comportamiento de las diferentes alteridades? No desarrollaremos todas las posibilidades, pero podríamos tomar como ejemplo las conductas ideales del código bélico femenino y masculino. En el caso de la mexicanidad lo ideal sería aquello que se relaciona con el arrojo, el valor, la entrega, la disciplina que se entregaba en cada batalla para la captura de cautivos en busca de la expansión del imperio; la mujer en el parto-guerra y el hombre en la guerra-parto. La formas transgresivas serían, para la guerra femenina la traición del hijo cautivo que se negó a nacer y mató a la madre; para el caso masculino, la del enemigo extranjero que capturó o mató al guerrero mexica. Y así podríamos seguir analizando toda la serie de correspondencias, pero lo haremos en otra ocasión.

colectivo. Lo que hemos aprendido es que habrá que diluirlos momentáneamente porque la disolución es el método. Por eso la necesidad del análisis de las alteridades y mundos que, al hacerlo, cimbran las categorías más intuitivas no sólo de nuestras propias disciplinas, sino de la manera de concebir nuestro propio mundo. Y cuando hemos analizado estas alteridades vemos que de lo que estamos hablando es de poder y política, porque son inalienables de poseer y ser ciertas sustancias y relaciones únicas en los mundos, deseadas y necesarias para los demás. Entre las alteridades habrá constitución porque habrá disputas asimétricas de lo que ellas son y que necesitan mutuamente para vivir y para morir.

Las alteridades –las de vivos, muertos, víctimas y ancestros que abordamos aquí– nos han llevado a reanalizar la manera de constitución de los mundos, de la constitución de la sociedad, la historia, el valor, el poder, las relaciones sociales; de la memoria y el olvido. ¿Qué es lo dado, qué lo construido y cómo se relacionan? Y no sólo eso, entendimos que la cuestión está en un nivel más fino, y estamos hablando de dispositivos y mecanismos sumamente sutiles: sociedad, lo social por formas de sociabilidad; la historia por las diferentes maneras de pensar el acontecimiento y de historicidades; etc.

Ya no basta con saber cuál es el valor, ahora también debemos dar cuenta de cuáles son los valores regenerativos y los degenerativos y saber cómo en cada uno de los colectivos estudiados funcionan las relacionalidades entre las alteridades que interactúan. Y junto con ello, hay otra premisa que es que gran parte que lo regenerativo y lo degenerativo con importancia individual y colectiva proviene de lo externo, provienen las sustancias y las relaciones regenerativas y degenerativas; y dependiendo de las máquinas de mediación cada una tendrá ciertas características. De lo externo viene lo regenerativo y se contiene o elimina lo degenerativo siempre y cuando pasen por los procesos y máquinas de mediación establecidas. La máquina, los mecanismos y dispositivos (la tecnología en general) consiste en que esas sustancias y relaciones sean traducidas/creadas por medio del trabajo colectivo para compartirlo entre todos los presentes de los diferentes planos de manera diferenciada. Un todo y todos cósmico; porque todos los planos son inmanentes uno de otros. Todas ellas poseen todas las dimensiones transversalmente: el tema de las alteridades es el tema de lo político, de los recursos – regenerativos y degenerativos- que son escasos y/o que se desean. Es por ello también el tema del control, la creación y la administración del poder; todo aquello que se enfría y calienta, se verticaliza y horizontaliza, multiplica en términos culturales y naturales.



Cada antropología es reflejo de su propia alteridad y se extiende y se vive por medio de las prácticas de las moralidades (*de facto*). Por un lado tendríamos con los rarámuri la regulación de lo escaso para coaccionar (colectivamente) a cada individuo por el bien común que posee, por un lado, la creación-transformación-traducción de lo escaso-deseado-necesario-valioso sucede por medio del trabajo colectivo y debe ser redistribuido por medio de todo el tejido o *plexus* social que, si bien se hace en términos diferenciados, deberá ser generalizado para todos tendiendo a la horizontalidad, a la equidad o, en todo caso, a no marcar grandes diferencias en su consumo y los agentes. O, por otro lado con los mexica, la regulación es pensada que la creación-transformación-traducción de lo escaso-deseado-necesario-valioso es por medio del trabajo colectivo y debe ser redistribuido por medio de mecanismos piramidales, que afianzan las diferencias jerárquicas preestablecidas; y por lo tanto, los recursos y las relaciones obtenidas de ellas serán preferentes de unos sobre otros. La jerarquía y el de poder mexica (acumulado, centralizado) están relacionados con los muertos y los ancestros. Para los rarámuri lo que se vincula con los muertos y los ancestros son dispositivos antijerárquicos y de distribución de poder. Las dos tienen mecanismos de calentamiento o enfriamiento de la historia, de jerarquización y horizontalidad, de multinaturalismo y multiculturalismo; pero son diferentes.

\*\*\*

Podrían figurarse a los rarámuri como un colectivo de tipo contraestatal porque enfrían ciertos acontecimiento y regula lo acumulado (el poder, la memoria, los bienes, etc.) por los sujetos fallecidos y así evita la jerarquización entre los vivos (tanto regenerativa, como degenerativa). Simplemente la relación acaba ahí. Los mexicas serían un colectivo con Estado que potencian ciertos acontecimientos de los fallecidos como logros acumulados y las nuevas conquistas de los sujetos y ello va creando o afianzando las jerarquías preestablecidas entre los vivos. Y con ello se correlaciona el imperativo de reciclar una parte sustancial de esa persona para volver a crear vida humana en este mismo plano de existencia.

Rarámuri y mexica poseen tecnologías (maquinarias, mecanismos y dispositivos) específicas para que esas traducciones y transformaciones sucedan. Lo vemos en los rituales mortuorios y sacrificiales en cada uno de estos colectivos. Cada colectivo siguiendo sus propios códigos, idiomas, lenguajes, una expresión plástica del pensamiento amerindio que gracias a sus diferencias podemos distinguirlos mutuamente como transformaciones una de la otra. Unas transformaciones y contraste en el que se prefiguran como una suerte de nebulosas más verticales

y más horizontales. Lo que no excluye los procesos de verticalización entre los rarámuri o de horizontalidad mexicana.

Llegado a este punto, no consideramos que las características que hemos analizado y asignado sean solamente para clasificar las sociedades en ciertos tipos. Consideramos que estas características planteadas en las sociedades rarámuri y mexicas pueden ser caracterizadas como sociedades contra el Estado y con Estado, sociedades frías o calientes, etc. Lo que otros autores contrastan como tipos de sociedades, aquí lo consideramos como dispositivos de socialidad y existencia que todo individuo y colectivo posee, y que en relación con los muertos, ancestros, víctimas, se explicitan como los mecanismos y tecnologías cosmopolíticas de vincularse con las alteridades. Enfriar/calentar, horizontalidad/verticalidad, culturalismo, sustancialidades, unidad/multinaturalismo, relacionalidades, multiplicidades. Son dispositivos de existencia y socialidad con diferentes consecuencias cosmopolíticas.

Así que si bien en términos generales los rarámuri y los mexicas se contrastan en términos clasterianos; eso no significa que internamente esos mismos contrastes dejen de existir. Por ejemplo, ya sabemos que los mexicas se asumían como el resultado de la convergencia de dos tradiciones contrastantes (la tolteca, la chichimeca) que bien pueden caracterizarse como tradiciones con características relacionadas a lo estatal y a lo contra estatal. En el caso rarámuri, el contraste es el mismo pero desenvuelto de otra manera. Por ejemplo, las diferencias entre los mecanismos de socialidad de los rarámuri de Norogachi, en relación con los rarámuri de otras regiones como El Cuervo o Tehuerichi que nosotros conocimos. Los mismos rarámuri de Norogachi que analizamos para esta tesis (ocupando la posición de la horizontalidad y relacionalidad), serían, en este caso, aquellos que están ya estructuralmente transformándose aceleradamente hacia formas más verticalizadas y sustancialistas. Y en aquellos casos, como Tehuerichi, esos contrastes también se transforman: por ejemplo, cuando hace diez años asistí a la *nutéma* del hijo de un amigo, que en aquel momento había pasado sólo un año de su deceso, mi amigo, el *owirúame* y yo fuimos a invitar al muerto a su tumba como es la norma. Al llegar al sitio donde los muertos eran enterrados mi amigo no identificaba ni recordaba con certeza cuál era el sitio exacto donde había enterrado a su hijo un año atrás. El sepulcro de aquel joven y el de todos los otros rarámuri ahí enterrados no estaban identificados y se extraviaban entre un panteón que era indiferente al resto del pueblo. Años después, Carlo Bonfiglioli (2013:comunicación personal) me comentó que ya comenzaban a marcarse las tumbas y a crear identificadores

específicos, con nombre, año de nacimiento y muerte. Es decir, hubo, en pocos años una transformación entre la no identificación y conmemoración de los muertos en el panteón y la marca en el tiempo y en el espacio de su partida. Y así, los ejemplos contrastantes serían interminables en todos los sitios.

Vemos dispositivos contra la jerarquía, para la construcción de diferentes relacionalidades y sustancialidades. Cada colectivo tendría sus dispositivos de introyección de ese devenir. Y estos dispositivos diferenciados pueden verse en relación con el tratamiento que se hace de los muertos y los ancestros. ¿Habría límite para que esos dispositivos existan? Estas tecnologías de socialidad se combinan y contrastan interminablemente y en contraste tienden hacia ciertas estrategias. Pero como hemos dicho, consideramos que parecen proposiciones mucho más generales (más que tipológicas) que coexisten en cualquier colectivo. Y algunos de los elementos que se combinan de manera interminable serían más bien coeficientes múltiples: regenerativo-degenerativo / continuidad-discontinuidad / dado-construido / jerarquía-igualitarismo/ control-anarquía / alienación-resistencia / invención-contrainvención / élite-colectivo / medida-desmesura.

Hemos analizado las sistémicas rarámuri y mexica, cada una son un haz de relaciones y combinaciones específicas de estos coeficientes múltiples. Y para entenderlas tuvimos que ir más allá de nuestras categorías intuitivas –intuitivas dentro de una especialidad intelectual en nuestra sociedad–. Tuvimos que explorar premisas más allá de las fundadas en los planteamientos intuitivos.<sup>248</sup> Y este esfuerzo justamente no es para negar realidades ya creadas (las nuestras), sino que hay posibilidades de crear otras más juntando lo mejor de los dos mundos y luchando contra lo peor de los dos mundos.

Si es así, nuestros colectivos y teorías antropológicas también poseen estos contrastes, tanto interna como externamente. Y habiendo repasado algunas de las proposiciones de las teorías antropológicas de los rarámuri y los mexica ¿cómo podrían hacerse reversibles a la nuestra? Las consecuencias del análisis cosmopolítico deberían realizarse para las posiciones y contrastes en la antropología mexicana. Lo que nos conduce a profundas reflexiones cosmopolíticas de nuestro oficio. En principio, podríamos ir identificando ¿cómo están distribuidos en nuestra antropología los mecanismos y los dispositivos entre una teoría-práctica tendencialmente más relacional-horizontal y otra más sustancial-vertical? ¿Cómo, por qué y para

---

<sup>248</sup> Por ejemplo los presupuestos con ciertas características cartesianas con las que hemos debatidos.

qué funcionan estos dispositivos en nuestro oficio? ¿Cuáles son las consecuencias cosmopolíticas de optar por una u otra estrategia frente a los diferentes puntos de reflexión e inflexión? Nos parece que este tipo de cuestiones autocríticas son siempre fundamentales en nuestras disciplinas y deberemos dar cuenta de ello.

De alguna manera estos cuestionamientos nos conducen al inicio de nuestro recorrido, pero profundamente transformados. En un contexto cosmopolítico como el nuestro en el que los mecanismos jerarquizados no dejan de crear y ahondar las desigualdades existentes entre los individuos y los colectivos; la antropología y los antropólogos, por su propia condición tienen puntos de inflexión importantes para contrarrestar esos fenómenos.

Nos parece que podemos ser lo que de inicio tuvimos que haber sido, que nuestro trabajo, contribuya a ensanchar la humanidad más allá de nosotros mismos (de cualquier colectivo y especie con vida); marcando constantemente que somos otro y un él (en términos rousseauianos, según Lévi-Strauss) antes que un yo; que al ver a un otro, no debería de afianzarse un yo, sino que nos devela más claramente que nosotros mismos somos antes alteridad y que, gracias a ello, ningún anclaje de humanidad debe ni puede ser permanente (aunque ese anclaje así lo crea). Y mucho menos debería justificar su anclaje fundado en el dominio (de cualquier tipo) de unos (siempre pocos) frente a los otros (siempre mayoría).

Lo relacionado con los muertos y los sacrificios, según las teorías rarámuri y mexica, se entrelazan (más que con un folclor que debería ser preservado por la UNESCO) (Fujigaki 2014b) con teorías cosmopolíticas del control y administración de los recursos y con relaciones regenerativas y degenerativas distribuidas en diversos colectivos. Son mónadas de control y poder; de jerarquía y equidad; del manejo de los acontecimientos, de las formas de historicidad, del flujo de la memoria y el olvido. En nuestros muertos y sacrificios podemos observar esos mecanismos y sus consecuencias cosmopolíticas. Los muertos y los sacrificios, resultados de estos mecanismos nos dan cuenta de las formas de jerarquía, poder y diferenciación sociopolítica en la que estamos involucrados. ¿Cuáles son los mecanismo para regular el flujo de poder en nuestros colectivos y antropologías? ¿Cómo funcionan y cómo podrían funcionar mejores estrategias? En este punto, vemos la inconmensurable importancia de comprender las antropologías y teorías cosmopolíticas indígenas para poder entender y transformar las nuestras: sobre todo en las que se refieren a los diferentes flujos y distribuciones de poder, de horizontalidad y control de las jerarquizaciones (ya no sólo de las jerarquías).

Todos poseemos un punto ciego, es decir, algo que no podemos ver y está intrínsecamente eclipsado y obviado en nosotros; tanto los individuos como las invenciones de los colectivos, que por ser él, no podemos verlo. Ese punto ciego lo veremos *a posteriori*, pero siempre habrá otros más *a priori* que, como decía Juan Chávez, son como los muertos rarámuri: “siempre están ahí, sólo que nosotros no podemos verlos”. Y esos puntos ciegos movilizan las socialidades, son motores de los flujos de lo regenerativo y lo degenerativo. Por ello que es difícil seguir sosteniendo que existen individuos o colectivos que no poseen puntos ciegos, que logran verlo todo... Y por ello la inmanente trascendencia del uno mismo es un imperativo metodológico, epistemológico y sobre todo cosmopolítico.

### **Expandir la antropología a la medida de lo no antropológico**

Como hemos visto, controlar a los muertos y a las víctimas, la manera específica de hacerlo, constituye un mecanismo para controlar la memoria, la historia y el acontecimiento. Es decir, son parte de los regímenes de historicidad de cada colectivo. “Recuperar la memoria equivale a buscar una forma de colectividad que fuera capaz de escapar del control del Estado” (Sinno 2011:187). Neige Sinno está hablando y descifrando, describiendo las posibilidades e invenciones de la literatura, en este caso, de Ricardo Piglia. En la cual

“el crimen político está allí, en todas las ficciones de Piglia en sus silencios, en los intervalos, las frases cortadas de los fragmentos, en la ausencia de los ausentes.

Pero la realidad ausente es también la realidad que está por inventarse, la del porvenir o la utopía del presente. De ahí que la máquina sea vista como una amenaza, pues empezó a generar no sólo versiones alternas de la historia, sino también versiones alternas del sentido de la realidad... Recuperar la memoria equivale a buscar una forma de colectividad que fuera capaz de escapar del control del Estado. Se trata no sólo de construir una versión de la historia diferente de la historia oficial sino también de fabricar las conexiones que posibilitan un contrapoder. Los relatos de la máquina circulan de forma subterránea en la ciudad, pasan de mano en mano, como los mensajes secretos de una resistencia organizándose. La utopía de *La ciudad ausente* es la de la comunidad perdida, que ya sido destruida en el proceso de negación de su memoria. Sin embargo, en la isla utópica, aunque hayan logrado aislarse y escapar del control, los exiliados han perdido el poder del lenguaje y de la memoria, así como la posibilidad de la herencia. La historia se pierde cada vez que aparece una nueva lengua para expresarla... Si pudiera encontrar una forma de traducirlo todo, la información ya no se podría perder (Sinno 2011:187-188).

Y si observamos bien, aquí encontramos una conexión aparentemente inesperada: las luchas cosmopolíticas de los indios contra el Estado son análogas a los grupos de resistencia al interior de los Estados modernos. En términos generales, enfocados a las resistencias del control por medio del control de la resistencia. Como sabemos, las formas contra las normativas y

dispositivos estatales y gubernamentales no son exclusivas de los indios. La resistencia hacia el control absoluto del Estado y/o de alguna minoría sobre otra, así como contra las formas unilaterales, jerárquicas, centralizadas, acumulativas, elitistas, minoritarias, violentas y excluyentes, son parte de las historias.

Si es así, es que lo más importante de los análisis antropológicos deberán ser aquellos que se vinculen más allá de la propia antropología. El análisis de las máquinas y las tecnologías (antropológicas, literarias, filosóficas, etc.) permiten crear nuevas formas de traducción. Y consideramos que generar formas de traducción más eficientes y accesibles permite evitar el monopolio del sentido y de lo que hace sentido, es una máquina contra el control total del Estado. Los rarámuri nos han mostrado que controlar a los muertos es no cederle al Estado el control total de toda su sistémica y aunque exista un estricto control de esas sistémicas, como nos han enseñado los mexicas, no pueden controlarlo todo, todo el tiempo, siempre habrá intersticios y fugas.

Un tipo de control es aquél que se enfoca en regular las conexiones que pueden o no hacerse (cuáles son inteligentes o se decide cuáles son tontas, locas, nacas, feas, prohibidas, vulgares, etc.). En algunos puntos las nuevas conexiones son peligrosas para los sistemas jerarquizados. Generar nuevas conexiones es generar nuevos sentidos, nuevas posibilidades de sentidos, porque vamos encontrando nuevos sentidos posibles en el lenguaje preestablecido, es un tipo de traducción que modifica las lenguas y los códigos que traduce. Si lo humano es interminable y debe diluirse, nuestros métodos y teorías deberían estar a la altura y hacer lo mismo: ser interminables y diluidos.

El modelo inicial que propusimos para entender a los rarámuri y los mexicas se convirtió en una especie de máquina de traducción con dos dispositivos que se engranaban relacionamente. Dispositivo A: entender ciertas proposiciones constitutivas de los existentes y el cosmos en términos de saber qué era lo dado-lo construido; lo continuo-lo discontinuo; lo regenerativo-lo degenerativo. Estas proposiciones constitutivas tenderían a articularse al menos en tres niveles que serían englobantes uno del otro: el ontológico, el epistemológico y el político. Dispositivo B: conocer cuáles eran algunas de las sustancias y de las relaciones que conformaban y constituían a los existentes, así como las formas-contenidos de fragmentabilidad-globalidad que los vinculaba y multiplica con el cosmos en un mismo plano o en planos diferentes de existencia. Es decir, las maneras de constitución de los seres y sus vínculos de socialidad; a través de los

procesos vitales que concebimos como maneras de (re)conjunciones-disyunciones que sucedían en ellos en relación con los otros seres del cosmos. Intentamos así comprender cuáles eran las diferentes relaciones de socialidad de los existentes que los afeccionaba en términos biológicos, psicológicos, sociológicos y cósmicos.

El medio de traducción se transformó con la traducción. Las nuevas traducciones son nuevas conexiones para entender la memoria, el pasado, la historia, la historicidad, el acontecimiento de cada colectivo. Y si se modifica, si se es capaz de tener conciencia para modificar nuestro pasado (lo que pensamos como lo dado y lo innato), nos daremos cuenta que nada tiene anclaje permanente y que todo puede y es reinventado todo momento. La historia, la memoria, el acontecimiento se crea en el presente, aunque se invente como antigua y petrificada.

Controlar la historia es controlar los dispositivos de hacer memoria y crear olvido. ¿Qué se decide recordar y qué olvidar? ¿Qué obliga el sistema a olvidar? En el caso tarahumara a los muertos, a su poder acumulado, si los rarámuri ceden la manera de entender a los muertos modificarán el sistema. En el caso mexica ¿la memoria de la aquellos con más jerarquía, hace olvidar los procesos mismos de jerarquización? ¿Qué somos nosotros obligados a olvidar y a guardar memoria? En un punto, cualquier invención (antropológica o histórica, diacrónica o sincrónica) más que recordar, nos obliga a olvidar ciertas cosas; al tiempo que elegimos cosas para guardar y hacer de cuenta que siempre han estado ahí. Olvidar en la historia permite crear las obviaciones más profundas; ahí la obviación misma, el punto ciego, la “realidad ausente”, ahí la obviación de las diversas formas de poder. Que estamos obligados alienar, a eclipsar, a obviar, a pasar como dado lo construido, como consciente lo inconsciente. Es la materia oscura de nuestros cosmos, lo que no vemos y nos constituye.

Cada sistema determina sus mecanismos de memoria y olvido; de cómo los acumula o diluye, cada forma es una manera cosmopolítica de enfrentar, de entender y de relacionarse con el mundo. También nuestras disciplinas y nuestros autores. ¿Qué resaltamos y qué ocultamos? Esas tecnologías está en todos, todos las hacemos. Por ello creemos que al final de cuentas, está en los lectores decidir qué obviaciones/develaciones seguir o no seguir. Evidentemente no hablamos de causas y verdades sino de posibilidades y consecuencias.

Hemos intentado fabricar nuevas conexiones y traducciones a través de las posibilidades creadas por nuestras invenciones entre lo rarámuri y lo mexica sobre el análisis de la muerte y el sacrificio. Hemos querido diluirlas como tales. Las posibilidades de estas nuevas conexiones

pudieran no ser las esperadas. De alguna manera hemos querido salir de las conexiones posibles. Esta propuesta contendrá erros y equívocos y, gracias a ellos, es camino de posibilidades. Nos queda saber que, afortunadamente, nuestro discurso y devenir, parcial y limitado, estará repleto de fugas y posibilidades. Queda en los lectores decidir cuáles obviar y cuáles develar.





## BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Cristina, Fernando Berrojálbiz y Alejandro Fujigaki, “Aproximaciones hacia una idea común de la muerte entre yaquis, tarahumaras y tepehuanes”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, *Las Vías del Noroeste II*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

Aguilera, Sabina, *La faja ralámuli*, Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, 2005.  
\_\_\_\_\_, “La trama de las fajas”, en Isabel Martínez (Coord.) *Artes de México: Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, No. 112, México, 2014, pp.54-59.

Alvarado Solís, Neyra Patricia, *Titalpi... tomokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicanos de Durango*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2004.

Álvarez de Williams, Anita, *Primeros pobladores de la Baja California. Introducción a la antropología de la península*, Centro INAH en Baja California, Colección Antropología e Historia, Serie Paso a Paso, CONACULTA-INAH, Baja California, 2004 (1975).

Anzures Bolaños, Ma. del Carmen, “El bien y el mal en la cultura tarahumara”, en *Anales de antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. XXX, México, 1993, pp. 97-110.

Århem, Kaj, “La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia”, en Descola, Philippe y Gílsil Pássl, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México, 2001 (1996), pp.214-236.

Barley, Nigel, *Bailando sobre la tumba. Encuentros con la muerte*, Traducción de Federico Corriente, Editorial Anagrama, 2000 (1995).

Bartolomé, Miguel Alberto, “La Construcción De La Persona En Las Etnias Mesoamericanas”, en *Identidad: Análisis y Teoría, Simbolismo, Sociedades Complejas, Nacionalismo y Etnicidad*, III Coloquio Paul Kirckhoff, Leticia Méndez (coord.), México, Universidad Autónoma de México, 1996, pp. 51-70.

Baudez, Claude-François, “Sacrificio de “sí”, sacrificio del “otro”” en López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (Coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2010. Pp. 431-451.

Bautista Moreno Nachákachi “Atá ruyé kita kúchowa” EN Gardea García, Juan y Chávez Ramírez, Martín, *Kite amachíala kiya nirúami. Nuestros Saberes Antiguos*, Libro de distribución gratuita en las escuelas de Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, Dirección General de Educación y Cultura, Oficinal Regional para América Latina y El Caribe de la UNESCO y Coordinación de Investigación y Desarrollo Académico Chihuahua, Chih., México, 1998, pp177-178.

Basauri, Carlos, “Creencias y prácticas de los Tarahumaras”, en *Mexican Folkways*. Revista bimestral en inglés y español dedicada a los usos y costumbres mexicanas, Vol. 3, Núm.4, Agosto-Septiembre, 1927, México pp.218-234.

\_\_\_\_\_, *La población indígena de México*, Tomo I, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990 (1940), pp. 257-305.

Bellinghuasen, Hermann, “El derecho a ser indígena”, en *La Jornada*, Lunes 23 de enero de 2012, <http://www.jornada.unam.mx/2012/01/23/cultura/a10a1cul>.

Bennett, Wendell, C. y Zingg, Robert M, *Los tarahumaras. Una tribu india al norte de México*, Instituto Nacional Indigenista, (Clásicos de la antropología, 6), México, 1978 (1935).

Bloch, Maurice y Jonathan Parry, “Introduction: Death An The Regeneration of Life”, en *Death An The Regenreation of Life*, Cambridge University Press, EUA, 2001 (1982), pp. 1- 44.

Bonfiglioli, Carlo, *Fariseos y Matachines en la Sierra Tarahumara, entre la pasión de Cristo, la transgresión cómico sexual y las danzas de conquista*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.

\_\_\_\_\_, “*Jikuri sepawa’ame* (La ‘raspa de peyote’): Una danza de curación en la Sierra Tarahumara”, *Anales de Antropología*, 39(II), 2005, pp.151-188.

\_\_\_\_\_, “El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes”, en Carlo Bonfiglioli *et al.* (eds.) *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp.257-281.

\_\_\_\_\_, “El yumári, clave de acceso a la cosmología rarámuri”, en *Cuicuilco* 15(42), 2008a, pp.45-60.

\_\_\_\_\_, “Bakánoa, los pequeños seres acuáticos del oeste rarámuri”, en Carlo Bonfiglioli *et al.* (eds.) *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008b, pp. 623-650.

\_\_\_\_\_, “Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo” en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.) *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, UAM-Juan Pablos Editor, México, 2010a , pp. 463-492.

\_\_\_\_\_, “Danzas circulares, figuras espiroideas y predominancia del patrón levógiro entre los rarámuri”, *Anales de Antropología* 44, 2010b, pp.195-209.

\_\_\_\_\_, “La *si’píraka*, camino e instrumento del poder chamánico”, en Isabel Martínez (Coord.) *Artes de México: Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, No. 112, México, 2014, pp.22-28.

Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, “De la violencia mítica al ‘mundo flor’. Transformaciones de la semana santa en el norte de México”, en *Journal de la Société des Américanistes*, Francia, 2004, pp. 57-91.

\_\_\_\_\_, “Las vías del Noroeste: Hacia una perspectiva sistémica de una macrorregión indígena americana”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (eds.) *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, Instituto de Investigaciones

Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 15-32.

Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría, *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, IIA-UNAM, México, 2008.

Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y Danna Levin, *Las vías del noroeste III. Genealogías y transversalidades*, IIA-IIE-UNAM, México, 2011.

Borges, Jorge Luis, *El Aleph*, Alianza Editorial, Madrid, 2003 (1945).

Brambila D., *Diccionario rarámuri-castellano (tarahumar)*, Obra Nacional de la buena prensa, A. C., México, 1976.

—————, *Diccionario castellano-rarámuri (tarahumar)*, Obra Nacional de la buena prensa, A. C., México, 1983.

Breach Velducea, Miroslava y Laura Poy, “El narco, la única economía viva en la Sierra Tarahumara, afirma indígena”, en *La Jornada*, Miércoles 01 de febrero de 2012, <http://www.jornada.unam.mx/2012/02/01/politica/015n2pol>, (Revisado el Diciembre 2013).

Broda, Johanna, “Tlacaxipehualiztli: A Reconstruction of An Aztec Calendar Festival from 16<sup>th</sup> Century Sources”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense, v. 5, 1970, p. 197-274.

—————, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense, v. 6, 1971, p. 245-327.

—————, “Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología”, en Pedro Carrasco, ed., *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen, Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978a, p. 219-255.

—————, “Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios”; *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol.13, 1978b, p. 97-111.

—————, “Estratificación social y ritual mexica: un ensayo de antropología social de los mexica”, *Indiana*, Berlín, v. 5, 1979, p. 45-82.

—————, “Metodología en el estudio del culto y sociedad mexicana”, *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. xIx, n. II, 1982, p. 123-138.

—————, “Calendarios y astronomía en Mesoamérica, su función social”, *Ciencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias, v. 18, abril 1990, p. 36-39.

—————, “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 (Estudios arqueológicos etnohistóricos y etnográficos)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Puebla, 2007 (2001), p. 295-317.

———, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 165-238.

———, “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y la reelaboración simbólica después de la Conquista”, *Graeylia*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, v. 2, 2003, p. 16-30.

———, “Los muertos y el ciclo agrícola en la cosmovisión mesoamericana: una perspectiva histórica y comparativa”, en Nanda Leonardini, *et al.*, comps., *Imagen de la muerte*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004, p. 245-261.

———, “Los muertos, ‘seres de la lluvia y de las nubes’: la ritualidad mesoamericana en una perspectiva comparativa”, en Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (Coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Consejo Veracruzano de Arte Popular – Instituto Nacional de Antropología e Historia, Veracruz, México, 2008, pp. 23-56.

———, “Observación de la naturaleza y ciencia en el México prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas”, en Brígida Von Mentz (Coord.) *La relación hombre-naturaleza: reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*, Siglo XXI-CIESAS, México, 2012, pp. 136-153.

———, “Introducción” “Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa”, en Broda, Johanna (Coord.), *“Convocar a los dioses”: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Instituto Veracruzano de la Cultura-CONACULTA, 2013, pp. 639-712.

Bye, Robert *Plantas psicotropicas de los Tarahuamaras*. Separata del Cuaderno Científico Cemef No.4, Centro Mexicano de Estudios de Farmacodependencia, México, 1976m pp. 49-72.

Cajas, Juan, *La Sierra Tarahumara o los desvelos de la modernidad en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992,

Callois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, Traducción de Juan José Domechina, Fondo de Cultura Económica, México, 1984 (1939).

Cámara Barbacho, Fernando, *Tarahumaras*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, CAPCFCE, Secretaria de Educación Pública, México, 1962.

Carneiro da Cunha, Manuela, “‘Cultura’ e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”, *Cultura com aspas*, COSACNAIFY, Brasil, 2009, pp. 311-373.

Carrasco, David, “Give Me Some Skin: The Charisma of the Aztec Warrior”, *History of Religions*, Vol. 35, No.1, Mesoamerican Religions A Special Issue on the Occasion of the Seventeenth International Congress of the History of Religions, Mexico City, August 1995, The University of Chicago Press, EUA, pp. 1-26.

Chamoux, Marie-Noëlle, “La notion nahua d’individu : un aspect du *tonalli* dans la région de Huauchinango, Puebla », in Dominique Michelet (ed.), *Enquêtes sur l’Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, INAH/CONACULTA/CEMCA, México, 1989, pp. 303-310.

\_\_\_\_\_, “Persona, animacidad, fuerza”, en Johannes Neurath, María del Carmen Valverde y Perig Pitrou (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, IIF, UNAM, CEM, CEMCA, 2011, pp. 155-80.

Chávez Baldera, Jimena, *Rituales funerarios en el templo mayor de Tenochtitlán*, México, INAH, 2007.

Chesson, Meredith S., “Social Memory, Identity, and Death: An Introduction”, en Chesson (ed.) *Social Memory, Identity, and Death: Anthropological Perspective on Mortuary Rituals*, Archeological Papers of the American Anthropological Association, Number 10, 2001, pp. 1-10.

Clastres, Pierre, *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropología política*, COSAC & NAify, 2013, (1974).

\_\_\_\_\_, *Arqueología da Violência, Pesquisas de antropología política*, COSAC & Naify, 2004, (1980).

Cramaussel, Chantal, “De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Vizcaya Central”, en: *Nómadas y Sedentarios del Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, págs. 275-303.

*Cuaderno Estadístico Municipal*, Edición 2000, Guachochi, Chihuahua, INEGI, 2000.

Delueze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Trad. José Vázquez Pérez, 2002 (1980).

Descola, Philippe, *Antropología de la naturaleza*, Instituto Francés de Estudios Adinos – Lluvia Editores, Perú, 2003[2001].

Descola, Philippe y Gílsil Pássl, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México, 2001 (1996).

Deeds, Susan M., “Las rebeliones de los Tepehuanes y Tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya”, en Campbell Ysla (ed.), *El contacto entre españoles e indígenas en el Norte de la Nueva España* (5 Vols.), Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, 1992 (Colección conmemorativa del quinto centenario del encuentro entre dos mundos), 1992, págs. 9-40.

\_\_\_\_\_, “Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Vizcaya. Trastornos y cambios étnico-culturales en la época colonial”, en Molinari, Claudia y Eugeni Porras (Coord.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, INAH-H.Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, México, 2001, pp. 55-69.

\_\_\_\_\_, “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxees, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos” en Hers, Marie-Areti, et al. *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2000.

Díaz Álvarez, Ana. “Las formas del tiempo y las voces del calendario”, en *Estudios de la Cultura Náhuatl*, Vol. 40, 2009, pp. 21-46.

\_\_\_\_\_, “Tlapohualli, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas”, en *Estudios de la Cultura Náhuatl*, Vol. 46, 2013, pp. 159-197.

Dehouve, Danièle. *La Ofrenda Sacrificial Entre Los Tlapanecos De Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero– Plaza y Valdés– Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2007.

\_\_\_\_\_, “El Venado, El Maíz Y El Sacrificado.” *Diario de campo Cuaderno de Etnología* 4, 2008.

\_\_\_\_\_, “Un ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón”, *Estudios de la Cultura Náhuatl*, 40, 2009, pp. 299-331,

\_\_\_\_\_, “La Polisemia Del Sacrificio Tlapaneco.” In *El Sacrificio Humano En La Tradición Religiosa Mesoamericana*, edited by Leonardo y Guilhem Olivier López Luján, 499-518. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

\_\_\_\_\_, “La Concepción Político-Religiosa De La Vida Y De La Muerte. El Caso Tlapaneco.” In *La Noción De Vida En Mesoamérica*, edited by Johannes Neurath y María del Carmen Valverde (eds.) Perig Pitrou, 289-306. México.: IIF, UNAM, CEM, CEMCA, 2011.

Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Porrúa, México, 1999.

Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México, 2000 (1912).

Duverger, Christian. *La Flor Letal. Economía Del Sacrificio Azteca*. Trad. Por Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1979].

Evans-Pritchard, E. E., *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Trad. de Antonio Desmots, Editorial Anagrama, Barcelona, 1997 (1936).

Fortes, Meyer, “On the Concept of the Person Among the Tallensi”, en *La notion de personne en Afrique noire*, L’Harmattan, 1993 (1973), págs. 281-319.

Foster, George, “La sociedad campesina y la imagen del bien limitado”, en *Estudios sobre el campesinado latinoamericano: la perspectiva de la antropología social*, Buenos Aires, Periferia, 1974.

Frazer, James, *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

Freid, Jacob, “The Tarahumara”, en Evon Z.Vogt (ed.) *Handbook of middle american Indians*, University of Texas Press, Estados Unidos de América, 1969, pp. 846-870.

Fujigaki Lares, Alejandro, *Muerte y personas. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la Sierra Tarahumara*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2005.

\_\_\_\_\_, “La transformación de la persona en el paso de la vida a la muerte”, en *Regiones. Suplemento de antropología...*, Cuernavaca, Morelos, Publicación mensual, Año 1, No. 9, 09 de Agosto de 2005.

\_\_\_\_\_, *La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México*. Tesis de Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.

\_\_\_\_\_, “Dos cuerpos muertos: el cadáver humano y la víctima sacrificial entre los rarámuri de la Alta Tarahumara”, Manuscrito, 2006.

\_\_\_\_\_, “El andar de los muertos en el noroeste de México. La manera en que las ideas, las acciones y los objetos sobre la muerte caminan acompañados” en Ernesto González Licón, Carlos Armando Rodríguez y Mauricio Obregón Cardona (Eds.), *Antropología y arqueología de la muerte en las sociedades antiguas de América*, Editorial Digital Syllaba Press, (ISBN-10: 0-9817262-1-6 ISBN-13: 978-0-9817262-1-2 Library of Congress - LCCN: En trámite), en prensa.

\_\_\_\_\_, “Construir el camino del olvido. Rituales mortuorios”, en Isabel Martínez (Coord.) *Artes de México: Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, No. 112, México, 2014a, pp.30-37.

\_\_\_\_\_, “¿Antropologías nativas VS antropologías mexicanas? Los viejos derroteros sobre el estudio de la muerte y el sacrificio y los necesarios replanteamientos cosmopolíticos en nuestra disciplina”, Ponencia presentada en el Simposio “Antropología en transformación: reflexiones epistemológicas, metodológicas y cosmopolíticas de una nueva generación” del *III Congreso Mexicano De Antropología Social Y Etnología*, México, D.F. 2014b

Fujigaki Lares, Alejandro e Isabel Martínez, “Vida y muerte: La composición del ser humano entre los rarámuri de la Alta Tarahumara” en *El norte de México: Entre Fronteras*, Escuela Nacional de Antropología e Historia - Unidad Chihuahua-INAH, 2008.

\_\_\_\_\_, “‘Locura’ y transgresión social: la noción de *lowíame* entre los rarámuri de México”, en González Sobrino, Blanca Zoila, (Coord.) *Entre tarahumaras, coras y huicholes. Algunos aspectos sobre la “locura”*, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. 2012.

Fujigaki Lares, Alejandro, Isabel Martínez y Coral Montero, “El camino de la muerte: relaciones entre la etnografía y la arqueología en el noroeste de México” Ponencia presentada en el *Coloquio Las vías del noroeste Noroeste III: Raíces Comunes/Common Roots*, Flagstaff, Nuevo México, EUA, 2006.

Fujigaki Lares, Alejandro, Isabel Martínez y Denisse Salazar, “Sembrando sostenemos al mundo” *La jornada del campo*. Suplemente Informativo del periódico *La jornada*, No. 34, 17 de julio de 2010.

\_\_\_\_\_, “Trabajar para caminar juntos: el maíz en la vida social rarámuri”, en Mauricio González González, Sofía Medellín Urquiaga y M. Gabriel Hernández García *Maíz y cosmovisión en el centro de origen*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas, en prensa.

\_\_\_\_\_, “Llevar a serio... contra el infierno metafísico de la antropología. Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro”, *Annales de Antropología*, Vol. 48, No.2, (2014).



Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México–Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos–Instituto Nacional Indigenista, México, 1990.

—————, “L’entendement mésoaméricain. Catégories et objets du monde”, *L’Homme* 151/1999, pp.101-122.

—————, “El entendimiento mesoamericano”, Traducción de Gustavo Torres, Manuscrito, 2002.

Gardea García, Juan y Chávez Ramírez, Martín, *Kite amachíala kiya nirúami. Nuestros Saberes Antiguos*, Libro de distribución gratuita en las escuelas de Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, Dirección General de Educación y Cultura, Oficinal Regional para América Latina y El Caribe de la UNESCO y Coordinación de Investigación y Desarrollo Académico Chihuahua, Chih., México, 1998.

Garduño, Everardo, *En donde se mete el sol... Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*, CONACULTA, México, 1994.

Garrido, Juan Pablo, *Sistema ritual-festivo en la Barranca Tarahumara: El caso de la comunidad rarámuri de Guadalupe Coronado*, Tesis de licenciatura, ENAH, 2006.

Gell, Alfred, *Art and Agency: an anthropological Theory*, University Press, Oxford, 1998.

Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1998 (1972)

—————, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 2002 (1982).

Gómez, Jilberto, *Rarámuri. Mi diario Tarahumara*, Talleres tipográficos de Excelsior, 1ª Edición, México, 1948.

González González, Carlos Javier, “El sacrificio humano como generador de prestigio social. Los mexicas y el llamado sacrificio gladiatorio” en López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (Coords.), *El sacrificio humano en la tradición mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2010. Pp 419-430

González Torres, Yólotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, FCE-CONACULTA-INAH, 2006 (1985).

González Rodríguez, Luis, *Tarahumara. La sierra y el hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

—————, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, Secretaría de Educación Pública, Col Cien de México, México, 1987.

—————, *El noroeste novohispano en la época colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México-Porrúa, México, 1993.

González Torres, Yolotl. *El Sacrificio Humano Entre Los Mexicas*. México: FCE-CONACULTA-INAH, 2006 (1985).

Good Eshelman, Catharine. “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1996, v. XXVI, p. 275-287.

\_\_\_\_\_, “Ritual y la reproducción de la cultura: Ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero” en Broda, Johanna, y Félix Báez-Jorge (coord.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA-FCE, México, 2001, pp. 239-297.

\_\_\_\_\_, “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de la vida”, en Johannes Neurath, María del Carmen Valverde y Perig Pitrou (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, IIF, UNAM, CEM, CEMCA, 2011, pp.181-204,

Graham, Martha, Settlement organizations and residential variability among the Rarámuri, en Catherine Cameron y Steve A. Tomka (cords.) *Abandonment of settlements and regions. Ethnoarchaeological and archaeological approaches*, Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1996 [1993], pp. 25-42.

Graulich, Michel. “The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual.” *Current Anthropology* 22, No. 1 (1981): 45-60.

\_\_\_\_\_, “Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre”, *Revista Española de Antropología Americana* 12, 1982: 215-254.

\_\_\_\_\_, Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas, INI, 1999, México.

\_\_\_\_\_, “Acerca del ‘problema de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico’”, *Estudios de la cultura Náhuatl*, Vol. 33, 2002, pp. 45-56.

\_\_\_\_\_, “Ochpaniztli” *Arqueología mexicana*, ISSN 0188-8218, Vol. 16, N°. 91 (mayo-jun.), 2008 (Ejemplar dedicado a: La religión mexicana) , págs. 50-56

Graulich, Michel y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México Antiguo”, *Estudios de la cultura Náhuatl*, No. 35, 2004, pp. 121-155.

Guillén, Héctor e Isabel Martínez, *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2004.

Hamayon, Roberte N., *Chamanismos de ayer y hoy*, (Selección y coordinación Roberto Martínez y Natalia Gabayet), UNAM, México, 2011.

Heras Quezada, Margot , “Los tarahumaras”, en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, Región Noroeste*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1995, págs. 405-481.

\_\_\_\_\_, “El pensamiento rarámuri sobre ellos mismos”, en Molinari, Claudia y Eugeni Porras (Coord.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia–H.Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, México, 2001, pp. 163-181.

Hertz, Robert, *La muerte y la mano derecha*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, (1917, 1909).

Hillerkuss, Thomas, “Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 12, 1992, pp. 9-62.

Hilton, Simon *Diccionario Tarahumara de Samachique de Chihuahua, México*, Instituto Lingüístico de Verano, Arizona, E.U.A., 1993 [1959].

Hubert, Henri y Marcel Mauss, “De la naturaleza y función del sacrificio”, en Marcel Maus, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Trad. De Juan Antonio Matesanz, Barral Editores, 1970 (1899), pp. 143-245.

Irigoyen, F. y Erasmo Palma, *Cha okó! ¡Me duele mucho! Manual de propedeútica rarámuri*, Obra Nacional de la buena prensa, A. C., México, 1977.

Johansson, Patrick, “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas”, *Estudios de cultura náhuatl* 43, enero-junio de 2012, p. 47-93.

Knab, Tim J. “Geografía Del Inframundo.” *Estudios de Cultura Náhuatl* 21 (1991): 31-58.

Keck, Frédéric, *Lévi-Strauss y el pensamiento salvaje*, Tradc. Viviana Ackerman, Nueva Visión, BsAs, 2005 [2004].

Kennedy, John G., *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1ª Edición, 1970.

Lakoff, George y Mark Jonhson  
2001 (1980) *Metáforas de la vida cotidiana*, Ed. Cátedra, Colección Teorema, 5ª edición, Madrid, España.

Latour, Bruno. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Trad. Víctor Goldstein, Siglo XXI Editores Argentina. 2007 (1991).

\_\_\_\_\_, “Whose Cosmos ? Which Cosmopolitics? A Commentary on Ulrich Beck’s Peace Proposal?”, In *Common Knowledge*, Vo. 10 Issue 3 Fall 2004 pp.450-462.

Leach, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Trad. Juan Olivier Sánchez Fernández, Siglo XXI Editores, España, 1978 [1976].

\_\_\_\_\_, “Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo” en *Repensando a antropología*, Trad. José Luís dos Santos, São Paulo, 2006 [1961].

Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ed. Nueva Visión, Argentina 1995 (1990).

Leenhardt, Maurice, *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Paidós Básica, Buenos Aires, 1997 (1947).

Lévi, Jérôme M., “La flecha y la cobija: Codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri” en Molinari, Claudia y Eugeni Porras (Coord.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-H.Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, México, 2001, pp. 127-153.

\_\_\_\_\_, *Pillars of the Sky. The Genealogy of Ethnic Identity among the Rarámuri-Simaroni (Tarahumaras-Gentiles) of Northwest Mexico*. Tesis Doctor of Philosophy, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

Lévi-Strauss, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta de Agostini, México, 1985 (1949).

\_\_\_\_\_, “El hechicero y su magia”, en *Antropología estructural*, *Antropología estructural*, Ediciones Paidós, España, 1987, (1949), pp. 195-210.

\_\_\_\_\_, “La eficacia simbólica”, en *Antropología estructural*, *Antropología estructural*, Ediciones Paidós, España, 1987 (1949), pp. 195-210.

\_\_\_\_\_, “Las discontinuidades culturales y el desarrollo económico y social”, en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades* o *Antropología estructural II*, Traducción de J. Almela, Siglo XXI Editores, México, 2004 (1961) pp.294-294.

\_\_\_\_\_, “Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre” (1960), en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades* o *Antropología estructural II*, Traducción de J. Almela, Siglo XXI Editores, México, 2004 (1973), pp. 37-45.

\_\_\_\_\_, “Las gestas de Asdiwal”, en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, 2004 [1973], Siglo XXI Editores, México, pp.142-189.

\_\_\_\_\_, “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en *Sociología y antropología*, Ed. Tecnos, Colección de Ciencias Sociales, serie sociología, España, 1991 (1971) [1950].

\_\_\_\_\_, *El pensamiento Salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999 (1962a).

\_\_\_\_\_, *El totemismo en la actualidad*, FCE, Brevarios 185, Primera edición en francés (1962b), Primera reimpresión 1997a, Colombia.

\_\_\_\_\_, *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, México, Trad. Juan Almela, FCE., 1983 (1964).

\_\_\_\_\_, *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, FCE, 2010, (1966).

\_\_\_\_\_, *Mitológicas III. EL origen de las maneras de mesa*, Siglo XXI, 1997b, (1968).

\_\_\_\_\_, *Mitológicas IV. EL hombre desnudo*, Siglo XXI, 2000, (1971).

\_\_\_\_\_, “Sentido y uso de la noción de modelo”, en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Traducción de J. Almela, Siglo XXI Editores, México, 2004, (1962), pp. 37-45.

\_\_\_\_\_, *Mito y significado*, Madrid, Alianza Editorial, 1987 (1978).

\_\_\_\_\_, *La alfarera celosa*, Barcelona, Paidós, 1985 (1986).

\_\_\_\_\_, *Historia de Lince*, Anagrama, Barcelona, 1991 (1992).

Lionnet, Andrés, *Los elementos del Tarahumar y otros estudios lingüísticos*, Primer Volumen, Ediciones diocesanas de la Tarahumara, México, 2002, pp. 187.

Llorente, David. “Tempestades De Vida Y De Muerte Entre Los Nahuas.” In *La Noción De Vida En Mesoamérica*, edited by Johannes Neurath y María del Carmen Valverde (eds.) Perig Pitrou, 259-87. México.: IIF, UNAM, CEM, CEMCA, 2011.

Lok, Rossana. *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel, Tzinacapan, Sierra Norte De Puebla, México*. Vol. CNWS Publications No.4, Leiden, The Netherlands: Centre of Non-Western Studies, Leiden University, 1991.

López Austin, Alfredo. *Hombre-Dios. Religión Y Política En El Mundo Naha*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.

\_\_\_\_\_, *Cuerpo Humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996 [1980].

\_\_\_\_\_, *Los mitos del tlacuache...*, IIA-UNAM, FALTA AÑO 2006, (1ª Ed. 1990), México.

\_\_\_\_\_, “Cuerpos y rostros”, *Anales de Antropología*, UNAM, Vol. 28, 1991, México, pp.317-335.

\_\_\_\_\_, *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011 (1994).

\_\_\_\_\_, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Broda, Johanna, y Félix Báez-Jorge (coord.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA-FCE, México, 2001, pp. 47-65.

\_\_\_\_\_, “El Dios En El Cuerpo.” *Dimensión Antropológica* Año 16, Vol. 46 (2009): 07-45.

López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier. *El Sacrificio Humano En La Tradición Religiosa Mesoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

\_\_\_\_\_, “El Sacrificio Humano En Mesomérica: Ayer, Hoy Y Mañana.” In *El Sacrificio Humano En La Tradición Religiosa Mesoamericana*, edited by Leonardo y Guilhem Olivier López Luján, 19-42. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, II tomos, Editora Nacional, México, 1972 (1902).

Maldonado Jiménez, Druzo. “Cerros Y Volcanes Que Se Invocan En El Culto a Los "Aires" En Coatetelco, Morelos”, en *La Montaña En El Paisaje Ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (eds.), IIA-UNAM, ENAH-INAH, México, 2007, pp. 395-417.

Martínez González, Roberto, “El neonahualismo y otras evoluciones contemporáneas”, *Alteridades*, Enero-Junio, Año/Vol.16, No. 31, UAM-I. DF, 2006a, pp. 107-117.

\_\_\_\_\_, “El *ihíyotl*, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”, *Cuicuilco*, Sep-Dic, Año/Volumen 13, Número 38, ENAH, DF, 2006b, pp. 177-199.

\_\_\_\_\_, “El *tonalli* y el calor vital: algunas precisiones”, *Anales de Antropología*, Antropología, historia e imaginativa. En homenaje a Eduardo Martínez Espinosa, 2006c, pp. 117-51.

\_\_\_\_\_, “El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas”, en *Journal de la société des américanistes*, Vol. 93-2, 2007a, pp.7-49.

\_\_\_\_\_, “Las entidades anímicas en el pensamiento maya”, *Estudios de la cultura maya*, XXX, 2007b, pp. 153-74.

\_\_\_\_\_, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2011.

\_\_\_\_\_, “Entre el sueño y la cultura: algunas nuevas reflexiones en torno al nahualismo”, 2013 (Manuscrito).

Martínez, Roberto y Luis Fernando Núñez, “La carne pegada el hueso: planteamiento sobre la concepción del cadáver en el Posclásico Tardío, con énfasis en el México central”, Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Colegio de las Vizcaínas, Centro Histórico, Distrito Federal, de 6-10 de agosto de 2007.

Martínez Ramírez, Isabel, ¿Metáfora antropomórfica o cosmomorfismo? Reflexiones sobre la relación entre cuerpo-persona y cosmos entre los rarámuri de la Sierra Tarahumara, México, ponencia presentada en el 52º Congreso Internacional de Americanistas, *Pueblos y Culturas de las Américas: Diálogos entre globalidad y localidad*, Universidad de Sevilla, España, del 17 al 21 de julio 2006.

\_\_\_\_\_, *Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México*, Tesis de Maestría en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

\_\_\_\_\_, “De *owirúame* y sueños: el conflicto como elemento constitutivo de la sociabilidad rarámuri”, en Laura Romero (Coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2011, pp. 97-108.

\_\_\_\_\_, *Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro*. Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012a.

\_\_\_\_\_, “Tejiendo como caminos la vida social: teoría rarámuri de la sociedad y la persona”, en Arturo Gutiérrez (Editor.) *Hilando el noroeste. Nudos, redes, vestidos, textiles*, COLSAN-COLEF; México, 2012b, pp.555-562.

\_\_\_\_\_, “El camino como concepto: traducción y reversibilidad como potencia teórica”, *Ruta Antropológica*, 1, 2014c, pp. 49-60.

\_\_\_\_\_, (Coord.) *Artes de México: Tarahumaras. El camino, el hilo y la palabra*, No. 112, México, 2014.

\_\_\_\_\_, “Crear un mundo caminando”, en Isabel Martínez (Coord.) *Artes de México: Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, No. 112, México, 2014a, pp.54-59.

Martínez, Isabel y Alejandro Fujigaki, “Los caminos de la muerte: un modelo de estudio regional para el noroeste de México”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y Danna Levin, *Las vías del noroeste III. Genealogías y transversalidades*, IIA-IIE-UNAM, México, 2011.

\_\_\_\_\_, “Entre la fisicoquímica y el alma: Relaciones entre *seres-planta* y nociones de locura en el Noroeste de México”, en González Sobrino, Blanca Zoila, (Coord.) *Entre tarahumaras, coras y huicholes. Algunos aspectos sobre la “locura”*, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. 2012.

\_\_\_\_\_, “El niño rarámuri y su camión”, en *Artes de México: Juguete tradicional. Forma y fantasía*, No. 113, México, 2014, pp. 44-51.

Martínez R., Isabel, Jorge Martínez y Nashielly Mijangos, “Para seguir siendo lo que se debe ser: parentesco, grupos domésticos y migración entre los rarámuri. María Eugenia Olavarría e Isabel Martínez (coords.) *Estudios sobre parentesco rarámuri y rancharo en el noroeste de México*, Universidad Autónoma Metropolitana -Iztapalapa, México. 2012.

Matos Moctezuma, Eduardo. “La Muerte Del Hombre Por El Hombre: El Sacrificio Humano.” In *El Sacrificio Humano En La Tradición Religiosa Mesoamericana*, edited by Leonardo y Guilhem Olivier López Luján, 43-64. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

Mauss, Marcel, “Cuarta parte. Efectos físicos ocasionados en el individuo por la idea de la muerte sugerida por la colectividad (Australia y Nueva Zelanda)”, en *Sociología y antropología*, Ed. Tecnos, Colección de Ciencias Sociales, serie sociología, España, 1991 (1971) [1926], pp. 293-306.

\_\_\_\_\_, “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*, Ed. Tecnos, Colección de Ciencias Sociales, serie sociología, España, 1991 [1923-24].

\_\_\_\_\_, “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del Yo”, en *Sociología y Antropología* Ed. Tecnos, Colección de Ciencias Sociales, serie sociología, España, 1991 [1935], pp. 309-333.

\_\_\_\_\_, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Trad. De Juan Antonio Matesanz, Barral Editores, 1970.

\_\_\_\_\_, “Prestaciones Totales y Potlatch”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 21, No. 3. (Sep. - Dec., 1959), pp. 1119-1125.

McAnany, Patricia A., *Living whit the Ancestros. Kinship and Kingship in Naciente Maya Society*, University of Texas Press, Estados Unidos de America, 1995.

Merrill, William, Almas rarámuris, Colecc. Presencias No. 48, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992, (1988).

\_\_\_\_\_, “The rarámuri stereotype of dreams”, TEDLOCK, Barbara (ed.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, New York, 1987, págs. 194-219.

Metcafl, Peter y Richard Huntington, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, University Press, United States of America, Second Edition 1997 (1991); Firts Edition 1979.

Mikulska Dąbrowska, Katarzyna, “La comida de los dioses. Los signos de manos y pies en representaciones gráficas de los nahuas y su significado”. *Itinerarios* (Universidad de Varsovia). 6, 2007, pp. 11-53.

\_\_\_\_\_, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*. México, IIA-UNAM – PTSL – Universidad de Varsovia, 2008a.

\_\_\_\_\_, “El concepto de *ilhuicatl* en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en los códices”. *Revista Española de Antropología Americana* (UCM, Madrid). 38 (2), 2008b, pp. 151-71.

\_\_\_\_\_, “Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo”, 2013, manuscrito.

Molina, Alonso, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (Ed.), Editorial Porrúa, México, 2000 [1571].

Molinari, Claudia y Porras, Eugeni (coords.), *Identidad y cultura en la sierra Tarahumara*, INAH- H. Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, Colección Obra Diversa, México, 2001.

Montemayor, Carlos (Coord.) *Diccionario del Náhuatl en el Español de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Gobierno del Distrito Federal, México, 2008.

\_\_\_\_\_, *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*. Editorial Aldus, México, 1999.

Morales Muñoz, Marco Vinicio, *Entre el siríame y el bisirenti. El modelo político igualitario rarámuri frente al sistema jerárquico del estado mexicano: la situación de Kírare, Chihuahua*. Tesis de Licenciatura en Etnología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, 2005.

\_\_\_\_\_, “Las prácticas de intervención institucional en la creación y organización sociopolítica de los asentamientos rarámuris en la ciudad de Chihuahua. El caso de El Oasis”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*; Vol. 134, 2013, pp. 19-55.

Moreno Nachákachi, Bautista “Atá ruyé kita kúchowa”, en Gardea García, Juan y Martín Chávez Ramírez, *Kite amachíala kiya nirúami. Nuestros Saberes Antiguos*, Libro de distribución gratuita en las escuelas de Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, Dirección General de Educación y Cultura, Oficinal Regional para América Latina y El Caribe de la UNESCO y Coordinación de Investigación y Desarrollo Académico Chihuahua, Chih., México, 1998.

Münch, Guido. “Conceptos Sobre La Muerte Entre Los Zoques-Popolucas, Mixe-Popolucas, Mixe Alteños Y Nahuas Del Istmo De Tehuantepec.” In *Antropología, Historia E Imaginativa. En Homenaje a Eduardo Martínez Espinosa*, edited by Carlos y Carlos Álvarez Navarrete, 217-35. Chiapas, México: Gob. Edo. Chiapas, 1993.

Navarrete, Federico, (2011) "Chichimecas y toltecas en el valle de México", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 42, pp. 19-50.

\_\_\_\_\_, “La Tierra sin mal, una utopía anti-estatan americana”, en Olivier, Guilhem *Símbolos de poder en Mesoamérica*, UNAM, México, 2008, pp.475-492.

Neff Nuixa, Françoise. “La Lucerna Y El Volcán Negro.” en *La Montaña En El Paisaje Ritual*, edited by Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (eds.), IIH-UNAM, ENAH-INAH, México, 2007, pp. 353-73.

Neurath, Johannes, “El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola”, *Desacatos*, Invierno, No. 5, CIESAS, D.F., México, 2000, pp.57-77.

\_\_\_\_\_, “El Cerro Del Amanecer Y El Culto Solar Huichol.” In *La Montaña En El Paisaje Ritual*, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (eds.), IIH-UNAM, ENAH-INAH, México, 2007, pp. 475-88.

\_\_\_\_\_, “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”, *Cuicuilco*, Vol. 15, Núm. 42, Enero-Abril, ENAH, México, 2008a, pp. 29-44.

\_\_\_\_\_, “Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar”, en Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez



Lazcano (Coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Consejo Veracruzano de Arte Popular – Instituto Nacional de Antropología e Historia, Veracruz, México, 2008b, pp. 23-56.

\_\_\_\_\_, “Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación”, en *Journal de la Société des Américanistes*, 2008c, 94-1, pp. 251-283.

\_\_\_\_\_, “Depredación, alianza y condensación ritual en las prácticas sacrificiales huicholas” en *El Sacrificio Humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2010a, pp. 547-754.

\_\_\_\_\_, “Totemismo, sacrificio, ontologías múltiples”, en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.) *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. UAM-Juan Pablos Editor, México, 2010b, pp. 89-114.

\_\_\_\_\_, “Envoltorios sagrados y culto a los ancestros. Los huicholes actuales y el antiguo reino del Nayar”, en *Arqueología mexicana 106*, México, 2010c, pp. 60-65.

\_\_\_\_\_, “Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes”, en Pitrou, Perig, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (Coords), *La noción de vida en Mesoamérica*, UNAM-CEMCA, México, 2011, pp. 205-229.

\_\_\_\_\_, *La vida de las imágenes. Artes huichol*, Artes de México-CONACULTA, México, 2013.

Nolasco Armas, Margarita, “Los pimas bajos de la Sierra Madre Occidental (Yécoras y ébomes altos)”, en *Anales*, INAH, Época 7ª, Tomo II, 1967-1968, No.49, SEP, México, 1969.

Nuñez Enríquez, Luis Fernando, *Para Que Los Muertos Lleguen a Su Destino. Ritos Funerarios Posclásicos En El Centro De México*, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

Ohnuki-Tierney, Emiko, “Brain Death and Organ Transplantation: Cultural Bases of Medical Technology”, en *Current Anthropology* 35(3):233-254, 1992.

Olavarría, María Eugenia *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, Universidad Autónoma Metropolitana – Plaza y Valdés Editores, México, 2003.

Olavarría, María Eugenia e Isabel Martínez, *Estudios sobre parentesco rarámuri y ranchero en el noreste de México*, UNAM, 2012.

Olivier, Guilhem *Símbolos de poder en Mesoamérica*, UNAM, México, 2008.

\_\_\_\_\_, “Simbolismo sacrificial de los Mimixcoa” en López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (Coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2010a. Pp.453-482.

\_\_\_\_\_, “Los bultos sagrados. Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos”, en *Arqueología mexicana. El culto a los ancestros en Mesoamérica*, Noviembre-Diciembre 2010, Vol.XVIII, No. 106, México, pp. 53-57.

Parry, Jonathan, “El fin del cuerpo”, en Feher, Michel (*et al.* eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 3 tomos, Taurus, España 1990 (1989), págs. 491-517.

Palma Aguirre, Franciso, *Vida del pueblo tarahumar. Mápu regá eperé rarámuri*, PACMYC, Chi.-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Chi.-Instituto Chihuahuense de la Cultura-Gobierno del Estado de Chihuahua, México, 2002.

Palma, Erasmo, González Rodríguez, Luis (comp.) “Vida y muerte en el pensamiento tarahumar”, en *Tlalocan, Revista de Fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, Volumen X, IIH, IIF, UNAM, México, 1985 pp.189-209.

Pennintong, Campbell W., *The Tarahumar of Mexico. Their environment and material culture*, Editorial Agata, México, 1996 (1963).

Pérez Sales, Pau y Raquel Lucena “Duelo: una perspectiva transcultural. Más allá del rito: la construcción social del sentimiento del dolor” en *Psiquiatría Pública*, 12 (3), España, 2000, pp. 259-271.

Pedro Pitarch Ramón, *Chu’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México 2006 (1996).

Pintado Cortina, Ana Paula, *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, INAH, México, 2012.

Pitrou, Perig. “Introducción”, Perig Pitrou Johannes Neurath y María del Carmen Valverde (eds.), en *La Noción De Vida En Mesoamérica*, México.: IIF, UNAM, CEM, CEMCA, 2011.

Plancarte, Francisco, *El problema indígena tarahumara*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1954.

Quiñones Keber, Eloise, “La representación sobre el papel del poder entre los mexicas”, en Olivier, Guilhem *Símbolos de poder en Mesoamérica*, UNAM, México, 2008, pp.175-192.

Rodríguez, Abel, *Praxis religiosa, simbolismo e historia. Los rarámuri del “círculo interior” en el Alto Río Conchos*, Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México, 2010.

\_\_\_\_\_, “Los rimuká, hilos de vida y muerte”, en Isabel Martínez (Coord.) *Artes de México: Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, No. 112, México, 2014, pp.14-21.

Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles, *Usos y costumbre funerarias en la Nueva España*, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, México, 2001.

Rodríguez, Rosa Elba, “Las fronteras de la identidad. Los cazadores-recolectores bajacalifornianos hacia el final de la época misional”, *Historias 44*, septiembre-diciembre Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, México, 1999, pp.35-41.

Romero, Laura. “La Noción De Persona Y El Concepto De *Ixtlamatki* En La Visión Del Mundo De Los Nahuas De La Sierra Negra De Puebla.” *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 4 (2007): 1-41.

\_\_\_\_\_, *Ser humano y hacer el mundo: la terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla*, Tesis de Doctorado, UNAM, 2011.

Ruz Lhuillier, Alberto. “El Pensamiento Náhuatl Respecto De La Muerte.” *Estudios de la cultura náhuatl* 4 (1963): 251-61.

Sahlins, Marshall, “The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology”, en *Current Anthropology*, Volume 37, Issue 3 (Jun., 1996), 395-428.

\_\_\_\_\_, “The History and Anthropology of the Marvelous”, Conferencia Magistral de Clausura del Congreso Internacional *La etnografía y los desafíos del México contemporáneo. Etnografías de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, Museo Nacional de Antropología, México, 10 de octubre de 2014.

Sanchez Olmedo, José Guadalupe, *Etnografía de la Sierra Madre Occidental. Tepehuanes y Mexicaneros*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección científica, Etnología, N. 92, 1980.

Sánchez Vázquez, Sergio. “La Santa Cruz: Culto En Los Cerros De La Región Otomí.” In *La Montaña En El Paisaje Ritual*, edited by Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero, 441-53. México: IAH-UNAM, ENAH-INAH, 2007.

Sariego, Juan Luis, *La cruzada indigenista. El indigenismo en la tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Antropología Social, México, 2002.

\_\_\_\_\_, *El Indigenismo en la Tarahumara. Identidad, Comunidad, Relaciones Interétnicas y Desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.

\_\_\_\_\_, *La Sierra Tarahumara. Travesías y pensamientos*, ENAH-Chihuahua, 2008.

Sariego Rodríguez, Juan Luis, (coordinador) Angélica Rocío Arellano Rodríguez, José Alejandro Fujigaki Lares, Georgina Gaona Pando, José Omar Nava Cano, Omar Hazzael Pérez Juárez, Denisse Ariadna Salazar González, *Evaluación cualitativa de impacto del programa oportunidades de largo plazo, en zonas rurales*, 2008, Manuscrito.

Salazar González, Denisse, Trabajo y familia. Estudio de la cultura laboral en un aserradero de la Sierra Tarahumara, Tesis de Licenciatura en Antropología, INAH- Chihuahua, México, 2007.

\_\_\_\_\_, “Casarse con la otredad. Matrimonio entre *rarámuri* y mestizos en una comunidad de la Sierra Tarahumara”, Presentación en Departamento de Antropología, del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil, Abril 2010.

Seeger, Anthony, Roberto da Matta, e Eduardo Viveiros de Castro  
1979 “A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas”, *Boletín do Museu Nacional*, 32: 1-19.

Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1999.

Sinno, Neige, *Lectores entre líneas. Roberto Bolaño, Ricardo Piglia y Segio Pitol*, ALDVS y CONACULTA, México, 2012.

Spicer, Edward H., *Cycles of conquest. The impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the southwest, 1533-1960*, The University of Arizona Press, 1997 (1962).

Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, FCE, 1983 (1955), Trad. Carlos Villegas, México.

Stengers, Isabelle, 'The Cosmopolitical Proposal' in *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, ed. Bruno Latour, Peter Weibel (2005); pp. 994-1003.

Stolzen Lima, Tânia, *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*, Editora UNESP, Instituto Socioambiental, NuTI, Brasil, 2005.

Strahtern, Marilyn, *O genero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*, Editora da UNICAMP, São Paulo, Brasil, 2006 (1988).

Taylor, Anne Christine, "Dom Quixote na América. Claude Lévi-Strauss e a antropologia americanista" en *Sociologia & Antropologia*, Trad. Estela Abreu, Vol. 01-02, Brasil, 2011, pp.77-90.

Thomas, Louis-Vincent, *La muerte*, Paidós Studio, Trad. Adolfo Negrotto, Barcelona, 1991.

Thord-Gray, I., *Tarahumara-English. English-Tarahumara. Dictionary*. University of Miami Press, Florida, 1955.

Uriarte Castañeda, María Teresa, *Las costumbres y los ritos funerarios de los indígenas de Baja California*, Tesis de Licenciatura en Historia, Colegio Nacional de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.

Urteaga Castro-Pozo, Augusto, "We semati rikuri: Trabajo y tesgüino en la Sierra Tarahumara" en Sariago, Juan Luis (Coord.), *Historia general de Chihuahua y periodo contemporáneo. Primera parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX*, Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, ENAH-Chi, México, 1998.

Valiñas, Leopoldo, "Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara", en Claudia Molinari y Eugeni Porras (coords.) *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, México, 2001, pp.105-125.

Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Taurus, España, 1969 (1909).

Van Zantwijk, Rudolf, "El concepto del 'imperio azteca' en las fuentes históricas indígenas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 20, 1990 pp. 201-211.

Valiñas, Leopoldo, “Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara”, en Claudia Molinari y Eugenio Porras (Coords.) *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, México, 2001, pp.105-125.

Velasco Rivero, Pedro de, *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1987.

Víctor Turner. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI Editores, México, 1997. (1966).

Vié-Wohrer, Anne-Marie, “Poder político, religiosos, militar y jurídico. Cómo fue representado en manuscritos pictográficos del México central: algunos casos” en Olivier, Guilhem *Símbolos de poder en Mesoamérica*, UNAM, México, 2008,

Vilaça, Aparecida *Quem somos nós. Os wari’ encontram os brancos*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil, 2006.

\_\_\_\_\_, *Strange Enemies. Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*, Duke University Press, London, 2011.

Viveiros de Castro, Eduardo, *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*. TIPITI 2(1):3-22, 2004.

\_\_\_\_\_, “Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico”, en Chaumeil, Jean-Pierre, Roberto Pineda Camacho, Jean-Francois Bouchard (Editores), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales-Banco de la República-Instituto Francés de Estudios Andinos, Bogotá, Colombia, 2005, pp. 335-347.

\_\_\_\_\_, “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, en *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. COSAC-NAIFY, São Paulo, Brasil, 2006 (2002), pp.345-399.

\_\_\_\_\_, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. COSAC-NAIFY, São Paulo, Brasil, 2006 (2002).

\_\_\_\_\_, “O que me interessa são as questões indígenas – no plural”. In: Sztutman, Renato (org.) *Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008, p. 72-85.

\_\_\_\_\_, “A morte como quase-acontecimento”, Conferencia en el *Café filosófico*. CPFL *Cultura*, 16 de octubre de 2009. <http://www.cpfcultura.com.br/wp/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro/>

\_\_\_\_\_, 2010a *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Argentina: Katz.

\_\_\_\_\_, “Claude Lévi-Strauss, fundador del posestructuralismo”, en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.) *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. UAM-Juan Pablos Editor, México. 2010b.

\_\_\_\_\_, 2014a “Posfácio. O intempestivo, ainda. En Pierre Clastres”. *Arqueologia de la Violência*. Brasil: COSACNAIFY: 297-361.

\_\_\_\_\_, 2014b “Llevar a serio... Contra el infierno metafísico en la antropología. Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro” con Alejandro Fujigaki, Isabel Martínez y Denisse Salazar, *Annales de Antropología 48-II*, 2014, 219-244.

Wagner, Roy, *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press., USA, 1981 (1975).

Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 2010 [1998].

Zingg, Robert, *Behind the Mexican Mountains*, Edited by Howard Campell, John Peterson and David Carmichael, Austin, University of Texas Press, 2001.