

CÁTEDRAS INSTITUCIONALES

DANIÈLE DEHOUE

*Antropología de lo nefasto
en comunidades indígenas*



EL COLEGIO
DE SAN LUIS

972.01

D323a

Dehouve, Danièle

Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas / Danièle Dehouve.
– 1ª edición. – San Luis Potosí, San Luis Potosí : El Colegio de San Luis, A.C., 2016

258 páginas ; 23 cm. – (Cátedras Institucionales)

Incluye bibliografía (Páginas 229-246)

ISBN: 978-607- 8500-07-9

1.- Bien y mal 2.- Indios de México – Vida social y costumbres 3.- Indios de México – Ritos y ceremonias I. t. II.s.

Primera edición: 2016

Diseño de la portada: Natalia Rojas Nieto

© Danièle Dehouve

© El Colegio de San Luis

Parque de Macul 155,

Fracc. Colinas del Parque,

San Luis Potosí, S.L.P. 78299

ISBN: 978-607-8500-07-9

Impreso y hecho en México

Índice

Introducción	7
1. ¿Tiene la humanidad una cara negra?	13
2. Las concepciones culturales del peligro	31
3. La arquitectura del mal	47
4. Los ritos profilácticos en el ejercicio del poder	75
5. Los ritos de expulsión en el ciclo agrícola	99
6. Los medios rituales de la lucha contra lo nefasto	129
7. La impureza y lo nefasto	155
8. Los esquemas de culpabilidad	167
9. La irrupción de la sociedad del riesgo	193
Conclusión	223
Bibliografía	229

Cuando inicié mis estudios en Francia, en los años sesenta, la comunidad antropológica había borrado de su vocabulario la noción de mal; y al reflexionar sobre la esencia de las sociedades humanas, pasaba por alto sus medios rituales y sociales de lucha contra lo negativo. Un ritual era por fuerza *propiciatorio*, destinado a satisfacer los deseos del hombre; las ofrendas y sacrificios respondían al *do ut des*, dar para que te sea dado. ¿Qué es lo que era así ocultado? La concepción de los peligros y los medios para contrarrestarlos, el temor y el miedo, los mecanismos de expulsión ritual y el chivo expiatorio, las formas agonísticas del don... Una larga investigación llevada a cabo a partir de 2000 en las comunidades indígenas de habla tlapaneca del estado de Guerrero y una revisión de la historia de las teorías antropológicas me llevaron a proponer la idea de la antropología de lo nefasto, que combina una postura filosófica y una metodología concreta de observación y análisis.

Dicha antropología de lo nefasto se puede definir en primer lugar de manera negativa, enumerando lo que no es. No es una antropología del desastre. Por definición, la catástrofe y el desastre son acontecimientos no previstos que afectan a los individuos y las sociedades humanas, como las epidemias y las calamidades naturales y tecnológicas. La antropología del desastre tiene sus letras de nobleza en México, donde el gran terremoto que destruyó una parte del centro de la ciudad de México en 1985 condujo a un grupo de académicos, bajo el impulso de Virginia García Acosta (1996, 1997 y 2008), a llevar a cabo una recensión histórica de los desastres naturales en América Latina. Ampliando

la reflexión con el estudio antropológico y sociológico de algunos desastres contemporáneos, el grupo trabajó de manera teórica los conceptos de riesgo y vulnerabilidad (García y Briones, 2009; García y Ruiz, 2005). La antropología de lo nefasto tampoco es una “antropología de la desdicha”, la cual se refiere también a un suceso catastrófico, como fueron los deslaves mortales en Venezuela en 1999 (Revet, 2007) o la llegada de la influenza aviaria en una región de crianza de Francia (Manceron, 2009). En estos casos, el etnólogo, a lo más cerca de las poblaciones afectadas, reflexiona en torno al concepto de *evento*, y a las maneras instituidas por la colectividad para construir y rebasarlo (Langumier y Revet, 2011; Manceron, 2014).

Al contrario de estos investigadores que destacan el mal excepcional que azota a la imprevista —y a pesar de la similitud entre algunas de nuestras preocupaciones—, me intereso en el mal ordinario y cotidiano. Pienso que, como lo subrayó la antropología cultural de Mary Douglas (2001 y 2002), la conciencia de las amenazas nunca deja de estar presente en un grupo humano y la protección contra los peligros colectivos representa el gran reto de su organización social y política. La amenaza roda en todas partes, pues es una “experiencia compartida de la fragilidad y la infortuna” (Manceron, 2014: 37). Sin embargo, y también como lo demostró Douglas, el peligro es una representación social y, por tanto, adopta formas cambiantes de una sociedad a otra y de un periodo histórico a otro: la percepción de lo nefasto es cultural, traduce temores más o menos difundidos en una colectividad. Cada uno de los miembros de un grupo social procede a una selección entre los males que lo rodean por medio de un *filtro* que proporciona las categorías explicativas de la desdicha. Esto me llevará a designar lo que se teme con la ayuda de los términos más neutrales posible, como son lo *nefasto*, lo *negativo* y la *negatividad*. El *mal* es un término que pertenece al vocabulario indígena de la desdicha y, como tal, no se puede descartar, sólo tendremos que tener cuidado de no darle la definición que tiene en el dogma católico. El *peligro* y los *peligros* representan asimismo una buena opción.

Todos estos términos en su conjunto se diferencian del *riesgo*. Esta palabra conservó durante varios siglos el mismo sentido que *peligro*; sin embargo, después de que se produjeron las grandes catástrofes tecnológicas

de los años 1970-1980, se empleó para designar la manera especial y nueva de *construir* los peligros. Hoy se considera el riesgo como un rasgo distintivo de la *modernidad*; en la *sociedad del riesgo* proliferan las amenazas tecnológicas, sanitarias y ambientales que se enfrentan por medio de la cuantificación, las estadísticas y probabilidades, y todo un aparato científico, social y tecnológico (Douglas y Wildavsky, 1983; Beck, 2006; Peretti-Watel, 2001; entre otros).

Estas últimas teorías se encuentran en el origen del interés de los sociólogos y antropólogos por el riesgo y produjeron un gran número de estudios de la *modernidad*. Sin embargo, la antropología de las sociedades más tradicionales tardó en dirigir su atención hacia lo nefasto. Hablando de las comunidades indígenas de México, me atrevería a decir que, según mi conocimiento, no existen trabajos que describen sus concepciones del mal. Aún no sabemos gran cosa de la manera como perciben los peligros. ¿Qué es lo que temen? ¿Tienen una idea abstracta y general de la negatividad o identifican precisamente a los males? ¿Establecen una jerarquía de peligros? ¿Es su visión de lo nefasto estática o abierta a los cambios sociales? Lo mismo se puede decir de los mecanismos sociales y rituales instituidos para contrarrestar las amenazas. Nos podemos preguntar, a propósito de las comunidades indígenas, ¿cuáles son sus medios de lucha contra el peligro? ¿Son ellos única o principalmente rituales? ¿Quiénes son los encargados de ponerlos en acción? Y, por último, pensando que todos vivimos hoy en la *sociedad del riesgo*, nos podemos interrogar: ¿en qué medida están los indígenas acosados por los riesgos tecnológicos y los reconocen como tales? ¿Ya pertenecen ellos a la *sociedad del riesgo*?

Para plantear estas interrogantes generales, detallaré un caso que conozco bien, el de la Montaña del estado de Guerrero, región que cuenta una población numerosa hablante de tres lenguas indígenas: mixteco, náhuatl y tlapaneco. Los tlapanecos, que se denominan a sí mismos *me'phaa*, hablan una lengua de la familia otomangüe y son 134 148 hablantes arriba de cinco años (INEGI, 2015a) repartidos al suroeste de la ciudad de Tlapa entre cinco municipios —Malinaltepec, Iliatenco, Tlacoapa, Zapotitlán Tablas y Acatepec—, a los cuales se añaden algunas comunidades pertenecientes a municipios vecinos. Utilizaré los datos que he estado

recolectando de manera sistemática desde 2000 en el municipio de Acatepec, que cuenta con 36 449 habitantes (INEGI, 2015b) y más de cincuenta pueblos, los cuales reúnen cada uno entre 300 y 1 100 habitantes.

En este municipio, la lucha contra el peligro forma parte de un complejo ritual muy bien preservado hasta la actualidad. Me di cuenta de la centralidad de la noción de peligro al realizar el estudio de los rituales de instalación en el poder de las autoridades municipales. En las *comisarias*, inmediatamente subalternas a los ayuntamientos de la cabecera municipal, los encargados anuales están entronizados por medio de ceremonias que duran una semana a principios de enero. Como lo muestra el video realizado en una de estas comunidades (Dehouve y Prost, 2004, filmografía), las ceremonias comprenden una categoría de rituales destinados en particular a expulsar el mal. En esta ocasión, y durante el resto del año, las autoridades municipales son responsables de los rituales celebrados para conseguir lo bueno y alejar lo malo, y sus ciudadanos piensan que de su actuación depende la salud o la muerte de cada uno de los vecinos de la comunidad. De esa manera, he podido reunir, en una decena de pueblos del municipio, un material abundante hecho de los rituales filmados, las plegarias transcritas y traducidas, los discursos recogidos y los relatos de las desgracias ocurridas que será analizado en este libro. A estos datos añadiré mi experiencia personal: sin interrupción, realicé estancias prolongadas en la Montaña a partir de 1967, asistiendo a la llegada de los riesgos tecnológicos y siendo testigo de varios tipos de reacciones a la penetración del mundo externo en las actividades cotidianas.

Para analizar este material y sacar a la luz la lógica de la percepción de los peligros, es necesario recurrir a los métodos de la antropología social. Por esa razón, empezaré por una revisión histórica de la manera en que nuestra disciplina abordó el problema. El capítulo 1 se remonta a la época del descubrimiento de las sociedades exóticas por Europa. Resume dos siglos de controversias sobre el lugar otorgado a la negatividad por distintas escuelas antropológicas y su apreciación de los ritos de eliminación del mal. El capítulo 2 expone los avances de la antropología a partir de los años ochenta, con la teoría cultural del peligro de Mary Douglas y la invención de la sociedad del riesgo por Beck.

El capítulo 3 aborda la especificidad de las concepciones del mal de los tlapanecos, reconstruidas con la ayuda de las plegarias tradicionales en tlapaneco y las rogaciones de misas en español. Los capítulos siguientes describen los rituales destinados a contrarrestar las amenazas: el capítulo 4, en el ejercicio del poder; y el 5, en la agricultura. El capítulo 6 retoma estos datos con el fin de ofrecer un panorama general de los medios cognitivos y culturales puestos en acción durante las ceremonias. El capítulo 7 examina la cercanía entre las nociones de nefasto e impureza y el 8 trata de los esquemas de culpabilidad, es decir, de las reacciones colectivas cuando surge una desgracia: ¿qué pasa y a quién se culpa? Por último, el capítulo 9 describe la irrupción de los riesgos tecnológicos en la sociedad tradicional y analiza la manera en que se combinan el sistema tradicional de lucha contra lo nefasto y la sociedad del riesgo.

Este libro se debe al interés de El Colegio de San Luis, que me invitó, en el marco de la cátedra Joaquín Meade, a impartir un curso entre el 5 de abril y el 7 de mayo de 2013, titulado “La concepción del mal y su tratamiento social”. La Dra. Olivia Kindl, en particular, se dio a la tarea de organizar una reflexión colectiva que reunió tanto a antropólogos como a sociólogos, a especialistas del estudio de las comunidades indígenas y de la sociedad del riesgo, y fue al origen de ricos intercambios. También tengo que agradecer al Dr. Diego Prieto, coordinador nacional de antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, por su invitación a impartir un curso del 26 al 28 de marzo de 2014, titulado “El peligro y el riesgo. Concepciones culturales y tratamiento social”, en la ciudad de México, ocasión que me dio la oportunidad de seguir madurando mis ideas. Por último, la Dra. Kindl coordinó conmigo el libro *El mal. Concepciones y tratamiento social*, actualmente en preparación en El Colegio de San Luis. El conjunto de los trabajos que están ahí reunidos conforma un primer ensayo comparativo a un nivel más general y permite ampliar las reflexiones ofrecidas en el presente libro.

Al momento de mandar este libro a la imprenta, tuve conocimiento del fallecimiento de Tomás Santiago Santiago, oriundo del municipio de Acatepec (Guerrero). Excelente traductor de las plegarias en tlapaneco con quien trabajé a partir de 2002, era gran conocedor de las costumbres de sus comunidades. Joven aún, fue llevado por la enfermedad, lo que

muestra una vez más la vulnerabilidad de la población de la Montaña de Guerrero ante la adversidad y los problemas de la vida. No todos los hombres son iguales frente a lo nefasto. Este libro está dedicado a su memoria.

Es larga la historia de las reflexiones y los debates entablados por la antropología sobre las concepciones del peligro y las maneras de contrarrestar las amenazas en las sociedades humanas. Esbozar esta cronología es una manera de considerar de manera nueva y original la historia de nuestra disciplina. Veremos que, al entregarse a su empresa colonizadora, Europa se topó desde el siglo XVIII con nociones y procedimientos rituales exóticos que alimentaron las incipientes ciencias de la religión. Se sacó la conclusión de que, en muchas sociedades, existe una relación estrecha entre lo puro y lo impuro, y que los mismos rituales van dirigidos a la obtención del primero y la eliminación del segundo. Tanto el uno como el otro son fuentes de temor y peligro, ideas centrales en la religión. Antes de la Segunda Guerra Mundial, la ambivalencia de lo sagrado y la doble finalidad de los rituales sacrificiales hacían la unanimidad en las ciencias sociales. Todo debía cambiar alrededor de 1960 con la revolución epistemológica iniciada por el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss. El autor propuso analizar como el resultado del pensamiento clasificatorio del hombre lo que antaño se consideraba en el marco de la religión. Desde una perspectiva a contrapelo, el filósofo y antropólogo René Girard teorizó la relación entre lo sagrado y la violencia intrahumana, resaltando lo que algunos llamaron “la cara negra de la humanidad”. Esta controversia muy ideológica ha llevado a una generación de antropólogos a evadir el tema del manejo ritual de los peligros y rechazar la ambivalencia de lo sagrado, lo que ha dejado huellas hasta la actualidad. Volver sobre estos

temas permite entender el contenido de varios debates falsos y plantear nuevas preguntas.

EL DESCUBRIMIENTO DE LA AMBIVALENCIA

La cuestión de lo nefasto y de las maneras rituales de contrarrestarlo fue presente desde las primeras observaciones realizadas por los grandes viajeros europeos. El tabú descubierto en Polinesia ejerció una influencia duradera en las ciencias religiosas y antropológicas.

Tabú, sagrado, sacer: la invención de la doble articulación

A principios del siglo XX, lo sagrado —junto con el *sacer* latino— fueron definidos con la ayuda de lo que se llama hoy en día la doble articulación, que Lucien Scubla (2008: 18) resumió en la fórmula que sigue:

Profano o [sagrado y (puro e impuro)]

La primera articulación diferencia lo profano de lo sagrado; la segunda caracteriza lo sagrado como a un tiempo puro e impuro. El término *doble articulación* es de origen reciente, pero la utilizaré para contar la historia del encuentro entre el tabú y lo sagrado: esta elaboración teórica atravesó varios siglos y sus raíces se encuentran en la época de los grandes descubrimientos.

En 1777 el capitán Cook, en el curso de su tercer y último viaje alrededor del mundo, echó el ancla en las islas Tonga e invitó a bordo de su nave a varios jefes locales. Al presentarles los platillos de la cena, ninguno de los autóctonos aceptó sentarse ni comer, argumentando que todos los manjares eran *taboo* (Webster, 1952: 17). El viajero volvió a encontrar la misma palabra en Tahití (entonces islas de la Sociedad), donde se aplicaba al individuo consagrado y destinado al sacrificio; y Hawai (entonces islas Sandwich), donde designaba los reglamentos negativos. Como consecuencia del éxito que conoció el relato del capitán en Europa, la palabra polinesia *tabú* fue adoptada por el inglés, tanto como

sustantivo (un *taboo* es una prohibición) como adjetivo o participado (un objeto *taboo* o *tabooed* es el objeto de una prohibición).

En 1816 la Sociedad de las Misiones de Londres comisionó a las islas de la Sociedad y las islas Sandwich al misionero William Ellis, quien publicó en 1829 sus *Polynesian researches*, una obra que se extiende sobre el concepto de tabú en el grupo hawaiano. El término, difundido de forma amplia en Polinesia, estaba destinado a adquirir una fama e influencia considerables en Europa; se aplicó a numerosas poblaciones no polinesias, de manera que Webster (1952: 23) pudo concluir que la categoría de tabú encontró aplicaciones en un espacio casi mundial.

Reconocemos en el tabú polinesio las características que definirían más tarde la doble articulación de lo sagrado. En efecto, *tabú* se opone a *noa* ('general' o 'común', que será traducido por 'profano') y se refiere tanto a lo eminente como a lo manchado: "Criminal y jefe divino se encuentran ambos en estado de tabú, uno como impuro, el otro como santo" (1952: 38. Traducción propia).

El paso siguiente consistió en la asimilación del tabú con lo sagrado. La historia empieza cuando el antropólogo William Robertson Smith invita al joven James George Frazer (1888) a redactar, para la novena edición de la *Encyclopædia Britannica*, un artículo breve sobre el sistema del tabú, observado sobre todo en Polinesia —su campo de elección, como lo cuenta el mismo Frazer (1981: 483)—. Dicho texto ejerció una fuerte influencia sobre Smith, quien recurrió al tabú para analizar ciertos aspectos de la religión semítica. En particular, Smith retomó la idea de la existencia de dos tipos de prohibiciones, uno que corresponde a las reglas de santidad (concerniente a ídolos, santuarios y sacerdotes); y el otro, a las reglas de impureza (que contamina a las mujeres después de parto y al hombre que tocó a un cadáver, por ejemplo) (Smith, 1889: 152-153). El principio de contigüidad entre ambas nociones hizo rápido su camino entre los fundadores de la escuela sociológica francesa, en particular, Émile Durkheim, Marcel Mauss y Robert Hertz.

Es necesario aclarar que en esa época los historiadores de la religión se interesaban en las prohibiciones porque pensaban que en ellas se encontraba el origen de las instituciones sociales. Así, Frazer pensaba que "el tabú no es más que uno de los numerosos sistemas análogos

de supersticiones que, entre muchas, si no todas las razas humanas, contribuyeron [...] a elevar el edificio tan complejo de la sociedad, con sus aspectos o elementos variados que calificamos de religioso, social, político, moral y económico” (Frazer, 1888: 15). En esto, la postura de Durkheim no distaba mucho de la de Frazer. El sociólogo francés consideraba la religión, en su sentido amplio, y más precisamente lo sagrado —a sus ojos, heredero del tabú— como el fundamento de las manifestaciones de la vida colectiva.

Eso explica que lo sagrado fuera el objeto de muchos intercambios epistolarios que sostuvo con su sobrino y discípulo Marcel Mauss. Ambos elaboraron su teoría entre 1896 y 1912. De los dos hombres, quizá Mauss (1896) es quien dio el impulso decisivo. En efecto, empezó a reflexionar sobre lo sagrado en una recensión del libro de Steinmetz (1892) sobre la pena y los orígenes religiosos de la vendetta (Mauss, 1969: 651-698). Mauss recuerda que Smith y Frazer habían demostrado que el tapu se oponía al noa y comprendía lo puro y lo impuro, antes de subrayar su semejanza con lo sagrado de la antigua Roma: “El carácter religioso de la más antigua legislación penal de Roma se vuelve evidente, así como sus analogías con el derecho más primitivo. Además, la *consecratio* conservó siempre en Roma el carácter ambiguo que fue el del tabú en Melanesia” (Mauss, 1969: 697-698).

Durkheim (1896-1897) nunca dejó de acompañar y alimentar las reflexiones de Mauss a propósito de lo sagrado. Como su sobrino, se interesó en el tabú tan pronto como 1896: menciona que la prohibición del incesto es “un caso particular de tabú, una institución que se encuentra en la base de todas las religiones” (Durkheim, 1969: 72, citado por Tarot, 2008: 273). El mismo año (1896), el sociólogo escribe en la revista *L'Année sociologique*: “El verdadero carácter del *sacer* romano es muy difícil de percibir y sobre todo de entender si no se le aproxima al tabú polinesio” (Tarot, 2008: 280). A su vez, Marcel Mauss toma posición, de tal manera que Durkheim le escribe en 1898: “Tu idea fuerza: la identidad del *sacer* y del tabú (y del *kadesh?*)” (Durkheim, 1999: 154, citado por Tarot, 2008: 280).

Por último, Durkheim (1912) retomó el conjunto de estas reflexiones en sus *Formas elementales* (Durkheim, 1968: 52-53, 353-354 y 599). Ante

sus ojos, lo sagrado es el criterio de la religión, el dominio de las cosas separadas y prohibidas. Sagrado y profano representan dos categorías diferenciadas en la historia del pensamiento humano, y presentes en todo tipo de sociedad. Aunque exista una gama entre lo más y lo menos sagrado, la distinción entre sagrado y profano es absoluta. En el capítulo que consagra a la segunda articulación (Libro III, capítulo 5), afirma que las fuerzas religiosas son de dos clases: benevolentes, proporcionan la vida y la salud (es el principio totémico); malas e impuras, promueven el desorden, despiertan el temor y el horror, y se supone que provocan la muerte. A pesar de este contraste, ambas comparten la misma característica de estar al margen de la vida cotidiana y separadas de lo profano. Concluye que lo puro y lo impuro representan dos variedades del mismo género.

En cuanto al tercer hombre de la escuela, Robert Hertz (1909) desarrolló su posición en el marco del estudio sobre *La preeminencia de la mano derecha. Ensayo sobre la polaridad religiosa* (1928 y 1960). Ahí plasma la ambivalencia de lo sagrado en la asimetría orgánica entre la mano derecha y la izquierda; el lado derecho siendo el de lo puro y fasto; y el izquierdo, de lo impuro y nefasto.

Los rituales de consagración y execración

La noción ambivalente de lo sagrado fue el origen de otra elaboración: la teoría del doble sentido del sacrificio, elaborada por Mauss y su compañero historiador Henri Hubert (1899), a fines del siglo XIX (Hubert y Mauss, 1968: 255). Tras definir el sacrificio como un acto religioso basado en la consagración de una víctima ofrecida por un sacrificante, los investigadores establecieron la distinción entre dos tipos de sacrificios —los de sacralización y los de expiación o desacralización—, caracterizados por su finalidad distinta. La primera categoría procura buscar la vida, por así decirlo, pues su función es “aumentar la religiosidad del sacrificante” (1968: 157), para lo cual es necesario que éste se asocie con la víctima consagrada lo más estrechamente posible, lo que implica a menudo la comunión alimenticia, medio excelente de conseguir “la identificación entre el sacrificante, la víctima y el dios” (1968: 258, nota 318). De

esta manera, el carácter deseado “fluye de la víctima hacia el sacrificante”. La segunda categoría, al revés, tiene que ver con la eliminación de lo nefasto, pues su propósito es liberar al sacrificante de una mancha adquirida al no respetar las prohibiciones religiosas o al tener contacto con las impurezas. En todo caso, para Hubert y Mauss, esta mancha conlleva la muerte, y es necesario deshacerse de ella. Como la mancha tiene un carácter sagrado, se puede decir que la propiedad transmitida por el sacrificio fluye, “no de la víctima hacia el sacrificante, sino del sacrificante hacia la víctima” (1968: 261). Esto se logra, como en el ritual del chivo expiatorio del Levítico, cargando el chivo de los pecados del pueblo y expulsándolo al desierto. Como lo vemos, los dos historiadores franceses consideraban que el mismo acto sacrificial podía tener el objetivo de adquirir lo fasto y eliminar lo nefasto.

Otro tanto se puede decir del historiador de las religiones, James George Frazer, que redactó entre 1890 y 1915 la suma en doce volúmenes titulada *La rama dorada* (Frazer, 1981; 2011). En el volumen llamado *Chivo expiatorio. Estudio comparado de historia de las religiones*, Frazer compiló muchos rituales en los que lo nefasto se transmite a un hombre o un animal con el fin de eliminarlo. Ahí encontramos el caso del chivo del Levítico sacrificado en *Kippur*, día de la expiación para los antiguos hebreos; el gran sacerdote recibía dos chivos para el sacrificio de expiación. Por sorteo, uno de ellos se dedicaba a Dios; y el otro, a Azazel —el diablo—. El primero se sacrificaba en señal de expiación, mientras el segundo se mandaba al desierto después de haber confesado sobre él todas las transgresiones de los hombres de Israel.

El *pharmakos* de los antiguos griegos es otra figura clásica de la eliminación del mal. De manera significativa, la palabra significa a la vez veneno y remedio. Las ciudades griegas mantenían a sus expensas a cierto número de hombres para sacrificarlos en tiempos de calamidad —epidemia, carestía, invasión extranjera y disensiones internas—: en cada uno de estos casos había un *pharmakos* a disposición de la colectividad. Este hombre paseaba por toda la colectividad con la intención de drenar todas las impurezas y congregarlas sobre su cabeza; a continuación, el *pharmakos* era matado o expulsado, según costumbres que evolucionaron entre la época arcaica y la clásica.

Otra figura de hombre capaz de desempeñar el papel de víctima expiatoria fue el “rey mago”, responsable del bienestar o de la desdicha de su pueblo. En dos volúmenes de *La rama dorada*, llamados *El rey mago en la sociedad primitiva* y *Tabú y los peligros del alma*, Frazer compiló las pruebas de la universalidad del regicidio. Para explicar esta costumbre, propuso en el primer volumen una hipótesis: siendo responsable de la prosperidad y la fertilidad del reino, el rey debía ser puesto a muerte cuando declinaban sus fuerzas, pues su misma debilidad ponía en peligro el buen funcionamiento de la naturaleza. De manera separada, propuso en el segundo volumen otra hipótesis acerca del tratamiento del rey como un chivo expiatorio: el soberano era ejecutado para que llevara consigo las faltas del pueblo y los males que lo amenazaban, al ejemplo del chivo de las Escrituras.

Se puede concluir que Smith, Hubert, Mauss, Durkheim y Frazer, todos *ancestros de la antropología*, participaron en la invención de la doble articulación de lo sagrado, siguiendo el modelo del tabú polinesio, y del doble sentido de los rituales. Por tanto, puede parecer paradójico encontrar la misma concepción en una tradición intelectual muy distinta.

El Romanticismo alemán

La obra que inició las reflexiones sobre estos temas en la tradición del Romanticismo alemán es *Das Heilige (Lo sagrado)*, de Rudolf Otto (1917). El punto de partida de Otto se encuentra en la crítica del protestantismo, que acusa de haber aplicado una reducción racionalista a la idea de Dios y hecho desaparecer la emoción y los sentimientos que constituyen la esencia del fenómeno religioso. El autor propone designar los términos *hagios*, *qadoch*, *sanctus* y *sacer*, que traducimos de manera inadecuada por ‘sagrado’, por medio de la categoría ‘numinoso’, adjetivo formado sobre la palabra latina *numen* (‘potencia divina’). “Es imposible tratar de dar a entender lo que es, sino procurando dirigir sobre ella la atención del auditor y conducirlo a encontrar en su vida íntima el punto donde aparecerá y brotará, de manera que se volverá necesariamente consciente de ella” (Otto, 1969: 21. Traducción propia). Así, lo *numinoso*, nuevo término para ‘sagrado’, no es un concepto racional, sino

una noción hecha de varias sensaciones que es necesario experimentar. Ellas se manifestarán bajo la forma del temor místico (*mysterium tremendum*), de lo fascinante, lo augusto y lo sublime.

El libro de Otto se publicó en 1917, en plena Primera Guerra Mundial. Otto no menciona a Durkheim, ni Durkheim a Otto, a pesar de haber criticado en 1895 las *doctrinas místicas* que presentan las religiones como la expresión de los sentimientos. Pues “una ciencia así hecha sólo puede satisfacer a los espíritus que prefieren pensar con su sensibilidad más que con su entendimiento, que prefieren las síntesis inmediatas y confusas de la sensación a los análisis pacientes y luminosas de la razón” (Durkheim, 1973: 34. Traducción propia). Según Tarot, las teorías de Otto y Durkheim se oponen “como el Romanticismo y el idealismo alemanes contra el positivismo francés, como la tradición del subjetivismo protestante contra la herencia judía más legalista o el objetivismo católico” (Tarot, 2008: 487. Traducción propia).

Sin embargo, a pesar de su antagonismo a nivel filosófico, Durkheim y Otto coincidieron en reconocer la doble articulación de lo sagrado. En efecto, para Otto, al lado del numinoso positivo, se despliegan cosas negativamente numinosas que despiertan en el hombre el asco, el horror y el terror (1969: 173).

El romanticismo alemán de Otto, cuyo libro sigue siendo un *best-seller* en los países anglosajones, encontrará una posteridad en la obra de Mircea Eliade, publicada entre 1937 y la muerte del autor en 1986. En su *Tratado de historia de las religiones* (1949), Eliade adopta como punto de partida la distinción entre lo sagrado, característico de la vida religiosa, y lo profano, perteneciente a la vida secular. Sin embargo, añade que esta oposición no ayuda a dar cuenta de la morfología de lo sagrado, cuya característica principal es expresarse bajo las formas más diversas: ritos, mitos, formas divinas, objetos sagrados y venerados, símbolos, cosmologías, teologúmenos, hombres consagrados, animales, plantas, lugares sagrados, etc. (Eliade, 2008: 25-26). Confrontado a esta heterogeneidad paralizante, Eliade propone reemplazar el término de sagrado, por el de *hierofanía*. En su acepción más amplia, la hierofanía es “algo que manifiesta lo sagrado”, es decir, precisamente estos ritos, mitos, cosmogonías y dioses de todas clases que se acaban de mencionar: “Un objeto

se vuelve sagrado cuanto incorpora (es decir, revela) otra cosa que no es él mismo [...] Una hierofanía supone una selección, una nítida separación del objeto hierofánico con relación al resto que lo rodea” (2008: 37). Cualquier cosa, en un momento dado, puede volverse hierofanía e incorporar la sagralidad. Eliade define lo sagrado como una fuerza que se expresa mediante una cosa que lo simboliza y manifiesta, y la religión como la manifestación de lo sagrado por medio de otra cosa.

Tal es el trato que reserva Eliade a la primera articulación. En cuanto a la segunda —la ambivalencia de lo sagrado—, se desprende de la primera: “El sagrado es al mismo tiempo sagrado y maculado [...] Lo que está maculado, y por consiguiente consagrado, se distingue en cuanto régimen ontológico, de todo lo que pertenece a la esfera profana” (2008: 38-39). Por tanto, Eliade hablará de los dos estados —positivos y negativos— de las hierofanías (manifestaciones de lo sagrado) y kratofanías (manifestaciones de una fuerza).

La revisión de las principales teorías de la religión que terminamos de esbozar puso en evidencia sus divergencias filosóficas. Sin embargo, a partir del principio del siglo XX todas coincidieron para diferenciar lo profano de lo sagrado y caracterizar a éste último por su ambivalencia. En otras palabras, si hubiéramos vivido hace un siglo, con cualquier orientación intelectual, hubiéramos compartido esta definición *a minima*. Dicha unanimidad estalló al final de la Segunda Guerra Mundial.

LA NEGACIÓN DE LA AMBIVALENCIA

Dijimos después de la Segunda Guerra Mundial, y no es una sorpresa que este magno acontecimiento haya tenido consecuencias sobre las teorías en ciencias sociales. En efecto, la amplitud de las masacres y la eliminación por el régimen nazi del *enemigo interior* representado por los comunistas y los judíos arrojaron una nueva luz sobre la percepción del mal, su tratamiento y el chivo expiatorio. De repente, este complejo ya no aparecía como un conjunto de fenómenos rituales reservados a las sociedades primitivas, sino como actos de barbaridad perpetrados en el seno mismo de las naciones consideradas a la punta de la evolución

mundial. A partir de ahí, los científicos sociales se dividieron en dos grupos: los que negaban la existencia de la cara negra del hombre y los que la privilegiaban. En la antropología francesa, Claude Lévi-Strauss representó la primera cara de la moneda: vio en las operaciones lógicas la prueba de la dignidad del hombre y en el intercambio (de palabras, bienes y mujeres) el fundamento del vínculo social. Al contrario, en su libro publicado en francés en 1972 bajo el título *La violencia y lo sagrado*, René Girard (2012) buscó el vínculo social en un mecanismo muy perturbador, la eliminación del chivo expiatorio.

Lévi-Strauss

“En las ciencias sociales en Francia, en el siglo XX, en todo —estilo, lenguaje, conceptos, métodos, problemáticas, selección de los temas, orientaciones de la investigación, comparatismo—, se detecta a primera vista un antes y un después del estructuralismo de Lévi-Strauss [...]. Para volver a encontrar un impacto semejante, es necesario remontar a la creación de la sociología de Durkheim antes de la Primera Guerra Mundial [...] pero esa vez la conmoción fue mayor aún. El estructuralismo no fue una escuela, sino el amplio movimiento y la esperanza inmensa de volver a fundar definitivamente las ciencias humanas y unificarlas [...] Lo que Lévi-Strauss llama constantemente simbolismo está en el centro de su teoría de la cultura, mientras que la religión se vuelve una mención ocasional y la noción de sagrado no aparece casi nunca. Este hecho indica el problema que elucidar. Más que los otros campos disciplinarios, es el de las ciencias de la religión que el estructuralismo parte en dos. ¿Cómo y por qué su inventor implementó una problemática de la cultura y del simbolismo y, a fin de cuentas, de la hominización, del pasaje de la naturaleza a la cultura, que no toma en cuenta las nociones de religión y sagrado?” (Tarot, 2008: 369-370. Traducción propia).

Lévi-Strauss no criticó el concepto de sagrado propiamente dicho, sino varias nociones cercanas, empezando con el *mana*, un término polinesio que designa la fuerza mágica, el cual tuvo en Europa, a fines del siglo XIX, un éxito comparable al tabú. Al origen de esta moda se encuentra el relato de un misionero, Robert Codrington (1891), quien

definía el *mana* como una fuerza distinta de la potencia física, capaz de actuar de varias maneras para bien y mal, y que sería de mucho interés poseer y controlar. En su *Esbozo de una teoría general de la magia*, Mauss (1902-1903) consideraba el *mana* como una noción, quizá universal, que designaba una causa o una fuerza, y se aplicaba a los ritos, los actores, las materias y los espíritus que intervenían en las operaciones mágicas y religiosas. El *mana* sería la “idea madre de la magia”, así como de la religión.

En 1950 Lévi-Strauss publica, bajo el título *Sociología y antropología*, varios artículos de Mauss, en particular su *Esbozo*. Los hace preceder de una introducción de su pluma, titulada *La introducción a la obra de Marcel Mauss*, conocida como el “manifiesto del estructuralismo” porque el homenaje de Lévi-Strauss le sirve de pretexto para criticar varias de las principales tesis de Mauss, en especial las relacionadas con la magia. En un pasaje famoso, Lévi-Strauss trata del origen del lenguaje: éste no pudo haber nacido sino de un golpe. Se dio el paso entre un momento en que nada tenía sentido a otro en que todo cobraba significado (Lévi-Strauss, 1950: XLVII y XLVIII). Sin embargo, las palabras significaron antes de saber lo que significaban; por tanto, unos términos quedaron sin sentido; Lévi-Strauss les da el nombre de *significante flotante*, “cuya función es la de colmar la brecha entre el significante y el significado” (1950: XLVII y XLVIII. Traducción propia). El *mana* sería una de ellas. Gracias a esta afirmación, Lévi-Strauss reduce la fuerza mágica contenida en el *mana* a un simple procedimiento de naturaleza lingüística. Como la categoría de *mana* no es muy diferente de la de *sagrado*, muchos de sus discípulos consideraron que la refutación de una valía para la otra.

Otro texto decisivo será *Le totémisme aujourd’hui* (*El totemismo en la actualidad*), publicado en 1965 (Lévi-Strauss, 1965). Sabemos que, a los ojos de los primeros historiadores de la religión, el totemismo representaba un tipo arcaico de religión, una “forma elemental” según Durkheim. Pero, para Lévi-Strauss, estos investigadores fueron víctimas de una ilusión: el totemismo no sería más que un modo de clasificación en función del cual un animal prestaría su nombre a un grupo social: “El pretendido totemismo proviene del entendimiento y las exigencias a las

cuales responde, la manera en que las satisface, son prioritariamente de orden intelectual” (1965: 149. Traducción propia). La necesidad del orden conforma la base de cualquier pensamiento humano y la idea de sagrado nace de la obligación de poner en orden. El antropólogo añadió el intercambio (de bienes, mujeres, discursos...) al pensamiento clasificatorio, y estos dos ejes le fueron suficientes para definir la humanidad, para reemplazar las nociones de sagrado, magia y religión que habían sido centrales a principios del siglo XX, y seguirán siéndolo en varias obras posteriores, como la de Eliade.

Girard

En los setenta las mismas premisas condujeron a otro investigador a desarrollar una visión opuesta de la humanidad. En las antípodas de la concepción del hombre como un ser racional desarrollada por el estructuralismo, el antropólogo y filósofo René Girard (*La violencia y lo sagrado*, 1972) propuso la concepción del hombre fascinado por su propia violencia. Sin embargo, su teoría no negaba la importancia del pensamiento clasificatorio en la vida social; muy al contrario, compartía con Lévi-Strauss la idea de que el orden cultural residía en un sistema organizado de diferencias; pero añadía que su pérdida abre un periodo de *crisis sacrificial* o *crisis de indiferenciación*, que es un estado de violencia recíproca, un círculo vicioso; una vez que la comunidad ha penetrado en ella, es imposible salir, es un engranaje de venganzas y represalias, la violencia adquiere un carácter mimético. Para escapar a ese círculo, los hombres se convencen de que sólo uno de ellos es responsable de la *mimesis* violenta, de la mancha que los contamina a todos. La eliminación de esta persona, considerada como chivo expiatorio, es el único remedio capaz de poner fin a la violencia y restablecer el orden. Ya muerto, el chivo expiatorio cambia de naturaleza y, de monstruo, se transforma en salvador adorado como dios. En consecuencia, lo sagrado puede definirse como la violencia del grupo proyectada sobre el chivo expiatorio y expulsada de la comunidad.

Girard aplica este modelo a las dos tragedias de Sófocles: *Edipo rey* y *Edipo en Colona*. La primera empieza en la ciudad griega de Tebas,

acosada por la peste —enfermedad que simboliza las divisiones sociales—. Su rey, Edipo, emprende la búsqueda del culpable de la desgracia, proceso que va a culminar en el descubrimiento de que él mismo es el ser impuro que contamina la ciudad, culpable a la vez de parricidio (porque mató a su padre) y de incesto (porque desposó a su madre): ambas faltas son ejemplares de la pérdida de las diferencias sociales al origen de la crisis de indiferenciación. La expulsión de Edipo de la ciudad restablece el orden. La segunda tragedia, *Edipo en Colona*, nos habla de la transformación de la víctima después de su eliminación; como el acto ha restablecido la paz, la población deja de ver un monstruo en Edipo para atribuirle las maravillosas consecuencias del fin de la violencia y ver en él a su salvador.

El mismo esquema explica la costumbre del *pharmakos* de los antiguos griegos (Girard, 2012: 103). Con este ritual, ellos quisieron reproducir, de la manera más fiel posible, el modelo de una crisis anterior que se resolvió gracias al mecanismo de la víctima emisaria (etimológicamente, ‘mandada afuera’).¹ Y Girard vuelve a aplicar el modelo al rey sagrado africano víctima de regicidio. En previsión del fin de su vida, cada soberano es obligado, durante sus ceremonias de instalación, a cumplir un incesto real o simbólico; se le dan de comer alimentos prohibidos, se le hacen cometer actos de violencia: “El carácter casi enciclopédico de las transgresiones [...] revelan claramente qué tipo de personaje está llamado el rey a encarnar: el del transgresor por antonomasia, del ser que no respeta nada [...] Cada rey africano es un nuevo Edipo que debe volver a interpretar su propio mito, de principio a fin” (2012: 113-114).

De esa manera, Girard propone que distintos tipos de rituales, en diferentes países y periodos históricos, remiten a un solo modelo. Sin embargo, al comparar sus análisis con los de sus predecesores, parece que Girard negó la ambivalencia de dichos rituales. Hubert y Mauss

¹ Girard da el nombre de víctima emisaria al ser sacrificado que Mauss llamaba víctima expiatoria. Nótese que el traductor de *La violencia y lo sagrado*, del francés al español, tradujo de manera errónea el término *víctima emisaria* por *víctima propiciatoria* (Girard, 2012: 92 y sig.). Es una equivocación grave, pues la víctima propiciatoria se mata para obtener lo fasto; y la expiatoria o emisaria, para eliminar lo nefasto, según los términos adoptados por Mauss, Frazer y Girard.

juzgaban que el mismo acto (el sacrificio) podía tener una finalidad propiciatoria (la obtención de lo fasto) y expiatoria (la eliminación de lo nefasto). Frazer daba del regicidio del rey africano una doble explicación: se mataba al soberano cuando perdía sus fuerzas porque se le consideraba como el responsable de la fertilidad general; y también se le mataba cargado de las faltas y mancillas del pueblo, en tanto chivo expiatorio. Sin embargo, a partir de Girard y Lévi-Strauss, los antropólogos se dividirán en dos grupos: los que privilegian el papel expiatorio de los rituales de eliminación y los que rechazan la posibilidad de la existencia de éstos, como lo vamos a ver.

Los seguidores

Lévi-Strauss nunca tomó posición de manera personal en contra de Girard (Tarot, 2008: 638-647), pero Luc de Heusch, uno de sus discípulos, africanista de nacionalidad belga, encabezó un movimiento violentamente opuesto al autor de *La violencia y lo sagrado*. Redactó una crítica vehemente en el periódico *Le Monde* cuando Girard publicó su libro, *El chivo expiatorio* (Heusch, 1982). Poco después armó un argumento para aportar una explicación estructuralista a los fenómenos puestos a la luz por Girard. Asentó que la totalidad de la vida social se resumía a ser un sistema clasificatorio de relaciones simbólicas. Según él, las clasificaciones separan las categorías —como el mundo sobrenatural y el mundo humano, el cielo y la tierra, ciertas categorías de parientes marcados por el tabú del incesto— y prohíben su contacto; al producirse la conexión no permitida, se vuelve necesario realizar un sacrificio para restablecer la distancia entre dichas categorías. En su pensamiento, la base de la vida social se encuentra en el sistema clasificatorio: “La intervención de lo religioso viene después; es una sanción que pega él que traspasó la regla” (Heusch, 1986: 23. Traducción propia).

Heusch aplicó este argumento al regicidio de los reyes africanos. Reconoció la existencia efectiva de reyes calificados por sus sujetos de “montones de basura” y puestos a muerte, de forma real o simbólica, como lo había mostrado Frazer. Pero, al contrario de Girard, quiso explicar este hecho con la ayuda del *pensamiento clasificatorio*: sería la

responsabilidad del rey el fomentar la fecundidad del reino. Pero esta tarea lleva al soberano a cumplir actos rituales que reúnen en su persona categorías opuestas y que deben permanecer opuestas, como el pueblo y el monte, la tierra y el cielo. Al hacerlo, borra las categorías, se vuelve un *anticlasificador*, lo cual le vale el desprecio de sus sujetos y la muerte.

Apoyándose en estas premisas, Heusch propuso una nueva lectura del libro clásico de Evans-Pritchard (1956), en el cual el gran antropólogo inglés aplicaba la noción maussiana de sacrificio de desacralización a muchos rituales observados entre los nuer de África. Evans-Pritchard se basó en el idioma nuer para ver en algunos ritos la eliminación de un carácter peligroso: el verbo *woc* significa ‘deshacer de algo’ (*getting rid of something*) o ‘mandar algo afuera’ (*to move, put away, take away of anything*). Heusch, negándose a considerar el significado del verbo, argumenta que Evans-Pritchard, influido por la religión católica, pensó que el carácter que eliminar era una mancha: en realidad, asume, la transgresión resulta de la conjunción abusiva entre el hombre y el mundo espiritual; el sacrificio paga la deuda del transgresor y restablece la necesaria distancia.

Veremos cómo Heusch (1986) analiza un ritual observado por Evans-Pritchard con el fin de librar a un niño del peligro de disentería (*thiang*). Cerca de un termitero, este niño es colocado sobre el lomo de un perro, al cual se le corta una oreja; el animal huye, llevando consigo el *thiang*. Se sacrifica un chivo y se le corta una oreja; ambas orejas se amarran al cuello del niño. Al final, cada una de las ancianas del pueblo toma al niño y lo deposita sobre el termitero, asumiendo que, de esta manera, el *thiang* penetra en el montículo. Para referirse al ritual, los nuer utilizan el verbo *woc* (‘deshacerse de algo’). Es legítimo preguntarse ¿cómo hace el antropólogo belga para rechazar la noción de expulsión ritual, que aparece de manera tan evidente en los actos y la lengua? Es que, de nuevo, se niega a hablar del acto y enfoca hacia el carácter expulsado: se trata, dice, de una anomalía nacida de la conjunción entre elementos simbólicos que deberían quedar separados. Según él, la función del ritual sería restablecer la buena distancia entre ellos. Lo problemático en este caso es que Heusch llega a negar, en razón de su postura ideológica, el concepto de eliminación (*woc*) empleado por los propios nuer.

A partir de los años noventa la separación entre los discípulos de Lévi-Strauss y los de Girard se volvió total. Según los primeros, el simple hecho de mencionar la existencia de rituales de expiación remitía a la teoría aborrecida de Girard. Y los segundos querían a toda fuerza otorgar un lugar primordial a la eliminación del mal. Esta posición queda manifiesta en el análisis propuesto por Lucien Scubla (2003) de las funciones del rey africano. Este filósofo y antropólogo ha retomado recientemente los escritos de Frazer a la luz de la obra de Girard. Recuerda las dos explicaciones proporcionadas por Frazer a la costumbre del regicidio: el rey como garante de la prosperidad general y como chivo expiatorio. Scubla critica a Frazer por presentar las dos tesis como complementarias y, además, por describir la función de garante de la prosperidad en un volumen anterior al que trata del chivo expiatorio, lo que, asume, le otorga la preferencia. Según Scubla (2003: 205), la tesis del chivo expiatorio es prioritaria y la de garante de la prosperidad se deduce de ella. El rey es, ante todo, un avatar de la víctima emisaria definida por Girard, cuya muerte es indispensable al funcionamiento de la sociedad: “El mecanismo victimario nos revela que [...] mucho antes de conquistar el poder político, el rey, como sustituto de la víctima emisaria es, *ipso facto*, un regulador de la vida social” (2003: 219). Scubla añade unas consideraciones sobre la naturaleza de los peligros que amenazan a la humanidad: las fuerzas más temibles no provienen de la naturaleza bajo la forma de sequía ni de enfermedades, sino que son inherentes a la naturaleza humana (2003: 220). Por tanto, si bien es cierto que el rey tiene la responsabilidad de luchar contra cualquier clase de adversidad, su tarea principal consiste en impedir el desarrollo de la violencia interna, lo que explica su papel de chivo expiatorio.

Ahí donde Frazer mencionaba lado a lado las dos funciones del rey —la externa dirigida hacia la naturaleza y la interna hacia el grupo—, el discípulo de Girard las opone. Entre los rituales, Scubla otorga la prioridad a la eliminación del mal y, en lo que se refiere a las concepciones de la adversidad, distingue entre las desgracias externas (por ejemplo, las condiciones atmosféricas adversas) y las internas (las malas relaciones sociales). Volveremos más adelante sobre el carácter falso de esta dicotomía a propósito del caso concreto de los indígenas mexicanos.



El examen rápido de las teorías antropológicas ha mostrado que en su origen se encuentra la noción de tabú polinesio, una categoría *emic* (es decir, elaborada por una población autóctona) fundamentalmente ambivalente. Fue aplicada al *sacer* latino, al mismo tiempo que erigida como una categoría de la antropología y generalizada a todo tipo de sociedad. De forma paralela, los investigadores reconocieron la simultaneidad de dos operaciones rituales: las de consagración (destinadas a obtener lo fasto) y las de expiación o execración (destinadas a eliminar lo nefasto). De esa manera, las primeras generaciones de especialistas vieron en la ambivalencia un concepto primordial.

Sin embargo, dicha ambivalencia llegó a pasar al olvido después de la Segunda Guerra Mundial. Tal suceso fue el resultado, por una parte, de la revolución epistemológica iniciada por Lévi-Strauss, quien buscó en el pensamiento clasificatorio del hombre la razón de ser de muchas creencias y rituales que antes de él pertenecían al campo de la religión y lo sagrado. La consecuencia fue que muchos antropólogos se olvidaron de los rituales de eliminación del mal. La teoría de Girard, por su parte, otorgó a lo sagrado una nueva definición —la violencia del grupo, proyectada sobre el chivo expiatorio y expulsada de la comunidad— que dio a la eliminación del mal la prioridad sobre cualquier otra manifestación social.

La noción de ambivalencia fue la gran víctima de estas escuelas de pensamiento. Los discípulos de Girard dieron en definitiva la preferencia a la expulsión. Por su parte, los estructuralistas asumían que Lévi-Strauss había aportado la prueba de la inexistencia de lo sagrado y, por tanto, la de su doble articulación entre puro e impuro. Pensaron que, al negar la categoría de sagrado, quedaba refutada la noción de ambivalencia. El ejemplo de una reacción de este tipo es la del filósofo italiano Giorgio Agamben (1997: 82-93), quien asume que la ambivalencia de lo sagrado es un *mitologema* (palabra italiana que designa un modelo arquetípico del material mítico), comparable al *mana* desmistificado por Lévi-Strauss. En realidad, hemos visto arriba que lo sagrado nunca fue la meta de la crítica de Lévi-Strauss: son sus seguidores los que le

aplicaron el razonamiento elaborado por el maestro para otras categorías —*mana* y tótem— con la intención de sustituir el *todo simbólico* a lo religioso. Por tanto, se puede afirmar que, al contrario de lo que piensan muchos especialistas, la refutación de la ambivalencia ritual nunca ha sido llevada a cabo.

Después de la Segunda Guerra Mundial, las ideologías se apoderaron del debate antropológico. La pregunta de saber si la humanidad tiene una cara negra es hija de esta época que sería benéfico clausurar. Es necesario volver a lo empírico y reexaminar la cuestión de la ambivalencia a la luz de los hechos. Por tanto, se analizarán los datos recopilados entre los indígenas mexicanos, guardando en la mente una serie de preguntas:

—Sobre la ambivalencia de las concepciones del mal: ¿cuáles son las concepciones indígenas de lo nefasto? ¿Construyen lo malo y lo bueno como dos bloques en oposición o como una realidad más ambivalente? ¿Distinguen entre las desgracias naturales externas al grupo como las condiciones atmosféricas, y las de origen interno como la violencia; o relacionan unas con otras?

—Sobre la ambivalencia de los rituales: ¿son los mismos rituales los realizados para conseguir lo bueno y rechazar lo malo? ¿Cómo se articulan los rituales con finalidades distintas?

Sin embargo, antes de llegar al análisis concreto de los hechos, es necesario proseguir la historia de la noción de peligro en antropología y abrir un expediente más reciente.

Este capítulo expone las teorías elaboradas por unos antropólogos y sociólogos que piensan que la lucha contra la adversidad se encuentra en el centro de la organización social, y, al mismo tiempo, asumen que sus concepciones y medios difieren según la sociedad. Las reflexiones de Mary Douglas, Aaron Wildavsky y Ulrich Beck son de tal importancia para las ciencias sociales que fueron resumidas recientemente por varios autores mexicanos (García y Ruiz, 2005; Sánchez-Álvarez *et al.*, 2012: 18-21, 82-86), con la intención de estudiar los desastres. Nuestra exposición empezará ahí donde nos dejó el capítulo anterior —con el debate abierto por el estructuralismo de Lévi-Strauss— y la tentativa de Mary Douglas de superar su deseo de buscar en las capacidades clasificatorias del hombre la explicación final a todas las manifestaciones sociales.

RECONCILIAR EL PENSAMIENTO

CLASIFICATORIO CON LA LUCHA CONTRA EL PELIGRO

Mary Douglas (1921-2007) fue alumna del antropólogo británico africanista Evans-Pritchard en Oxford. Su trabajo de campo en el ex Congo belga (Zaire) entre 1949 y 1953 culminó en su primera publicación, *Los lele del Kasai* (Douglas, 1963). Era profesora de antropología en Londres cuando escribió en inglés el libro que la hizo famosa, *Purity and Danger* (*Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*) (1966). Con la intención de contradecir las opiniones que aseveraban

que los “primitivos”¹ poseían una lógica distinta a la nuestra, quiso sacar a la luz la lógica que gobernaba la noción de tabú y mostrar que su existencia expresaba el deseo de proteger el cuerpo social de los comportamientos que le serían nocivos. Con estas preocupaciones, se mostraba digna heredera de los intereses históricos de la antropología: nos acordamos de la importancia que tuvo el descubrimiento por los europeos de la noción de tabú.

También era de su tiempo y, como los otros autores de esa época, se mostró convencida de que la humanidad se distingue por su pensamiento clasificatorio. Tal fue la idea que presidió a la redacción del capítulo de *Pureza y peligro* que analiza las “abominaciones del Levítico”. Buscando la lógica de las prohibiciones alimenticias bíblicas, Douglas explicó que los alimentos autorizados son los que corresponden de forma exacta al orden clasificatorio de las cosas naturales: puede uno comer de los animales que pertenecen al aire, a la tierra y al agua, y comparten todos los atributos de su categoría de pertenencia. En cambio, queda prohibido comer el animal que, aun perteneciendo a uno de estos tres órdenes, tiene características de otro. Así, lo puro remite al orden clasificatorio, y lo impuro al desorden y lo fuera de clasificación.

El libro salió en inglés en 1966, en una época clave para la escuela estructuralista francesa constituida en torno a Lévi-Strauss. Uno de sus conocidos discípulos, el africanista Luc de Heusch, reconoció en ciertos aspectos del argumento de Douglas un pensamiento afiliado al estructuralismo y fue origen de la traducción rápida de *Purity and Danger* al francés (1971), para la cual redactó un prefacio (Heusch, 1971). El antropólogo diferencia entre los aspectos que le parecen positivos y los negativos en el trabajo de su colega. Lo negativo sería su adhesión a la teoría británica funcionalista. Bajo el término de funcionalismo, critica el hecho de otorgar al “sistema social empírico —la estructura en el sentido anglosajón— un poder soberano para explicar el sistema de creencias,

¹ Douglas retomó la vieja palabra *primitivos* para referirse a las sociedades no occidentales. Hoy en día rechazamos este calificativo, pero Douglas lo utilizó porque era aceptado de forma común en aquellas fechas. Para ella no significaba que existiera una diferencia de mentalidad entre los llamados primitivos y nosotros; por el contrario, buscó durante toda su vida las categorías que pudieran aplicarse a ambos.

la taxonomía, los ritos, las prohibiciones y, en ciertos casos, los mitos” (Heusch, 1971: 8). Al contrario, el estructuralismo francés cree en la universalidad de las categorías intelectuales y su independencia en relación con los sistemas sociales concretos. Por tanto, lo positivo en el libro sería, según Heusch, su descubrimiento del orden clasificatorio en la base de las concepciones universales de lo impuro y peligroso.

Sin embargo, Douglas nunca pensó que la impureza (*defilement*) fuera el producto de un simple sistema clasificatorio intelectual, como lo asentaba Heusch. Según ella, era una manera simbólica de hablar de la desdicha y administrarla, era un estructurante de los sistemas sociales. A la última reedición de *Pureza y peligro* en inglés y en francés, Douglas añadió un prefacio donde aclara que “el tema fundamental del libro es que, en todas las épocas y todos los países, el universo está saturado de significados morales y políticos. Los desastres [...] son generalmente interpretados de manera política: siempre se encuentra para explicarlos a un chivo expiatorio ya designado por su impopularidad” (Douglas, 2001: 192-193. Traducción propia).

En otros términos, las percepciones de lo *sucio* se ligan con lo *peligroso* y sirven para estructurar el orden social. Douglas no quería que su texto sobre las abominaciones del Levítico fuera considerado sin tomar en cuenta el contexto sociológico del uso de la noción de impureza, y por esa razón se opuso a su publicación en varias antologías (Fardon, 1999: 100, nota 7). Escribió: “En mi opinión, separar la cultura de las otras influencias sociales es una manera desastrosa de abrir una investigación, porque detiene la curiosidad desde el principio” (Douglas, 1978: 1. Traducción propia).

Estas indicaciones muestran que la antropóloga británica escapó al debate que se presentó en el capítulo anterior. Ella nunca opuso el pensamiento clasificatorio —al origen de las concepciones de lo impuro— a su manejo social —es decir, la lucha colectiva contra las amenazas—. El vínculo que estableció entre estos aspectos aparece en los dos términos que estructuran su pensamiento:

—El peligro (*danger*) se refiere a las concepciones ancladas en las oposiciones entre puro e impuro, y a los medios sociales tomados para contrarrestar las amenazas.

—La imputación de las responsabilidades (*blaming*) designa la búsqueda del culpable en caso de desgracia.

Así, el pensamiento clasificatorio no opera más que en un aspecto del *danger*, el que resulta de la relación entre lo impuro y lo fuera de orden. Por lo demás, tanto la lucha contra el peligro como la imputación de las responsabilidades en caso de desgracia son mecanismos sociales —y no sólo intelectuales—. De esa manera, Douglas integró algunos avances estructuralistas, sin pensar que la totalidad de la vida social se resumiera a ser un sistema clasificatorio de relaciones simbólicas.

Con la ayuda de estas dos categorías de análisis, la autora se distinguió asimismo del pensamiento de Girard, a pesar de que nunca entabló una discusión con él, que quizá nunca conoció ni leyó. En efecto, el término *chivo expiatorio* tiene dos sentidos en los diccionarios: 1. La víctima expiatoria de un ritual (a la manera del chivo de Azazel, expulsado en el desierto cargado de los pecados de Israel); 2. El hombre que se culpa de las faltas de los demás y de la desdicha colectiva. El primer sentido remite a un acto ceremonial y el segundo a un fenómeno social que ocurre cuando pasa una desgracia. Ahora bien, la teoría de Girard mezcla de modo íntimo ambos significados en uno solo, y otorga la mayor importancia al segundo. Veremos que tal no es el caso de la teoría sociocultural de Mary Douglas, que opera una separación analítica entre la prevención del peligro, incluyendo sus medios rituales (*danger*) —primer sentido del chivo expiatorio—, y la búsqueda de responsabilidades (*blaming*) —segundo sentido—.

En otras palabras, al construir su teoría del chivo expiatorio, Girard no había pensado más que en el *blaming*, es decir, la designación de las responsabilidades en caso de desdicha. Pero se le había olvidado el *danger*, concepto que asocia las percepciones del peligro y los medios sociales para contrarrestarlo. Son perceptibles las consecuencias de tal postura si pensamos en el funcionamiento de una comunidad indígena: considerar solamente el *blaming* equivale a aislar el momento en que ha sobrevenido alguna desdicha y la colectividad busca a los culpables. Olvidar el *danger* es pasar por alto todo el funcionamiento de la comunidad con sus percepciones de lo nefasto y, sobre todo, el aparato social, simbólico y religioso movilizado para alejar los peligros. En otras

palabras, antes del chivo expiatorio, hubo un órgano social (los linajes africanos estudiados por Evans-Pritchard y Douglas, u otro tipo de estado) dotado de la función de contrarrestar el peligro.

EL DANGER Y EL BLAMING

El lector habrá entendido que veo en la teoría de Douglas un progreso decisivo en el tratamiento antropológico del peligro debido a su utilización conjunta de las dos categorías examinadas. Douglas puso en relación el *danger* —incluyendo las percepciones del peligro asociadas a lo *sucio* y los medios de evitarlo— y el *blaming* —o lógicas de acusación que atribuyen la culpa cuando las desgracias se han producido—. *Danger* y *blaming* son determinados por la cultura, es decir, su contenido cambia según la sociedad considerada. Están en conexión, puesto que ciertos tipos de peligros corresponden a ciertos tipos de acusación.

Las percepciones culturales del peligro (danger)

Es necesario hacer una breve historia del descubrimiento de las dos categorías por Douglas. De acuerdo con las indicaciones que dio, en persona, acerca de su itinerario intelectual en su *Postface* (2001) o “Nuevo prefacio” (2002), el cual retoma su texto de 1992, sus intereses la habían llevado a estudiar las percepciones del peligro en varias tribus de África entre los años cincuenta y setenta del pasado siglo. Llegó a considerar que ciertas nociones estaban ligadas a la de peligro (*danger*): lo sucio (*dirty*), la suciedad (*uncleanness*), la impureza (*defilement*), la contaminación (*pollution*) y el tabú (*taboo*). Durante unas décadas, procuró aportar la prueba que nuestra sociedad utilizaba estas nociones exactamente de la misma manera que las primitivas, en especial en un artículo suyo sobre *pollution*:

Sólo podemos acercarnos a la mentalidad primitiva a través de la introspección y del entendimiento de nuestra propia mentalidad [...] Lord Chesterfield definió lo *sucio* (*dirt*) como una cosa fuera de lugar. Esto implica dos

condiciones: un conjunto de relaciones ordenadas y la contravención a este orden [...]. Para nosotros, lo sucio es una clase de categoría que reúne todos los eventos que borran, manchan, desmienten o confunden de otra manera las clasificaciones aceptadas (Douglas, 1968 : 3. Traducción propia).

Así, Douglas asentaba que la identificación de lo impuro con lo peligroso era un rasgo compartido por todas las sociedades y se encontraba presente tanto en la noción de tabú como en el inglés *dirt*. Sin embargo, en los años sesenta Douglas todavía no había logrado aportar la prueba de la semejanza de las concepciones *primitivas* y occidentales del peligro. De acuerdo con sus propias palabras, era difícil lograrlo porque en aquel entonces podía uno pensar que nada más los pueblos primitivos recurrían a un “uso político-legal del peligro”.² Al revés, se creía que, con la ciencia, las sociedades occidentales disponían de un instrumento neutral y seguro —es decir, ni simbólico ni político— de tratar los peligros y designar su fuente. Esta idea prevaleció hasta que la ciencia misma fuera reconocida como fuente de peligro después de 1968, con las primeras grandes catástrofes nucleares y químicas. Douglas emigró a Estados Unidos en 1977 y encontró a Aaron Wildavsky, un especialista en políticas públicas. Con él, elaboró una teoría político-legal del peligro que, en su opinión, era adecuada tanto para los pueblos primitivos como las sociedades occidentales (Douglas y Wildavsky, 1983).

El peligro y el riesgo

Analizar con las mismas herramientas las sociedades primitivas y occidentales fue posible a partir del momento en que Douglas estableció una distinción entre el complejo *peligro-impureza-tabú* propio de las primeras, y el *riesgo*, que representa en nuestras sociedades el equivalente —o el nuevo avatar— del complejo mencionado. El riesgo es la forma que toma en la actualidad la percepción del peligro.

En lugar de los peligros bien identificados de antaño, hoy en día todo se ha vuelto fuente de riesgo: ¿Qué temen los ciudadanos de Estados

² Véase p. 33 la definición del uso político-legal del peligro (Douglas, 2002: 192-193).

Unidos?, preguntan Douglas y Wildavsky. Pues nada, salvo la comida que comen, el agua que beben, el aire que respiran, la tierra donde viven y la energía que usan (1983: 10).

El riesgo es la consecuencia aleatoria de una situación vista como amenaza. Como todo presenta un riesgo potencial, se cuantifica la incertidumbre por medio de estadísticas y probabilidades. Así, el riesgo se distingue de la incertidumbre que es una ignorancia total y no cuantificada.

Sin embargo, el aparato cuantificador no ofrece criterios objetivos para apreciar la naturaleza de los riesgos corridos en las sociedades contemporáneas. El riesgo no deja de ser una representación social; la percepción del riesgo varía según los países y, aun en un mismo país, las mujeres no tienen la misma percepción que los hombres, ni los jóvenes que los ancianos. El reconocimiento de la existencia de ciertos riesgos traduce ciertos temores más o menos compartidos en la sociedad. Por consiguiente, y ante la ausencia de criterios objetivos, la percepción moderna del riesgo se presta a un análisis en términos culturales, del mismo modo que la percepción de los peligros y la manera de luchar contra ellos en las sociedades primitivas. Los que buscan un responsable a los accidentes técnicos, ecológicos y políticos no escapan a un antiguo esquema simbólico, pues los individuos, los grupos y los expertos no pueden apoyarse en criterios generales y abstractos de evaluación de los riesgos.

La aceptabilidad (*acceptability*)

A partir del momento en que todo es fuente de riesgo, nadie puede esperar calcular precisamente la cantidad de amenazas que enfrenta —un individuo no puede mirar en todas las direcciones al mismo tiempo—, lo que obliga a escoger los riesgos que se aceptan y los que se rechazan.

Así, los riesgos pueden agruparse en cuatro categorías, cada una asociada a un tipo especial de temores:

—Los asuntos exteriores: se teme un ataque proveniente del extranjero, la guerra, la pérdida de influencia y de prestigio del país en el juego geopolítico;

- El crimen: se teme la pérdida del orden legal y la generalización de la violencia;
- La contaminación: se teme a los abusos tecnológicos y sus consecuencias sobre el ambiente
- El colapso económico: se teme la pérdida de prosperidad (Douglas y Wildavsky, 1983: 2).

Ahora bien, los actores públicos, así como los ciudadanos, no otorgan la misma importancia a estas distintas amenazas: construir una jerarquía de riesgos obliga a ponerse de acuerdo sobre un criterio, y se nota que los que temen un ataque del extranjero no le tienen tanto miedo a la contaminación interna. En consecuencia, el riesgo puede definirse como el producto de un saber sobre el futuro y de un consenso sobre el tipo de sociedad deseada (1983: 5). De esa manera, la noción de riesgo va junto con la de aceptabilidad. Existen riesgos que ciertas personas aceptan y otras no.

La inflexión cultural (*cultural bias*)

Rechazar o aceptar un riesgo depende de una inflexión cultural, *cultural bias* —del inglés *bias*, ‘algo parcial, procedente de un prejuicio’—. Toda percepción del riesgo es *biased*, es decir, producto de una inflexión cultural. Así, tenemos la posibilidad de escoger los riesgos aceptables entre la guerra, el terrorismo, el crimen, la tecnología y la economía. La selección de los riesgos depende de una selección de valores y de formas de vivir. Cada tipo de vida tiene incluido su propio riesgo. Los valores comunes corresponden a temores comunes y también a la aceptación de ciertos riesgos. “La toma de riesgo y el rechazo del riesgo, la confianza compartida y los temores compartidos forman parte del diálogo sobre la mejor manera de organizar las relaciones sociales” (Douglas y Wildavsky, 1983: 8. Traducción propia).

Recientemente Le Breton (2012: 72) ha tomado un ejemplo de *bias* en las sociedades europeas, al mostrar que los riesgos alimentarios y sanitarios son mal aceptados, mientras que lo son mucho mejor los riesgos ligados al manejo de los automóviles. Un total de 250 000 personas

en el mundo pierden la vida cada año manejando; en 2010 hubo 4 262 muertos en las carreteras francesas y 44 000 en las estadounidenses, pero este tipo de riesgos tiene poca relevancia en la opinión, pues está bien tolerado.

Las lógicas de acusación (blaming)

Douglas puso las percepciones del peligro y del riesgo en relación con la búsqueda de responsabilidades en caso de desgracia, el *blaming*. Había aprendido de su maestro Evans-Pritchard que cualquier sociedad tiene la necesidad de imputar la desdicha, por lo cual construye sus propias lógicas de acusación “Saber cuál es el motivo dominante es generalmente, quizá siempre, saber a qué la gente atribuye los peligros y la enfermedad y otras desdichas, y qué medidas toman para evadir o eliminarlos” (Evans-Pritchard, 1956: 315. Traducción propia).

Así, la muerte de un adulto en un pueblo africano despierta rumores en busca de explicaciones. Existen varios esquemas según las regiones:

- El esquema de orden moral: la muerte se atribuye a una falta cometida por la propia víctima y requiere la organización de un ritual de purificación;
- la culpa echada a los enemigos de la víctima, de quienes se supone disfrutaban de poderes mágicos más potentes;
- la culpa echada a un enemigo externo, con un posible traidor interno; y
- la explicación técnica y neutral: la muerte se atribuye a los espíritus, los virus, el cáncer...

Cada una de estas posibilidades representa un *esquema de culpabilidad*. Todas las sociedades atribuyen responsabilidades, es decir, trazan relaciones de causa a efecto entre los peligros naturales y las acciones humanas. Estas creencias construyen categorías conceptuales que dividen lo moral de lo inmoral y estructuran la visión de lo que es un buen vivir.

El antropólogo capta dichas creencias al preguntarse ¿cuál es el prejuicio?, ¿quién lo causó?, ¿quiénes son las víctimas? y ¿cómo purificar?

Las respuestas pondrán las percepciones culturales del peligro en relación con las categorías de víctimas y de responsables. Las lógicas de

acusación forman parte del marco político-legal de cualquier sociedad. Como Douglas misma lo hizo notar en su “Nuevo prefacio” (2012), su motivación nunca dejó de ser la misma a lo largo de su itinerario intelectual: tenía la intención de aportar las pruebas que las sociedades primitivas y las nuestras funcionaban de la misma manera. Esto la llevó a mostrar que comparten una manera cultural de percibir las amenazas —o aceptarlas— asociada a la selección de ciertos esquemas de culpabilidad. Sin embargo, al querer demostrar lo que comparten, pasó por alto lo que les diferencia y no tomó en cuenta la noción de sistema social históricamente construido. En efecto, nuestras sociedades occidentales son el producto de la historia y, como tal, presentan una especificidad; el riesgo no sólo es el nuevo avatar del peligro, sino presenta características que hacen que vivamos las amenazas de una manera nueva en referencia a las otras sociedades. Mostrar los aspectos radicalmente novedosos del tratamiento moderno del riesgo es lo que permitió a Ulrich Beck enunciar la noción de *sociedad del riesgo*, es decir, definir la sociedad contemporánea por las concepciones y las prácticas elaboradas en torno al riesgo.

LA ESPECIFICIDAD DE LA SOCIEDAD DEL RIESGO

Hemos visto la pregnancia del contexto histórico en los descubrimientos de Douglas: a partir de los años setenta del siglo pasado la degradación del ambiente, la emergencia del sida, los accidentes nucleares (Three Mile Island, Chernóbil...) y químicos (Seveso, Bhopal) tuvieron grandes repercusiones sobre las concepciones occidentales del peligro. Hoy las prácticas más corrientes se conciben como arriesgadas: el tabaco, la obesidad, la *vaca loca*, los alimentos genéticamente modificados, el celular... Todo esconde sus amenazas. La genética, la informática, las nanotecnologías y muchas otras ciencias crean nuevos riesgos. La naturaleza se modifica de manera visible con una tasa de desaparición de las especies animales jamás alcanzada hasta la fecha, y con los cambios climáticos, la degradación del ambiente y los procesos de mundialización.

De acuerdo con la emergencia de estas nuevas amenazas, la sociología del riesgo nació hacia los años ochenta. Algunos años después de la obra de Douglas y Wildavsky (1983), se publicó en alemán en 1986 el libro, hoy clásico, de Ulrich Beck (2006). Nacido en 1944 en una ciudad de Pomerania (hoy Polonia), Beck fue un sociólogo alemán marcado por las influencias teóricas de Marx y Weber. Así, la sociedad del riesgo que define es un *ideal tipo* a la manera de Weber, lo que significa que representa una construcción teórica, la definición abstracta de una lógica de funcionamiento —y no una sociedad concreta en particular—.

La originalidad de Beck reside en su caracterización de las sociedades occidentales modernas por un cierto tipo de construcción del riesgo. Hoy en día el riesgo no representa una amenaza precisa, sino el mero vínculo social. Beck lo explica a través de varios términos forjados a propósito: sociedad del riesgo, segunda modernidad y modernidad reflexiva...

Las dos modernizaciones

Beck contrapone la primera modernización —típica de la industrialización y de la sociedad de clases del siglo XIX— y la segunda —la de la modernidad desarrollada hoy en día—. La primera estaba marcada por el desarrollo tecnológico y la ideología del progreso; la cuestión que planteaba era cómo, en una sociedad de carencia, repartir la riqueza de una manera desigual y al mismo tiempo legítima, o cuando menos socialmente aceptable; de ahí que los principales conflictos fueran luchas de clases para la posesión de bienes de consumo. En cambio, en el marco de la segunda modernización, se liberan los riesgos y las potenciales de autoamenaza en una medida desconocida hasta el momento. La nueva cuestión planteada es “cómo se pueden evitar, minimizar, dramatizar, canalizar los riesgos y peligros que se han producido sistemáticamente en el proceso avanzado de modernización, y limitarlos y repartirlos” (Beck, 2006: 26). Ahí donde se distribuían riquezas, hoy se distribuyen riesgos. “Ambos paradigmas de la desigualdad social se refieren sistemáticamente a épocas determinadas en el proceso de modernización” (2006: 26).

Prosiguiendo con la comparación entre las dos modernizaciones, Beck muestra que la primera repartía bienes visibles, consumibles y experimentables; al contrario de la segunda, que distribuye riesgos invisibles. “Muchos de los nuevos riesgos (contaminaciones nucleares o químicas, sustancias nocivas en los alimentos, enfermedades civilizatorias) se sustraen por completo a la percepción humana inmediata” (2006: 33). Para hacerlos visibles y interpretables como peligros, es necesario recurrir a todo un aparato científico. Sin embargo, apelar a la ciencia no es suficiente, y es preciso buscar “una colaboración más allá de las trincheras de las disciplinas, de los grupos ciudadanos, de las empresas, de la administración y de la política” (2006: 35).

Por estas razones, se puede decir que los riesgos se construyen socialmente, mediante un proceso que involucra a varios actores sociales —y no nada más a los científicos—. En efecto, se trata de establecer una relación de causa a efecto entre los aspectos nocivos constatados y el sistema de producción industrial: esto no puede dejarse a la iniciativa individual. Tomando el ejemplo de la muerte de los bosques en Alemania en los años ochenta del último siglo, Beck muestra que, a raíz de la constatación de la caída de las hojas, surgieron varias interpretaciones: ¿serían culpables las ardillas o el instituto forestal? Poco a poco se impuso un cambio de óptica y se señaló la responsabilidad de la industria. Pero esto no resolvía nada: ¿era culpable el dióxido de sulfuro, los nitratos, los fotooxidantes, los hidrocarburos, o una causa aún desconocida? Y, para resolver el problema, ¿era necesario intervenir sobre el automóvil o las centrales térmicas alemanas? ¿O eso no serviría de nada, puesto que el humo llegaba de los vehículos y las chimeneas de los países vecinos? (2006: 37).

Identificar los riesgos se vuelve un proceso social complejo en el cual intervienen las empresas, los grupos de intereses, los ciudadanos, los científicos. Todos defienden sus propios intereses y, para algunos, el riesgo no representa sólo una amenaza, sino una oportunidad para el mercado: ciertas empresas pueden llamar la atención sobre algunos peligros con la intención de vender un producto en competición. El riesgo se vuelve un factor de impulso económico y el sistema industrial saca provecho de las irregularidades que produce.

La distribución de las amenazas también toma vías complejas. Por medio del efecto búmerang, los riesgos afectan tarde o temprano a los que los producen y se benefician de ellos. Promueven de alguna manera la unidad del culpable y de la víctima. En este sentido, las situaciones de riesgo no son situaciones de clase. Sin embargo, esta evidencia no impide que los pobres sean los principales afectados por el desarrollo técnico (2006: 43-52). En los procesos de lucha contra los factores de riesgo es donde se notan las particularidades de la nueva sociedad: la conciencia del riesgo no reside en el presente, sino en el futuro; por consiguiente, los nuevos conflictos serán conflictos de fe porque “hoy nos ponemos en acción para evitar, mitigar, prever (o no) los problemas y las crisis de mañana y de pasado mañana” (2006: 40).

La oposición clásica entre la naturaleza y la sociedad es hija de la época de la primera modernización: el siglo XIX pensó la naturaleza como algo dado, asignado, a someter, como *no* sociedad. Hoy la naturaleza no puede ser pensada sin la sociedad, pues se ha vuelto un producto histórico de la civilización y sus destrucciones son componentes integrales de la dinámica social. La sociedad tampoco puede ser pensada sin la naturaleza: “A finales del siglo XX hay que decir que la naturaleza es sociedad, que la sociedad es (también) naturaleza. Quien sigue hablando de la naturaleza como no sociedad habla con las categorías de otro siglo, las cuales no captan nuestra realidad” (2006: 90).

La modernización reflexiva

Del desplazamiento de la noción de naturaleza se desprende una consecuencia: la sociedad del riesgo se vuelve incapaz de prever *externamente* las situaciones de peligro, *porque ella es la que las produce*. Por primera vez, “la sociedad se encuentra confrontada consigo misma en relación con los riesgos” (2006: 237), ellos provienen de “la capacidad adquirida históricamente por los hombres de autotransformar, de autoconfigurar y de autodestruir las condiciones de reproducción de toda la vida sobre la tierra” (2006: 237). Por lo tanto, las amenazas ya no residen “en la ignorancia, sino en el saber, ni en un dominio de la naturaleza deficiente, sino en el perfeccionado” (2006: 237).

A estas nuevas condiciones responde el nuevo lugar otorgado a la ciencia, la cual se convierte a un tiempo en *la causa de los riesgos, el instrumento de su definición y la fuente de su solución*. Su papel en la sociedad ha sido desplazado por varios factores: la competitividad entre ciencias y los debates entre expertos le quitan la posibilidad de tener la última palabra: la ciencia ya no convence por sí sola y se mueve entre los intereses de todos los actores sociales; es cada vez más necesaria y menos suficiente; ella misma se vuelve objeto de ciencia y de reflexión: la ciencia de hoy es reflexiva. Así pues, la segunda modernización es una modernización reflexiva porque, por primera vez, la sociedad se encuentra confrontada con ella misma en la producción y la resolución de los riesgos.



Las teorías que acabamos de exponer presentan el interés de colocar la lucha contra la adversidad en el centro de la organización social; al mismo tiempo, no caen en generalizaciones, pues asumen la especificidad de este proceso según las sociedades. En particular, si cada grupo social posee sus propios medios de identificar la desdicha y sus métodos para contrarrestarla, la sociedad contemporánea, calificada de sociedad del riesgo, se diferencia de todas las sociedades que le precedieron.

Por lo pronto, esta exposición nos alerta sobre la necesidad de tener cuidado con los términos que utilizaremos para referirnos a la adversidad, puesto que ella es una construcción cultural. En el estudio que sigue y trata de los indígenas mexicanos, ¿qué palabras escoger? Las palabras más neutrales y generales serán: “lo negativo, lo nefasto, la negatividad, la adversidad y la desdicha”, que emplearemos de manera indiferenciada. También hablaremos del *mal*, pero aclarando que no nos estamos refiriendo a un concepto católico que incluye el pecado, su castigo y el diablo, lo que sería muy reductor. El *peligro* o los *peligros* ofrecen una buena opción para designar aquellos aspectos que se temen y quieren evitar; sin embargo, no son muy adecuados para designar aquellos males no casuales, sino crónicos. Por ejemplo, entre los indígenas mexicanos, el desarrollo de una actividad positiva conlleva sus aspectos negativos: el ciclo anual del maíz comprende un periodo de

carencia de granos al momento de esperar la nueva cosecha —es menos un peligro que una fatalidad—; el ejercicio de la justicia es necesario, pero desentraña rencores de parte de los ajusticiados —es menos un peligro que un mal necesario—.

Las palabras *manchas* y *suciedad* (en inglés, *defilement*, *pollution*) son inseparables de la teoría de Mary Douglas, quien asentó que, en todas las sociedades, los aspectos socialmente no deseables se asimilan a lo *sucio*. Sin embargo, unos trabajos ulteriores han puesto en tela de juicio esta asimilación. Heusch (1971: 11-15) ya se preguntaba si la repulsión es un concepto idéntico a la prohibición. Desde entonces, la antropóloga Gloria Raheja ha demostrado que, en el pueblo de Pahansu, en una región hindi del norte de la India, la concepción de impureza difiere mucho de la de nefasto. La primera es un estado transitorio del cuerpo, llega y se va, como la que sigue el nacimiento de un bebé. En cambio, lo nefasto (*inauspiciousness*) proviene del exterior de la persona, y es necesario extraerlo y expulsarlo (Raheja, 1988: 45). Tomando en cuenta este caso, nos preguntaremos si los indígenas mexicanos establecen una distinción entre lo impuro y lo nefasto.

Por último, todas las palabras que acabamos de mencionar se diferencian, en su conjunto, del riesgo, el cual designa lo específico de las concepciones de lo nefasto en la sociedad contemporánea. La etimología más aceptada de la palabra *riesgo* remite al italiano *risco*, que designaba las rocas sobre las cuales los barcos podían naufragar, en la época de los grandes descubrimientos, rocas que se llamaban riesgos en español (Le Breton, 2012: 3). Durante varios siglos, el significado de riesgo no se diferenció del peligro. Sin embargo, a partir del decenio de 1970 la palabra riesgo fue usada para designar la manera muy especial —y nueva— de percibir o, mejor dicho, de construir los peligros en nuestra sociedad. Hemos visto que Douglas y Beck han puesto en evidencia las características de la construcción del riesgo en las sociedades modernas: el riesgo amenaza en cada momento, se encuentra en lo que comemos, respiramos y en cualquier acto de la vida; conocemos nuevos riesgos que no imaginábamos antes; la manera de medirlos pasa por las estadísticas y las probabilidades; los medios para contrarrestar los riesgos se dejan de manera constante a las iniciativas personales.

Peligro, riesgo e incertidumbre tienen, a grandes rasgos, el mismo campo semántico. Sin embargo, un análisis más fino hace aparecer que la incertidumbre expresa la ausencia radical de conocimiento en torno a las amenazas potenciales: quizá exista un peligro, todavía no identificado, y quizá no; predomina la ignorancia. En cambio, el riesgo es la medida de la incertidumbre, es una incertidumbre cuantificada por medio de las estadísticas, y este conocimiento abre una posibilidad de actuar sobre la amenaza, de tomar iniciativas para neutralizarla. Finalmente, el peligro es tan sólo una amenaza de la cual no se sabe nada y que no tiene uno el poder de prever (Le Breton, 2012: 3-5).

Las matices semánticas existentes entre todos estos términos comprueban que la negatividad es una construcción cultural. Esto desemboca en un último punto: los medios de luchar contra el mal varían tanto como las percepciones de lo nefasto; el peligro y la suciedad no se combaten del mismo modo que el riesgo moderno. De estas observaciones se deducen las preguntas que haremos a la sociedad indígena analizada en los capítulos siguientes: ¿cuáles son sus percepciones del nefasto? Poniendo estas construcciones mentales en relación con la lucha contra la adversidad, ¿cuáles son los medios rituales y sociales de alejamiento del mal? Y, por último, ¿ya pertenecen los indígenas a la sociedad del riesgo?

Sabiendo que las percepciones del peligro difieren según las sociedades, es necesario analizar cómo los indígenas de Acatepec construyen lo que reconocen como nefasto. Empezaremos buscando el contenido concreto de lo que piden y rechazan en el curso de sus rituales. Precisamente enuncian sus deseos —en forma positiva y negativa— en dos ocasiones: en las plegarias rezadas en lengua tlapaneca¹ que acompañan las ceremonias tradicionales, y en las rogaciones escritas y remitidas al cura que especifican en español el motivo por el cual se le pide una misa. Este capítulo se presenta como el análisis de estos textos.

Empecemos por las plegarias. Los rituales de los indígenas de México, en general, y de los tlapanecos, en particular, van acompañados por discursos ceremoniales extensos elaborados y elegantes. Cuando estos discursos se dirigen a las potencias sobrenaturales (santos católicos y entidades de la naturaleza) se les da el nombre de “plegarias” o “rezos” (Dehouve, 2007 y 2011a). En Acatepec, los ancianos son los encargados de rezar durante los rituales privados o comunales. Como veremos, sus plegarias enuncian un gran número de peligros que contrarrestar. Mis fuentes son unas ochenta plegarias provenientes de una decena de comunidades del municipio de Acatepec y enunciadas por un número

¹ El tlapaneco, o *me'phaa*, es una lengua tonal que pertenece al tronco otomangüe. Tiene variantes dialectales según la comunidad y el municipio. Adoptamos una transcripción del tlapaneco que sigue a grandes rasgos las normas establecidas en *Cómo se escribe el tlapaneco* (1988) a partir de la variante dialectal de Malinaltepec. La que se transcribe aquí pertenece a la variante de Acatepec.

mayor de especialistas rituales, recopiladas durante varias ceremonias tradicionales a lo largo del año.² Transcribí el texto de las plegarias en tlapaneco y lo traduje con la ayuda de Tomás Santiago Santiago, oriundo del municipio. Una plegaria completa puede consultarse a título de muestra (Dehouve, 2011a).

Las rogaciones “son las necesidades que la gente expresa al sacerdote, sea de manera oral o por escrito, para que pida por ellas en la misa”, según la definición de Torres García (2014: 111). Este autor, etnohistoriador y también cura de la parroquia de Acatepec ha reunido un corpus de 1 191 hojas que contienen las rogaciones solicitadas por sus feligreses. Dichas rogaciones están redactadas en español y mencionan el gran número de peligros que las misas tendrían la función de neutralizar.

A primera vista, estas fuentes pertenecen a dos mundos distintos. Las primeras —las plegarias— van dirigidas a las potencias tlapanecas (fuego, tierra, manantial, etcétera) en el curso de las ceremonias tradicionales; son rezadas en el idioma nativo en un lenguaje elegante por unos especialistas rituales de experiencia. Las segundas —las rogaciones— invocan al Dios católico y a los santos patronos; están redactadas en español por cualquier feligrés y destinadas al cura para que presente las necesidades del rogante durante la misa. Sin embargo, a pesar de sus diferencias, lo que demostrará el estudio comparativo que sigue es que ambas fuentes se basan en la misma lógica de construcción de los peligros. Es importante señalarlo, pues aporta la prueba de que las concepciones que estructuran las plegarias tradicionales no son exclusivas de los especialistas rituales, sino compartidas a plenitud por todos los habitantes del lugar.

LAS PETICIONES COLECTIVAS E INDIVIDUALES

La lucha contra lo nefasto se ejerce en dos ámbitos sociales: la comunidad y la familia. Estos niveles de organización social conforman dos

² La lista de los rituales recopilados entre 2000 y 2007 se encuentra en Dehouve (2007: 293-301). Desde aquella fecha, y hasta 2012, he seguido recopilando rituales y llegado al número de plegarias que señalo.

esferas rituales distintas y complementarias. En otros términos, tanto las plegarias rezadas en tlapaneco como las rogaciones de misas en español se presentan en nombre de la comunidad o de la familia.

Pedir por la comunidad

El personaje que tiene el poder político es el comisario, es decir, el delegado municipal de un pueblo con categoría administrativa de comisaría. En cada una de las cincuenta comisarías del municipio de Acatepec se elige cada año a un comisario, auxiliado por varios regidores y un cuerpo rotativo de policías bajo el mando de un comandante. El comisario representa el pueblo frente a las autoridades políticas del estado, las cuales le reconocen la facultad de encarcelar y multar a sus conciudadanos. Sin embargo, ante los ojos de la población local, sus funciones de mayor importancia son de carácter ritual.³ El comisario encabeza varias ceremonias, empezando por su propia entronización en enero, la fiesta de la potencia dueña de los cerros y de la lluvia (*ajku* o San Marcos) el 24 de abril, la de Espíritu en Pentecostés y de los difuntos entre octubre y noviembre, así como la fiesta patronal propia de cada lugar. El especialista ritual que opera en esta esfera recibe el nombre de *xiná'* ('abuelo') y presta sus servicios a los hombres que ocupan un cargo en el sistema político-religioso de su pueblo. Lo asisten los demás ancianos del pueblo (sg. *xabu niki*, 'persona madura', pl. *xabu ani*, 'personas padres'), también llamados principales, en español, y un cuerpo especial de ayudantes rituales (los *somayo*).

Como lo resume un comisario:

Cada comunidad tiene un representante, tiene un comisario, una autoridad que se preocupa de nuestros vecinos, de nuestras familias, de nuestras necesidades, en cada localidad. [...] Nuestros vecinos los queremos vivos. Desde que he entrado como comisario, nos preocupábamos mucho, todas

³ El personaje responsable de un ritual y que recogerá sus beneficios ha sido llamado por A. M. Hocart (1936) *principal*, en inglés, traducido en francés por *personaje central* (Hocart, 1978). Considero que el comisario es el personaje central de la comunidad.

las fiestas, todas las costumbres, los vecinos unidos con los principal, juntamente hemos realizado los trabajos, todos los compromisos (entrevista al comisario de Agua Tordillo, realizado por Dehouve en 2004, inédito).

El término clave para referirse a este nivel de actuación ritual es *preocuparse*: “Me preocupo de mi gente”, “nos preocupábamos”, “se preocuparon de su gente”... El verbo designa la responsabilidad, que recae sobre los encargados municipales y sus ayudantes rituales, de tomar todas las medidas ceremoniales necesarias para asegurar la vida de sus conciudadanos y neutralizar los peligros que los amenazan.

Presentaré el ejemplo de una rogación de misa dactilografiada y remitida al cura: especifica los asuntos relativos al buen funcionamiento del pueblo que las autoridades del pueblo quieren resolver con la ayuda de la misa:

Comisaría: municipal Constl.

Asunto: que nos haga una misa para la comunidad

A 22 de febrero, 2007

Que no haya tantos problemas en la comisaría, que todos los integrantes cumplan con sus cargos, que en la comunidad no haya enfermedades, por los niños y las niñas y los ancianos, que la comunidad sigan colaborando, que no haya división para que el [pueblo] siga progresando y que todo[s] cooperen sobre la construcción de la iglesia y que los maestro[s] [al]bañil que sigan trabajando, que no les pase nada cuando trabajan. Y que los vecinos de la comunidad tengan ganas de trabajar en la construcción. Por los carros del pueblos que no falle[n] tanto beneficiando, por el chofer, que no le pase nada cuando se va de viajes, que no haya accidente en el camino, que todo salga bien para el beneficio del pueblo.

Por la tienda comunitaria del pueblo, que siga trabajando, que no haya tanto deudas por la tienda, que todos los que deben regresen a pagar su deuda para que la tienda tenga lo que hace falta [en] la comunidad.

Por los maestro de la comunidad, que no haya enfermedad en sus casas, que sigan enseñando a los niños y niñas de la comunidad, que aprendan todo los que enseñen los maestros para salir adelante para su pueblo. Por la luz eléctrica de la comunidad, que no cayga rayos en tiempos de aguas, que no haya tantos fallas para el usos de pueblos.

Atentamente,

nombres y títulos del comisario municipal propietario, del comisario suplente y del primer regidor (Torres, 2014: 113).⁴

El texto menciona una serie de problemas y peligros cuya característica es ubicarse en la esfera colectiva, como la renuncia de varios titulares de cargo antes de terminar su año de servicio y las enfermedades de los niños y ancianos. La construcción de la iglesia es una empresa comunal de importancia que requiere la cooperación gratuita de los vecinos y el trabajo de los albañiles. Los carros comunitarios se encuentran bajo la responsabilidad de las autoridades, con sus riesgos asociados: fallas técnicas y accidentes. La tienda comunitaria administrada por un empleado de la Diconsa (una dependencia del gobierno), originario del lugar, abastece el pueblo en productos de primera necesidad a precio controlado: el texto lamenta que los vecinos contraigan deudas y no las paguen, lo que compromete el abastecimiento de la tienda. Luego, habla de la escuela y pide que los maestros no se enfermen ni estén ausentes, y que los niños aprendan bien. Y, por último, menciona la luz eléctrica que se corta a menudo en tiempos de lluvia.

Otra rogación fue presentada por el *fiscal* de un pueblo. Titular de un cargo relacionado con la iglesia, el fiscal muestra en su texto que asume su responsabilidad para con la colectividad:

N. pide una misa para año. Es fiscal de su comunidad, para que no se [en]ferme gente de sus pueblo, por eso pide una misa fuerte para que no se [en]ferme mujer y hombre, niños y niña, toda la gente y todo sus compañeros. Están preocupados por su gente (Torres, 2014: 111).

Las plegarias en tlapaneco, recopiladas en varios pueblos del municipio durante las ceremonias tradicionales, siguen un esquema comparable, del cual veremos muchos ejemplos a continuación. Se reiteran en

⁴ Se ha respetado la ortografía original, pero restablecido la puntuación para que sea más fácil de leer. Entre corchetes se añaden las explicaciones indispensables. De ahí en adelante se presentarán de la misma manera todas las rogaciones.

cada ocasión ceremonial de importancia, en particular, el 24 de abril y Pentecostés. Del mismo modo que lo visto en la rogación, los especialistas rituales enuncian ahí el detalle de todos los males que quieren neutralizar.

Pedir por la familia

El segundo nivel de sociabilidad es la familia. Los grupos familiares siguen un ciclo de desarrollo: al casarse una nueva pareja, ella pertenece a la familia extendida encabezada por el padre del novio o, con menor frecuencia, el padre de la novia. Después del nacimiento de varios niños, el grupo doméstico cobra su independencia y su tamaño aumenta a medida que crecen los niños y llegan a la edad del matrimonio. De tal manera, podemos tomar como ejemplo de una unidad familiar extendida el grupo encabezado por un hombre casado, acompañado por sus hijos y nueras, a los cuales se añaden algunas hijas casadas. Cada pareja reside en su propia casa, situada en el mismo solar o barrio que las demás, y se encuentra bajo la responsabilidad del jefe de la familia extendida. Ahora bien, la vida de cada uno de sus familiares, así como la de sus animales y el logro de sus cultivos, depende de las competencias técnicas y rituales del jefe de familia, que desempeña el papel del personaje central.⁵ El padre realiza los rituales necesarios durante el ciclo de cultivo del maíz, busca el animal-lugar (una clase de nagual) de cada uno de sus hijos, reza por la salud de cada uno y es responsable de su curación en caso de enfermedad. Según los casos, el jefe de familia oficia en persona como especialista ritual o pide la asistencia de un anciano capaz de adivinar y curar, llamado *meso*.

Como hemos visto, los rituales comunitarios mencionan este nivel, el de los vecinos —a menudo con la ayuda de la voz tlapaneca: “Dentro de sus casas, dentro de sus nidos” (*na’on go’on, na’on riñon*)— y reza por sus necesidades. Pero esto no es suficiente y cada jefe de familia y grupo doméstico pide al cura, por su propia cuenta, unas misas que pueden tener un objetivo bastante general, como en estas rogaciones:

⁵ Definido según Hocart (1978), véase nota 3, p.49.

Te pido una misa para salud, no quiero que pegue adolencia a mi familia, que crezca sano, te pido, patrón saluca [San Lucas] que los cuides lo más peligros (Torres, 2014: 111).

Las rogaciones se prestan también para especificar todas las necesidades particulares de los individuos —enfermedad y trabajo— como veremos más adelante.

Entre los rituales tradicionales celebrados en la esfera familiar, algunos tienen un objetivo bastante general, en particular, los de *petición de año*, que se celebran en diciembre. Según los casos, el jefe de familia reza por la vida de sus familiares en lo alto del cerro o se dirige al animal-lugar de cada uno de sus hijos. En todo caso, enuncia una lista de necesidades que, en sus grandes líneas, no difiere de las presentadas en las rogaciones.

LOS PRINCIPIOS DE LA CONSTRUCCIÓN DE LO NEFASTO

La enunciación de los problemas y peligros en las plegarias y rogaciones obedece a ciertos principios.

El juego del bien y del mal

Las rogaciones articulan deseos expresados en forma negativa y en forma positiva, como en el ejemplo presentado *supra*: “Que no haya tantos problemas en la comisaría, que todos los integrantes cumplan con sus cargos”. Este procedimiento es corriente no sólo en español, sino también en las plegarias en tlapaneco. Calculo que en ellas la mitad de los deseos se expresan por medio de frases afirmativas; y la otra mitad, de frases negativas. ¿Cuáles son las relaciones entre ellas? Vamos a ver que este procedimiento tiene varias facetas.

Un primer uso es sobre todo retórico: es la misma necesidad que recibe una expresión a un tiempo positiva y negativa. Lo muestran varias frases, extraídas de las plegarias, como:

El pueblo tendrá que comer, no tendrá hambre, no tendrá sed.⁶

y

No van a ser locos, despacito van a andar.⁷

Estas frases provienen sencillamente de unos procedimientos de tipo lingüístico y gramatical corrientes en cualquier idioma. Un tratado clásico de lógica afirma que el mismo juicio afirmativo se puede expresar por medio de una propuesta positiva y negativa: “El ánimo es inmortal’ tiene el mismo sentido que ‘El ánimo no es mortal’” (Goblot, 1918: 171). En los ejemplos tlapanecos, “tener que comer” equivale a “no tener hambre” y “andar despacio” a “no andar como locos”.

Sin embargo, en otros casos las plegarias no se contentan con definir una acción por medio de una frase negativa y una afirmativa, sino que trazan entre ambas una relación de causa a consecuencia, como en este ejemplo donde la fuerza pedida (el *soplo caliente*) es lo que permite escapar a las dolencias. En este caso, el bien pedido contrarresta el mal:

Van a ser de soplo caliente, van a ser de espíritu caliente, van a ser de voz caliente.

Que no venga calentura, no venga dolor de cabeza.⁸

En otros casos, la relación de causa a consecuencia se establece al revés, pues el buen desarrollo de la acción implica por necesidad la neutralización de los problemas que se le atraviesan: para que sean felices, es necesario que no les pase nada; para que terminen su año de servicio, es preciso que no renuncien. En este caso, el mal se contrarresta para que se consiga el bien.

⁶ *Xúgwí xwají maka’na, xwají xakha xáxkiyu, xwají xákha ndao.*

⁷ *Wáni loco, ba’ba’ ga’ga’.* La frase designa un comportamiento deseable, por medio de una metáfora gestual.

⁸ *Manimijka xu, manimijka giton, manimijka ajngu. Xákha ñako mijká, xák’a ñako éde.*

No les va a pasar nada, van a estar felices.⁹

y

No nos vamos a quedar en medio camino. Vamos a terminar el año, el día.¹⁰

De igual manera pero más elaborada, plegarias y rogaciones piden la fertilidad de las aves de corral: claramente, la multiplicación de los animales depende de la ausencia de accidentes y enfermedades.

No va andar ningún águila, no les va a pegar ninguna enfermedad, se van a reproducir, a multiplicar [los pollos].¹¹

y

...para chivos. Que estos animales se sigan criando, que no se enferme ninguno, que todos estén sano, que no venga nada contra ellos (Torres, 2014: 114).

A este caso, en el que se construye un engranaje de circunstancias, es preciso añadir otro procedimiento. Cada fenómeno natural tiene dos caras, por ejemplo, la lluvia es benéfica pero el granizo es peligroso. Esto explica que no se contente uno con pedir agua a la potencia llamada *ajku* o san Marcos, sino que se aclara que se quiere agua suave y no agua destructiva:

Que no venga el aire malo, la lluvia mala, que buena bajará la lluvia suavcita.¹²

⁹ *Xági nojma dímba xákha, madxiu ajkion.*

¹⁰ *Xowana'jxoo tikwi, makra'a si'gu, makra'a mbi'i.* La frase se refiere al peligro (ya mencionado *supra*) que los titulares de cargos renuncien antes de terminar su periodo anual.

¹¹ *Xángurigu biyú, xagugwí nandi bígí, mawí'tí' makumí rígí.*

¹² *Xákhala giñá xkawi, xákhala rowambi, bueno ruwa ba'ba' gúxurígu'la.*

De manera general, y a semejanza del *ajku* o san Marcos, las potencias son ambivalentes, pues pueden mandar lo malo y lo bueno a la vez. Por eso, hay que precisar lo que se desea. Una rogación destinada a los difuntos muestra de forma clara la doble cara de estos seres:

Misa difunto (vienen nombres de los difuntos)

Les pido a estos difunto para que no manden enfermedad y que no manden sueño, les pido que me den fuerza y que me den valor, que no me falte de comer y de tomar y mis hijos que no se enfermen y que no les pase nada donde andan (Torres, 2014: 125).

Esta rogación articula varios usos de la negación. Los difuntos son capaces de mandar lo malo —y se les pide que no lo hagan— y de mandar lo bueno —y se les pide que den la fuerza, la cual tiene por consecuencia de alejar las enfermedades—.

De esa manera, la sucesión de frases afirmativas y negativas, así como de deseos positivos y negativos, rebasa por lo general el simple procedimiento retórico: remite a una ideología de la ambivalencia generalizada en la cual en cada momento se abre una alternativa. Es el papel del ritual conseguir lo bueno y rechazar lo malo; y, por consiguiente, las plegarias y rogaciones explicitan en qué consisten uno y otro.

La definición por extensión del mal

Las plegarias recurren a fórmulas repetidas. He mostrado en otras ocasiones (Dehouve, 2007 y 2011a) que dicha construcción no representa nada más una forma elegante y tradicional de expresión, sino que refleja el recurso a unos procedimientos conceptuales mucho más profundos. Entre ellos se encuentra la forma de pensamiento que expresa la totalidad por medio de la enumeración de sus partes, la cual recibe, en lógica, el nombre de definición por enumeración o por extensión: “Por extensión de una palabra, se entiende la totalidad de los seres o de las cosas designadas por este nombre” (diccionario *Le Petit Robert*, 1978, s.v. Definición procedente de Goblot, 1918).

La mayor parte de las fórmulas repetidas a lo largo de la plegaria consisten en enumeraciones o series de palabras que constituyen los componentes de una cosa o las manifestaciones de una acción. Así, el deseo expresado por las palabras siguientes es una manera de decir “tendrán animales”.

Tendrán sus borregos, tendrán su ganado, tendrán sus caballos, tendrán sus burros, tendrán sus patos, tendrán sus loros [...] tendrán chivos gordos, sin parásitos.¹³

En lugar de utilizar una expresión resumida, el especialista ritual recurre a un inventario. Ahora bien, este procedimiento es importante para nuestro propósito porque se aplica por igual a la designación de lo nefasto que se expresa por medio de enumeraciones. Así es como vamos a encontrar de modo sistemático unos catálogos de males, al ejemplo de esta enumeración de dolencias, que tienen un significado tanto literal como metafórico, y llegan a designar varias clases de problemas:

Que no venga calentura, no venga dolor de cabeza. Que no venga dolor de estómago, no venga dolor de huesos.¹⁴

Para pedir que los escolares aprendan sin problemas, es necesario hacer una descripción de lo que es un buen aprendizaje y una lista de lo que puede impedirlo; se enuncian los hechos de manera alternativa positivos y negativos.

Van a comprender las letras, van a comprender todo. No les va a dar flojera, van a terminar como maestros, no van a sentir el paso, será ligero el paso, no les va a dar flojera para aprender, no van a sacar notas bajas, van a sacar puros diez.¹⁵

¹³ *Magwádi mǔgú, magwádi xé'di, magwádi caballo, magwádi burro, magwádi pato, magwádi siwi... dowámágáni ma'ni soton sási xúdi yaja...*

¹⁴ *Xákha ñako mijká, xákha ñako éde. Xákha ma'ka ñakwawan, xákha ma'ka ñajkúsi'.*

¹⁵ *Makro'un letras, makro'un xúgwí. Saskon múnigajma makri'i maestro, duwá máguni, duwá mágún, saskón monigajma, xárawi ménon número, maráwi diez.*

Siguiendo estos procedimientos, los actores rituales llegan a enunciar listas de deseos y también catálogos de desgracias.

Los males del pasado y del presente

¿De dónde provienen dichas enumeraciones de elementos negativos? De lo que se está viviendo o se ha estado viviendo en un pasado cercano. Me di cuenta de esto al asistir de manera repetida a los rituales celebrados año tras año en un mismo pueblo. Al recopilar las plegarias, me enteré de que varios deseos nuevos hacían su aparición a partir de las desgracias ocurridas el año anterior. Así, un año un burro mordió profundamente el brazo de una mujer joven, que fue llevada al hospital y perdió el niño que estaba esperando. El año siguiente, el especialista ritual pidió en su plegaria en tlapaneco al cerro, entre otras cosas, y como una breve alusión al suceso: “Sus animales serán mansos”. A partir de ahí, se entiende el contexto de un deseo dirigido a la potencia tierra y expresado de esta manera:

Están los maestros también. No pueden pelearse los maestros, no pueden tirar su sangre los maestros. No la recibas.¹⁶

Con la ayuda de esta fórmula, lo que se describe es la pelea entre los maestros del pueblo que tuvo lugar el año anterior. De esa manera, los males temidos en el futuro no provienen de una proyección imaginaria en el porvenir, sino de la sencilla descripción de los males vividos en el pasado y el presente.

Para resumir, se han sacado a la luz varios principios de la construcción ritual de lo nefasto: la obligación de designar lo malo para rechazarlo y, como consecuencia, conseguir lo bueno; el uso de la definición por extensión que conduce a enunciar lo negativo de manera extensiva, por medio de inventarios; y, por último, la costumbre de buscar los elementos de estas listas en los males experimentados en el pasado cercano y

¹⁶ *Kuwa maestro mangi tata. Xángo magi' don maestro, xángo magadí edio maestro. Xátrigu ikha rukwe.*

el presente. Esto explica que las plegarias nos proporcionen catálogos de males como los que serán analizados a continuación. Pero, antes de pasar a esta etapa, estamos ya en condición de entender la lógica de la construcción de la rogación siguiente:

Agosto 2010

Quiero misas sobre mis trabajos, mis siembras de milpas, frijoles y calabazas porque mi siembra siempre se echa a perder cada año, casi ya no da buenas cosechas, nomás crece tan altas, se arrancan solitos y cuando llega el viento se tumban todos con sus raice[s] y unos que se dobla con sus ramas de frijoles. Se comen los animales, se escarban mucho las tuzas. También cuando se ponen amarillo sus ramas y ahí se pudre, ya no dan bien frutos, las milpas no tienen elotes, nada de frijoles, nada de calabazas. No quiero que les pase nada, que nadie les haga daño, los vientos que ya no tumbe, los animales ya no coman, ya no quiero se pudra las ramas, que crezcan muy contentos sus ramas verdes, sus elotes grandotes, frijoles y calabazas, que rinden sus maices. Quiero que este año mucho mejor cosechas de mis siembras de mi trabajo, no quiero que les va a echar a perder. Cualquier siembra que yo siembro lo va a dar mucho mejor. Las siembras de X la más preocupadas.

Gracias (Torres, 2014: 115).

La relación de causa a efecto entre la expresión negativa y la positiva es clara: para que se den las cosechas, es necesario que no vuelvan a ocurrir los daños enumerados. De acuerdo con la definición por extensión del mal, se enuncian los tres tipos de daños susceptibles de destruir la milpa cuando madura, entre agosto (fecha de la misa de rogación) y octubre (fecha de la cosecha): las milpas crecen demasiado altas, de lo que resulta que se doblan bajo el peso de la guía de frijol o las tumba el viento; las comen los animales; se pudren sus ramas. Último punto: estos daños no son virtuales, sino demasiado reales: “Mi siembra siempre se echa a perder cada año, casi ya no da buenas cosechas”. La lista proviene de la observación de la realidad.

LA RED DE LA NEGATIVIDAD

¿Cuáles son los males enunciados en las plegarias y rogaciones? Es posible establecer una lista rápida que comprende las enfermedades, los accidentes, los pleitos y los daños a los cultivos, animales y bienes.

Como lo estipula la regla de la definición por extensión, las enfermedades se designan por medio de la enunciación de un catálogo de dolencias (dolor de hueso, de coyunturas, de cabeza, de estómago, de sangre, preocupación del corazón, calentura, vómito, gripa...) y una lista de padecimientos mandados por los difuntos (mal sueño, pesadilla y aire malo).¹⁷ Los accidentes¹⁸ comprenden los de circulación, así como los rayos y temblores que amenazan a los caminantes, a los campesinos en sus sembradíos y a los vecinos en sus casas. Los pleitos pueden estallar en cualquier grupo social (familia, equipo en el poder, escuela, comité...). Se designan por medio de varias voces descriptivas, como “una persona que agarra armas”.¹⁹ Los daños a los cultivos designan de manera precisa las plagas (el gusano y la tuza) y los problemas atmosféricos (lluvias destructoras); pasa lo mismo con las amenazas a los animales domésticos —los cuales se enfrentan a la enfermedad, los parásitos y los ataques de depredadores— y el riesgo de destrucción de la casa.

Al leer esta lista, pudiera uno pensar que proporciona una tipología nativa de lo nefasto, incluyendo la enfermedad, los accidentes, los pleitos y los prejuicios a los bienes. En realidad, no es así y este inventario sólo sirve como una primera aproximación al tema. En efecto, las concepciones *emic* no descansan en estas categorías; las distintas clases de males quedan interconectadas de tal manera que construyen una red intrincada en la cual resulta imposible aislar un peligro y su causa, de manera separada de los demás achaques y las otras causas, lo que nos lleva a hablar

¹⁷ Las dolencias se dicen *nakó*, *ñakó*, *ñajkú*, según el modo local de pronunciar el tlapane-co; dolor de hueso: *ñajkú iso*, *najkú isí*; de coyunturas: *ñajkú ni'to*; de cabeza: *ñajkú édi*; de estómago: *ñajkú awan*; de sangre: *ñajkú édiu*; preocupación del corazón: *xaton ajkion*; enfermedad: *ñajkú madí*; calentura: *ñajkú mijká*; vómito: *ñajkú nixi*; gripa: *gogwí nota'a*; mal sueño, pesadilla: *xágu gwí*; aire malo: *giñá xkawí*, *giñá gwí*.

¹⁸ “Ninguno se va a caer”: *dí mba xakha mambíxi*.

¹⁹ “No va a venir persona con arma, no va a venir persona con machete, no va a haber persona con cuchillo”: *xákha xabu kaya ajwa*, *xákha xabu kaya chidi*, *xá wiji xabu kayo chilo*.

de la red de la negatividad. La interconexión de todo lo que pertenece al ámbito de lo nefasto se debe, en efecto, a varios factores.

La persona atacada

En primer lugar, es imposible colocar en categorías distintas las enfermedades (achagues que sufre la persona en su cuerpo), las plagas (a sus milpas y animales) y las destrucciones de sus bienes. En efecto, el grupo familiar se organiza en torno a un hombre, el jefe de familia; cualquiera que sea el mal que caiga sobre un ser vivo que pertenezca al grupo, está azotando a su jefe. Es decir, este personaje sufre en persona la destrucción de sus sembradíos, la muerte de sus animales, los daños a su casa, la enfermedad de los niños, hombres y mujeres de la familia de la misma manera que sufre la enfermedad que pega su propio cuerpo.

Se considera que el jefe de familia a la cabeza de un grupo próspero, fértil, numeroso y rico tiene mucha fuerza. A la inversa, la enfermedad de algún niño aparece como la primera señal de que su padre ha cometido un error ritual o es atacado por la envidia o la brujería: siendo más débil que el hombre, el niño se enferma antes que él. Lo mismo pasa en el plano comunitario, donde la vida de todos los vecinos del lugar, con sus familiares, animales y cultivos, depende del comisario, que debe cuidar su propia fuerza corporal por el bien del pueblo.

Esto trae como consecuencia que el sistema local no establece una distinción hermética entre las categorías de *enfermedad*, de *plaga* de cultivos, de *peste* de animales y de *destrucción*. Todo queda en interconexión por medio de la persona atacada por estos males, la cual, en todos estos casos, es la misma.

Antecedentes y causas de los males

Otro factor interviene para conectar los males unos a otros: son los mismos antecedentes y causas que se encuentran en su origen. Distinguiré entre los antecedentes de un evento (“lo que precede el fenómeno”) y su causa (“acción que produce un efecto”), según los diccionarios y Goblot (1918). Así, los *animales agüeros* de lo nefasto pertenecen a la categoría de

los antecedentes porque anuncian los males, sin producirlos en realidad. Estos animales son el búho, el pájaro carpintero, las arañas y serpientes cuya picadura es mortal, el zorro y la marta.²⁰ En la vida cotidiana, su manifestación anuncia un peligro, lo que explica que originen ciertas rogaciones, como la que sigue:

24 de agosto, 2006

La señora N. pide le quemé vela porque en esta noche que pasó, vino un animal que se llama martha (sic) y se comió un pollo [...] Le dicen [...] que ahora va a tener problemas; como su esposo maneja una camioneta, que se va a accidentar y su esposa tiene miedo que le suceda algo malo, por eso pide le quemé una veladora a su esposo y a ella y sus hijos, le quemé vela y haga misa, porque piensa que lo malo les puede llegar a ellos (Torres, 2014: 109).

Varios rituales tradicionales celebrados por los especialistas rituales tienen la finalidad de expulsar estos animales del pueblo, lo que, supuestamente, tiene una función protectora contra todo tipo de males. Esto es lo que nos importa aquí: la lucha ritual contra estos animales tiene efectos tanto sobre las enfermedades como contra los accidentes y las destrucciones de todo tipo.

Una causa de mal —causa y no simple antecedente— muy temida son los difuntos. Ellos dañan de dos maneras: mandando sueños y malos aires. Por lo tanto, *soñar difuntos* es un motivo muy corriente de rogación, como las que siguen.

El difunto lo sueño mucho [...] oigo como anda dentro de casa y se espantan mis hijos, por eso solicito misa para que el aires se despeja de la casa y también no quiero que mis hijos se enfermen (Torres, 2014: 113).

²⁰ El animal mal agüero: *xukú saga*, *xukú skawi*; el tecolote: *xkabéjti*, *xkabéjdi*; el búho: *xbupho*; el pájaro carpintero: *xída*; la araña de colores: *rundi*; el coralillo: *aboo éjmbi*; el zorro: *igi*. La araña de cola colorada, llamada *xída* en tlapaneco, se encuentra descrita en Sahagún (1953-1969, L. XI: 88) como “la araña comedora de hombres”, *tecuani tocatl* y “de abdomen rojo”, *tzintlatlahqui*, cuya picadura es mortal. Es una araña conocida hasta el día de hoy pero escasa, de pequeño tamaño. Las plegarias piden que estos animales se vayan a otro lado, no entren en el pueblo.

... Que no le sueñe algo mal, que no se enferme y que no se espante en la noche (2014: 112).

Se supone que el difunto del que se sueña *anda en la casa* de noche, espanta a la familia y trae malos aires. De ahí resultan enfermedades, pero también puede mandar un viento que tumbe el techo de la casa. Los mismos difuntos pasean en el campo levantando corrientes de aire dañosos susceptibles de tumbar las milpas. Esto demuestra que una misma causa —los difuntos— provoca males distintos. Se trata de otra manera de interconectar todas las amenazas en la misma red de negatividad. Siendo tan peligrosos, los difuntos son el objeto no sólo de misas, sino de muchos rituales y plegarias por parte de los especialistas rituales, que tienen el propósito de rechazar las pesadillas y expulsar los malos aires tanto en el ámbito comunitario como doméstico.²¹

Para aportar otra prueba de la interconexión de los males, cabe hablar de la enfermedad misma, la cual se concibe como relacionada con todos los otros sucesos de la vida, incluyendo los que calificaríamos de naturales. Así, diríamos que un rayo puede caer en una persona y matarla. Pero, según las concepciones locales, el rayo es también capaz de matar porque provoca una emoción peligrosa, el espanto; por eso, los especialistas rituales piden

que no caigan los rayos, que no espanten a tus hijos.²²

Y se puede añadir que los rayos pueden ser provocados por la envidia de algún familiar o vecino. El rayo queda así relacionado con las emociones sociales —espanto y envidia—, lo que se ve de forma clara en el texto de esta rogación de misa:

²¹ Por ejemplo, las frases siguientes aluden a los difuntos peligrosos: “No van a agarrar pesadillas, no van a agarrar mal sueño”: *xágu gwi xnoondaa gwí, xágu gwi xnoondaa xkawí*; “quiere entrar un aire malo, que se quede en medio del cerro grande, que se desaparezca”: *nando gahngú mbá giñá xkawi, gwí, ñu’u gawanu’mu naki tikú ku’di, naki ño’on gá trikhá*.

²² *Xágwajo lúmbe, xúñimiñon éjñala*.

Para que no vaya a caer rayo, ni envidias, ni se espante por algo mal (Torres, 2014: 112).

Queda claro, pues, que las enfermedades no constituyen una categoría separada de los demás accidentes potenciales. Por consecuencia, el término *etiología*, que designa en nuestras sociedades la “ciencia de las causas de las enfermedades” (según los diccionarios), se aplica con dificultad a la situación tlapaneca, en la cual sería más adecuado hablar de “causas de las desdichas en general”.

La interrelación entre la agentividad de los hombres y de las potencias

Si procuramos elucidar de manera más fina las causas de la desdicha, nos daremos cuenta de que no se oponen las que provienen de la sociedad y las que dependen de las potencias reconocidas por los tlapanecos, sino que, al contrario, se asocian.

Como causas sociales, cabe mencionar las malas relaciones sociales. Omnipresentes en las plegarias y las rogaciones, los pleitos, el enojo y la envidia provocan dolores de cabeza y enfermedades, y pueden desembocar en golpes y ritos de brujería con el propósito de matar a su enemigo. Por su parte, las potencias tlapanecas son la tierra, el dios del cerro y de la lluvia, el fuego, el manantial, los bastones de mando, y otros. Muchos males se deben a la conexión entre los malos sentimientos y las potencias, como se deduce del contenido de las plegarias (aquí, por razones obvias, nuestra fuente principal serán las plegarias, y no las rogaciones que no mencionan las potencias tlapanecas). Tomaremos varios ejemplos que ponen en evidencia diferentes maneras de asociar la agentividad de los humanos y la de las potencias.

Hemos hablado arriba de los pleitos entre los maestros de una comunidad que la plegaria menciona de la manera siguiente: “No pueden pelearse los maestros, no pueden tirar su sangre los maestros. No la recibas” (nota 19, *supra*). Esta cita muestra que la mala relación entre los docentes no es suficiente para explicar su comportamiento; también es necesaria la complicidad pasiva de la potencia tierra —la que recibe y

bebe la sangre vertida—. Por tanto, una manera de contrarrestar el peligro de pleito consiste en dirigirse a la tierra para pedirle que no reciba esta sangre, es decir, que no permita que los hombres se den golpes.

Para realizar una brujería, es necesario dirigirse a varias potencias —el fuego y la tierra— a fin de pedirles su colaboración activa para mandar el mal a una persona. Por tanto, las plegarias tratarán de contrarrestar el peligro de brujería suplicando a las potencias:

No recibas la palabra de la gente con el corazón enojado.²³

Estos casos muestran que la colaboración pasiva o activa de una potencia es requerida para que las malas relaciones sociales se vuelvan efectivas. A la inversa, la acción negativa de una potencia es por lo general signo de la existencia de un comportamiento social conflictivo. Es lo que muestra este pasaje de plegaria dirigida al dios del cerro y de la lluvia (llamado *ajku* o san Marcos) que relaciona de forma clara la llegada de la lluvia destructora con un ritual de brujería, en el cual la potencia ha accedido a la solicitud de un hombre envidioso.

¡Que no venga aire malo, que no venga lluvia mala! Ustedes [las potencias de la lluvia] tienen que ver [intervenir]: van a atajar, van a detener a la gente mala, la gente habladora, la gente que habla para que venga la lluvia mala, el aire malo [los que hacen brujería]! ¡Ustedes tienen que ver todo para que baje bien la lluvia suavcita para que coman tus hijos!²⁴

Así, las causas de origen social quedan intrincadas con las causas de origen natural de tal manera que es imposible separar lo que procede de la naturaleza y lo que viene de la sociedad. Podemos concluir, pues, que nuestros intentos de tipología de los males se han topado con la ideología nativa que establece correlaciones entre todos los peligros, lo que nos ha llevado a hablar de red de la negatividad.

²³ *Xátrigú ngóo xabu makína ajkion.*

²⁴ *¡Xákhala giñá xkáwi, xákhala rowambi! ¡Ikhá gído dímbuya: mogwajó tin, mogwajó tugura, xabo xkáwe, xabo séga, xabo náti, maka ruwambi, giñambi! ¡Ikhá gído dímbuya xúgwí, bueno ruwa ba'ba' gúxurígúla, mopi'su'ejña.*

EL CATÁLOGO DE LOS MALES

Hemos visto que sería falso separar los peligros naturales de los sociales, puesto que los males se concretan cuando se unen los primeros con los segundos. Es imposible diferenciar los peligros por su blanco —humano, animal o material— dado que todos atacan a la misma persona: el personaje central del grupo familiar o comunitario. Imposible también distinguir los males por sus causas, pues las mismas desgracias tienen orígenes distintos, mientras que una misma causa produce consecuencias distintas. Si lo nefasto no se deja dividir entre las claras categorías de una tipología, ¿cómo presentar el catálogo de males que enuncian las plegarias y las rogaciones?

La única tipología capaz de corresponder a las concepciones *emic* toma por base el objetivo de las plegarias y rogaciones, es decir, la esfera de las actividades contempladas. De esa manera, podremos enunciar los males potenciales por tipo de responsable y de tarea; las autoridades comunales son responsables de neutralizar los peligros que amenazan su equipo, así como los diferentes grupos y comités del pueblo y sus vecinos en general; el jefe de familia es responsable de las desgracias que arriesgan él y cada uno de los miembros de su grupo.

Este catálogo pondrá de manifiesto que, a pesar de compartir la misma lógica, existen algunas diferencias entre las plegarias y las rogaciones. En efecto, los males que quedan bajo la responsabilidad de las autoridades comunales se encuentran referidos de forma minuciosa y circunstanciada en las plegarias tradicionales, y de manera más rápida y resumida en las rogaciones. En cambio, la relación detallada de los deseos particulares la encontraremos en las rogaciones.

Los males neutralizados por las autoridades comunales

El comisario y su equipo en el poder se cambian cada año. Ceremonias tradicionales repetidas en enero, abril y junio tienen el objetivo de proteger a los titulares y al pueblo en general en contra de los males potenciales. En las plegarias rezadas en tlapaneco por los especialistas rituales, encontramos la lista de males que sigue.

Las enfermedades y los accidentes

En primer lugar, es necesario que las autoridades se protejan ellas mismas. Los peligros que las amenazan se enuncian por medio de voces que se refieren a cualquier tipo de dolencia y preocupación (primera frase), a los males enviados por los difuntos (segunda frase) y los accidentes (tercera frase):

No va a venir enfermedad, ni dolor de cabeza, no se van a preocupar.²⁵

No van a agarrar pesadilla, no van a agarrar mal sueño.²⁶

Ninguno se va a caer.²⁷

La violencia interna

También es necesario contrarrestar los pleitos susceptibles de estallar entre los miembros del grupo en el poder, sea por desobediencia, sea por borracheras:

Se van a obedecer entre ellos, van a obedecer a lo que se dirá.²⁸

Ahí donde toman [se emborrachan], por eso se pelean, allí están los males sueños, las pesadillas.²⁹

La violencia externa

Los miembros de la *comisaría* deben protegerse de forma colectiva contra los vecinos del pueblo que pudieran pegarles (primera frase), atacarles por brujería (segunda frase) y acusarles ante la ley (tercera frase):

Que no se presente una persona con el corazón enojado, ninguno los va a tocar, a empujar.³⁰

²⁵ *Xákha mba naku madí, Xákha dimba naku édi, dimba xa ton ajkion.*

²⁶ *Xágu gwi xnoondaa gwí, xágu gwi xnoondaa xkawí.*

²⁷ *Dí mba xákha mambíxi.*

²⁸ *Monímbon kuyámijna, monímbon motámijna.*

²⁹ *Iyákwaton, i'ka ngon magídon. Na'ka xnúnda gwi, xnúnda xkawi.*

³⁰ *Xá'kha mba xabo mkína ajkion, dímbá xaxkajma, dimba xarmajna.*

No recibas la palabra de la gente con el corazón enojado.³¹

Que no venga una persona a quejarse que perdió su dinero, su sombrero, su guarache, su morral.³²

La división en los grupos de la comunidad

Cualquier grupo o comité existente en la comunidad corre el riesgo de división y peleas, por ejemplo, los escolares (primera frase), las cocineras de la cocina económica (segunda frase) y el comité de bienes comunales (tercera frase). Por supuesto, si estos casos han sido mencionados en las plegarias tradicionales de un pueblo, es que ocurrieron el año anterior. La lista de los grupos susceptibles de división abarca todos los existentes en la comunidad:

No van a tener problemas entre ellos, no se van a empujar.³³

Así también donde están las cocineras, contentos van a platicar, no se van a equivocar en la palabra, no se van a equivocar en la cuenta que van a hacer.³⁴

Donde está el representante con sus compañeros, no va a haber problemas, no va a haber pleitos.³⁵

El mal trabajo

El funcionamiento de los grupos de la comunidad depende también de la buena voluntad de sus miembros que ofrecen su trabajo benévolo. Asociado a todo tipo de aprendizaje y de trabajo (de los escolares, de los músicos y de cualquier tipo de tarea), encontramos el peligro de la *flojera*:

³¹ *Xátrigú [aj]ngóo xabu makína ajkion.*

³² *Xákha xabu manigama ritígo bujko, ritígo xtédxu, ritígo chado, ritígo amon.* Un hombre borracho encarcelado por las autoridades puede, al despertar, quejarse de haber sido robado de sus pertenencias.

³³ *Xárugwa mijna, xáramangwá mijna.*

³⁴ *Mxúkwi nakúwa cosnera, sima agútamijna, xánga gawi ajngú, xánga gawi cuento moni.*

³⁵ *Naxta representante gajmi compañeros, xaríga'nga, xaríga pleto.*

Que no venga flojera, que no venga sueño, donde van a trabajar tus hijos.³⁶

Los peligros corridos por el pueblo

Las peleas que estallan durante una fiesta cuando se emborrachan los vecinos (primera frase), la presencia de ladrones (segunda frase) y los pleitos agrarios (tercera frase) son ejemplos de comportamientos peligrosos para los vecinos en general:

Que no se pelee la gente, que nos se pelee ninguno.³⁷

Hay mucha gente parada, cuanta gente no anda, no va a haber ratero en el pueblo.³⁸

Se va a resolver el problema del terreno, que no ayga pleitos y que no se los van a quitar (*sic*) (Torres, 2014: 113).

Los peligros corridos por cada vecino

Las principales amenazas consisten en las enfermedades (de las cuales hemos dado varios ejemplos arriba) y la pobreza:

No se les va a terminar el dinero, la ropa, el sombrero.³⁹

Los males neutralizados por los jefes de familia

En sus hogares, los jefes de familia son responsables del bienestar y malestar de su grupo doméstico. Presentan sus deseos en las plegarias en tlapaneco que acompañan los rituales que cada uno manda realizar por cuenta propia, así como en las rogaciones de misas. Éstas últimas son propicias para acoger las súplicas de los diferentes miembros de la familia, en particular de las mujeres que no encuentran mucha posibilidad de expresar sus necesidades en las plegarias tradicionales. Mezclaremos

³⁶ *Xákha ga'ko si'ka, xákha ga'ko ninon, nadí múyajominá ejña.*

³⁷ *Xá'gidon xabo, xá'gidon dímbá.*

³⁸ *Gwá'u'ín xabu gwahú, xabu kúwa náangurigu, xájtion kuwa xuají.*

³⁹ *Xámo mbujka, xámo xtíñon, xámo xtédxon.*

las dos fuentes y nos daremos cuenta de que los problemas singulares se presentan de manera privilegiada en las rogaciones.

Las enfermedades

De las 1 191 hojas de rogaciones recopiladas por Torres García (2014: 115-116), 134 hablan de problemas de salud, como la que sigue, en la que reconocemos la obra de los difuntos:

N., Orita está enfermo, duele todo su cuerpo [...] Que no se sueñe algo mal, que no se enferme y que no se [es]pante en la noche (2014: 112).

Las plagas y pestes

Los tlapanecos son pequeños agricultores y practican la ganadería en pequeña escala. Rezan por sus sembradíos y animales (85 hojas dedicadas a proteger su cosecha y 44 sus animales, según Torres García (2014: 115-116):

No va a haber gusano donde van a sembrar tus hijos, tu gente.⁴⁰

Que no le caiga plaga para caballo, pollos, chivo de N (2014: 115). N. por sus animales que no se le mueran, sus chivos, vacas, gallinas, burro y perritos (2014: 114).

La violencia en el seno de la familia

Entre los peligros que contrarrestar está la división del grupo familiar:

Donde vivimos nosotros, donde está Mari, no nos vamos a pelear, vamos a vivir felices.⁴¹

⁴⁰ *Xátrigi láñon ná moduráma ejña, xabia.*

⁴¹ *Nakuwa xo xugya, naxta Mari, xárugwa mijna, sima akuwaxo.*

La destrucción de bienes

Es necesario evitar los prejuicios a los bienes, como los que siguen, en los cuales reconocemos los provocados por los difuntos:

Que no va a venir aigre pa tumbar mi techo. No va a tumbar milpa, frijol (2014: 114).

Los peligros del camino (y del negocio)

El camino se concibe como una fuente importante de accidentes y asaltos que sufren los campesinos y, sobre todo, los comerciantes y choferes:

Tienes el poder de ayudarles en el camino, que no se voltee el carro donde van viajando.⁴²

Yo solicito una misa para mi familia y para mí como chofer de camioneta, que constantemente estoy expuesto a cualquier accidente o asalto, que tenga pasaje en la ruta, por eso solicito una misa y le ruego a Dios todo poderoso que cuide a mi familia y a mí en todos los momentos (2014: 115).

Casos particulares

Como hemos dicho, las rogaciones presentan la ventaja de acoger las súplicas singulares. De 1 191, 98 abogaban para que los jóvenes tengan buenas calificaciones (2014: 112), 81 pedían ayuda para el pasaje al norte (2014: 115), 22 solicitaban ayuda para el parto (2014: 116) y 16 pedían alejar la bebida (2014: 116).

EL TRATAMIENTO DE LOS NUEVOS PELIGROS

Desde 2006, y más aún en 2011, las comunidades indígenas del estado de Guerrero están acosadas por un nuevo tipo de violencia promovido por

⁴² *Xtáda matambañon tiko kamba, xá'kaman bixo ajwa dítra'a xtá rajku ndí nagú* [súplica dirigida a la Tierra].

los grupos del crimen organizado. Fue en enero de 2006 cuando aparecieron las primeras cabezas cortadas en el puerto de Acapulco, que manifestaron la existencia de una disputa por la plaza entre varios grupos delictivos. La nueva situación se iba a traducir en la Montaña indígena de diversas maneras: entraron nuevos grupos de compra de la amapola, el crimen organizado reforzó su monopolio sobre el pasaje de los migrantes al norte, los vehículos robados en otras partes del país empezaron a llegar a la Montaña, donde se les cambiaban las placas y se les vendía. Sobre todo, se desató la violencia en contra de las personas, bajo la forma de asaltos y secuestros. En varios pueblos el robo en las casas se ha vuelto común; en algunas partes, las autoridades se muestran rebasadas por la presencia de grupos de delincuentes que andan armados. Los comerciantes, taxistas y choferes arriesgan su vida en los caminos. Todos temen que algún miembro de su familia sea secuestrado. La inseguridad alcanza niveles jamás vistos desde varias generaciones: ¿cuáles son las consecuencias de la nueva situación con referencia a la construcción tradicional del peligro?

La nueva violencia fue simplemente administrada por los mismos medios rituales tradicionales que por el pasado. Misas y ceremonias tradicionales tratan desde hacía décadas de contrarrestar la violencia externa e interna, los peligros en el camino, las peleas y los robos. Pese a que llegue ahora a tales extremos, en el fondo, la inseguridad se considera de la misma manera que antes. Durante una entrevista tomada en 2002, es decir, antes de la nueva ola de violencia, enumeraba el ex-comisario de un pueblo una serie de problemas susceptibles de ocurrir: “A veces, cuando el comisario no hace eso [el sacrificio del gato durante el ritual de entronización], viene un problema, que ya lo mataron aquel, que ya se metieron a aquella casa, que hay asalto en el camino, que la gente no obedece para el trabajo. Como no se cumple eso, es un fracaso, es un problema para la comisaría” (entrevista con Pascual Santos, D. Dehouve, enero de 2002. Véase Dehouve y Prost, 2004, filmografía). De los cuatro casos enumerados por el entrevistado, tres hablan de violencia entre personas (muerte, robo, asalto) y uno de problemas entre los vecinos y las autoridades (la gente no obedece). Las concepciones tradicionales del mal absorben la nueva ola de violencia.



Poco a poco han sido reunidos los elementos que permiten llegar a la comprensión de las lógicas expresadas en las percepciones locales de la adversidad. Estamos en condiciones de responder a las preguntas iniciales, en particular las que fueron planteadas en el primer capítulo referentes al concepto de ambivalencia. Recordaremos el argumento de Frazer a propósito del rey, visto a la vez como garante de la prosperidad (es decir, portador de un papel positivo en referencia a las fuerzas naturales) y como chivo expiatorio (es decir, encargado de neutralizar las fuerzas negativas provenientes de las divisiones internas al grupo social). La simultaneidad de sus dos funciones ofrecía un argumento fuerte a favor de la ambivalencia. En cambio, la teoría de Girard distinguía entre una y otra, al mismo tiempo que oponía las desdichas de origen natural a las de corte social.

Las concepciones tlanecas argumentan a favor de la ambivalencia de la vida, pues el bien y el mal aparecen como inseparables en cada momento. La visión indígena, muy pragmática, no construye bloques abstractos en competencia, sino que articula lo bueno que se desea y lo malo que se acaba de experimentar. El procedimiento de la definición por extensión lleva a elaborar catálogos de males potenciales, en lugar de usar un solo término abstracto. Por tanto, la lista de los impedimentos se deduce de las dificultades que sobrevinieron en el pasado próximo. Los peligros se asocian siempre con actividades muy precisas y concretas, lo que explica el carácter heteróclito de su lista, que abarca desde enfermedades y accidentes hasta las fallas de los carros comunales y las deudas de los vecinos en la tienda Diconsa.

Por tanto, el mal no tiene autonomía alguna respecto del bien, sino, al contrario, lo nefasto se construye en oposición a lo fasto, término por término. Cada grupo y cada individuo determina lo que significa una buena vida para él: el funcionamiento armonioso del equipo en el poder y de cada uno de las asociaciones y comités comunales, la existencia feliz y pacífica de las familias, la fertilidad y riqueza generalizadas. Lo malo está representado por todas las circunstancias capaces de oponer obstáculos al desarrollo de esta buena vida en un momento dado. Así, se

trata de una construcción general, dual, que opone de forma sistemática lo bueno y lo malo.

En este inventario, ¿existe una diferenciación entre las desdichas de origen natural y las de origen social? La respuesta es en absoluto negativa por ser imposible considerar unas y otras de manera aislada. Una misma causa de adversidad, como los difuntos, es capaz de producir todos los tipos de desgracia. Además, para hacerse efectivos, muchos males necesitan la unión de dos clases de *agentividad*, la de los hombres malevolentes y la de las potencias naturales. En la red de negatividad así construida es imposible distinguir entre lo que se refiere a los peligros naturales y a las malas relaciones sociales.

Por consiguiente, es difícil establecer una tipología de los males que azotan la sociedad. El único criterio capaz de poner orden en la realidad es la naturaleza del grupo responsable de los rituales de lucha contra la adversidad; existen dos grupos de este tipo, la familia y la comunidad, cada uno encargado de promover el buen desarrollo de las actividades que le corresponden. Aunque cada uno tenga que luchar contra las mismas desgracias —las enfermedades, la violencia y los accidentes—, lo hacen por separado, en el curso de las ceremonias que instituyen por cuenta propia. De esa manera, la arquitectura del mal es la misma arquitectura de la sociedad.

En una comunidad indígena tradicional, los medios de obtener lo fasto y rechazar lo nefasto son sobre todo rituales. Hemos visto en el capítulo anterior que la concepción del mal se construye en dos esferas —la familia y la comunidad—. Considerando la importancia de los ritos comunales en Acatepec, empezaremos nuestra reflexión por los rituales celebrados por las autoridades municipales. Entre ellos, dirigiremos nuestra atención sobre los que son *profilácticos*: adjetivo formado a partir del sustantivo *profilaxis*, definido como ‘preservación de la enfermedad’. El adjetivo *profiláctico*: “Dicho de una persona o de una cosa: que puede preservar de la enfermedad” (*Diccionario de la Real Academia Española*, 2012, s.v.), pertenece al vocabulario médico. Lo utilizaré aquí de una manera más general, en el sentido de ‘preservar de lo nefasto’.

La pregunta de fondo se refiere a la posible ambivalencia de los rituales. Recordemos que, según Hubert y Mauss (1968), un mismo acto, el sacrificio, podía cumplir con dos objetivos —la consagración y la expiación—. Los autores franceses decidieron fijar su atención en el sacrificio; me distingo de ellos en que analizo el ritual en general, que defino como una práctica religiosa mediante la cual un grupo o un individuo procura alejar el mal y conseguir la prosperidad. Desde mi punto de vista, el sacrificio representa una clase de acto ritual entre otros. Sin embargo, pienso que la tipología del doble objetivo del sacrificio se aplica por igual a los actos rituales. A la primera clase daré el nombre de ritual de consagración (según la terminología de Hubert y Mauss) o de obtención (según la mía). Llamaré a la segunda clase ritual de expiación

(según la terminología de Hubert y Mauss) o de execración, expulsión, eliminación, purificación y protección (según la mía). Hemos visto en el primer capítulo que un discípulo de Girard como Scubla (2003) piensa que la primera clase de ritos promueve la conjunción entre el hombre y las potencias; y la segunda clase, la disyunción; y que ambos procesos son distinguidos de forma clara. Las preguntas que vamos a plantear a los datos tlapanecos son las siguientes: ¿Son los actos rituales identificados por su objetivo? es decir, ¿existen ritos específicos para la obtención y otros para la eliminación? ¿Pueden los mismos actos ser cargados del doble objetivo? ¿Cómo se combinan unos y otros?

El hecho de que debían combinarse se desprende por una parte de las enseñanzas del tercer capítulo, el cual mostró que, en las concepciones indígenas, el bien y el mal son inseparables. Por otra parte, citaremos a una antropóloga que, refiriéndose a un pueblo nahua de Guerrero, postula que no existen rituales destinados a conseguir la vida que no tengan al mismo tiempo una carga profiláctica:

Hay que entender que la forma de pedir el bien para sí mismo, su familia y extensivamente para el pueblo puede llegar a prácticas de “pedir protección contra los que nos quieren hacer males” (como me lo comentó una señora). De ahí que “pedir protección” para sí mismo o por encargo de otra persona podría rebasar el límite aceptado dentro del dogma y de los mandamientos católicos (Hémond, 2017, en preparación).

De esa manera, las ceremonias comunales de los tlapanecos de Acatepec ofrecerán la materia de una reflexión destinada a establecer una tipología de los rituales. Hemos dicho que el municipio de Acatepec contiene unas cincuenta comisarías, cada una administrada por un comisario, asistido por varios regidores, y un comandante con sus policías; un anciano llamado *xiná'* ('abuelo') cumple con una función sacerdotal y dirige los rituales colectivos tradicionales llamados *costumbre*, con la ayuda de varios otros *abuelos* y un cuerpo de asistentes rituales, los *somayo*. Todos estos hombres —unos cuarenta en un pueblo de seiscientos habitantes—, acompañados por sus mujeres en lo que toca a la cocina, son escogidos por el plazo de un año. Se trata de un poder político-religioso

en el cual el comisario, que representa la autoridad municipal, desempeña un papel ritual de primera importancia (Dehouve, 2016).

La primera serie de ceremonias se celebra en el mes de enero, cuando el nuevo equipo bajo la autoridad del comisario entra en funciones. Durante una semana se suceden los rituales de entronización realizados por los “entrantes” en su propio beneficio. Entre los años 2000 y 2010 realicé la observación de dichas ceremonias de entronización en una decena de comisarías pertenecientes al municipio de Acatepec. Los ritos de instalación del equipo en el poder de este pueblo han sido editados en el video *Los peligros del poder* (Dehouve y Prost, 2004) y descritos en Dehouve (2016: 251-280).

Por tanto, no abundaré en la descripción del conjunto de estos rituales, para lo cual remito a estos trabajos anteriores, y me limitaré a reflexionar sobre su papel en la eliminación de lo nefasto. En el ejercicio del poder, las autoridades se enfrentan con dos fuentes de negatividad: la que puede alcanzar al equipo en el poder y la que puede alcanzar a los habitantes del pueblo. Ambas se encuentran bajo la responsabilidad del poder político-religioso, o sea, de las autoridades municipales, que son al mismo tiempo encargadas del ritual.

LOS RITUALES DE EXPULSIÓN, PURIFICACIÓN Y PROTECCIÓN

Las ceremonias de entronización son complejas; y para no confundir al lector, me basaré en las que se realizan en un solo pueblo del municipio, el de Apetzuca. Sin entrar en el detalle de estos rituales, recordaré que se celebran durante una semana, de sábado a sábado, en la segunda quincena de enero. El sábado por la noche, las autoridades salientes *limpian* sus bastones de mando y los remiten a las autoridades entrantes. Ellas asisten a la *protesta* el domingo, en la cabecera municipal. Regresan a su comunidad durante la noche del domingo al lunes. Al cabo de una entrada ceremonial en su pueblo, las nuevas autoridades se sientan por primera vez en el edificio de la comisaría, el lunes por la mañana.

Las ceremonias se reinician el miércoles. Este día y el jueves toman lugar las actividades de penitencia: confección de un fuego nuevo e

inicio de un ayuno y abstinencia sexual. El viernes y el sábado las autoridades se dirigen a los puntos sagrados del territorio: manantial, cerros, cuevas, ríos, cruces y lugares donde andan los difuntos. Para terminar, se bañan en un manantial el sábado a temprana hora, para sentarse en el edificio de la comisaría cuando se levanta el sol. A partir de ese momento, tienen el derecho de administrar la justicia, lo que no había sido posible durante la semana de entronización.

Es necesario señalar que el acto ritual más común consiste en un depósito ritual que he definido como un “ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas” (Dehouve, 2007 y 2013b). En efecto, se depositan en el suelo varios objetos vegetales en número contado, para concluir con el encendido de velas y la presentación de comida. Todas las potencias reciben depósitos rituales (el fuego, la tierra, los bastones de mando, el manantial, los difuntos, etcétera). Además, los depósitos rituales sirven tanto para pedir lo fasto como para deshacerse del mal, como veremos.

La descripción de las ceremonias de entronización pone en evidencia que ciertos episodios parecen dirigirse de manera prioritaria hacia la obtención de lo fasto, por ejemplo, los depósitos rituales presentados en los puntos sagrados del territorio, como los cerros a los cuales se pide la lluvia. Otros parecen tener el objetivo principal de eliminar lo nefasto, por ejemplo, la *limpia* de los bastones de mando. Son estos últimos los que vamos a describir en primer lugar. Los tlapanecos no los designan por medio de un término especial, pues cada acto ritual recibe su propia apelación. Cuando existen términos genéricos, ellos son en español: así, la palabra *limpia* designa en todo el México rural una categoría de rituales dirigidos hacia la desarticulación del mal del cuerpo de una persona y su eliminación. Y con el término español *dieta*, los tlapanecos se refieren a la penitencia que comprende el ayuno y la abstinencia sexual.

Puesto que los actores locales no proporcionan las categorías de una tipología, trataré de deducirlas de la descripción de los gestos y la recopilación de las plegarias, llegando a la propuesta de *tres objetivos rituales* —la expulsión, la purificación y la protección— muy cercanos y a menudo interconectados.

La expulsión

Varios rituales calificados de *limpia* presentan características en común. Hemos visto que las ceremonias empiezan por la limpia de los bastones de mando. Estos bastones provienen de la vara de justicia colonial, que las autoridades españolas entregaban a los gobernadores de indios. Hoy en día, al tomar su cargo anual, cada responsable recibe su propio bastón adornado de listones y, al dejarlo, entrega su bastón a los especialistas religiosos. El primer sábado, día de la limpia, los *abuelos* han preparado una cadenita de flores de sempoasúchil para cada uno de los bastones. Tomando el primer bastón (presentado por el comisario saliente) y luego los demás (traídos por los otros titulares salientes), el *xiñá* los hace pasar de arriba por abajo por la cadena, repitiendo la operación cuatro veces con cada bastón. Esta limpia se realiza para borrar la negatividad aportada al bastón por el hombre que ejerció el cargo durante el año anterior.

El miércoles sigue otra limpia, la de los hombres que se preparan para ejercer el poder. Esta limpia consiste en la confección de una bola destinada a capturar el ser maléfico llamado *konikti*, con la intención de liberar a los nuevos electos de sus malos sentimientos. Empieza con un depósito ritual de objetos vegetales en el umbral de la puerta de la comisaría. Mirando hacia afuera de la casa, el *xiña* presenta los diferentes objetos ceremoniales y los coloca en niveles encimados. Sobre una base conformada por dieciséis hojas enteras de helecho, pone un muñeco de hojas representando el ser maléfico, delante del cual coloca dieciséis manojos de hojuelas de helecho, dieciséis mechas de hilo de algodón y dieciséis pedazos de cadena de hojas; encima, pone un collar de flores y cuatro velas, y termina sacrificando una lagartija. Durante todo este tiempo, el *xiña* no deja de rezar.

Al terminar el sacrificio, el *xiña* amarra con cuidado el depósito con un lazo, para conformar una bola. Todos los encargados municipales del pueblo —comisario, regidores, comandante, policías, *abuelos* y *somayos*— se arrodillan en fila en el suelo de la comisaría, y el *xiña* se para detrás del primero de ellos, el comisario. Deposita la bola en su nuca, sopla y reza una plegaria al ser maléfico. Hace lo mismo con cada

uno de los responsables municipales hasta terminar de recorrer la fila, y repite la misma operación tres veces más para que sean cuatro pasajes. Así, la limpia consiste en desarticular el mal del cuerpo de los titulares; al terminar, el especialista ritual recoge lo nefasto, que ha penetrado en los edificios comunales, en particular, la mesa y los asientos de las autoridades, las paredes de la comisaría y de la cárcel. Para terminar, pone la bola en manos de uno de sus asistentes, a quien pide que la vaya a arrojar en un lugar desértico en las afueras del pueblo.

Este depósito ritual no difiere en su forma de los demás depósitos realizados en este pueblo para acompañar las plegarias de los vecinos del pueblo que piden vida, salud y lluvia a las potencias como el sol, la tierra, el manantial o el cerro (Dehouve, 2007: 161-177). Sin embargo, presenta algunas características, todas relacionadas con el extremo cuidado tomado para no dejar en circulación algún fragmento que haya entrado en contacto con el ser maléfico: el cuchillo utilizado para matar la lagartija es de bambú y se encierra en la bola, la cual está anudada con precaución antes de ser tirada. La víctima sacrificada no es un pollo u otro animal consumido por el hombre, sino una lagartija, que los vecinos no acostumbran comer. Se trata de marcar la separación entre el hombre y la potencia invocada. La plegaria aclara que los malos sentimientos encarnados por este ser maléfico son la envidia y el coraje, que pueden liberar la violencia en el seno del grupo en el poder. El objetivo de este ritual es echar fuera del cuerpo estos sentimientos y arrojarlos fuera del pueblo: “Cuatro veces te voy a soplar, a echar para afuera de sus huesos”,¹ asegura el especialista religioso.

Por tanto, el ritual de la bola, así como la limpia del bastón de mando con flores, consiste en desarticular y expulsar los elementos de negatividad. Daré a estos gestos el nombre de ritual de expulsión, definido como un acto ritual cuya finalidad es la eliminación de un elemento juzgado como negativo por el grupo social.²

¹ *Ajku notó, gandi jwí isú.*

² Los medios rituales que permiten lograr el objetivo de expulsión, así como los de purificación y protección, se presentan en el capítulo sexto: comprenden la metáfora y el don separativo.

La purificación

Por lo general, la expulsión está seguida por otros rituales destinados a conferir un estado de pureza al cuerpo humano o al objeto considerado. Dichos actos se reconocen por el empleo de palabras tlapanecas que designan este estado de pureza, en particular *limpio* y *puro* (*ka'ò*, *xngiya*). Estos términos se pronuncian cada vez que interviene el agua —elemento purificador por excelencia—. Todo lo relacionado con el ejercicio del poder se lava, en primer lugar, los bastones de mando. Estos bastones que han recibido una primera limpia de expulsión al principio de la entronización, el sábado, reciben el viernes siguiente una lavada, esta vez con el agua del manantial. Los actores rituales aclaran que “hay que quitar la mugre del comisario saliente” para empezar con un poder renovado, puro y limpio.

También se lava el viernes la *mesa de justicia*, es decir, la mesa y los asientos que ocupan los miembros del equipo en el poder en la comisaría para impartir la justicia. La administración de la justicia para los delitos menores representa una atribución fundamental de las autoridades municipales. Implica que el comisario ordene al comandante de los policías encerrar en la cárcel a los delincuentes, por lo general los borrachos, los acusados de robo y los involucrados en algún pleito familiar. Los encarcelados serán puestos en libertad después de haber pagado alguna multa al comisario y sus regidores reunidos en torno a la mesa de justicia. De manera tradicional, el comisario considera sus funciones judiciales como su reto principal: en efecto, sus decisiones suelen provocar las críticas, los rumores e incluso la violencia de los ajusticiados.

Esto explica la importancia del ritual de purificación de la mesa de justicia. El *xiná'* recoge el agua sucia en una cubeta; más tarde, al ir al manantial para presenciar el baño de los responsables entrantes, arrojará el contenido de la cubeta a la corriente, diciendo: “Son las lágrimas de tus hijos”.³ Estas palabras se refieren de forma directa a la actividad

³ “Son humildes, no quieren maltratar a la señora, aquí quedan las lágrimas, es el agua sucia, se tira lo de las lágrimas” (*Giñi ndawa sa eyo mariyo adio, giwáná si'to xa', diasmba giwáná siton*) (plegaria).

de justicia del comisario y sus asistentes. Al encarcelar y multar a los vecinos del pueblo que han cometido infracciones, han despertado su enojo y hecho correr sus lágrimas. Estos sentimientos son fuentes de peligro para los responsables municipales: es necesario capturarlos sobre la mesa y arrojarlos al agua. Al mismo tiempo, los hombres toman un baño ritual en el manantial. Complementan así la expulsión de los malos sentimientos que habían iniciado por medio de la limpia por la bola.

El estado interno de pureza se obtiene también por otro medio, la penitencia llamada *dieta*, iniciada el miércoles. Ella tiene el poder de transformar la naturaleza del cuerpo humano. La penitencia empieza por el alumbramiento de un fuego nuevo. Justo antes, el *xiiñá'* ha apagado el fuego del comisario pasado, con la intención de poner fin a su ciclo de poder y expulsar todas sus acciones pasadas: "Porque para poder gobernarse, se van las cosas pasadas, salen" (entrevista a Pascual Santos, ex comisario de Tres Cruces, municipio de Acatepec, enero de 2002; véase Dehouve y Prost, 2004, filmografía). Al día siguiente, los vecinos de la comunidad apagan la lumbre en sus hogares y acuden a la comisaría para tomar brasas del fuego nuevo y llevarlas a su casa. Así, todo queda renovado.

El fuego nuevo es puro porque está vinculado con las prácticas penitenciales. La lumbre que ha sido prendida durante el ritual no deberá ser apagada antes de que haya terminado la penitencia de las nuevas autoridades. Por ejemplo, en un pueblo donde dura una semana, dice el comisario:

El *xiiñá'* me va a indicar qué hacer para poner un fuego, encender un fuego con leñas verdes; este fuego va a durar cerca de una semana, en esos días, yo no podré comer ni cebollas, ni limones, todos los comestibles que huelen mal, porque según él el olor se expande, se aleja lo bueno, cuando tiene olor (entrevista con Miguel Tiburcio, comisario de El Tejocote, enero de 2002, véase Dehouve y Prost, inédito).

Las autoridades mencionan siempre la obligación de abstenerse de los condimentos que tienen un olor fuerte: esto constituye lo que llaman su *dieta*. Esta clase de ayuno empieza con una comida de tamales de maíz crudo, el jueves por la noche. A partir de ahí, y hasta que se apague el fuego nuevo,

las autoridades respetarán algunas prohibiciones alimenticias; es preciso abstenerse de los condimentos que acompañan los platillos (y hasta los frijoles cotidianos) —ajo, cebolla, epazote (*Disphania ambrosioides*), hierbabuena (*Mentha spicata*)— y lo *agri* —limones y naranjas—. Al mismo tiempo, la dieta designa por eufemismo a la abstinencia sexual, porque las relaciones sexuales tienen también un olor fuerte que “aleja lo bueno”. Por tanto, la penitencia incluye una reclusión en el edificio comunal: los miembros del nuevo equipo se quedan a dormir en la comisaría; de esa manera, demuestran ante los ojos del pueblo que respetan su abstinencia sexual, pues no regresan a dormir a su casa. Y también practican ahí una vigilia, porque duermen poco, sentados en sus sillas.

La mezcla de hojas de tabaco verde (*Nicotiana rustica*; *ndí*, en tlapaneco) machacado con cal (ídí, en tlapaneco) pertenece en algunos pueblos al complejo purificador de la penitencia. La preparación es conocida desde el México antiguo: se trata del *picietl* señalado por los informantes de Sahagún (1953-1969, I. X: 140), que recibía esta apelación o la de *tenexyetl* en la zona nahua de Guerrero a principios del siglo XVII (Ruiz, 1892, I, 4: 139; II, 4: 157) y era llamado *beleño* por los mixtecos (Jansen y Pérez, 2009: 42, nota 38). Al ser ingerido, la mezcla quema la garganta, provoca dolor y sus efectos se suman a los de la penitencia corporal.

Así, los términos tlapanecos que designan la pureza remiten sobre todo a dos potencias naturales: el agua del manantial, por sus virtudes purificadoras; y el fuego, por sus vínculos con la penitencia. Definiremos los actos rituales de purificación como los que comunican al cuerpo humano la calidad de pureza.

La protección

La protección consiste en impedir que los elementos negativos penetren en el cuerpo o en el pueblo. Así, los ritos de expulsión y purificación contribuyen a limpiar un espacio de sus elementos perturbadores, pero todavía es necesario impedir que otros nuevos sigan penetrando. Estos actos rituales tienen el objetivo específico de cerrar el paso a la entrada del mal. Los reconocemos en las palabras utilizadas en las plegarias, como en estas voces:

Quiere *entrar* un mal aire, que se *quede* en medio del cerro grande, que se *desaparezca* [...] lo vas a *detener* (subrayado propio).⁴

Encontramos el ejemplo de un episodio de protección en un depósito ritual concluido por el sacrificio del gato, enterrado delante de la entrada de la comisaría, el miércoles. Hemos dicho que la administración de la justicia para los delitos menores representa la atribución fundamental de las autoridades municipales, una actividad de alto riesgo que suele provocar la ira de los vecinos del pueblo. El depósito ritual del gato se dirige a la tierra, cuya esfera de acción se asocia a los conflictos porque ella bebe la sangre de los heridos y recibe los cuerpos de los muertos; por tanto, se le obsequia el cuerpo del gato, pidiéndole que no permita que estalle la violencia de los vecinos en contra de las autoridades. Además, se dice que el hombre que penetra en la comisaría con malas intenciones tendrá que pasar encima del cuerpo del gato, lo que le provocará un estado de confusión mental porque el alcalde está protegido por este animal. Reconocemos la noción de protección en el hecho de que se procura poner a las autoridades a salvo de los hombres que *entran* en la comisaría.

Otro ritual de protección se dirige en contra de los difuntos. Ellos son peligrosos (como hemos visto en el capítulo anterior), pues levantan los malos aires, que enferman y destruyen:

Los difuntos andan volando día y noche, son los que levantan los malos aires, entonces por medio de un *xiñá* o dos, hace rezos, ofrece bebida, rezos y sahumero, ese tipo de fenómeno queda aplacado. El *xiñá* se encarga de quemar las velas *para ahuyentar los malos espíritus, que no hubiera problemas de enfermedad, muertes por accidentes, que no vinieran granizos, ciclones*, todos estos fenómenos perjudican no solamente a la familia sino a la comunidad entera (entrevista con Antonio González García, ex presidente municipal de Acatepec, enero de 2002; véase Dehouve y Prost, 2004, filmografía. Subrayado propio).

⁴ *Nando gajngú mbá giñá xkawi, gwí, ñu'u gawanu'mu naki tikú ku'di, naki ño'on gá trikhá.[...] Ikhá ngaña unjti.*

El depósito ritual a los difuntos se presenta como una larga cadena de flores u hojas cubierta de ramos y collares vegetales que trazan una línea recta, también confeccionado el miércoles. Cada ramo con su collar representa a un difunto sentado sobre un asiento ceremonial, figurado por la cadena larga. Las figuras de los difuntos reciben sus velas y sus galletas. Un grupo de ancianos confeccionan el depósito y presentan los dones, al mismo tiempo que rezan todos en voz alta. El depósito ritual tendido en la entrada de la comisaría funciona como una verdadera barrera que impide la entrada de los difuntos en el edificio después de que éste haya sido limpiado de sus malos aires por medio de la bola del ser maléfico. En otra localidad del municipio (Xochitepec), es el pueblo mismo el que queda protegido por cuatro depósitos rituales a los difuntos que establecen una barrera cuadrada en los caminos de entrada.

La mezcla de tabaco con cal, que tiene una función de purificación cuando se traga, adquiere un rol de protección del cuerpo cuando se unta en las articulaciones y la nuca, lugares por donde se cree que las enfermedades pueden penetrar en los huesos.

Definiremos los actos rituales de protección como los que impiden la entrada de los factores de negatividad en un espacio considerado, como el cuerpo humano, el edificio comunal y el pueblo.

EL DOBLE OBJETIVO

En la descripción que precede, se ha puesto el acento sobre los actos realizados para eliminar y detener la negatividad. Así, se ha mostrado el carácter fundamental de esta dimensión en varios rituales considerados. ¿Significa esto que sería su dimensión única? ¿O tendrán simultáneamente otro objetivo, más positivo, de obtención de lo fasto? Para buscar la respuesta, retomaremos la idea de ambivalencia o doble objetivo del ritual. Se argumentará que todos los rituales tienen un doble objetivo.

La obtención en los ritos de expulsión, purificación y protección

Volvamos a los ritos de expulsión que acabamos de describir. Del bastón de mando y del cuerpo de los responsables municipales, las malas relaciones sociales son las que se desarticulan y arrojan fuera del pueblo. Los malos sentimientos despertados entre los habitantes por el ejercicio del poder y de la justicia por parte del comisario pasado y del entrante, la envidia y el coraje susceptibles de estallar entre los miembros del nuevo equipo en el curso de sus actividades colectivas, los golpes y pleitos que pueden concluir una borrachera colectiva son los factores de violencia interna que procuran eliminar las limpias. Sin embargo, se puede argumentar que la otra cara de la moneda es positiva, pues el alejamiento del mal es lo que abre la posibilidad de un ciclo de poder armonioso y feliz.

Pero la ambivalencia es más visible aún en los rituales de purificación porque el baño y la penitencia, además de eliminar el mal, otorgan al mismo tiempo un estado de pureza que comunica fuerza al cuerpo de los hombres y lo protege contra las enfermedades y la brujería. En las plegarias en tlapaneco, los términos que aluden a la pureza (*limpio*) se equiparan con los que designan la fuerza (*caliente, contento, feliz*).

Que sean contentos de corazón, que sean de sangre caliente, que sean de cuerpo feliz [...] van a andar limpios, van a andar calientes [...] calientes de fuerza, calientes de espíritu.⁵

Esto significa que las potencias encargadas de la purificación, que son el agua del manantial y el fuego de la penitencia, poseen un carácter ambivalente, pues a un tiempo limpian y comunican un elemento deseado. El campo de influencia del agua se ejerce de forma principal sobre la fertilidad y la riqueza, y el fuego es más adecuado para otorgar fuerza —ambos desempeñan así un papel positivo al lado de sus funciones de eliminación—.

⁵ *Mani sima ajkion, dí mani mijka édiu, gi mani sima xunio [...] dí magun kha'ó, dí magu mijko [...] mijka xú, mijka giton.*

En cuanto a los ritos de protección, su doble objetivo se nota de manera muy evidente. El sacrificio del gato (del miércoles) tiene la finalidad de impedir la violencia de los vecinos en contra del equipo en el poder; pero, al mismo tiempo, el gato “espanta porque agarra con las uñas” (según el comentario del comisario de Barranca Pobre) y figura el “gran jaguar que comunicará fuerza y valor al comisario”.⁶

En lo que se refiere a los difuntos, ellos representan seres ambivalentes capaces de dañar al hombre, pero también de comunicarle su poder. En efecto, los depósitos rituales no se dirigen a una masa anónima de difuntos, sino a un grupo jerarquizado en función de su potencia y peligrosidad; los más poderosos y temibles son los que fueron potentes en su vida —los especialistas rituales, los que llevaron un cargo en la comunidad y fueron ricos— y la plegaria los nombra al principio. Luego vienen los muertos por accidente u homicidio, y solamente después, los demás difuntos. He aquí una muestra de la manera en que se enumeran los muertos potentes:

Alma del que sonó su voz, alma del que sonó su espíritu [que se hizo obedecer] [...] las almas que nadie los empujo, nadie multó [*idem*] [...] gente que pudo ayudar a sus hijos, gente que pudo rezar, gente que pudo pedir año [especialistas rituales], gente que pudo pedir obra [gobernantes], gente caliente de fuerza [poderosos], gente que pudo conseguir dinero, gente que pudo conseguir tienda [ricos].⁷

Después de haber llamado a los difuntos, el especialista ritual compara su fuerza pasada a la que tendrán las presentes autoridades, pues el ritual procura realizar transferir la fuerza de unos a otros: “La voz, el espíritu [de los difuntos] se hizo escuchar, terminaron el año, hicieron obras; [los responsables municipales] terminarán su año, lo que van a

⁶ “Te convertiste en el gran jaguar que comunicará valor y fuerza a tu hijo [el comisario]”: *Ikhá nigóma indi bapha, dí magotón xó, dí magotón skiyú.*

⁷ *Alma xiñá' boniwa ajngo, alma xiñá' boniwa giton [...] bonda wa saninimangwa, tíko bók'a [...] xabu ningo ninbañon ejñi, xabu ningo nitakha, xabu ningo nindaa si'gu, xabu ningo nindaa obra, xabu mijka xu, xabu nikha no bujka, xabu nigido tienda.*

decir se hará escuchar”.⁸ De esa manera, un depósito ritual a los difuntos tiene la doble finalidad de impedir que manden malos aires y que otorguen la fuerza.

La negación en los ritos de obtención

Es también posible demostrar que los ritos de obtención de lo bueno se preocupan de alejar lo nefasto. Los depósitos rituales presentados durante la noche del viernes al sábado a todas las potencias localizadas en el territorio comunal tienen la finalidad prioritaria de permitir que les hable la *nueva cabeza* del pueblo —el comisario que acaba de entrar con su equipo— y les pida un feliz año en nombre de los habitantes. Sin embargo, al considerar de manera más cuidadosa la lista de las potencias solicitadas, se da uno cuenta de que también son ambivalentes y capaces de mandar tanto lo bueno como lo malo. En primer lugar, se reiteran los depósitos a los difuntos dispersos en el territorio, en las cruces que están en lo alto de los cerros y en los lugares donde perecieron hombres de muerte violenta —ya hemos detallado el carácter ambivalente de los difuntos—. Luego vienen los santos de la iglesia, capaces de mandar tanto la dicha como la desdicha. La potencia del cerro y la lluvia, llamada *ajku* en tlapaneco y san Marcos en español, envía tanto la llovizna suave como la tormenta destructiva. La tierra es muy temida porque bebe la sangre y come a los cuerpos después de la muerte: se le considera como una de las responsables de los accidentes, los golpes y destrucciones de casa. En resumen, pedir la dicha a estas potencias significa también rechazar el mal que pueden provocar.

Los ritos totalmente ambivalentes

Por último, existen rituales cuyo objetivo —positivo o negativo— sólo se aclara al escuchar la plegaria que los acompañan. Tomaré el ejemplo de un acto ritual dirigido al sol, el cual consiste en el arrojamiento de huevos en cuadrado en la cima de un cerro.

⁸ *Nawa ajngo iwa giton, nikrii si'gu, nikáno obra [...] makra'a si'gu, mamambó dí mati, mawa dí mati.*

Esta ceremonia pertenece a la preparación ritual del futuro equipo en el poder que se realiza durante diciembre y precede a la entronización que hemos detallado arriba. Poco antes del solsticio de invierno, el grupo, junto con el *xiñá'* que escogió, sube a un cerro alto del territorio. Antes del amanecer, tiende un depósito ritual al sol y al cerro, y les pide el año, es decir, salud y riqueza para el año entrante. En el transcurso de esa ceremonia, insertan un ritual que consiste en el arrojamiento de huevos a las cuatro direcciones; asistí a este ritual en varias ocasiones: al subir al cerro con las autoridades del pueblo de El Tejocote, vi que sus especialistas religiosos realizaban el acto ritual al terminar de presentar el depósito, otorgándole un objetivo principal de obtención; el *xiña* de Barranca Pobre (otro pueblo del municipio de Acatepec), al revés, lo hizo antes de confeccionar el depósito ritual y le dio un carácter prioritario de expulsión.

En efecto, el arrojar los huevos en las cuatro direcciones es un sacrificio, pues el huevo es el equivalente del pollo. Para los especialistas religiosos del primer pueblo (El Tejocote), las cuatro direcciones representan en este contexto al sol, la luna y las estrellas, a los cuales se pide un feliz año, pues ellas son las potencias cósmicas dueñas del paso del tiempo. Se reconoce el carácter positivo de las peticiones que se les presenta en el hecho de que los titulares soplaron su aliento (*xé*) sobre los huevos, como se acostumbra hacerlo antes de regalar una comida a una entidad potente; además, los ancianos llamaron a las potencias en el momento de ofrecerles los huevos.

Es lo que va a comer la cueva de la luna, lo que va a comer la cueva de estrella, lo que va a comer la cueva del sol. Es lo que te traen en el año nuevo, es para que se haga el año nuevo.⁹

En cambio, el *xiñá'* del segundo pueblo (Barranca Pobre) utilizó los huevos para sobar la nuca y las articulaciones de los responsables municipales, realizando un ritual de desarticulación del mal como se acostumbra

⁹ *Giríga dí miko ñagon, giríga dí miko ñagwa, giríga dí miko ñajka. Rígi dí nakha kayó si'gu nuxi, rígi dí marigajmá si'gu nuxi.*

en las limpias. Estos huevos cargados de lo nefasto se arrojaron en cuadrado para que los comieran los animales *malos* —el pájaro carpintero, las arañas, los serpientes, el zorro y la marta—, que simbolizan las desgracias y anteceden su llegada, como hemos visto en el capítulo anterior. De esa manera, se dibuja en el aire un cuadrado de protección, semejante a las barreras trazadas por los depósitos en línea para impedir la entrada de los difuntos. Estos objetivos quedan claros al considerar la plegaria que acompaña los gestos.

Es lo que va a comer el tecolote, lo que va a comer el zorro, lo que van a comer todos los que sean, lo que va a comer la enfermedad, lo que va a comer el búho, lo que va a comer el animal mal agüero. No van a andar dentro del pueblo, ninguno va a andar dentro del pueblo, no va a andar ningún animal malo, no va a andar ningún animal mal agüero. Esto es lo que va a comer el tecolote, es lo que va a ayudar, es lo que va a detener, es lo que va a comer, es lo que va a comer el animal malo para que no entre adentro del rancho, para que no entre adentro del pueblo de Tejocote. Ningún animal pasa, ninguno entra. Que no pase el tecolote, que no pase el zorro.¹⁰

Así, esta segunda manera de arrojar los huevos asocia la clásica limpia del cuerpo con un ritual de protección. Lo que me llamó la atención fue que el mismo arrojamiento de huevos se realizó en el mismo cerro (llamado cerro Gachupín), por los especialistas rituales de dos pueblos, con dos objetivos distintos. Por tanto, no es tan fácil descubrir el objetivo de un ritual y decidir si los actores rituales subrayan la obtención o la expulsión, pues recurren a los mismos gestos y, a veces, se dirigen a las mismas entidades. En todo caso, sólo las plegarias rezadas por los especialistas religiosos proporcionan la clave de una ceremonia.

¹⁰ *Dí miko xkabéjdi, dí miko igi, dí miko xúgwí ndosá magiku, dí miko nandi, dí miko xbupho, dí miko xukú saga. Xawixi aon xwaji, dimba xawixi naon xwaji, xawixi xukú xkawi, xawixi xukú saga. Giríga dí miko xkabéjdi, ru'kwi gayamba, ru'kwi gayerama, ru'kwi dí mopho, ru'kwi dí misu xukú xkawi, numu dí xawixi naon rancho, numu dí xawixi naon xwaji na Tejocote. Nimba xukú xaníngo, nimba xawixi. Xanungo xkabéjdi, xanungo igi.*

LOS RITUALES INTEGRALES

Ciertos rituales constituyen unas construcciones complejas que asocian la totalidad de los objetivos, en particular la expulsión-purificación-protección de lo nefasto y la obtención de lo fasto. Les doy el nombre de rituales integrales.

La metáfora del ciclo solar

Hemos detallado la serie de actos rituales de varias clases (obtención, expulsión, purificación y protección) que se combinan durante las ceremonias de entronización. Pero se puede decir que, consideradas como un conjunto, estas ceremonias conforman un “ritual integral”. En efecto, su *diseño general* responde a una construcción metafórica —la del ciclo solar— que reúne tanto las intenciones disyuntivas como conjuntivas, tanto la eliminación del mal como la obtención de la vida y de la fuerza.

Voy a resumir así el argumento: el ciclo de poder anual del comisario se equipara con el ciclo solar tanto diario como anual (para una presentación más detenida, véase Dehouve, 2007: 44-48; 2016: 270-271). En enero, justo después del solsticio de invierno, el sol es todavía joven y débil, como el astro que surge en la mañana y como el comisario que acaba de entrar en sus funciones. El sol cobra fuerza a medida que sube en cielo, y llega a su cenit aparente a las doce; y en el ciclo anual, en el momento del solsticio de verano. Precisamente entre enero y junio las obligaciones del comisario se vuelven cada vez más pesadas porque de él depende la preparación ritual de la siembra, con la fiesta de San Marcos (o *ajku*), el 24 de abril, y la de Pentecostés. A partir de junio, el sol empieza a bajar en el horizonte, mientras que el comisario ya ha cumplido lo grueso de su trabajo ceremonial: sólo le queda organizar la celebración de la fiesta patronal y de Todos Santos. Por último, el día ceda el paso a la noche mientras que, en el ciclo anual, el solsticio de invierno marca la transición entre el sol viejo y el sol joven. Es el momento en que se realizan las ceremonias de entronización que ponen un término al poder del comisario saliente y teatralizan la llegada del comisario nuevo.

Esto significa que la construcción metafórica que estructura el conjunto de las ceremonias de entronización es la salida del sol. El astro nuevo tiene dos aspectos; uno remite a los ritos de obtención: el sol naciente es joven en el sentido de fuerte, por consiguiente, representar su salida equivale a otorgar la fuerza al comisario; el otro remite a los ritos de eliminación: el sol naciente es joven en el sentido de puro, por consiguiente, representar su salida equivale a eliminar las manchas del poder.

Este patrón general explica el diseño de las ceremonias. Al principio, el miércoles, se apaga el fuego del comisario saliente: “Porque para poder gobernarse, se van las cosas pasadas, salen”, misma necesidad que se expresa como: “Hay que quitar la mugre del comisario saliente” (entrevistas, véase arriba) —voces que ponen el acento en la expulsión—. Se mata el fuego al principio de la noche; a continuación, todos los actos de penitencia realizados por el nuevo comisario se harán de noche (las limpias, la comida de ayuno, el sacrificio del gato, etcétera), durante el miércoles, jueves y viernes. Terminarán con el baño purificador tomado el sábado a las tres de la mañana, de manera que las autoridades se sienten en la mesa de justicia justo en el momento de la salida del astro.

Para hacer resaltar la idea de juventud y pureza del nuevo poder, el ritual lo representa en la persona de una niña virgen que participa en la ceremonia. En efecto, uno de los primeros actos de los nuevos electos consiste en nombrar a una anciana y una niña. Ambas prepararán los tamales de ayuno comidos por las nuevas autoridades durante su penitencia. La anciana es escogida entre las viudas que no corren el riesgo de tener relaciones sexuales, puesto que la abstinencia sexual es en absoluto necesaria a la pureza. Ella representa una clase de especialista ritual cuyas competencias se ejercen en el campo femenino de la cocina. Se supone que la niña, de un máximo de ocho años, la ayuda, aunque por lo general no haga más que estar presente a su lado. Además, la niña asiste al *xíñá* durante las dos *instalaciones* para sahumar las autoridades con humo de copal: asida del brazo por el anciano, ella carga el sahumerio. Esto se hace antes de que las autoridades se sienten en la comisaría; una primera vez de regreso de la protesta el lunes; y la segunda vez, el sábado.

Los bastones de mando que simbolizan el poder son también

considerados como seres tiernos. El *xiñá* que confecciona el depósito ritual que se les ofrece los llama en su plegaria “niño bastón siete, niño bastón ocho” —*niño*, porque acaban de renacer; *siete y ocho*, porque éstos son los números respectivos asignados a lo masculino y lo femenino—. Dicho de otro modo, el bastón es a la vez niño y niña. Las ofrendas que se le presentan son tortillas diminutas colocadas en un plato miniaturizado junto con la carne de un pollito recién nacido. Además, es notable que los otros animales sacrificados durante la ceremonia de entronización sean jóvenes. Los pollos, chivos, gatos y perros presentados en los diferentes depósitos rituales deben tener menos de un año. De esa manera, se construye un poder anual nuevo, joven, puro y fuerte.

Así, la metáfora del sol joven concentra los conceptos de limpieza, fuerza y poder de las autoridades. El pensamiento cíclico que, como se sabe, constituye un eje fundamental de la cosmovisión mesoamericana, estructura este ritual integral que combina la expulsión de la negatividad, la purificación y la obtención de la fuerza. Estas constataciones completan la demostración que he hecho a propósito del ciclo como medio ritual mexicana de eliminación del mal (Dehouve, en preparación).

Las piedras vestidas de Teocuitlapa

Otro caso de ritual integral puede ser observado en el pueblo tlapaneco de Teocuitlapa (municipio de Atlixac, cercano a Acatepec). Dicha comunidad, hoy una simple comisaría, fue un pueblo cabecera importante en la época colonial, lo que explica que guarde la tradición de una ceremonia elaborada que, sin duda, tiene varios siglos de antigüedad. Consiste en unas manipulaciones complejas de un conjunto de piedras acompañadas de tejidos, por parte del especialista ritual (*xiñá*), asistido por otros ancianos.

Piedras y tejidos, enrollados en unas bolsas de plástico, se conservan en un baúl guardado en el interior de un ropero situado en la comisaría. El baúl contiene siete objetos sagrados: una campanita y seis piedras —unas pulidas y otras en forma de puntas de pedernal—. Representan a las potencias llamadas *ajku* o san Marcos, que moran en los cerros y son responsables de la lluvia. Están acompañados de tejidos de algodón,

listones y pedazos de jabón que pertenecen a las piedras y participan de su carácter sagrado.

En la literatura mesoamericanista se da el nombre de bulto sagrado (*sacred bundle*) a los paquetes envueltos en tejidos (Olivier, 1995; Bassett, 2014). La presencia del bulto sagrado ha sido documentada en el Posclásico del México central, del suroeste de México, y en la zona maya; y también más allá, en América del Norte. En el centro de México, en el momento de la Conquista, recibía el nombre náhuatl de *tlaquimilolli* ('cosa envuelta') y se definía como un conjunto de reliquias asociadas a una deidad particular y envueltas en mantas de algodón (Olivier, 1995: 109-116). De hecho, al leer los expedientes reunidos por los investigadores (Olivier, 1995; Bassett, 2014), aparece que los *tlaquimilolli* se componían de dos clases de materiales: un objeto duro (palo, piedra, pluma, flecha o espejo de obsidiana) y un tejido (o varios tejidos) de algodón.

Varios bultos sagrados han sido señalados en épocas más recientes. Así, puede uno reconocer uno de estos bultos en el paquete cubierto de huipiles puesto en la capilla de Cancuc (Chiapas), en 1712, al principio de la revuelta indígena. María López, a la cual se le había aparecido la Virgen, aseguraba que Nuestra Señora estaba presente en el bulto, oculto por un petate (Viqueira, 2002: 201-258). En la actualidad, Ruth Piedrasanta (2009) ha observado que entre los chuj de Guatemala un especialista ritual, el *alcalde rezador*, y su esposa eran responsables de un baúl llamado *cajonado*. Encerraba el poder de hacer llegar las lluvias y detener las enfermedades.

A pesar de estas menciones, y varias otras que no citaré aquí, se ignora lo que contenían los bultos y se sabe muy poco del culto que se les rendía. Por esa razón, el caso de las piedras sagradas de Teocuitlapa es excepcional, pues permite detallar el ritual integral que les queda asociado; en efecto, es integral porque no se contenta con actuar sobre las lluvias y promover el bienestar de los habitantes, sino también desvela el futuro y los peligros que amenazan el pueblo, lo que permite eliminarlos.

Tres veces al año, los ancianos de Teocuitlapa, bajo la mirada del comisario y de su equipo, abren las bolsas. La primera coincide con la

fiesta de la Candelaria (2 de febrero), momento en que las autoridades de Teocuitlapa celebran su ceremonia de entronización que, en el municipio de Acatepec, ha tomado lugar a mitad de enero. La segunda es la fiesta de San Marcos (24-25 de abril) y la tercera el día de Espíritu en Pentecostés (una fiesta movable entre el 15 de mayo y el 15 de junio). Como hemos dicho, la primera mitad del año requiere de todos los cuidados rituales porque marca el inicio de los trabajos agrícolas, y es la razón por la cual estos rituales se concentran en ese periodo.

Los objetos contenidos en el paquete son los siete objetos que representan a las potencias pluviales y varias clases de tejidos de algodón. En primer lugar, cabe mencionar unas mantas largas y blancas que se colocan debajo de las piedras durante el ritual: les sirven de asiento y se ven como su tesoro; en segundo lugar, unas mantas más pequeñas, acompañadas de un listón de color, se consideran como los vestidos de las piedras. Junto a ellas, se guardan unos pedazos de jabón. Cada año se cambia el color de los listones y del jabón. En lo que se refiere a las mantas, se puede pensar que en el pasado eran hechas de algodón producido y procesado por las mujeres del pueblo, pero en la actualidad la manufactura textil ha caído en el olvido y están cortadas en un tejido industrial sencillo de color blanco.

La manipulación ritual se realiza de la manera siguiente: el *xिñá'* abre el baúl y extrae las piedras envueltas cada una en su vestido, hecho de una manta blanca, con su listón. La remite a un anciano provisto de una cubeta de agua y un pedazo de jabón; este hombre deshace la piedra de su vestido, la lava con jabón y la seca con el vestido de manta que llevaba puesta. Luego pone a secar el vestido al calor de un fuego de carbón, en el cual se derrita resina de copal. Ya terminada la operación, devuelve la piedra y la manta al *xिñá'*. Los diferentes ancianos asistentes del *xिñá'* repiten los mismos gestos con los siete objetos sagrados. Mientras tanto, el especialista ritual ha cortado nuevos vestidos en una gran manta blanca, tomando mucho cuidado de guardar las medidas anteriores. Viste cada objeto de su vestido nuevo con su listón. La ceremonia prosigue con un depósito ritual en honor a los siete objetos sagrados; como de costumbre, éste consiste en varias clases de vegetales contados y depositados delante de las piedras extendidas sobre sus lienzos, y se concluye por el

sacrificio de un perrito (para otorgar fuerza al comisario) y un pollito (para otorgar fuerza al *fiscal*, un responsable de la iglesia). Al terminar, los objetos sagrados serán de nuevo guardados en su baúl y su ropero, y el depósito ritual, envuelto en una hoja de plátano, terminará su vida en medio del río cercano.

El *xiñá'* aparta cada uno de los vestidos viejos que han absorbido el agua de los objetos sagrados y han sido secados con incienso de copal. Amontona las mantas y las guarda: estos tejidos se han vuelto adivinatorios. La próxima vez que abrirá el baúl, observará, junto con los otros ancianos, las manchas que se han formado en la superficie de las mantas. Durante largas sesiones de adivinación, los ancianos tratarán de interpretar la forma y el color de las manchas para descubrir los peligros que amenazan la comunidad y deducir de ellos el tipo de rituales requeridos para contrarrestarlos. Las mancillas más temidas son las que se parecen a manchas de sangre, pues prevén la muerte de uno o varios habitantes durante el año.

Las potencias encarnadas en los objetos sagrados son responsables del bien (la llegada de las lluvias y la salud de los habitantes) y entablan con el mal una relación compleja. En efecto, no mandan las enfermedades, sino que las desvelan mediante el proceso siguiente: el agua y el jabón extraen de la piedra la *suciedad* que ha sido recogida en su vestido de manta y aparecerá unos meses después bajo la forma de manchas en su superficie. ¿De dónde proviene esta suciedad contenida en las piedras? Los habitantes aclaran que las malas relaciones sociales —conflictos y peleas— son las que producen las desdichas —enfermedades y muertes—. De alguna manera, estas malas relaciones se encuentran absorbidas por los objetos sagrados; lo que recoge el agua purificadora son los peligros promovidos por los conflictos sociales.

El ritual es integral porque a un tiempo consigue lo bueno y adivina lo malo que se debe eliminar. Contiene un rito de obtención porque se pide a los objetos sagrados la salud y la fertilidad. Encierra un rito de expulsión y purificación, realizado durante la lavada de las piedras. La protección vendrá después, al cabo de un largo proceso de adivinación y ritos profilácticos celebrados en varios puntos sagrados, de acuerdo con de la naturaleza de los peligros que amenazan.



Este capítulo ha analizado las ceremonias de entronización de las autoridades en el municipio tlapaneco de Acatepec con un acercamiento teórico que toma su origen en los trabajos de Hubert y Mauss (1968), que asignaban dos objetivos al sacrificio, según buscaban lo fasto o eliminaban lo nefasto. El estudio de los rituales de poder tlapanecos ha mostrado, en efecto, que algunos ritos tienen una finalidad sobre todo positiva, mientras que otros tienen un objetivo prioritariamente negativo y buscan la disyunción respecto a la potencia considerada. Entre estos últimos ha sido definido el rito de expulsión como un acto ritual cuya finalidad es la eliminación de un elemento juzgado como negativo por el grupo social; el rito de purificación, que comunica al cuerpo humano la calidad de pureza; el rito de protección, que impide la entrada de los factores de negatividad en un espacio considerado, como el cuerpo humano, el edificio comunal y el pueblo. Se demostró que, a pesar de existir de manera bien diferenciada, estos ritos se complementan a menudo unos a otros para constituir un complejo ritual de expulsión, purificación y protección.

Entre estos ritos, nada más los de expulsión tienen un carácter definitivo de disyunción porque procuran eliminar un elemento negativo en su totalidad. Los ritos de purificación y protección articulan la conjunción a la disyunción, pues, al mismo tiempo que se deshacen de lo nefasto consiguen la fuerza otorgada por las potencias ambivalentes que son el agua y los difuntos. Además, el análisis ha puesto en evidencia una categoría de rituales más compleja, los rituales integrales, que combinan en una misma construcción simbólica y performativa todos los objetivos tanto positivos como negativos.

Así, a la pregunta de saber si los ritos conjuntivos se oponen a los ritos disyuntivos, la respuesta fue negativa. Aun cuando predomina uno de los dos objetivos, el otro no está ausente y los rituales consiguen lo bueno al mismo tiempo que rechazan lo malo. Si bien los primeros antropólogos habían entendido la ambivalencia del ritual en sus grandes líneas, en cambio, no habían descubierto la noción de polisemia. Así, Hubert y Mauss, al describir el sacrificio de construcción de una casa,

notan la costumbre de enterrar en el nuevo edificio el cráneo de una víctima humana, un gallo o una cabeza de búho. Concluyen: “El sacrificio tendrá por objeto crear el espíritu o la deidad cuidadora *o bien* será una ofrenda al genio del suelo que los trabajos de construcción van a molestar” (1968: 272. Subrayado propio). Con la coordinación *o bien*, los dos autores muestran que no concibieron que el sacrificio pudiera ser las dos cosas a la vez. Hoy la polisemia de los actos rituales (Dehouve, 2007) y la condensación ritual (Turner, 1980; Houseman y Severi, 2009) son nociones aceptadas por los antropólogos: estos términos designan maneras distintas de concentrar los significados. Es importante señalar que la polisemia ritual primordial es la que juega sobre el bien y el mal. Así, vamos construyendo poco a poco el concepto de ambivalencia: el capítulo anterior ha mostrado el papel de la ambivalencia en las concepciones del peligro, pues el bien y el mal aparecen como inseparables en cada momento. El presente capítulo ha tratado de la ambivalencia en el acto ritual, es decir, de su doble objetivo.

Los rituales agrícolas articulan los actos de obtención y expulsión siguiendo una lógica propia. De manera general, lo que se quiere obtener es sobre todo la lluvia y la fertilidad vegetal y animal. En lo que se refiere a la lucha contra los peligros ambientales, es interesante señalar que los ritos de expulsión —definidos como los actos cuya finalidad es la eliminación de un elemento juzgado como negativo por el grupo social— predominan sobre los actos de purificación y protección. No se trata de una especificidad regional, pues la misma característica ha sido puesta en evidencia en otras regiones. Así, existe un testimonio, en la zona lacustre del valle de Toluca, de la expulsión del elemento negativo representado por la nube de granizo: las comunidades la ahuyentan con cohetes, de manera que “va pasando de unos pueblos a otros. El repique de campanas acompaña el paso de la nube” (Hernández, 1997: 456). De la misma forma, los mixtecos se deshacen de una plaga llamada chahuistle, que daña las milpas y los cafetales: “Tienen remedios para ‘espantarlo’ [...] toman hojas de milpa tierna que atan unas con otras en forma de perro y le ponen tres chiles ‘calientes’ a manera de cola; luego, lo cuelgan encima del fogón para ahumarlo y ‘ahí se muere del humo, se quema el chahuistle’” (Katz, 2008: 300). Pasa algo semejante en la Montaña de Guerrero, y en particular su zona tlapaneca, donde los factores que impiden el buen desarrollo de las actividades agrícolas se representan de manera material y simbólica, y se les elimina.

En concreto, los ritos de expulsión que vamos a describir se realizan en dos momentos distintos del ciclo agrícola. En mayo y junio, al

inicio del ciclo de cultivo, cuando caen las primeras lluvias y el maíz empieza a germinar en el campo, se celebra un ritual de expulsión de los animales dañinos que comen la semilla y las plantas tiernas. Conocido bajo el término español de *baile del ratón*, escenifica la invitación ceremonial de aquellos animales terminada por su puesta a muerte. A partir de septiembre se abre un periodo meteorológico muy peligroso para las plantas que deben terminar de madurar, y se teme al viento, las lluvias fuertes con granizo y varias plagas. Entonces, florece en la Montaña una variedad de ritos de expulsión que escogen ciertos males y los personifican de manera distinta según los pueblos. Describiremos a continuación la *expulsión de los aires malos* y la *despedida del hambre*.

UNA CONSTRUCCIÓN COLONIAL Y REGIONAL

Una característica fuerte de estos rituales agrícolas de expulsión reside en su carácter sincrético. En efecto, se celebran el día de ciertas fiestas católicas —Pentecostés, San Mateo o San Miguel— pese a que respeten una lógica de origen prehispánica. Para entender las descripciones que siguen, es necesario saber que dichos rituales se han formado en el curso de un largo proceso colonial y regional. No hubieran podido existir sin los intercambios religiosos que sostuvieron durante siglos los habitantes de regiones, a veces alejadas de varios cientos de kilómetros, en ocasión de las fiestas y peregrinaciones.

El principio estructural que presidió a la adopción de los santos

Los santos vienen a construir un calendario agrícola que, sin embargo, conserva principios rectores provenientes de la época prehispánica. Una herramienta teórica permite entenderlo: el núcleo duro de la cultura elaborado por López Austin (2001). Durante miles de años, sociedades distintas, marcadas por sus particularismos locales y regionales, coexistieron en Mesoamérica y crearon una tradición cultural común, en particular en el campo religioso. Se encuentran ejemplos de ella en la iconografía de los dioses, en las ceremonias agrícolas y en el calendario.

Tales semejanzas son de demasiada importancia para considerarlas como simples préstamos. Participan de un sistema organizado en torno al núcleo duro, que se puede definir como “un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural” (2001: 59).

En efecto, el núcleo duro no debe ser considerado como un conjunto heteróclito de arcaísmos y supervivencias, sino como un proceso creativo, pues está abierto a los cambios y ejerce el papel de gran ordenador, capaz de integrar los préstamos en la arquitectura de la tradición. Además, si este núcleo se compone en esencia de concepciones relacionadas con la cosmovisión, no por eso estaría disociado de la práctica social, porque su fuente principal se sitúa en las actividades cotidianas y diversificadas de los miembros de la colectividad, en particular en su relación con su medio natural.

Podemos considerar que la adopción de los santos agrícolas y meteorológicos fue sometida al ordenamiento del núcleo duro, en el marco del complejo Tláloc, que representa una unidad temática, es decir una configuración de rasgos culturalmente pertinentes (Dehouve, 2007: 26-27). En efecto, ¿cuál fue la lógica que presidió a la selección de los santos católicos y su integración en el ciclo de las fiestas agrícolas? La respuesta de los investigadores ha sido casi unánime: el principio activo pertenece al sistema local de división del tiempo. Como lo subraya Broda: “En éste y otros trabajos anteriores [...] he propuesto la hipótesis de que la continuidad de los rituales agrícolas indígenas después de la Conquista se basa en la estructura del calendario, que era una herencia antigua derivada, a su vez, de la observación astronómica y de los ciclos de la naturaleza” (Broda, 2004b: 80). Con ella coinciden Hémond y Goloubinoff (2008: 161), quienes mostraron cómo, en la región del Alto Balsas, del estado de Guerrero, la “coincidencia de fecha” es una necesidad para que un santo sea adoptado, pues no es suficiente que “tenga un buen potencial simbólico” proveniente de su hagiografía, sus atributos e iconografía. Es lo que explica el fenómeno de *reelaboración simbólica*, para retomar el término de Báez Jorge (1998: 248-249).

La estructura del calendario agrícola ha sido estudiada por varios investigadores. Broda (2004a: 43; 2004b: 66-75) propone una división en tres ciclos: 1) El inicio del ciclo agrícola (a partir de febrero y hasta la Semana Santa) correspondería al ciclo prehispánico de la estación seca; 2) la petición de lluvias a partir de la fiesta de San Marcos (25 de abril), sería la herencia de la fiesta prehispánica de la siembra que marcaba la transición entre la estación seca y de lluvias en la época prehispánica; y 3) la maduración de la planta de maíz, iniciada en agosto, se acabaría con el día de Muertos, el 2 de noviembre, correspondiendo a la cosecha e el inicio de la estación seca entre los mexicas.

Entre los nahuas de Guerrero, Hémond y Goloubinoff (2008: 139-160) subrayan la existencia de cuatro momentos: el establecimiento del nuevo ciclo (de enero a Semana Santa), la venida de las lluvias (de San Marcos a fines de mayo), las lluvias (en julio-agosto) y la terminación del ciclo (de septiembre a noviembre). Por su parte, Neff (1994), en lo que se refiere a la parte central de Guerrero, pone el acento sobre dos ciclos: el primero alrededor de abril y mayo celebra el inicio de la lluvias; y el segundo, de agosto a Todos Santos, festeja el fin de las lluvias y la cosecha de los primeros frutos.

Estas diferentes propuestas difieren nada más porque unas perciben los detalles del ciclo agrícola, mientras que las otras trazan sus grandes líneas: coincido con cada una de ellas. Lo que me parece importante subrayar se refiere a la naturaleza de los santos agrícolas que forman parte de este calendario. Las devociones se suceden de manera que cubra la totalidad del ciclo de cultivo; por tanto, un santo no representa una figura de hombre o mujer, o de Cristo o Virgen, sino que se define en primer lugar como el patrono de uno de los días que conforman el ciclo de temporal. Ninguno de ellos puede considerarse de forma independiente de la totalidad del ciclo. Todos juntos construyen el tiempo-espacio que organiza el conjunto de las actividades rituales y agrícolas: el tiempo, porque se les atribuye una fecha precisa; y el espacio, porque se anclan en los principales cerros y manantiales del territorio comunal.

En este sentido, san Marcos es un santo clave en la Montaña de Guerrero no porque sea el único o tenga mayor importancia que los demás, sino porque su fiesta abre el ciclo de cultivo. Se deduce de una plegaria

tlapaneca que recopilé en Pentecostés en el pueblo de El Tejocote, en el municipio de Acatepec (Dehouve, 2011a: 179) que cuatro santos se invocan juntos: san Marcos, san Lucas, san Juan y san Mateo. La mención de estos nombres es suficiente para evocar la totalidad del ciclo agrícola por medio de las fechas siguientes: el 25 de abril (san Marcos), el 24 de junio (san Juan), el 21 de septiembre (san Mateo) y el 18 de octubre (san Lucas). En otras palabras, estos santos son fechas; y el primero de ellos, san Marcos, por ser cabeza de la lista, los representa a todos.

Los elementos de variabilidad del calendario regional tienen varias causas, entre las cuales figuran las condiciones meteorológicas que difieren de un pueblo al otro. Por otra parte, la lista de los santos no puede considerarse nunca como cerrada: los santos aparecen y caen al olvido, ofreciendo a cada pueblo, en cada época, varias posibilidades de selección. Por esa razón, todos los pueblos de la Montaña reconocen el mismo inicio (san Marcos), pero no todos festejan a continuación los mismos santos de la época de lluvias. Sin embargo, la subdivisión de este periodo en varios ciclos, en particular el de abril-mayo y el de septiembre a noviembre, es común a toda la región.

El intercambio colonial de imágenes y leyendas

Los santos llegaron con los españoles. A lo largo de los siglos, la elaboración de los rituales y creencias sobre el santoral católico se volvió un asunto regional. Las leyendas fueron transmitidas por la población de trabajadores migrantes llamados *vagos* o *forasteros*, y los arrieros y comerciantes ambulantes que recorrían los caminos. De manera ligada más en específico a las imágenes sagradas, cabe recordar también la creación de las rutas de peregrinación, en torno a las fiestas de los santos milagrosos regionales.

A estos factores, un artículo reciente (Moro, 2012) añade las demandas de limosnas, muy difundidas a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Los integrantes de una cofradía de pueblo llevaban consigo una pequeña reproducción de la imagen original, llamada la *peregrina* o *demandita*, al interior de un altar portátil. Tras haber recibido la autorización por parte del arzobispado, los demandantes hacían giras de colecta de dinero

y ganado en comunidades distantes, varios cientos de kilómetros, de su lugar de partida. Gracias a la demanda itinerante, las imágenes sagradas salían de las iglesias y de los conventos, y recorrían los caminos de la Nueva España. Por medio de cartas, los demandantes prevenían las comunidades de su llegada y los oficiales de república iban a su encuentro acompañados por la música, antes de llevar la *peregrina* a su iglesia. El autor proporciona el ejemplo de varios recorridos realizados a fines del siglo XVIII, entre los cuales figuran dos casos concernientes el actual estado de Guerrero: el viaje de los cofrades de Santa Ana de México a Zumpango del Río, situado en el camino de Acapulco, y la demanda de los responsables de la cofradía de Jesús Nazareno de Petatlán, un pueblo actualmente de la Costa Grande de Guerrero, que recorrían todos los lugares de la costa de Zacatula hasta Xicayan, es decir, las dos costas del actual estado (2012: 140). Concluye el autor que “gracias a sus viajes, los demandantes han contribuido así a reforzar los lazos de tipo simbólico y religioso que han unido partes de la Nueva España [lo que...] permite matizar el modelo de la comunidad ‘cerrada’ y el concepto de religión ‘local’, paradigma que han influenciado fuertemente los estudios sobre las comunidades indígenas” (2012: 171-172).

Este carácter regional se expresa en algunas leyendas, elaboradas en el transcurso de estos viajes, que se refieren a la movilidad de los santos. En artículos anteriores (Dehouve, 1994b y 1998), publiqué varios relatos de santos viajeros por cuyo intermediario se interconectaron en el pasado las regiones del centro y de las costas de Guerrero. Las leyendas siguen el esquema siguiente: los habitantes de una comunidad viajaban con su santo para llevar su imagen a renovar en México o en Puebla cuando, de paso en un pueblo, el santo “se puso pesado”, ya no quiso moverse y se quedó para siempre en la nueva comunidad. Los fieles abandonados regresaron a su pueblo sin su santo, pero siguen visitándolo cada año el día de su fiesta celebrada en el pueblo de su elección. Una leyenda moderna menciona el caso de tres Vírgenes originarias de Tixtlancingo, un pueblo nahua de la Costa Grande, dos de las cuales se perdieron en el camino entre los pueblos nahuas de Tixtla (situado en el camino real para México y Puebla) y Texca (vecino de Tixtlancingo). Otra leyenda se refiere a san Nicolás de Tolentino. Según dos relatos,

respectivamente de 1743 y 1792, unas imágenes del santo se quedaron en el pueblo nahua de Zitlala, situado en la región centro de Guerrero. La primera provenía de San Nicolás de Coyuca, un pueblo nahua de la Costa Grande, desaparecido a mediados del siglo XVII y reemplazado por un barrio de esclavos negros del mismo nombre. Al llevar la imagen a Puebla para renovarla, el santo se *puso pesado* en el pueblo de Zitlala y se quedó allí. La segunda provenía del pueblo de San Nicolás Cortijos, un barrio de esclavos negros de la Costa Chica, y conoció la misma aventura. Ya señalada en el siglo XVIII, la peregrinación anual de los *pardos* de la costa a Zitlala, en ocasión de la fiesta de San Nicolás, todavía se realizaba a fines del siglo XX.

La existencia de estas leyendas comprueba que la actividad imaginaria regional acerca de los santos empezó temprano —puesto que los documentos del siglo XVIII recuperan una tradición ya existente— y nunca se detuvo. Es esencial tener presente en la mente toda esta historia regional y colonial para entender los ritos que serán descritos a continuación, junto con sus leyendas asociadas, pese a que no sepamos, en el estado actual de nuestros conocimientos, cuáles fueron con exactitud las circunstancias históricas de su formación.

LA PRIMERA OLA DE EXPULSIÓN (MAYO-JUNIO)

En abril, mayo y junio llegan las primeras lluvias y germinan las semillas en los terrenos de cultivo. El ciclo de cultivo empieza en la fiesta de San Marcos por una petición de lluvias, que prosigue, en algunas comunidades, el día de la fiesta de la Santa Cruz y a lo largo de junio. El régimen de las lluvias varía según las regiones del estado; así, en el Alto Balsas, el agua llega tarde y la fiesta de San Juan Bautista (24 de junio) señala el momento de la siembra. En cambio, en el municipio tlapaneco de Acatepec, situado en los altos de la Sierra Madre, al llegar la fiesta móvil de Pentecostés, entre fines de mayo y principios de junio, las semillas ya han sido sembradas y las milpas empiezan a surgir de la tierra.

CUADRO 1. LOS SANTOS DEL INICIO DEL CICLO AGRÍCOLA

ABRIL	MAYO		JUNIO		MOVIBLES		
24-25	2-3	15	24	29	Ascensión	Pentecostés	Corpus
S. Marcos	Santa Cruz	S. Isidro	S. Juan	S. Pedro			

La fiesta de San Marcos es la ocasión de celebrar los ritos de obtención de las lluvias, sin olvidar que, como ya lo dijimos, la obtención de lo positivo no se consigue sin que, al mismo tiempo sea rechazado lo negativo. Una glosa recogida cerca de Tlapa, lo muestra con claridad:

A san Marcos sólo se le pone la ofrenda para que no pegue macizo el viento a la milpa, es para que proteja nuestras plantitas, para que las cuide de los animales y no se las coma y así pasa siempre; si le pones ofrenda a san Marcos, tu milpa va a estar segura, los chivos no le van a hacer nada (Domingo Morales, Coatlaco, municipio de Cualac, en Barrera y Villela, 1996: 118-119).

Que la milpa esté segura (deseo positivo) se obtiene si no pega el viento y no entra el ganado (formulación negativa). A pesar de esta ambivalencia, la fiesta de San Marcos no contiene ritos de expulsión. Tal no es el caso de la de Pentecostés, que posee un carácter marcado de eliminación de lo nefasto: procura hacer desaparecer los animales que amenazan las semillas, con el fin de proteger las plantas tiernas. Por tanto, será el objeto de la descripción que sigue.

En el calendario católico, la fiesta movable de Pentecostés se celebra cincuenta días después de la Pascua, en una fecha que, en el calendario solar, toma lugar poco antes del solsticio de verano. Desde el punto de vista meteorológico, empiezan las primeras lluvias que dan inicio al ciclo de cultivo. La fiesta es importante y compleja, pues uno de sus aspectos tiene que ver con el poder político. Se reiteran en aquella fecha una parte de los ritos de entronización de las autoridades municipales que fueron descritos en el capítulo cuatro: después de casi seis meses de funcionamiento, es necesario expulsar los malos sentimientos nacidos del ejercicio del poder y purificar las autoridades, sus bastones y su mesa. La otra dimensión de la fiesta es agrícola. Para que no se detengan las

aguas, los hombres ofrecen varios depósitos rituales en honor a los cerros y al manantial; al mismo tiempo, preparan una comida ritual hecha del maíz de la última cosecha, porque ya ha nacido el nuevo maíz destinado a reemplazar a sus progenitores. Esta comida es un pozole de maíz con frijol hervido, preparado especialmente con las mazorcas dobles que provienen de la cosecha pasada. He mostrado en otro lugar (Dehouve, 2008) la semejanza entre este platillo y la mezcla de maíz con frijol llamada *etzalli*, que se consumía de modo ritual durante la fiesta mexicana de Etzalcualiztli, celebrada en la época de la Conquista entre el 23 de mayo y el 11 de junio. Según mi análisis, esta comida marca la transmisión de poderes entre el maíz de la última cosecha y el que acaba de nacer; o, dicho de otra manera, la transición entre dos ciclos de cultivo. Es entonces cuando se hacen bailar los animales dañinos de la milpa.

La fiesta de Pentecostés, con su doble objetivo —político y agrícola— tiene su origen en la cabecera municipal de Zapotitlán Tablas, que la difundió en cada uno de sus pueblos subalternos. En 1993 la parte meridional de este municipio se separó de la cabecera para formar el nuevo municipio de Acatepec. Por esta razón, la fiesta que se celebra hoy en día en las comunidades de Acatepec sigue el esquema originario de Zapotitlán Tablas. Sin embargo, el *baile del ratón* ha sido abandonado por las comunidades de Acatepec más alejadas hacia el sur. Se puede decir que se conserva en la actualidad en las comunidades del norte del municipio de Acatepec, en las que forman parte del municipio de Zapotitlán Tablas y en el pueblo de Teocutilapa, hoy comprendido en el municipio de Atlixac. La ceremonia ha sido mencionada en la bibliografía regional bajo la apelación de *emborrachamiento de los ratones* (Salazar, 1994; Torres, 2014: 142).

Según la costumbre del norte del municipio de Acatepec, las autoridades de las comisarías encargadas de la celebración de la fiesta, cogen algunos representantes de las especies animales que causan daño a las milpas —ratones, pájaros, ardillas, tejones o conejos—. En la actualidad se ha vuelto más fácil atrapar ratones, pero cualquier animal del campo puede servir. En la víspera de la fiesta, antes del anochecer, el especialista ritual, acompañado por los ancianos del pueblo, da la bienvenida a los animales: les adornan el cuello con un collar de flores y los presentan

ante el comisario en la mesa de justicia; el orquesta comunal empieza a tocar y los ancianos emborrachan a los animales, haciéndoles tragar aguardiente; ellos mismos, también adornados con collares, toman y bailan con los animales, dándoles patadas. Al mismo tiempo cantan alguna canción a los animales, demostrándoles lo que quieren, como ésta, en español: “¡Conejito bonito, conejito borracho, vete a comer elote a otro lado!”. El baile termina cuando los animales están muertos.

El baile del ratón no representa más que un episodio en el ceremonia de Pentecostés —que, como se dijo, tiene varios objetivos simultáneos— y es un acto ritual caracterizado por la expulsión. El animal es tratado como un invitado de honor de los hombres, y recibe flores y bebidas antes de ser eliminado por medio de su muerte. En cambio, la ceremonia entera añade varios rituales de obtención a este ritual de expulsión, por lo cual se puede decir que en su conjunto pide lo positivo al mismo tiempo que rechaza lo negativo, característica que calificamos de *ambivalencia*.

Es notable el aspecto sincrético de la fiesta. Por una parte, el rito de *hacer volar los pájaros (totopatlanaltilo)* se realizaba durante la fiesta mexicana de Etzalcualiztli (Jiménez, 1974: 34), ya cumpliendo con la función de eliminación de los animales dañinos, según mi análisis (Dehouve, 2008). Por otra parte, hoy en día dicho rito está comprendido en la fiesta de Pentecostés, la cual no se designa por este nombre, sino como Fiesta de Espíritu. Los tlapanecos explican que el *espíritu* en cuestión es el animal invitado y matado. Se puede imaginar que en la época colonial la representación del Espíritu Santo bajando bajo la forma de una paloma fue asimilada a los pájaros que comían las semillas en los terrenos de cultivo en esta misma fecha.

Por último, llama la atención que este ritual de expulsión ligado al ciclo de cultivo se realiza al mismo tiempo que los ritos de renovación del poder político. Todo pasa como si hubiera una tendencia natural a la concentración de los ritos de eliminación en una misma fecha, lo que explica que Pentecostés puede ser analizado como la primera ola de expulsión del ciclo anual.

Es preciso hacer notar que la eliminación de los animales dañinos del campo representada en la región de Zapotitlán Tablas y Acatepec

mediante la invitación trágica del ratón puede tomar en otros lugares la forma de una cacería ritual, que sirve para representar la destrucción metafórica de los animales que se comen la milpa. En todo el centro de Guerrero, las fiestas celebradas durante el ciclo agrícola a partir de fines de abril son acompañadas por *danzas* de personajes enmascarados y disfrazados; muchas de ellas ponen en escena la cacería de jaguares (Hémond, 2013a: 106) o de otros animales. Como se sabe, la cacería se practica de preferencia en las milpas donde los animales van a comer las plantas cultivadas, según un modo de gestión llamado *garden hunting* (Linares, 1976; Katz 2006: 184); por tanto, se puede pensar que la dramatización ritual de una cacería cumple con una función protectora de las plantas, alternativa a la invitación del baile del ratón.

EL PERIODO DE TODOS LOS PELIGROS (SEPTIEMBRE-DICIEMBRE)

En junio, ya está bien instalada la época pluvial; sin embargo, a mediados de julio Guerrero sufre de una interrupción de las lluvias debido al recrudecimiento de los alisios. Se le llama *canícula* o *cuaresma*. “Este periodo hace renacer las incertidumbres de la estación seca, pues el momento es crítico, las plantas crecen de 30 a 40 centímetros de altura y necesitan ser regadas con regularidad para que el suelo no se seque” (Hémond y Goloubinoff, 2008: 153). Es entonces cuando se celebra la fiesta de Señor Santiago, asimilado al trueno (2008: 154). Precisamente, la fiesta patronal de la cabecera municipal de Zapotitlán Tablas es la de Santiago.

Pasaremos de forma directa al periodo que sigue y nos interesa aquí en particular porque está marcado por la segunda ola de expulsiones. El ciclo que se abre en agosto y se cierra en noviembre coincide con el fin de las lluvias, la cosecha de los primeros frutos y la maduración del producto en los terrenos de cultivo. Es el periodo de todos los peligros y, por tanto, está acompañado de una profusión de rituales, con una gran riqueza de variantes en el ámbito regional.

CUADRO 2. LOS SANTOS DE LA MADURACIÓN DE LA COSECHA

AGOSTO			SEPTIEMBRE				OCTUBRE			NOV.
5	23	28	9	14	21	29	4	7	18	2
V. Nieves	Sta Rosa de Lima	S. Agustín	S. Nicolás	Xilo Cruz	S. Mateo	S. Miguel	S. Francisco	V. Rosario	S. Lucas	Todos Santos

En el calendario solar, este lapso enmarca el equinoccio de otoño (alrededor del 21 de septiembre), el cual se festejaba en la época prehispánica durante el mes de Ochpaniztli (entre el 31 de agosto y el 19 de septiembre). En el plano meteorológico, señala el fin de las lluvias y el paso a la estación seca, lo que no se hace de forma tranquila: estos meses son el teatro de vientos destructores, aguaceros y ciclones, lo que es en particular peligroso para los frutos que tienen que madurar en el campo. Como prueba, en septiembre de 2013 la Montaña fue afectada por una tormenta tropical de una fuerza excepcional tal que destruyó los cultivos y destruyó numerosas comunidades. Por tanto, en los rituales que se celebran en estas fechas en casi todo el centro de México se fijan los objetivos esenciales de contrarrestar las condiciones meteorológicas peligrosas y asegurar la maduración de las plantas.

Esta idea preside al ritual de bienvenida a los nuevos frutos de la milpa, que se empezarán a comer a partir de agosto o septiembre. Una descripción de 1569 reza que antes de realizar esta ceremonia quedaba prohibido comer los elotes y calabazas de la nueva cosecha.

Los que son curiosos entre los naturales no permiten que se quite al maíz hoja ninguna hasta que los *xilotes* apunten a salir y, habiendo salido, toman de las hojas del maíz y *xilotes* primeros con las primeras flores y primer *miahuatl*, y las primeras cosas que la tierra da en aquel tiempo y las llevan a ofrecer delante de las trojes con un ave, tamales, copal y una candela de cera y pulque para derramar la parte que baste delante de las trojes (Pedro Ponce de León, en Garibay, 1965: 126).

Hoy en día, se celebran estos rituales de bienvenida entre agosto y septiembre, de manera tanto individual como comunitaria. Para no hablar

más que de este último nivel, en el municipio de Acatepec varios campesinos de las comunidades que rodean Apetzuca hacen una peregrinación a la Virgen de las Nieves de Ixpantepec (Oaxaca) el 5 de agosto, para ofrecer sus primicias. A continuación, a mediados del mes, los ancianos suben a los cerros a presentar las primeras milpas cargadas de frutos tiernos. Luego sigue, el 14 de septiembre, la fiesta de Xilo Cruz, cuyo nombre sugerente recuerda que el maíz empieza a *jilotear*, del náhuatl *xilotl* ('jilote': elote verde). Se celebra en el centro de Guerrero (en especial en el Alto Balsas (Hémond y Goloubinoff, 2008: 158-159), así como en la Baja y Alta Montaña. Por lo general, se cortan unas milpas cargadas de dos elotes, se les presentan ofrendas y se guisan estas primicias, cuyo consumo da lugar a ciertas prohibiciones. El pueblo nahua de Zitlala se señala por su originalidad, pues en lugar de Xilo Cruz festeja a su patrón san Nicolás de Tolentino, entre el 8 y el 12 de septiembre. Estos rituales tienen una doble función: autorizar el consumo de los primeros frutos, evitar así que se *espante* el maíz y proteger los cultivos contra el viento, el granizo, la sequía y la humedad hasta su cosecha, entre los meses de diciembre y febrero, según el ecosistema.

Este periodo es testigo de otro proceso: la llegada de los difuntos. Según las regiones, los muertos empiezan a llegar a partir de agosto, septiembre u octubre, para estar presentes durante la fiesta de Todos Santos, a principios de noviembre. Ahora bien, la coincidencia entre la presencia de los muertos y la maduración de los granos ha sido notada por numerosos investigadores (entre los cuales no citaré más que a Broda, 2004b: 74; Good, 2004: 156-159; Hémond y Goloubinoff, 2008: 158-159), quienes explican que los difuntos pertenecen al inframundo y están ligados de forma estrecha al ciclo agrícola y a la lluvia, lo que les permite trabajar en ayuda a los vivos. Veremos que si esto es cierto por completo —los difuntos otorgan lo fasto—, al mismo tiempo son terriblemente peligrosos, pues ellos son los que levantan los aires que destruyen las cosechas y las casas, y mandan las enfermedades. El hecho ha pasado desapercibido justo porque la antropología ha puesto el acento en los ritos propiciatorios y se ha olvidado de los ritos de expulsión de lo nefasto. Veremos que la llegada de los muertos en estos meses explica que la maduración —en la cual participan— sea un periodo peligrosísimo.

Por último, la fiesta de San Mateo prefigura la de San Miguel. Como lo ha mostrado Sierra Carrillo (2007), el santo vence al demonio y así es como lo representan sus estatuas en las iglesias, traspasando con su lanza al dragón infernal. En todo México el arcángel se encarga de cuidar las milpas contra los malos aires (consúltase Sabido, 1997; filmografía) y veremos a continuación cuál fue la variante a este modelo que inventaron los campesinos de Guerrero.

Las ceremonias que vamos a describir a continuación son episodios que forman parte de una ceremonia más compleja. Por supuesto, ésta combina episodios rituales de obtención y expulsión, pero dirigiremos aquí nuestra atención hacia los que buscan eliminar lo nefasto. Veremos que ellos proporcionan al mismo tiempo varias explicaciones de la razón por la cual las condiciones meteorológicas son tan temibles en este tiempo.

La lucha contra los aires

Hemos dicho que durante estos meses los vientos representan el fenómeno más peligroso. Existe un pueblo tlapaneco, Teocuitlapa, en el cual varios ritos se dedican a protegerse contra los aires.

Los vientos de difuntos

Los vientos se asocian de manera indisoluble a los difuntos. El 23 de agosto se celebra santa Rosa de Lima, la cual, en Acatepec y Teocuitlapa, dio origen al nombre de Santo Rosalma, que representa al conjunto de los muertos. Como es evidente, se trata de una confusión establecida entre el nombre de la santa y la palabra *alma*, que designa a los difuntos. De manera oficial, los muertos empiezan a llegar a los pueblos el día de San Mateo (21 de septiembre) y permanecen entre los vivos más de un mes, hasta Todos Santos. Los rituales a los difuntos se realizan entre las dos de la tarde y las dos de la mañana porque es cuando ellos salen y andan en el mundo. En el calendario solar pasa lo mismo; la parte *sol decreciente* corresponde al momento en que los días se hacen cortos, es decir, entre el equinoccio de otoño y el solsticio de invierno. Es entonces cuando los difuntos regresan, pasean y se hacen activos en la tierra.

Su presencia no se rechaza —al contrario, ella trae beneficios si están bien hechas las ofrendas que se les presentan—, pero conlleva peligros. Como se dijo en el capítulo 3, los muertos levantan vientos que destruyen las cosechas y las casas, y mandan enfermedades a los vivos. Por tanto, antes de su llegada, las autoridades de Teocuitlapa, junto con los ancianos, realizan un ritual de expulsión de lo nefasto: “Se hace esto antes de la fiesta de San Mateo, que es cuando empiezan a venir los difuntos: ocho días antes de la fiesta, para que todo el mal se vaya” (Torres, 2014: 146).

El rito fue realizado en la víspera de Xilo Cruz, el 13 de septiembre, a las 19:30 horas, y en la descripción que sigue podemos reconocer la expulsión al cuidado tomado en recoger toda la basura y llevarla fuera de la comunidad. Entre los elementos representados antes de su eliminación figuran las plagas de las plantas agrícolas, unos animales simbólicos, los vientos, y la suciedad recogida en los locales comunales. Llamam la atención los golpes y gritos que preceden la expulsión. Por último, los vientos se llevan al cerro y la suciedad metafórica se arroja a la barranca. Sabiendo que los difuntos llegarán una semana después, se les representa por medio de ramos, se enuncia su nombre y se les pide que no dañen las milpas ni manden aires. Por desgracia, la descripción no aclara si los difuntos nombrados son los que se invocan de manera usual o si se trata de muertos en particular nocivos que se procura eliminar:

Se comienza por colocar palmas en el suelo y unos ramitos que, al nombrar algunos difuntos, se van colocando encima de las palmas. Igualmente se depositan unas ramas secas [¿con plaga?] traídas del monte y algunos animales encerrados en botellas de plástico [avispas, arañas, alacranes...]. Se sacan unos trocitos de carrizo y se adornan con flores. Luego se vierte un poco de aguardiente. Todos hacemos lo mismo. El *xिñá*’ Polo amarra los trocitos de carrizo: ‘Es el viento que será llevado al cerro’ me explica uno de los *xिñá*’. Mientras tanto, el *xिñá*’ Polo dialoga con cada uno de los objetos. Parece extasiado. [...]

Al final todo el paquete ritual se amarra, se coloca en una caja y luego se mete todo en un costal. Se barren todas las oficinas, y toda la basura se coloca en el costal. Todo se amarra perfectamente y el costal es golpeado con

varas y palos. También es pateado por las personas, que a este momento permanecían fuera de las oficinas. Se lleva arrastrando hasta la comisaría, donde también se barre y se recoge toda la basura; todos gritan al golpearlo. Luego, todo se lleva lejos para arrojarlo al río desde el puente de una comunidad lejana [...] Todo el mundo se lavó las manos y se limpió con hojas que se encuentran por ahí. [...] Recuerdo que un niño de Acatepec me comentó que allí barren las calles del pueblo en esta fecha, pero lo hacen los niños (Torres, 2014: 146).

Los vientos del ganado de los santos

En el mismo pueblo, las condiciones meteorológicas reciben otra explicación concurrente que desemboca en la celebración de un rito privado. En nuestra tipología, éste se puede calificar de *protección* (destinado a impedir la entrada de los factores de negatividad en un espacio considerado, según nuestra definición). Cada campesino protege por su cuenta su propia milpa por medio de un *corralito* figurado por flores: “La gente lleva su flor y se adorna la milpa, también con cadena [...] Lo hacen un corralito para que no se pase el ganado de San Nicolás ni el viento, para que se vaya a otro lado (notas de campo de Torres, 2014: 145).

En efecto, en esta construcción imaginaria el viento está sublevado por el ganado de los santos. El patrono de Teocuitlapa es san Lucas, un santo protector del ganado festejado el 18 de octubre. No lejos de ahí, el pueblo de Zapotitlán Tablas venera el 24 de julio al Señor Santiago, montado a caballo. Ambos santos tienen rasgos españoles y, en la mente de los fieles, evocan el ganado. Además, en la época colonial las cofradías de los santos en Guerrero —y seguramente de estas imágenes en particular— financiaban sus fiestas con la crianza de rebaños de ganado (Dehouve, 1994a: 127-135). Todas estas circunstancias contribuyeron sin duda a formar la leyenda que reza que san Lucas y Santiago se desplazan cada año al pueblo de Zitlala para asistir a la fiesta de San Nicolás el 9 de septiembre.

A esta fiesta van todos los santos, también va san Lucas de aquí de Teocuitlapa, va Santiago Apóstol y llevan sus ganados. Pero cuando regresan, *todo su ganado pisa las milpas y las tumba con el aigre que levantan*. Por

eso se hace el corralito, pa' que no entren los ganados y vayan por otro lado (Torres, 2014: 145. Subrayado propio).

La elaboración regional y colonial de esta leyenda no hace duda: Teocuitlapa y Zapotitlán Tablas son dos pueblos tlapanecos antiguos y Zitlala es una comunidad nahua del centro cuyo santo milagroso figura en las otras leyendas que relaté arriba. Es necesario añadir que, en el pasado tanto lejano como cercano, los campesinos de la Montaña sufrieron mucho del paso del ganado de las haciendas que destruían sus cultivos. Todos estos factores explican que se haya inventado un rito basado en la construcción de un corral metafórico bajo el supuesto de proteger las milpas contra el ganado imaginario de los santos.

Este caso nos hace recordar una costumbre del centro de Guerrero donde unos danzantes llamados *tlacololeros*, un término que designa a los campesinos pobres que cultivan sus terrenos con la técnica de la roza, hacen tronar sus látigos durante las peticiones de lluvia de abril y mayo. El objetivo de los latigazos es doble: por una parte, los hacen *tronar* para evocar el trueno que acarrea la lluvia y, por otra, se dice que el ruido *espanta* los animales que se comen las milpas (Hémond, 2013b: 41). Esta última exégesis, recolectada en un grupo de *tlacololeros* de un barrio de Chilpancingo, hace pensar en los latigazos con los cuales los pastores guían sus rebaños.

La despedida del hambre

Otros rituales de expulsión reciben el nombre de *despedida del hambre* (*quitotoca mayantli*, en náhuatl). En la actualidad solamente subsiste esa costumbre en algunos pueblos nahuas o cuya lengua fue el náhuatl en el pasado, como Ayahualulco y Atzacaloya, municipio de Chilapa (Barrera y Villela, 1996). Describiré la ceremonia tal como se celebra en dos lugares de la zona tlapaneca donde nunca ha sido observada antes: San Miguel Cuixapa (una vieja comunidad nahua comprendida en el municipio tlapaneco de Zapotitlán Tablas) y San Miguel Cacalotepec (una comisaría tlapaneca de la zona de Teocuitlapa, en el municipio de Atlixac). Se puede decir que estas dos comunidades se encuentran en

la periferia de la región de habla tlapaneca y que sus rituales tienen su origen en la zona central de Guerrero de habla náhuatl. En efecto, antes de describir los rituales es necesario relatar las creencias que les otorgan sentido, en las cuales el lector reconocerá un ejemplo más de aquellas leyendas de santos conformadas en el ámbito regional.

En primer lugar, es necesario recordar que en la Montaña el verano es “la temporada del hambre [...] cuando el hombre nunca se llena, aunque coma mucha tortilla. Es que el *mayantli* [el hambre en náhuatl] anda suelto” (testimonio recogido en las comunidades de Chiepetepec y Chiepetlán, en Barrera y Villela, 1996: 117). Por lo regular, el maíz de la cosecha pasada se ha acabado; para hacer las tortillas, las mujeres revuelven la masa con pulpa de maguey en la zona central, y plátanos en la Alta Montaña; se comen muchos vegetales cortados en el monte. Los campesinos sienten que padecen hambre y “nunca se llenan”. El *mayantli* o ‘hambre’, también llamado Tío Mariano, representa la personificación de esta sensación: se ve como un hombre que quita la comida de la boca de los humanos: “Nomás desaparece las tortillas y la comida, y uno nunca se va a llenar. Siempre vas a tener hambre; eso es señal de que ahí está Tío Mariano” (testimonio de Domingo Morales, Coatlaco, municipio de Cualac, en Barrera y Villela, 1996: 119).

Recogí de los labios de un principal tlapaneco, en la cabecera municipal de Zapotitlán Tablas, una explicación semejante, que muestra el carácter regional de esta elaboración:

Kwe’we [palabra tlapaneca que designa a la personificación del hambre] quiere decir ‘hambre’, según dicen ellos, como son pobres, la comida se los quita él, y él se lo come. Por eso, ellos comen y comen y no se llenan. ¿Porqué no se llena uno? Porque él está quitando. No se llena uno, más que come, come uno, 3, 4 tortillas, no te llenas, pues este *kwe’we* lo está quitando (Fidel Carranza Verónica, Zapotitlán Tablas, entrevistado por D. Dehouve en 2008-2009).

En Coatlaco, municipio de Cualac, un ritual privado se celebra con el objetivo de dar de comer al *mayantli* para que él deje de quitar la comida a la familia:

Nomás pon la ofrenda en el carnaval al Tío Mariano, ponle una vela de media, aunque no sea grande. La prendes ahí y le pones lo que quieras, 3 o 4 panes con su chocolate. Prendes la vela; y cuando llega a la mitad, la apagas. Esto es para el almuerzo [...] Después, como a las 12 matas un pollo, haces consomé y en la mesa pones todo el pollo y amontonas tamales nejos [de maíz con cal] y tortilla ancha. Así es como vas a ver que te va a rendir la comida porque ya le pusiste ofrenda al Tío Mariano; porque si no, siempre va a pasar que no te alcanza nada. Por eso muchos que no ponen la ofrenda, aunque pongan mucha masa para hacer tortilla, un molcajete de chilmole, una olla de atole, se acaba luego y nadie se va a llenar bien. Todo se va rápido como si fuera agua. Pero cuando pones la ofrenda, te llenas luego. Así con 4 tortillas ya vas a estar bien (testimonio de Domingo Morales, Coatlico, municipio de Cualac, en Barrera y Villela, 1996: 119).

El *mayantli* representa una desgracia estacional. Barrera y Villela (1996: 120) han recogido en los municipios de Tlapa y Cualac el calendario de su llegada y desaparición, conceptualizadas como una batalla de santos. El *mayantli* llega en carnaval, fecha a partir de la cual empieza a comerse la comida de la familia. San Agustín (28 de agosto) descubre su existencia y lo denuncia a san Nicolás (9 de septiembre), quien lo busca, pero no lo halla. Por fortuna, san Mateo logra atraparlo el 21 de septiembre y lo pasa a san Miguel, que lo mata el 29 del mes. El santo entrega su cuerpo a san Francisco, que lo pone a cocer el 4 de octubre y se lo da a la Virgen de Rosario el 7 de octubre para que lo prepare en mole (“las pulgas del Tío Mariano sirven de ajonjolí al mole”). Por último, san Lucas invita a todo el mundo para el banquete, el 18 de octubre. De esa manera, estos santos, que son los patronos de varios pueblos del centro del estado, quedan asociados en el imaginario regional para eliminar el hambre estacional.

Los rituales de despedida del hambre representan la teatralización del momento fundamental de esta batalla de santos, cuando san Mateo atrapa el *mayantli* y lo remite a san Miguel, que lo mata. Es de suponer que en alguna época estos ritos fueron difundidos en numerosos pueblos del estado, pero hoy en día se encuentran en vía de desaparición.

El ritual en San Miguel Cuixapa

San Miguel Cuixapa es un pueblo antiguo de habla náhuatl, arrendatario desde el siglo XVIII de Zapotitlán Tablas, su pueblo cabecera, de habla tlapaneca. Hoy es una pequeña comisaría que pertenece al municipio de Zapotitlán Tablas y dista tan sólo unos kilómetros de la cabecera. No hace mucho que el ritual de despedida del hambre ha sido abandonado, y recogí dos relatos de labios de personas que lo presenciaron.

El primer relato, recopilado en español y tlapaneco, proviene de un principal de Zapotitlán Tablas que solía asistir a la fiesta celebrada en Cuixapa, como los demás habitantes tlapanecos del lugar (Fidel Carranza Verónica, Zapotitlán Tablas, entrevistado en 2008-2009). Dice que, en la víspera de San Mateo (21 de septiembre), las autoridades del pueblo confeccionaban un muñeco que representaba el hambre, con harapos, hojas secas de mazorca y plumas de gallina, pues esas partes de la planta y del ave no son comestibles y aluden a la hambruna. Dan al muñeco el nombre de *kwe'we* o *kwé'i*, en tlapaneco. La palabra —pronunciada *gwí* o *gwei* en la variante dialectal de Acatepec— se refiere a varias clases de nefasto: a veces designa la violencia y la enfermedad, como hemos visto en el capítulo 3, pero aquí designa el hambre.

El segundo relato fue recopilado en Cuixapa en lengua náhuatl (Florentino Romero Pacheco, Cuixapa, entrevistado en 2009) y nos enseña que en esta lengua el muñeco recibe el nombre de *apiztli* ('hambre') o *xolopiztle* (de *xolopihтли*, nombre dado a los pecadores en la época colonial y al diablo hoy en día) (Dehouve, 2011b: 267-268).¹ Se describe así el muñeco, elaborado con los desechos de la comida:

Lo llamaban el hambre, los señores hacían un mono, en un lugar donde come calabaza [le dan una comida de calabaza], [lo visten] con *coxinilo* [clase de bolsa], talega, así, olote, hueso de chivo, hueso de pollo, pluma, todo para su vestido. El *xolopiztle* lo hacen de chiste, viste hojas de calabaza,

¹ La corrupción de la palabra *xolopihтли* en *xolopiztle* puede provenir de su mezcla con el término *apiztli* ('hambre'). Tenemos una clase de juego de palabra: *xolo(tl)-apiztli*.

hojas de jilote, con toda su ropa, su sombrero (Florentino Romero Pacheco, Cuixapa. Traducción propia).²

En esta misma víspera de san Mateo, ponían primero una vela al santo en la iglesia para pedir su colaboración de san Mateo. Luego, un hombre vestido de la ropa del santo agarraba al muñeco y lo echaba en la cárcel, mientras que los mayordomos mataban un toro. El día de la fiesta daban de comer al pueblo unas tortillas de un tamaño inusitado para evocar la abundancia de comida.

Agarran el *xolopiztle* en la víspera de San Mateo, viene san Mateo, agarra el *xolopiztle*. Los señores matan un toro de San Mateo, entonces, agarra el hambre, el hambre, con todo el pueblo. Las señoras hacen memelas, memelas enormes, de un litro cada memela (Florentino Romero Pacheco, Cuixapa. Traducción propia).³

El muñeco permanecía en la cárcel, donde recibía una comida hecha de los primeros frutos del campo. Nos acordamos de que en muchos pueblos queda prohibido comer las primicias sin realizar primero un ritual de bienvenida celebrado en Xilo Cruz (14 de septiembre). Los platillos presentados al muñeco representan un ritual de tipo original destinado a cumplir con este mismo objetivo, el 21 del mismo mes:

En San Mateo lo agarran, lo llevan a la cárcel municipal de la comisaría. Allí lo fueron a meter. Y lo paran a la puerta de la reja. Allí le ponen su caldito, su tamalito, sus elotitos, su aguardientito, su refresquito, todo lo que come uno aquí. Todo le dan, cualquiera hierbita de eso que se come: verdolaga, *quiltonole*, todo eso lo ponen allí para que lo guarde, allí está (Fidel Carranza Verónica, Zapotitlán Tablas).

² *Quitocayâ apiztli, quichihuâ mono los señores, canapa quicua ayotli, coxinilo, talega, icun, olotl, hueso de chivo, hueso de pollo, pluma, noche para un tlaquentli. Un xolopiztle, quichihua zan de chiste, quitqui de noche ayocacahuatl, xilocacahuatl, nochi ropa quitlalehuan, ca noche sombrero.*

³ *Cahci [xolopiztle] pan Víspera de San Mateo, yahui San Mateo, cahci xolopiztle. Señores ce toro quimictiah de San Mateo, cuacun cahzi apiztli, como de hambre, de noche pueblo. Señoras quichihuah memela, memelones, de ce litro ce memela.*

El muñeco permanecía nueve días en la cárcel hasta el 29 de septiembre, día de San Miguel. El rito de expulsión empezaba en la madrugada:

Vuelven a meter vela otra vez, esta vela es para pedir permiso al comisario, al señor, al patrón san Miguel, para que se lo lleve, que lo vayan a tirar por allí [se pide la colaboración de san Miguel para que mate al muñeco] [Fidel Carranza Verónica, Zapotitlán Tablas].

Se sacaba el muñeco de la cárcel, y un hombre disfrazado de san Miguel lo echaba al suelo. A continuación, los habitantes lo llevaban al río para expulsarlo, en un lugar hondo limítrofe con la comunidad vecina. Como en lo que se refería a los animales dañinos matados en Pentecostés, la eliminación se disfrazaba de invitación y *emborrachaban* al muñeco y a la señora que lo cargaba. Pero la invitación terminaba de manera trágica para el huésped, que acababa arrojado a la barranca, junto con todos los objetos y platillos que estuvieron en contacto con él:

Entonces se viste una señora, una viejita, esta viejita está invitada, para eso es, y eso se lo cargan a ella, ese *kwe'we* lo cargan, porque es un mono grandecito así; se lo cargan, lo amararan a su cintura, ahí va la pobre señora cargando. Y otros dos señores van cargando su calabaza, sus tamales, todo eso, un ayatito por acá, otro ayatito por acá, ya juntaron su taco para que lo vayan a dejar.

Ya viene la banda, y va tocando, va bailando la señora y cargando *kwe'we*, allí va cargando. Lo van a tumbar allá abajo del río, está una barranca honda por allá, lo echan al agua. Lo meten al agua el *kwe'we*, con todo su traste de él. Lo echaron, lo amarraron, lo cargaron, lo tiran dentro del agua y se lo lleva el río.

La mujer viene bailando en la calle hasta que llegue a la comisaría. En la comisaría la emborrachan, pobre señora, ya lo mataron toro para que coma el mayordomo, la banda, le llena su plato de carnita, de caldo, le dan gracia a la tierra porque ya fue a dejar *kwe'we* allá abajo, la emborrachan la señora y la llevan a su casa, y empieza la fiesta de San Miguel (Fidel Carranza Verónica, Zapotitlán Tablas).

Concluye el relato en náhuatl:

Despedazaban la ropa, la talega; órale, a la barranca, a la raya; despachan el hambre que se llama xolopiztle; entonces, se fue xolopiztle a otro lado. Entonces dicen “ya va a pasar el hambre porque ya agarraron el xolopiztle, el hambre, pues; lo agarraron, ya está bueno (Florentino Romero Pacheco, Cuixapa. Traducción propia).⁴

Así, esta ceremonia no es más que la representación teatralizada del episodio clave de la leyenda compartida por muchos pueblos del centro de Guerrero. Es un verdadero rito de expulsión que pone en escena la eliminación de una personificación del hambre y, al mismo tiempo, autoriza el consumo de los nuevos frutos de la milpa.

El ritual en San Miguel Cacalotepec

San Miguel Cacalotepec fue erigida como cuadrilla por decreto del 8 de diciembre de 1965 (*División territorial del estado de Guerrero*, 1997: 124), fundada por unos campesinos que antes pertenecían al pueblo tlapaneco de Teocuitlapa, ambos incluidos en el municipio de Atlixnac. Esta fundación toma lugar en el proceso de división de los pueblos que caractericé como un proceso geopolítico típico de las comunidades indígenas (Dehouve, 2003). Las separaciones de pueblos ya existían en la época colonial. A partir del decenio de 1970 se crearon muchas localidades nuevas que se separaron de sus *madres* para conseguir su autonomía con el rango de cuadrilla. En el origen de estos movimientos se encuentran unos hombres de peso capaces de movilizar a sus numerosos hijos y varios yernos, y agrupar otros grupos domésticos de su vecindad, en torno a un objetivo común.

De forma obligatoria, antes de empezar los trámites administrativos y políticos que llevarían al reconocimiento oficial del nuevo poblado, se

⁴ *Quizteti ropa, talega, órale, la barranca, la raya, quitotoca apiztli, quilia xolopiztle, cuacun oyah xolopiztle occepa occe lado. Ya cuacun quihtoa ya panoz apiztli porque yocahziqueh un xolopiztle, de hambre, té, yocahciqueh, ya cualli.*

construía una capilla con sus santos y se escogía a un patrono cuya fiesta se celebraba entre los vecinos. En el caso de Cacalotepec, el santo fue san Miguel; y el rito, una clase especial de despedida del hambre inventada por los fundadores del poblado.

Cabe subrayar que ellos no carecían de modelos. A unas horas de camino se encontraba San Miguel Cuixapa, cercano a la cabecera de Zapotitlán Tablas y visitado por todos los tlapanecos de esta zona, donde se puede suponer que asistieron a la fiesta de San Miguel. Además, los habitantes de Teocuitlapa acostumbraban ir a hacer su mercado a la ciudad de Chilapa y, por tanto, conocían los pueblos nahuas de este municipio en los que se celebraba un rito de *despedida*. En particular, en Ayahualulco, el día de san Miguel, dos personas se disfrazaban de *viejito* y *viejita*, llamados el *mayantli* y la *mayantla*; esta última palabra es una hispanización del término náhuatl *mayantli*, que significa ‘hambre’. Con su máscara y una escoba en la mano, se desplazaban de casa en casa para barrer cada una y llevarse la suciedad; y en recompensa, recibían elotes y calabazas. Al final, se recogían todos estos frutos para preparar una comida consumida por el pueblo entero (Barrera y Villela, 1996: 117). Como vamos a ver, los fundadores de Cacalotepec mezclaron estas fuentes de inspiración en una despedida del hambre de su invención.

Según mi conocimiento, Cacalotepec es el único pueblo de la región donde sigue representándose en la actualidad de manera completa y rica este ritual, al cual asistí en septiembre de 2011. Los protagonistas del baile son un *viejito* y su *viejita*, llamados en tlapaneco *xiñá* y *xiñú* (‘abuelo’ y ‘abuela’). El *viejito* está cubierto de un vestido de tlacololero. Bajo este nombre se conoce a un grupo de danzantes que intervienen en la zona central —en Acatlán, Tixtla, Atliaca, un barrio de Chilpancingo— (Hémond, 2013a: 21-22 y 105-106), a partir de la fiesta de San Marcos, durante las peticiones de lluvias. Estos personajes llevan una chamarra y un pantalón hechos de bolsas de ixtle, un sombrero de palma, una máscara de hombre moreno con bigote; cargan una canasta llamada chiquihuite en la espalda y un látigo en la mano. Representan a los campesinos pobres que practican la agricultura de roza sobre sus tlacololes. El *viejito* de Cacalotepec anda con este traje, pero sin el látigo. Por su parte, la *viejita* es un hombre que lleva una máscara blanca de

mujer española y un vestido largo. Ambos van bailando en el pueblo de casa en casa, acompañados por la orquesta comunal. La fiesta es organizada por las autoridades del pueblo; el comisario vigila su celebración y sus policías acompañan a los danzantes.

En 2011 el rito de despedida empezó el 25 de septiembre y duró cuatro días. Se dice que antes empezaba a partir del día de San Mateo (21 del mes). Consistió en un recorrido, efectuado por un grupo compuesto del viejito y de la viejita, los músicos, los policías, los fiscales y un cantor; a ellos se sumó el mayordomo de San Miguel, cargando la imagen chiquita del santo, mientras la grande se quedaba en la iglesia. Asistió también al acto el cura que administra el lugar desde Acatepec. El recorrido empezó en las afueras del poblado, para terminar en su centro.

El primer día el grupo pasó por todas las casas de la delegación de Buenavista; de acuerdo con la geopolítica que lleva los poblados a dividirse, los vecinos de este paraje han construido su propia casa de delegación, pese a que sigan formando parte de Cacalotepec. El segundo día, el grupo terminó de pasar por las casas de Buenavista y empezó a recorrer las de Cacalotepec. El tercer día se desempeñó en este lugar. El cuarto día el ritual terminó en el centro del pueblo.

Casa por casa, he aquí la actuación del grupo. Los músicos tocan mientras el viejito y la viejita bailan. Cuando se calla la música, la viejita se acerca a la puerta del hogar y regala a sus habitantes una bolsita de *sal de mar*, como remedio a sus enfermedades. Empieza una nueva pieza y los danzantes vuelven a bailar. De vez en cuando, uno de los viejos de la casa se acerca de la viejita, baila con ella y hace un simulacro de copulación. Mientras tanto, el mayordomo, cargado de la imagen de san Miguel, el cantor y el cura entran en la casa. Rezan frente al altar familiar y reciben unos elotes y calabazas tiernas cocidas. Cuando termina el rezo adentro y el baile afuera, el viejito y la viejita reciben regalos por parte del dueño de la casa y los redistribuyen de inmediato entre los participantes. Cambian de manos cigarros, tortillas, memelas, huevos fritos, varias frutas (limas, manzanas, mangos), elotes y calabazas hervidos, así como varios tipos de bebida, desde el refresco a la cerveza y al aguardiente. Los policías llenan sus ayates con estos regalos, no sin haber repartido una parte de ellos a los niños que siguen la comitiva.

Luego, el grupo se traslada a la casa siguiente y vuelve a empezar su actuación. Dos veces al día, un hogar ofrece a los actores una comida más consistente, hecha de mole o huevos con tortillas. Cuando se esconde el sol, los danzantes dejan sus vestidos en una casa y se separan hasta el día siguiente.

El cuarto día el grupo ha llegado al centro del pueblo de Cacalotepec, donde termina por las casas más acaudaladas; los dones se vuelven más prestigiosos, incluyendo cervezas y helados. Por la tarde, todos están agrupados en la calle principal que lleva de la iglesia a la comisaría, cuando de repente un hombre vestido de san Miguel sale corriendo de la iglesia y se dirige hacia el viejito. Empieza la pelea, que sigue el patrón común de una pelea de borrachos. El viejito invita al san Miguel a compartir con él varias copas de aguardiente. Luego, ambos empiezan a darse golpes. El san Miguel trata de echar al viejito al suelo, pero éste resiste con violencia. Se dice que si el primer san Miguel no logra vencerlo, vendrá un segundo y luego un tercero hasta que termine. El fiscal vigila de cerca las acciones y se queda listo para ataviar a otro hombre de santo. Mientras tanto, la viejita llora y dice al santo en español: “Yo pago, yo pago”, como propuesta de pagar la multa para que quede libre su marido. Ese día el comisario decide poner fin a la pelea después de unos veinte minutos y los policías echan al viejito y al san Miguel juntos a la cárcel.

Después de permanecer encerrados durante media hora, ambos salen. El san Miguel lleva al viejito amarrado al río, acompañado de la música, los policías, el fiscal y los niños. Llegados a la corriente, san Miguel le quita al viejito su vestido de tlacololero y su chiquihuite, y los pega con su espada, antes de arrojarlos al agua, que los lleva a lo lejos.

Ya es casi el momento de la puesta del sol cuando todos vuelven a la iglesia. Allí, los policías llenan un baúl de elotes y calabazas hervidas. El san Miguel, el fiscal y la viejita los reparten entre los niños. Todos se separan hasta el día siguiente, 29 de septiembre, durante el cual se celebrará la fiesta del pueblo, con comida de carne y música.

La observación participante al baile permite extraer ricas informaciones y, en particular, poner en evidencia la manera en que el ritual construye la negatividad representada por el viejito. En primer lugar,

éste es la imagen del hambre no sólo porque lleva una caricatura de vestido de campesino pobre, sino también, como me lo explicó la viejita, porque al pasar de casa en casa se lleva toda la comida y quita los víveres de los lugares donde anda: “Se comió todo, la gente va a tener hambre” (me explicó la viejita). Hemos visto que tal es la definición del *mayantli* o Tío Mariano en todo el centro de Guerrero. En segundo lugar, el viejito recoge las enfermedades sobre su cuerpo. Tal es el sentido de los diálogos que intercambia la viejita con los habitantes de las casas, a los cuales regala un poco de sal de mar como remedio. Las enfermedades se pegan al vestido del viejito; y cuando sus harapos serán arrojados al río, seguirán la corriente hasta terminar en el mar: el océano es salado y va a recibir lo salado [el mal]: “Los viejitos se llevan lo salado, es decir, lo malo y las enfermedades, hacia el mar, y dejan sólo lo bueno” (explicación recogida de parte de un asistente). En tercer lugar, lo nefasto que se lleva el viejito de cada hogar incluye la violencia intrafamiliar. Durante los cuatro días, la viejita ha bailado con hombres distintos a su marido. Ellos han efectuado gestos para imitar las relaciones sexuales. Al final, el viejito, celoso, ha pegado a su mujer en la plaza central del pueblo, poco antes de empezar su pelea con san Miguel. Y cuando le pregunté a la viejita por qué querían encarcelar a su esposo, me dijo que era porque le había pegado; me preguntó: “¿A ti no te pega tu viejito?”. Le contesté que no, y me dijo: “¡Ah! Es que ustedes son de otra clase que nosotros aquí!”. Este tipo de diálogo se integra en los chistes que hacen los viejitos para hacer reír a la asistencia, y al mismo tiempo proporciona explicaciones sobre los actos representados.

Así se entiende la amplitud de los elementos nefastos que quedan expulsados a través del viejito: desaparecen de un golpe el hambre, la enfermedad y la violencia. Eso no es sorprendente, puesto que se ha demostrado en el capítulo 3 que todos los males que construyen la arquitectura del mal se relacionan unos con otros.

La expulsión se realiza al arrojar al río el vestido y el sombrero del viejito junto con su chiquihuite. Una vez que el viejito se ha quitado el traje, el hombre que lo encarnó queda libre de toda la suciedad acumulada. Regresa al pueblo abrazado del san Miguel y se toma unas copas con él. El vestido está arrastrado por la corriente, se dice que va hasta el mar.

Así se pone en escena una voz frecuente en las plegarias de expulsión dirigida a los elementos nocivos: “Te voy a mandar hasta la doceava, la treceava mar”. He recopilado esta frase en la región, en rezos tanto en náhuatl como en tlapaneco.

Si comparamos la fiesta de san Miguel en Cuixapa y Cacalotepec, aparecen algunas similitudes: una representación del hambre está agarrada por un hombre vestido de san Mateo, y, ocho días después, mata-da por un hombre vestido de san Miguel y arrojada al agua. El hambre se define por el hecho de “comer y no llenarse”; se imagina que la sensación proviene del hecho de que un ser imaginario quita la comida a los hombres. Por otra parte, las diferencias saltan a la vista: en Cuixapa, la representación del hambre toma la forma de un muñeco puesto en movimiento por una mujer vieja. En Cacalotepec, actúan una pareja de hombres, uno ataviado de viejito y el otro de viejita. En Cuixapa, parece que el muñeco encarna principalmente, si no es que nada más, al hambre, mientras en Cacalotepec el viejito reúne en su persona varias clases de elementos negativos.

En ambos pueblos, al lado de su función de expulsión, el ritual cumple con otro objetivo: autorizar el consumo de los nuevos frutos de la milpa. Éstos son recolectados por las familias que los han producido, pero no consumidos por ellas, pues se reparten entre todos. Así se logra el resultado que por otros medios obtienen los campesinos nahuas de Acatlán, en la región de Chilapa (Guerrero): en Xilo Cruz, los plati-llos preparados por la familia del agricultor a partir de las primicias no deben ser consumidos por ella, sino regalados a los visitantes (Matías, 1982: 115). De esa manera, el ritual de bienvenida a los productos de la milpa, que en otros pueblos se realiza durante una fiesta celebrada a propósito, está aquí integrado a la despedida del hambre.



Al terminar el capítulo anterior concluimos que cualquier ceremonia tiene un doble objetivo: obtener lo fasto y eliminar lo nefasto. Esto no impide que unos ritos pongan el acento sobre la obtención (formulación positiva), mientras que otros subrayan la expulsión (formulación

negativa). Vimos además que, en los rituales de poder, la expulsión va a la par de la protección y la purificación.

El presente capítulo ha mostrado que los rituales agrícolas también tienen un doble objetivo, pese a que destaquen uno de ellos. Pues, en su caso, la expulsión está muy marcada y no la acompañan ritos dirigidos en particular a promover la protección y la purificación. Los elementos representados y ritualmente eliminados pueden ser los animales dañinos —es el caso más sencillo—. Pero, más a menudo, son representaciones complejas de la negatividad, dotadas de un carácter por completo sincrético apoyado en los santos venerados en la región y sus leyendas. Así, si pensamos en la segunda ola de expulsiones realizadas a partir de septiembre, aparece una gran variedad de elaboraciones distintas ancladas en el santoral católico. En efecto, los campesinos temen las condiciones atmosféricas que pueden perjudicar la maduración de la cosecha. Para unos (en Teocuitlapa), los difuntos son los que mandan los aires, lo que quizá tenga una connotación prehispánica. Pero, aun si es el caso, su presencia está condicionada por el calendario cristiano o, mejor dicho, la elaboración regional de dicho calendario, que empieza con santa Rosa de Lima, y prosigue con los arcángeles de septiembre, para terminar en Todos Santos. Otra construcción imaginaria lleva a hacer del ganado de los santos festejados entre julio y octubre los responsables de los vientos destructores de las milpas. Y, por último, la despedida del hambre, pese a que fuera estudiada a través de sus variantes pueblerinas, remite a una misma visión regional del hambre como un ser estacional que quita la comida a los campesinos y debe ser eliminado, junto con todos los otros males potenciales, por medio de la coalición de todos los santos de esta porción del calendario. La prohibición de comer las primicias sin realizar antes una ceremonia es, obviamente, de origen prehispánico, pero fue incluida en la batalla de santos. Así, se puede decir que las malas condiciones meteorológicas del fin de la época de lluvias se atribuyen a varias clases de seres no humanos y se contrarrestan por medio de una batalla sobrenatural.

En el origen de estas ideas y ritos no encontramos la comunidad cerrada, sino los numerosos grupos étnicos que entraron en contacto unos con otros durante la época colonial, desde los comerciantes de las

ciudades situadas sobre el camino de Acapulco, en el centro de Guerrero, hasta las repúblicas de indios de la Baja y la Alta Montaña, pasando por los esclavos negros y pardos de las costas. Quizá este largo proceso de interacción regional e interétnica explica que los ritos que acabamos de describir se preocupen poco de la purificación y mucho de la expulsión. En ellos predomina la figura del mal, visto como 'el Malo' (*Kwe'we*, en tlapaneco) o 'el diablo' (*xolopihltli*, en náhuatl), vencido a la postre por san Miguel.

Los capítulos anteriores ofrecieron varios ejemplos de ritos destinados a eliminar el mal. Se trata ahora de retomar estos datos para reflexionar sobre la manera en que se construyen estos medios rituales en los planos cognitivo y cultural. Como preliminar, es necesario apoyarse en una definición del ritual, la cual proporciona el marco del análisis. Ya dije que el ritual es una práctica religiosa mediante la cual un grupo o un individuo procura alejar el mal y conseguir la prosperidad. Una consecuencia importante es que cada ritual tiene un objetivo. Completaré esta definición asumiendo que, para lograr sus objetivos, el ritual prosigue sus propios métodos: conforma un conjunto que incluye expresiones de distinto tipo (discursos y plegarias, objetos, gestos, ruidos, alimentos, olores, números, música, danzas, lugares y tiempos...), y todos estos elementos concurren para conformar un lenguaje ritual entendible y dotado de eficacia mágica. Es decir, como cualquier lenguaje, conlleva una función de comunicación y transmite un mensaje, pero al mismo tiempo representa para los actores una manera eficaz de actuar sobre la realidad: es *performativo*, según el término hoy corriente en el lenguaje académico.¹

¹ La noción de *performance* ('actuación') proviene de la filosofía del lenguaje y ha sido avanzada por Austin (1962), quien asumió que un enunciado es *performativo* cuando no se contenta con dar cuenta del estado del mundo, sino que sirve para cumplir actos sociales: realiza lo que enuncia. Su teoría constituyó la base de una reflexión en lingüística pragmática y, por otra parte, numerosos fueron los antropólogos que aplicaron este concepto al ritual.

Ahora bien, para que el ritual tenga eficacia, es preciso representarlo y, en ciertas ocasiones, teatralizarlo. Me sitúo en una línea de pensamiento que analiza de manera conjunta el juego, el teatro y el ritual. En 1938 Huizinga (1996) fue el primero en mostrar que el juego y el ritual tienen en común ciertas características formales; en particular, la abstracción de la acción del curso de la vida cotidiana y su delimitación espacial y temporal. Los lugares consagrados son campos de juego y las reglas operan en un marco ficcional, el de la media creencia: es a la vez totalmente serio y, sin embargo, persiste en el fondo la conciencia de permanecer en el *como si*. En el jugar y en el ritual “la diferencia entre la fe y el simulacro se cancela” (Araiza, 2012: 155). La inmersión en un estado ficticio crea un estado mental bipolar que consiste en entrar en la ficción y tener fe en ella, sin perder de vista que es ficción: el actor ritual como el jugador es al mismo tiempo consciente e ingenuo (Hamayon, 2011: 136). A estas propuestas que asocian el ritual y el juego se suman las que asocian el ritual y el teatro; ambas formas constituyen “la actuación pública de las relaciones humanas”, de manera que una fiesta mexicana sería la dramatización o la puesta en escena de varias acciones sociales (Toriz, 2011: 22).

Volviendo a los rituales realizados para luchar contra el mal, he propuesto en los capítulos anteriores una tipología que incluye la expulsión, la protección y la purificación. Ahora bien, expulsar, proteger y purificar son *verbos* que describen, en la lengua, unos *actos*. Al ser figurados, éstos se representan por medio de movimientos y gestos, efectuados en un tiempo y lugar específicos: constituyen una clase de teatro —el teatro ritual—, de un tipo especial porque su objetivo principal es actuar sobre la realidad de manera eficaz. Podemos ahora entrar en el detalle de los medios de la *performance* ritual.

LA NARRACIÓN, LA METÁFORA Y EL DON

Las formas de expresión ritual son de naturaleza figurativa. Se trata de enunciar, mostrar y representar imágenes bajo dos formas que pueden ser calificadas, según un término muy general, de simbólicas: la

narración y la metáfora. A ellas se añade un principio antropológico que acompaña cualquier ritual: el intercambio definido como un don seguido de un contradon. Dedicaremos estas primeras líneas a una presentación teórica general de dichos medios rituales.

La narración ritual

El ritual se construye como un relato —un relato de un tipo especial, por ser *performativo* y concebido para transformar las condiciones de la vida real—. A propósito del estudio de unos hallazgos arqueológicos peruanos, unos especialistas (Farr, Eppich y Arroyave, 2008) han juzgado necesario reconstruir la narración ritual, definida como la secuencia que dio origen a los depósitos rituales y a la determinación del posible sentido que éstos tuvieron. Si bien este proyecto se topa con muchas dificultades en el campo de arqueología, no es así en el de la etnología. Para esta disciplina, la existencia de una narración (o varias narraciones simultáneas e intrincadas) se hace evidente con sólo observar una ceremonia y recoger las plegarias y los comentarios de los actores rituales. Así, recordaremos que, a propósito de los rituales chamánicos siberianos, Hamayon (2012) argumentó que el sentido de una ceremonia está dado por la construcción metafórica que la estructura y constituye su *guión*. Los autores que acabamos de citar utilizaron los términos *narración*, *guión* o *relato*: pienso que todos pueden ser usados de manera equivalente.

De manera general, podemos reconocer la existencia de dos clases de narraciones. La primera se elabora con base en una construcción metafórica sencilla y se refiere nada más a actos simples. Un ejemplo sería la *limpia*, este acto bien conocido de expulsión del mal, que contiene el relato siguiente: esta persona está enferma porque unos elementos patógenos han penetrado en su cuerpo; un especialista ritual los captura y los elimina. La representación *teatral* de esta narración se basa en metáforas, pues sólo así es posible figurar los elementos patógenos, su extracción y su expulsión.

La segunda clase de narración, más compleja, exige la presencia de personajes no humanos puestos en escena por el ritual. Es un caso que recuerda el que ha sido puesto en evidencia por Hamayon (2011: 67)

a propósito de las ceremonias chamánicas. La especialista del mundo siberiano explica que la caza de presas se representa en el ritual bajo la forma de una construcción metafórica especial: la alianza matrimonial. Para autorizar la toma de carne por el grupo humano, el chamán se presenta como marido de los espíritus animales. Dicha alianza se pone en escena en los rituales de obtención de la suerte en la cacería, en forma de danzas y juegos que imitan las conductas animales de acoplamiento y combate. Se supone que el chamán desposa un espíritu femenino del mundo nutricional, hija del espíritu del bosque dador de presas, imaginada como una hembra de gran cérvido. Es por eso que el chamán se animaliza durante el ritual, por su vestimenta y su comportamiento, dando saltos y bramidos como el macho que empuja a sus rivales.

Ahora bien, este *guión* requiere la presencia imaginaria de la esposa animal del chamán. De la misma forma, la mayoría de los episodios rituales tlapanecos se basan en la supuesta existencia de unos personajes sobrenaturales dotados de *agentividad*, es decir, de la capacidad de actuar. Así, los *depósitos rituales*² se presentan como dones a diversas potencias: el fuego, la tierra, el gato, la personificación de la violencia, los difuntos, el manantial, los bastones, los santos, los cerros, las cruces, etc. Inclusive la *limpia*, que acabo de tomar como ejemplo de un relato sencillo puramente metafórico, se realiza más a menudo en presencia de un personaje no humano; éste puede ser el fuego (caso frecuente para la cura de enfermedades) o el ser violento de la bola del *konikti* (capítulo cuatro). Por su parte, los rituales agrícolas (capítulo 5) se construyen sobre relatos en los cuales los santos patronos se visitan, viajan con sus ganados y levantan vientos destructores. Representan el hambre como a un viejito que se lleva toda la comida de los campesinos. En una palabra, esta segunda clase de narración ritual, a la vez más común y más compleja que la primera, exige la construcción de personajes antropomorfos. Por tanto, podemos concluir que los principales componentes de la narración ritual son la metáfora y la construcción de entidades no humanas.

² El depósito ritual, definido como “un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas” (Dehouve, 2013b: 607), es el acto ritual más común entre los tlapanecos, como se ha mostrado en el capítulo 4.

La metáfora

En su definición clásica, la metáfora representa la más importante de las figuras de retórica definidas por la famosa *Institución oratoria*, de Quintiliano (1947), compuesta en el primer siglo de nuestra era. De acuerdo con ella, la metáfora se basa en una comparación o similitud que establece una relación entre el concepto y la imagen (“Este hombre ha actuado como un león”). Al suprimir la palabra *como*, se obtiene una metáfora (“Digo de este hombre, es un león”). De esta manera, se produce el desplazamiento o transporte del sentido de una cosa a otra que es típico del procedimiento metafórico, pues el término *metáfora* proviene del griego *metapherein*, ‘transportar’.

Esta definición clásica concierne en exclusiva el discurso verbal y es interesante recordarla porque ha sido utilizada por generaciones de estudiosos de la retórica occidental durante casi dos mil años. Pero nuestras concepciones han experimentado un trastorno total con la teoría de la metáfora conceptual elaborada por Lakoff y Johnson (1985). Los dos lingüistas cognitivistas han extraído la metáfora de la retórica para considerarla como un procedimiento cognitivo: “La esencia de la metáfora es que permite entender algo (y experimentarlo) en los términos de otra cosa” (1985: 15). Así definida, la metáfora deja de ser una cuestión de palabras. El sistema conceptual humano está estructurado y definido de manera metafórica; o, dicho de otro modo, el hombre no puede *pensar* una cosa más que en los términos de otra cosa. Los dos autores añaden que los rituales son un campo de elección para el uso de las metáforas que suelen encarnarse en ellos (1985: 246-247).

Ahora bien, al considerar la metáfora como un fenómeno conceptual y no solamente lingüístico, se vuelve posible reconocer la variedad de los distintos registros semióticos en que se expresa. Así, al lado de la metáfora lingüística, presente en los discursos rituales y las plegarias, existen metáforas materiales, muy numerosas en los depósitos rituales hechos de objetos cuyo color, número, forma, materia y olor funcionan como un vehículo metafórico. Precisamente, es a propósito de los depósitos rituales tlapanecos de Acatepec que propuse la noción de metáfora material por primera vez (Dehouve, 2007). Para tomar un ejemplo

sacado de un ritual de expulsión, el depósito ritual hecho en honor al ser violento de la bola del *konikti* termina por el sacrificio de un animal: éste es una lagartija, escogida porque los hombres la consideran como no comestible; el hecho de emplear un animal que los humanos no comen establece una ruptura metafórica entre ellos y el ser violento.

Otro componente del mensaje ritual metafórico está representado por el lenguaje corporal y gestual. Los rituales están llenos de acciones colectivas, gestos y movimientos en el espacio que se pueden considerar como uno de los registros semióticos de la metáfora, es decir, una manera de representar una cosa en los términos de otra cosa. Siguiendo con el mismo ejemplo de la bola del ser malo, el hecho de arrojarla afuera del pueblo representa un claro gesto de expulsión metafórica.

Las entidades no humanas

La construcción imaginaria de entidades no humanas aparece como el recurso fundamental de los rituales examinados. Al hacer la lista de estos seres, se nota que se pueden subdividir en dos clases, en función del principio aplicado.

La personificación de una idea

De la misma forma que la metáfora, la personificación empezó por ser identificada como una figura de estilo; se definió como el hecho de transformar un ser inanimado o una abstracción en un personaje real, la atribución de propiedades humanas a un animal o una cosa inanimada (un objeto o una abstracción), que se hace querer, hablar y actuar. La personificación se construye siempre sobre una metáfora, como los animales de las fábulas: el león, el perro y el lobo hablan y se comportan a manera de representar otra cosa, un rasgo de las relaciones sociales como la fuerza, la soberbia, la fidelidad, la crueldad, etc.

Dejemos de lado la definición literaria del fenómeno para su definición conceptual. Los teóricos de la metáfora conceptual consideran la personificación como una clase de metáfora ontológica: “En la personificación, las calidades humanas se dan a unas entidades no

humanas” (Kövecses, 2010: 39). La personificación es común en la literatura, pero también abunda en el discurso cotidiano, como en estos ejemplos: “La inflación se comió mis ganancias”, “el cáncer finalmente se lo llevó”. La inflación y el cáncer no son humanos, pero se les presta las calidades del ser humano como *comer* y *llevar*. “Al personificar a los no humanos como humanos, empezamos a entenderlos un poco mejor” (2010: 39).

La personificación es una construcción metafórica compleja que descansa en la unión de varias metáforas:

Lakoff y Turner sugieren que [una de ellas es] la metáfora genérica: “eventos son acciones”. Con esta metáfora podemos entender los eventos externos como acciones. Esto conlleva una consecuencia importante, el hecho de ver los eventos como producidos por un agente activo, dotado de volición. Es decir, dado que las acciones tienen un agente, veremos los eventos del mismo modo. El resultado será la personificación de los eventos (Kövecses, 2010: 56. Traducción propia).

Luego, para entender a fondo los ejemplos “la inflación come”, “el cáncer se lleva”, habrá que introducir otras metáforas más específicas: “Comer es hacer disminuir”, “morir es un viaje”.

Ahora bien, el uso de la personificación en el ritual profiláctico permite atribuir a un agente la causa de las desgracias —es decir, construir un relato ficticio— y dotar este agente de características humanas —representarlo de manera dramatizada—. ¿Cuáles son los personajes de los rituales tlapanecos que se pueden calificar de personificaciones? En primer lugar, mencionaré a la personificación del hambre que conforma el elemento indispensable para la celebración de los rituales de despedida del hambre. En las concepciones compartidas por los pueblos de la región, el hambre se ve como la sensación de comer sin poder hartarse; su causa metafórica reside en la actuación de un ser invisible que quita la comida de la boca de los humanos. Este personaje se representa como un muñeco en forma de hombre animado por una viejita en Cuixapa, y como un hombre en Cacalotepec. Las metáforas visuales se figuran en su traje (lo que queda después de comer —plumas, huesos y

hojas—) y su comportamiento (comer demasiado). Así, una abstracción (el hambre) recibe un tratamiento metafórico para ser personificada.

El ser maléfico de la bola del *konikti* representa otra personificación ritual. Se concibe como una entidad invisible que instiga los comportamientos violentos de los humanos. El ritual lo pone en escena en el depósito ritual que se le tiende. En efecto, los depósitos rituales no son simples ofrendas, sino representaciones figurativas que pueden incluir la imagen del ser potente receptor del don (Dehouve, 2013b: 139-159). En este depósito, el especialista ritual empieza por esbozar con hojas de palma la figura de un hombre, con cabeza, brazos y piernas; colocada sobre las hojas, la figura está cubierta con los demás objetos necesarios y, al final, recibe el cuerpo de la lagartija sacrificada. A la postre, el depósito se amarra con mecate para conformar una bola, que se supone encierra al ser malo, junto con su ofrenda, y se arrojará a lo lejos.

El baile del ratón pone en escena otra personificación. Un animal agarrado en el monte (ratón, pájaro, ardilla o tejón) representa la totalidad de los animales susceptibles de comerse la milpa. Se le presta un comportamiento humano, pues se le recibe con flores y música, se le presenta bebida alcoholizada y se lo hace bailar.

Estos seres personifican una idea abstracta —el hambre, la violencia y una plaga de la agricultura—. Lo que tienen en común es el carácter temporal de la personificación; estas entidades no viven de manera permanente entre los humanos, sino que, al contrario, se representan con el fin de eliminarlas rápidamente al final de la ceremonia en razón de sus características por completo negativas y maléficas. Estos rasgos distinguen estas personificaciones de las potencias antropomorfas que vamos a examinar ahora.

La antropomorfización

Entre los tlapanecos, las potencias antropomorfas son numerosas, incluyendo el fuego, la tierra, los cerros, los difuntos, el manantial, los bastones y los santos. La diferencia con las tres personificaciones que acabamos de presentar es que su presencia entre los humanos es permanente; y su naturaleza, ambivalente, es decir, capaz de generar tanto

lo fasto como lo nefasto. Estas potencias son entidades no humanas que reciben unas calidades humanas —lo que corresponde a la definición de la personificación adoptada *supra*—, pero son de mayor complejidad que las entidades personificadas asociadas con una sola noción y un solo ritual. Cada potencia interviene en distintas ceremonias e influye sobre varios fenómenos naturales y sociales. Por esa razón, me parece más acertado hablar de potencias antropomorfas: potencias, porque son entidades dotadas de agentividad; antropomorfas, porque se les atribuye una morfología y un comportamiento humanos.

El don

El último componente de la eficacia ritual es el don. Sobre el tema, el *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss (1923-1924), sigue siendo autoridad hasta la fecha. Según la definición de este antropólogo (1923-1924: 50), el intercambio-don se constituye de tres obligaciones —dar, recibir y devolver—, lo que se acostumbra expresar con los términos de *don* y *contradon*. Con las tres obligaciones, estamos frente a un “hecho de funcionamiento general” (1923-1924: 103) más universal que las instituciones, sujetas a particularismos culturales; y además, un hecho que permite abordar las cosas concretas en su dinámica.

Lo que otorga toda su actualidad al trabajo de Mauss es su demostración de la complejidad de la operación del don: en particular, logró deducir del caso del *potlatch* que el don de obtención no es la única forma del don, pues a su lado puede existir un don agonístico o don de rivalidad. Siguiendo estas vías abiertas, uno de sus comentaristas (Caillé, 2000: 77 y 263) ha señalado que pueden ser objetos de don tanto favores como perjuicios; tanto bienes deseables como insultos, heridas, muerte, embrujamientos o venganzas; tanto amor y amistad como odio y rencor.

El *Ensayo* de Mauss me interesa aquí porque abre numerosas posibilidades de utilización social de las tres obligaciones, según la naturaleza de los bienes que se intercambian y la voluntad de los hombres de respetar sus obligaciones o engañar a sus socios, de establecer alianzas o rupturas. Esta postura me lleva a tomar posición sobre varios términos asociados con el don; en primer lugar, el *intercambio*. El término

ha sido utilizado para designar la operación mediante la cual los bienes circulan entre los grupos y los individuos; para el estructuralismo de Lévi-Strauss, el intercambio de palabras, de bienes y de mujeres define el funcionamiento de las sociedades. Ahora bien, dicha aseveración general puede ser cierta, pero aquí me interesaré en la diversidad de los efectos sociales producidos mediante el don; o, dicho de otro modo, la búsqueda de *varios patrones de intercambio*. En cuanto a la palabra *reciprocidad*, se refiere a un tipo especial de intercambio realizado por dos personas que devuelven de inmediato una cosa semejante a la que acaban de recibir. En mi pensamiento, la reciprocidad designa nada más una de las posibilidades abiertas por el don.

Así, tenemos que guardar la mente abierta hacia una variedad potencial de patrones de intercambio; un ejemplo de esto se encuentra en el análisis de Roberte Hamayon (2011: 123 y sigs.), en que se describen “los trucos de la transacción o cómo los cazadores siberianos juegan el juego del intercambio de vida”:

La caza se concibe como parte de un “intercambio vital” imaginario que implica a socios igualmente imaginarios [...] Este “intercambio” es concebido como recíproco y simétrico. Ya que los humanos viven de la caza, consumiendo la carne y la fuerza vital de las presas, los espíritus de las especies animales se alimentan de los humanos (Hamayon, 2011: 124-125).

Sin embargo, esto no impide que los siberianos procuren poner en práctica este intercambio de la manera más ventajosa posible para el hombre:

El chamán debe intentar “tomar” tanta fuerza vital animal y tan pronto como sea posible.. De una manera similar, él intenta hacer que los espíritus tomen la menor cantidad de fuerza vital humana y en el último momento posible [...] La flexibilidad yace en el desbalance creado a favor del tomador humano (2010: 130).

Este caso pone a los humanos y no humanos en una relación de intercambio que implica al mismo tiempo respeto del contrato y truco. Representa una de las numerosas posibilidades del uso del don y contradon

entre los hombres y los espíritus, tema sobre el cual los hechos tlapanecos van a aportar una riqueza de detalles. Se enumera a continuación una tipología de casos de don-intercambio entre los actores rituales y las potencias y personificaciones.

El don separativo

Una concepción demasiado simple del don se encuentra en numerosos trabajos que piensan que las relaciones con las potencias se resumen al *do ut des*, es decir, la ofrenda propiciatoria. Sin embargo, la finalidad del don no es siempre la conjunción con una entidad considerada como favorable; también puede ser la disyunción con referencia a una entidad maléfica. Es lo que pasa en los rituales de expulsión de las tres personificaciones del mal.³

A los ratones, u otros animales del campo, se les pide que se vayan lejos de la milpa del campesino. Como vimos, durante la invitación de los animales, se les sirve aguardiente, cerveza y refresco, al mismo tiempo que se les canta: “¡Conejito bonito, conejito borracho, vete a comer elote a otro lado!”. Al ser violento capturado en la bola del konikti, el especialista ritual advierte con claridad en su plegaria: “Recibe todas las hojas para que te vayas, recibe todas las flores para que te vayas”.⁴ Y llama la atención que el viejito que encarna el hambre en Cacalotepec no se expulsa sin haber primero entrado en una relación de intercambio con los hombres de cada casa visitada: recibe muchos regalos por parte de los habitantes y, a cambio, da un poco de sal como remedio contra las enfermedades. Por medio de este intercambio, se representa de manera teatralizada el hecho de que los hombres dan comida al viejito para que se lleve las enfermedades.

Los dones son, como en cualquier ritual tlapaneco, hechos de flores, hojas, comida y bebida; sin embargo, se ofrecen a cambio de un contradon de una naturaleza particular, pues se pide que el destinatario

³ Todos los casos referidos a continuación han sido descritos en los capítulos cuatro y cinco.

⁴ *Matrígu xugwi ina midxú, matrígu xugwi riya midxú.*

de la invitación se aleje del mundo de los hombres, es decir, rompa las relaciones con ellos. Propongo designar esta transacción por el término de *don separativo*.

Del don a la violencia

Al contrario de lo que se oye a menudo, el don no representa el triunfo de las relaciones pacíficas sobre las disensiones. Mauss (1923-1924: 104-105) ya llamaba la atención sobre la cercanía entre la fiesta y la guerra y, después de él, Girard (2012: 127 y sigs.) desarrolló con amplitud este tema. En efecto, le pareció comprobar el hecho de que “la fiesta constituye una conmemoración de la crisis sacrificial” (2012: 127), argumento que se entiende a la luz de la teoría del autor que ha sido expuesta en el primer capítulo.

En los rituales tlapanecos, las invitaciones terminan a menudo de manera trágica para el invitado. El baile del ratón representa un simulacro de regocijo en que el animal del campo se alegra en apariencia del baile y de la borrachera, cuando de repente empieza a recibir patadas que al final lo dejan muerto. El viejito que representa al hambre recibe al principio muchos regalos antes de ser matado por san Miguel.

Un caso particular está representado por la expulsión de los vientos de difuntos en Teocuitlapa. El rito empieza con la confección de un depósito ritual hecho de las ofrendas acostumbradas, a las cuales se suma la representación de plagas agrícolas y elementos nefastos, sobre el cual se vierte aguardiente como don. Poco después, se cierra el paquete “y el costal es golpeado con varas y palos. También es pateado por las personas, que hasta este momento permanecían fuera de las oficinas [...] todos gritan al golpearlo”. Aquí la violencia desencadenada responde a la necesidad metafórica de *espantar* y *ahuyentar* (según las voces locales) a los malos espíritus.

Es interesante llamar la atención sobre la manera de pasar del don a la violencia, en particular visible en la despedida del hambre en Cacalotepec: el viejito y san Miguel empiezan intercambiando tragos, como dos amigos que se emborrachan juntos. En un momento dado, se ponen a pelear, como lo acostumbran los borrachos, lo que abre el paso

al combate final y la eliminación del viejito. De la misma manera, el ratón recibe patadas administradas de una manera aparentemente no voluntaria por parte de los ancianos, que titubean como borrachos. Así, se puede decir que la acción que permite pasar de la fiesta a la violencia entre los tlapanecos es la borrachera.

De esta manera, el ritual remite a una experiencia común en la vida cotidiana y las fiestas, pues el consumo de bebidas alcoholizadas en asociación suele dar paso a pleitos. Es interesante hacer notar que este comportamiento era casi ritualizado entre los mexicas, como lo muestra el episodio final de la fiesta anual de Tecuilhuitontli. Los ancianos y las ancianas del grupo de los salineros que acababan de festejar a su diosa, Huixtocihuatl, daban, recibían y devolvían la bebida entre sí: “Se emborrachan mutuamente, distribuyen en su entorno el pulque en un recipiente florido”.⁵ Este intercambio abría paso a la violencia, pues al ponerse el sol estallaban los gritos y las peleas hasta que todos cayeran dormidos. Al otro día, el borracho que había agredido a los demás les pedía perdón por medio de un don compensatorio de pulque: “Una vez despertado, su modo de rogarles es el pulque que les da para calmar su corazón”.⁶

Por estas razones, no analizo este tipo de episodios del mismo modo que Girard. Según este autor, la fiesta que acaba mal es un rasgo reservado a las sociedades *enfermas*,

como los yanomamö, asoladas por una guerra perpetua, o, peor aún, unas culturas en plena descomposición violenta como los kaingang. La fiesta ha perdido todos sus caracteres rituales y acaba mal en el sentido que vuelve a sus orígenes violentos; en lugar de vencer la violencia, inicia un nuevo ciclo de venganza (Girard, 2012: 133).

⁵ “*Motlatlahuantiah, tlanepantlah xochahpaztica quihualmanah in octli*” (Sahagún, 1953-1969, vol. II: 95. Traducción propia).

⁶ “*Quinihcuac in otlathuic, in omozcali: zan ye no yeh in octli ic tetlahtlauhtia, inic teyolcehuia*” (1953-1969, vol. II: 95. Traducción propia). La naturaleza del pulque, operador del paso entre el intercambio y la violencia, puede contribuir a elucidar la relación entre el pulque y la guerra entre los mexicas.

La interpretación de Girard descansa en su teoría del chivo expiatorio cuya eliminación restablece la armonía en el grupo; como no es lo que pasa con las fiestas que acaban mal, y para aportar una explicación a este hecho que contradice su teoría, Girard afirma que las sociedades donde ocurren tales cosas son enfermas. En realidad, me parece que la teoría de Mauss, que apunta hacia la diversidad de los efectos sociales producidos mediante el don y la existencia de varios patrones de intercambio, es la que permite dar cuenta del vaivén entre los intercambios festivos y la violencia. Llama la atención que uno de los ejemplos tomados por Girard apela a la borrachera de una manera que recuerda los ejemplos tlapanecos: “Se invitaba a las futuras víctimas a una fiesta: se les hacía beber, y luego se las mataba. Los kiangang siempre asociaban la idea de fiesta con las peleas y los homicidios” (2012: 133).

El don del mal

Un caso que merece una mención especial es el del don envenenado o don del mal. En la literatura antropológica, este tipo de intercambio ha sido puesto a la luz por Raheja (1988), quien mostró cómo, en el pueblo de Pahansu, en una región hindi del norte de la India, lo nefasto se acumula sin cesar sobre los hombres. Es necesario extraerlo por medio de un ritual desarticulador, seguido de un don de comida a un brahmán; lo nefasto se va junto con la comida y, al ingerirla, el brahmán recibe, acepta y recicla el mal. El título de la obra de Raheja es *El veneno en el don*, pues el medio de eliminación del mal es el don a una casta especial de sacerdotes que viven de su reciclaje.

De una manera comparable, el viejito de la despedida del hambre tlapaneca recibe por parte de los habitantes de las casas visitadas unos dones de comida, a cambio de los cuales él se lleva las enfermedades y el mal acumulado en las viviendas. El mal se va junto con el don.

El intercambio con las potencias

Todos los ejemplos tomados hasta ahora se refieren al manejo del intercambio con las entidades maléficas que personifican el mal. ¿Qué pasa

con las potencias antropomorfas cuyo carácter es ambivalente, pues otorgan tanto lo fasto como lo nefasto? En este caso, no se trata de una expulsión sencilla, porque las potencias no se eliminan como las personificaciones del mal; se trata de una negociación en la que se piden favores de una manera positiva (*que den*) y negativa (*que no den*). Por ejemplo, a los difuntos se les ruega que no hagan daño y que otorguen la fuerza. En todo caso, no existe más que una sola clase de don, el que se presenta en el depósito ritual, acto común para dirigirse a todas las clases de potencias antropomorfas. No se enuncia ninguna petición sin ofrecer un regalo al mismo tiempo. Por tanto, el don consentido es a un tiempo separativo y propiciatorio, y promueve a la vez las dos operaciones de conjunción y disyunción.

Además, es preciso señalar que unos hombres malos y envidiosos se dirigen a las potencias para pedirles que hagan daño —lo que se pudiera calificar de brujería—. Los especialistas rituales que tratan de contrarrestar su acción explican en sus plegarias a las potencias que ellas se han dejado engañar; así, en una plegaria al fuego: “A veces haces lo que te dice otra persona, hay una persona envidiosa” (véase capítulo 7).⁷

Se puede concluir que la reciprocidad entre los humanos y no humanos está respetada en todas las operaciones de intercambio que acabamos de señalar, pues los primeros presentan un don para pedir un contradon. Sin embargo, este trato no impide las negociaciones ni el vaivén entre el intercambio y la violencia, y no elimina los engaños ni los trucos.

RELATOS METAFÓRICOS DE EXPULSIÓN Y PROTECCIÓN

Los medios —tanto metafóricos como oblativos— que se acaban de enumerar se entremezclan en los rituales de expulsión. Vamos a retomar los episodios representados durante las ceremonias de poder y las del ciclo agrícola, con el fin de mostrar cómo se construyen los relatos de expulsión, respetando un patrón común mediante su diversidad.

⁷ *Ndí nangaraa xabu ikha matané, ba xabo naxígu.*

La concreción del mal

Antes de expulsar la negatividad, es preciso hacerla visible. El ritual concreta los elementos que eliminar. Los malos sentimientos, la enfermedad y el hambre son conceptos abstractos y es preciso representarlos en un soporte material concreto. Varias sustancias, algunos animales y seres humanos son capaces de representarlos.

La materialización

Entre las sustancias que capturan la negatividad se encuentran las flores u hojas atadas en collares utilizados durante la primera limpia de los bastones de mando que recogían “la mugre del comisario saliente”. Hay que añadir que existen en la zona tlapaneca casos de limpia individual; al pedido de una persona, el especialista confecciona un collar de siete flores para una mujer y ocho para un hombre; soba la nuca y las coyunturas de la persona con este collar, el cual se supone captura el mal antes de echarlo al fuego para que se consuma. La limpia puede incluir el sacrificio de un animal —el más común es un pollo o un huevo, mientras la lagartija representa una sofisticación del modelo—; pero, en todo caso, el ser sacrificado se muestra capaz de cargarse de lo nefasto. El agua es otro elemento capaz de concentrar los elementos rechazados, como se vio en el caso de la lavada de los bastones, de la mesa de justicia y de las piedras sagradas, y del baño de los responsables comunales.

La personificación

Hablamos de personificación cuando unas entidades no humanas dotadas de calidades humanas encarnan un factor de negatividad. En el caso del baile del ratón, éste es un animal tratado como invitado, como si fuera un hombre; por metonimia, un solo ratón representa todos los animales dañinos del campo, de cualquier especie que sean. Por su parte, el viejito que representa el hambre y el ser malo que encarna la violencia son personificaciones de ideas y de comportamientos.

Hemos subrayado arriba de qué manera fue posible representar el concepto abstracto *hambre*; en primer lugar, fue definido como el comportamiento de un ser invisible —el hombre que quita la comida de la boca del campesino— y luego representado con harapos y desechos culinarios.

La violencia es otro concepto abstracto; y para actuar sobre ella, también es preciso que se encarne en seres y objetos. El primer paso es definirla como el comportamiento de un ser invisible que comparte las reacciones violentas de los hombres que se pelean. Como lo reza la plegaria que se le dirige:

Eres persona de corazón malo, de espíritu malo, te convertiste en hombre de cara volteada, de pies volteados; eres persona mala, eres persona que agarra armas de fuego, piedras.⁸

Este ser maléfico es agresivo y promueve los pleitos que estallan entre los responsables municipales, sobre todo en ocasión de sus borracheras, las cuales, como se dijo, representan la transición privilegiada entre el intercambio amistoso y la violencia:

Donde se emborrachan, por eso se pelean; allí están los males sueños, las pesadillas.⁹

El ser que personifica estos malos comportamientos humanos se representa en medio de su depósito ritual, terminado por el sacrificio de la lagartija. Dicho ser es ayudado por varios animales de mal agüero que lo acompañan —el búho, el pájaro carpintero, las arañas y serpientes cuya picadura es mortal; el zorro y la marta—. El especialista ritual pide al ser violento de la bola:

Vas a quitar el pájaro carpintero, vas a quitar el búho, vas a quitar el tecolote, vas a quitar la araña de colores, vas a quitar el coralillo.¹⁰

⁸ *Xabo ramba ájkion, rambá komon, dí nigomá xabo xutájxi inó, dí nigomá xutajxi rakhú, ikhá xabo gwe nindxa, xabo nagujtón ajwa, xabo nagujtón i'sí.*

⁹ *Iyá kwaton, i'khangon magidon, na'ka xnúnda gwí xnónnda xkawi.*

¹⁰ *Matrigwi xi'da, matrigwi xpoapon, matrigwi xkabe'di, matrigwi rundi, matrigwi aboo éjmbi.*

Como se dijo en el capítulo 3, estos animales anuncian los males. En la vida cotidiana aparecen de manera real, pues ver una marta o un coralillo es señal de peligro, pero en las ceremonias son seres invisibles los que se expulsan: el simple hecho de enunciar su nombre es suficiente para lograr la eficacia ritual. Los animales mal agüeros no van siempre acompañados del ser violento; considerados solos, se les puede cerrar el paso para asegurar la protección del pueblo, como veremos adelante.

El *mal aire* o *espíritu malo* (*giñá xkawi*, *giñá gwí*) es el término utilizado para referirse tanto a una persona mala (agresiva o ladrona) como a una enfermedad. Se nombra durante las plegarias, en especial las dirigidas a los difuntos, para impedir que haga daño.

La extracción del mal

Después de hablar de las formas concretas en que la negatividad puede ser concretada, es preciso ver cómo se extrae de los lugares donde se ha acumulado.

Desarticular por medios metafóricos

Para empezar, es necesario dibujar los límites del espacio que proteger. Durante la limpia personal, el espacio corporal se traza al sobar los huesos y coyunturas con el elemento limpiador; así el movimiento por el cual se extrae el mal de las articulaciones es al mismo tiempo una operación de delimitación del cuerpo: por detrás y por delante se soban la nuca y el pecho, por los dos lados se soban los miembros de arriba hasta abajo, es decir de los hombros hasta los tobillos. El cuadrado así dibujado —detrás, delante, a la izquierda y a la derecha— es el espacio que queda limpio.

Se colige de los fragmentos de las plegarias que siguen que la violencia infundida por el ser maléfico se concentra en los huesos y las articulaciones de los hombros, donde los recogen los objetos vegetales. Y, en efecto, éstos se colocan en la nuca y las coyunturas concebidas como puntos de salida del mal que expulsar. Es preciso añadir que el mismo término tlapaneco (*nijtón*) designa a la vez los tendones y las articulaciones del cuerpo:

Estás dentro de sus huesos [...] No estés en sus coyunturas [...] Voy a echarlos fuera de sus huesos, voy a sacarlos de sus huesos, de sus coyunturas [...] No te pares en sus huesos, no te pares en sus coyunturas.¹¹

Una potencia antropomorfa que personifica el poder —el bastón de mando— se concibe como hecha de “huesos y coyunturas” del mismo modo que los hombres. Por eso, en la plegaria que acompaña el ritual dedicado a los bastones, el especialista advierte: “Vas a ir al río, a lavar tus coyunturas, tus huesos”.¹² El hueso representa el propio bastón de madera y la coyuntura o tendón es su listón. Hemos dicho que la violencia infundida por el ser maléfico se concentra en los huesos y las articulaciones de los hombres, de donde la extrae la limpia. De igual forma, el agua extrae las malas influencias dejadas por el comisario saliente de los huesos y coyunturas de los bastones.

Para limpiar los edificios, por ejemplo, la casa de comunidad o comisaría, el especialista, del mismo modo, soba los bancos y las paredes, y da la vuelta al espacio que proteger. En otros casos, el espacio delimitado es el pueblo encerrado entre las cruces que lo rodean por todos lados. Durante la fiesta de San Miguel, para expulsar la personificación del hambre, la procesión la lleva al río que pasa en las afueras del pueblo, en la *raya* que delimita su territorio: “Órale, a la barranca, a la raya, despachan el hambre” (Florentino Romero Pacheco, Cuixapa, entrevistado en 2009). De este modo se realiza la ceremonia inversa a la acogida ceremonial de algún representante político o de algún santo venido con su mayordomía de un pueblo vecino un día de fiesta: en tal caso, en efecto, las autoridades del pueblo acompañadas por la música dan la bienvenida a los invitados en la entrada del pueblo; al revés, para despedir el hambre, la acompañan afuera.

En otros términos, la extracción del mal equivale a trazar un cuadrilátero. Es bien sabido que la forma simbólica mesoamericana por excelencia es el cosmograma, representado por un cuadrado o un quincunce

¹¹ *Na íson raka ikajña... Xatañajma na nijtón... Gandi jwí isú, namagajna isú, namagajna niktón... Xañajon na ino isón, xañajon na ino nijtón.*

¹² *Midxo mata. Ikí marúgwa nixtá, ikí marúgwa i'sa.*

por medio del cual se representaba en la época prehispánica la división del tiempo y del espacio, entre otros datos (Dehouve, 2014: 113-143). Esta forma está compartida por el universo delimitado por sus cuatro puntos solsticiales, y el hombre cuyos miembros evocan el cuatro aritmético. Como dijimos, la limpia dibuja sobre el cuerpo humano una forma geométrica de cuatro lados: detrás, delante, a la izquierda y a la derecha. El pueblo encerrado entre sus límites, marcados por los caminos o las cruces, conforma también un cuadrilátero, del mismo modo que un edificio con sus cuatro rincones y muchos otros lugares, como el camposanto, la milpa, la cama, etc. (2014).

Además de su papel en la operación de extracción del mal, el cuadrilátero tiene una función protectora. Las personificaciones del mal se mantienen ritualmente afuera del cuadrado de protección. Es el caso de los malos aires a los cuales el especialista reza:

Quiere entrar un mal aire, que se quede en medio del cerro grande, que se desaparezca.¹³

Así también, el de los animales malos agüeros:

Ninguno va a andar dentro del pueblo[...] Ningún animal pasa, ninguno entra. Que no pase el tecolote, que no pase el zorro.¹⁴

Los depósitos rituales realizados en honor a los difuntos se presentan como cadenas vegetales largas y uno de sus objetivos es cerrar el paso a las almas que quisieran entrar en el espacio protegido. En el pueblo de Xochitepec (municipio de Acatepec), son los cuatro caminos que penetran en el pueblo los que se cierran con la ayuda de estos depósitos, en el curso de las ceremonias de entronización.

¹³ *Nando gahngú mbá giñá xkawi, gwí, ñu'u gawanu'mu naki tikú ku'di, naki ño'on gá trikhá.*

¹⁴ *Xawixi xukú xkawi, xawixi xukú saga [...] Nimba xukú xaníngo, nimba xawixi. Xanungo xkabéjdi, xanungo igi.*

Extraer con la ayuda del don

Las operaciones de extracción pueden también basarse en el don, en particular durante la confección de los depósitos rituales. De manera general, todos sus componentes son dones, tanto las flores y hojas como el animal sacrificado, lo que permite al especialista precisar en su plegaria:

Vas a recibir lo que vas a comer, a beber, para que nada les pase: no te pares entre ellos.¹⁵

El viejito de la despedida del hambre también se lleva el mal a cambio de dones de comida y, asimismo, los ratones del baile reciben regalos antes de ser eliminados.

Es interesante señalar que, en ciertos pueblos, el don puede ser sustituido por medios metafóricos, lo que comprueba que ambos procedimientos se ponen al servicio de las mismas finalidades. Así, durante la despedida del hambre dramatizada en unos pueblos del municipio de Chilapa (Ayahualulco y Atzacaloya, según Barrera y Villela, 1996), la extracción del mal se representa por medio de una barrida ritual y metafórica: una persona representa a una viejita enmascarada que pasa de casa en casa limpiando la basura con su escoba. Al adoptar el ritual dedicado a san Miguel, los fundadores de Cacalotepec decidieron representar la misma limpia ceremonial con la ayuda de los dones regalados al viejito.

La expulsión del mal

Una vez capturados los elementos nefastos, el paso siguiente es su eliminación metafórica.

El desplazamiento

El medio metafórico principal de la eliminación es el desplazamiento. Descansa en la existencia imaginaria de un lugar externo y lejano. Así,

¹⁵ *Matrigú di mi'sú, matrigú di mi, nomo nda dí gagíjni: xáñejón naa mijón.*

el especialista que intenta proteger su pueblo de los ladrones, los quiere ver *en otro lado*: “Hay mucha gente parada. ¡Que se paren a otro lado, que se vayan a otro lado!”.¹⁶ Al deshacerse del ser violento de la bola del *konikti*, lo manda al lugar donde “hay guerra todos los días”:

Te vas a salir, a ir, no vas a estar con el comisario. Vas a ir donde hay guerra todos los días, vas a ir donde hay guerra todos los soles.¹⁷

La *doceava mar* es un lugar nombrado con frecuencia en los rituales nahuas y tlapanecos que mandan ahí a todos sus males: “Hasta la doceava mar, te vas a parar”.¹⁸ Su origen descansa en la concepción mexicana del más allá, pues los aztecas reconocían la existencia no de doce, sino de trece cielos, de los que el decimotercero es la morada de los dioses de la creación y el más alejado a la superficie de la tierra donde residen los hombres (Dehouve y Vié-Wohrer, 2008: 234). El duodécimo cielo es, así, el penúltimo y, por consiguiente, se le considera muy lejano de la tierra.

Los lugares situados más allá del cuadrado de protección del pueblo también son adecuados para deshacerse de los elementos nefastos. La importancia de no dejar fragmento alguno adentro de los límites de la comunidad está bien ejemplificada por la historia de una expulsión no muy bien lograda en Teocuitlapa. Se trataba de arrojar el paquete ritual, cargado de los aires malos recogidos durante la fiesta de Xilo Cruz, desde el puente de una comunidad lejana:

A cierto punto nos detuvimos en el camino y no entendí el motivo: los que llevaban lámparas comenzaron a alumbrar hacia todas direcciones, por lo que me di cuenta de que no era una descompostura de la camioneta. Igualmente, las personas, hablando en su lengua, vociferaban y se dirigían en diferentes direcciones. Al fin, comprendí lo ocurrido: parte de la basura había caído en el camino y era importante recogerla para que no se queda-

¹⁶ *Gwá'u'ín xabu gwahú. Nihni gágu bukwi, brika gagú bukwi.*

¹⁷ *Magajná midxú, xaya'ma naxta comisario. Naríga gera kamba mbii, naríga gera kamba ajka'.*

¹⁸ *Asndó gu'wa ijma ma lama nga gáñajon.*

ra regada por ahí. Finalmente llegamos al lugar indicado y se arrojó todo al río. Todo mundo se lavó las manos y se limpió con hojas que se encuentran por ahí (Torres, 2014: 146).

Deshacerse del mal propio en tierras ajenas puede causar algún malestar entre los especialistas religiosos. Hace algunos años los habitantes del mismo pueblo escucharon hablar del tsunami que había matado a muchos hombres en el otro extremo del mundo. Entonces, pidieron que los padres misioneros rezaran una misa para pedir perdón por el mal que podían haber hecho durante sus rituales de expulsión (comunicación personal del padre Torres García). Suponían que las impurezas del pueblo enviadas a otro lado habían desencadenado el furor de la ola gigantesca.

Los rituales de expulsión usan medios metafóricos para escenificar el desplazamiento. Como lo acabamos de ver, uno es el arrojamiento que se representa cada vez que se avienta el mal a la barranca. Otro es el soplo: al tiempo de sobar a una persona con la bola o los collares de flores, el especialista emite un soplo profundo. Este tipo de soplo es distinto del llamado *xé* ('aliento', 'fuerza') por el cual los hombres tratan de adquirir la fuerza de las potencias (Dehouve, 2007: 126-127). Durante las limpiezas, el soplo del especialista intenta reproducir el viento que desplaza las cosas a otro lado: "Cuatro veces te voy a soplar, a echar para afuera de sus huesos",¹⁹ asegura el rezador en su plegaria. El vuelo es otra metáfora común. La partida del ser maléfico se representa bajo la forma de su huida acelerada; se va volando, empujando las piedras y las hojas como torbellino:

Hasta te vas a ir por encima de los árboles, hasta las piedras se van a hacer un lado, hasta las hojas de los árboles van a temblar.²⁰

La expulsión puede realizarse con la ayuda del fuego que convierte en humo las cosas que quema; por tanto, durante las limpiezas personales e individuales, los collares de flores que representan los elementos que

¹⁹ *Ajku notó, gandi jwí isú.*

²⁰ *Asndó inú ixí gídxó, asndó isí gájwingá mídxú, asndó ixí gabáinón ándu midxú.*

expulsar se pueden tirar al fuego, que los hace desaparecer. Sin embargo, al terminar de consumarse, el fuego deja cenizas; cargadas de restos negativos, esas cenizas no pueden ser dejadas en circulación y acaban arrojadas al agua del manantial o del río.

En efecto, el ojo de agua y el río representan las potencias naturales más adecuadas para limpiar todo a fin de cuentas; acumulan la fuerza purificadora del agua, capaz de capturar la suciedad, y el movimiento de la corriente que nunca deja de llevarse todo lo que acarrea a lo lejos. El agua que corre ofrece la más perfecta de las metáforas del desplazamiento y, por lo tanto, de la expulsión. Si volvemos a la descripción de la limpia de la mesa de justicia, veremos que el agua que sirve para lavarla se recoge con cuidado en una cubeta, pues si se cae en el suelo deja atrapados ahí todos los *llantos* y el rencor de los vecinos; esa agua cargada de impurezas termina arrojada en el manantial. A la postre, todos los ríos se echan en el mar: de ahí sale la imagen de la *doceava mar* que hemos mencionado *supra*. Y, sobre esta imagen, los fundadores de Cacalotepec basaron el intercambio de las enfermedades a cambio de sal, pues lo salado (es decir, lo malo) se expulsará en una corriente de agua que llegará hasta el mar salado.

La muerte-desplazamiento

El sacrificio por degollación representa un caso especial de desplazamiento metafórico. Los actores rituales tlapanecos explican que colocan un polvo metálico en la llaga de la garganta de los pollos sacrificados, a fin de que éstos “se lo lleven al otro lado” para pagar el tributo de los hombres a las potencias naturales —tierra y agua— que ayudan en la agricultura. Del mismo modo, poner un elemento negativo en la llaga del sacrificado equivale a mandarlo al otro mundo y, por consiguiente, a deshacerse de él. Además de la metáfora de la muerte como viaje al más allá, cuya vigencia es general desde la época prehispánica, este acto se basa en la propiedad de la sangre, la cual, como líquido que corre, se derrama en la tierra y en el agua, y se lleva todo lo que está en contacto con ella. Desde esa perspectiva, la muerte ritual de un animal siempre conlleva (entre otros sentidos) el desplazamiento al más allá. Por eso

la muerte de los animales dañinos durante el baile del ratón tlapaneco representa el instrumento ritual de su expulsión.

El don y las metáforas de expulsión

El don y la metáfora pueden complementarse, y hasta sustituirse de forma mutua, para cumplir con el mismo objetivo de expulsión. Un ejemplo lo proporciona la lucha contra los animales dañinos cuando llegan las primeras lluvias (capítulo 5). En efecto, el baile del ratón representado en la región de Zapotitlán Tablas y Acatepec se basa en una mezcla de don (la invitación) y de metáfora (la muerte-desplazamiento). A la inversa, la expulsión de los mismos animales se representa en el centro de Guerrero por medios puramente metafóricos: las danzas que ponen en escena la cacería de jaguares y de otros animales. Si bien los dos tipos de rituales cumplen con la misma función protectora de las plantas, el segundo utiliza únicamente la metáfora de la muerte-desplazamiento, mientras el primero le añade el empleo del don.



Las concepciones y acciones rituales se basan en la metáfora. La extracción del mal consiste en delimitar un cuadrado y recoger lo nefasto con la ayuda de hojas, flores, huevos y animales. La expulsión se basa en varias metáforas de desplazamiento: arrojar, soplar, mandar al mar, a lo lejos, afuera del cuadrado de protección, hacer morir (puesto que la muerte es un viaje). Dichas acciones se ayudan de sustancias que son el objeto de construcciones metafóricas: el agua, la mezcla de tabaco con cal y la sal.

La personificación es una clase de metáfora ontológica muy desarrollada en los rituales tlapanecos. Consiste en dotar un elemento nefasto de rasgos antropomorfos. Así, se representa como un hombre al hambre y a la violencia, mientras un solo animal, como un ratón capturado, encarna a la totalidad de los animales que dañan las milpas. El interés ritual de la personificación es que permite el uso de todas las clases de dones y contradones, en particular, el don separativo (es decir, que se

da pidiendo como contrapartida que el ser se vaya) y el don del mal (se regalan las enfermedades de la familia a la personificación del hambre y los malos sentimientos de los hombres a los animales malos). Abre también la posibilidad de negociar con el ser personificado lo que se le da y se le pide. Por último, el paso de la invitación a la violencia no es raro: interviene cuando se ponen a muerte el ratón y la personificación del hambre después de regalarles muchos bienes y cuando se patea el depósito ritual a las plagas agrícolas después de ofrecerles aguardiente. Es una manera de introducir una metáfora —la de la muerte-desplazamiento— dentro de la relación de don.

Después de analizar el contenido metafórico de los rituales de lucha contra lo nefasto, estamos en posición de entender el significado de esta noción entre los tlapanecos. El análisis que sigue permitirá contestar a una interrogante planteada por los trabajos de Douglas. En efecto, dijimos en el capítulo 2 que, según esta autora, en cualquier cultura los aspectos socialmente no deseables se asimilan a lo *sucio*. Sin embargo, otros antropólogos han puesto en tela de juicio la universalidad de la homología entre la suciedad y el mal. Así, Heusch (1971: 11-15) se preguntó si la repulsión es un concepto idéntico a la prohibición y Raheja (1988: 45) demostró que en el norte de la India la impureza difiere de lo nefasto.

LA OPERACIÓN DE CATEGORIZACIÓN

Para entender este debate es preciso introducir algunas precisiones acerca de la manera en que el razonamiento construye las categorías. Según la teoría de la lógica clásica, el espíritu humano define las categorías por medio de las propiedades que comparten sus miembros. En su tiempo, la teoría estructuralista de Lévi-Strauss se separó de esta visión tradicional e hizo propuestas nuevas asumiendo que el espíritu construye las categorías basadas en oposiciones: así, lo crudo se opone a lo cocido y, en lo que nos interesa aquí, lo puro se opone a lo impuro. Según Lévi-Strauss, la creación de oposiciones dualistas procede del espíritu humano y no de las diferencias entre culturas, mientras que, para un

antropólogo cultural, las categorías proceden de la cultura y difieren en cada sociedad. Douglas trató de combinar ambos puntos de vista, pues asentó que la oposición entre puro e impuro es estructural, y lo que cambia según las sociedades son los males reconocidos como tales, es decir, el contenido de lo impuro y nefasto. Sin embargo, su tentativa de conciliación de posiciones contradictorias no es convincente y vamos a ver por qué.

En efecto, el estructuralismo de Lévi-Strauss da de la *categoría* una definición particular en la cual cada una se define por medio de una oposición dualista con la otra, es decir, no existen categorías aisladas, pues ellas nacen del juego de la oposición y complementariedad entre dos conceptos. En su tiempo, el estructuralismo renovó la teoría clásica de la categorización. Sin embargo, a pesar de la novedad de su pensamiento, mantuvo muchos rasgos en común con la teoría clásica, de manera que podemos aplicar al estructuralismo la crítica aportada por Lakoff (1987). Según este autor,

las categorías en la visión tradicional [...] están caracterizadas a) independientemente de la naturaleza corporal de los seres que hacen la categorización y b) de manera literal, sin introducir en la naturaleza de las categorías los mecanismos imaginativos (metáfora, metonimia e imagería). En la nueva visión [la de Lakoff], nuestra experiencia corporal y el modo de utilizar los mecanismos imaginativos son centrales en la manera de construir categorías que dan un sentido a la experiencia (1987: XI y XII. Traducción propia).

Lakoff asegura que se trata de una posición filosófica nueva sobre la naturaleza de la razón y la organización de nuestro sistema conceptual:

El pensamiento es imaginativo, en eso que los conceptos que no se anclan directamente en la experiencia emplean la metáfora, la metonimia y la imagería mental [...]. Es la capacidad imaginativa que permite el pensamiento abstracto y lleva la mente más allá de lo que vemos y sentimos [...]. Cada vez que categorizamos algo de una manera que no refleja la naturaleza, estamos usando las capacidades imaginativas humanas (1987: XIV. Traducción propia).

De las propuestas de Lakoff se deduce una metodología de análisis que, en el capítulo anterior, he aplicado a las ceremonias tlapanecas para mostrar que los medios rituales de acción contra el mal se basan en la narración, la metáfora y la personificación. Retomaré estos datos a propósito de las categorías puro/impuro y fasto/nefasto. Argumentaré que ellas están construidas con la ayuda de los mismos “medios imaginativos”. Estos procedimientos cognitivos pertenecen a la humanidad, es decir, son universales, pero su aplicación depende estrechamente de la cultura que los utiliza; por eso es que la homología entre impureza y nefasto no se puede postular, y suele experimentar variantes en función de las culturas, al contrario de lo que pensó Douglas. Las categorías de puro/impuro se estudiarán a partir de unas palabras en tlapaneco, las cuales remiten a una construcción metafórica corporal que estructura la totalidad de los rituales. El análisis de los textos de las plegarias, recopiladas en esta lengua y traducidas, nos permitirá delimitar los contornos de las categorías tlapanecas de *limpieza* y *nefasto*.

LO LIMPIO

Dos términos designan de forma respectiva lo limpio y lo puro y brillante: *ka'o* y *xngiya*. Son muy frecuentes en las plegarias donde dibujan un campo semántico muy amplio relacionado con los aspectos fastos de la vida. Según los contextos, se unen con otras palabras para conformar pares o series que toman entonces un significado especial.

Es el caso cuando lo limpio designa a las personas en beneficio de las cuales se realizan los rituales. Entonces, la limpieza es sinónima de fuerza, llamada en tlapaneco *skiyú* o *skiñú* ('su fuerza'); esa capacidad se encarna en varios componentes del cuerpo: *xú* ('su aliento'), *gito*, *komo* ('su espíritu'), *ajkiú* ('su corazón'), *ajngú* ('su voz'). En otras palabras, la fuerza es ante todo una capacidad corporal que reside en un aliento, un espíritu, un corazón y una voz calificados de calientes (*mijka*) y contentos (*si'ma'*, *madxo*). Ahora bien, cuando el especialista ritual se refiere a las autoridades políticas, asocia lo limpio con lo caliente: “Van a andar

limpios, van a andar calientes”,¹ y desea que las autoridades estén “calientes de aliento, calientes de espíritu”,² es decir, capaces de gobernar e imponer su voluntad tanto a sus conciudadanos como a sus superiores. Asocia también la pureza, el calor y la alegría, pues él, que tiene “corazón y espíritu limpios”, los tiene *pintos*, es decir, de todos los colores, lo que significa feliz.³

El especialista ritual pide también que los vecinos del pueblo en general sean limpios. En este caso, la palabra remite con claridad a la riqueza, pues el dinero (*bujka*) se caracteriza por ser, como la plata (*magúni*), “limpio y brillante”.⁴ Y no es todo: un rico pasea con vestidos limpios y bonitos,⁵ lo que refuerza la cercanía entre las nociones de pureza, belleza y riqueza. Lo limpio caracteriza también un comportamiento honrado, pues la riqueza bien adquirida merece este calificativo: *ka’o* designa entonces al rico que no ha robado ni perjudicado a nadie.⁶

Las potencias relacionadas con la fertilidad son calificadas de puras porque promueven la vida. Es el caso de la tierra (*kumba*) “limpia”, “bonita” y “pura”, y del ser encargado de la lluvia (*ajku*) que se llama “Padre del agua limpio, gordito, tierno”, adjetivos que designan los vegetales y animales jóvenes.⁷ El *año limpio*⁸ se refiere a un buen año agrícola, con

¹ *dí magun ka’o, dí magu mijko.*

² *mijka xú, mijka giton.*

³ *Xngiya ahkion, xngiya komon:* “Su corazón puro, su espíritu puro”; *mixti ahkion, mixti komon:* “Su corazón pinto, su espíritu pinto”. *Sima* es otro término que significa ‘feliz’ y queda asociado al ejercicio del poder: *sima dima wa ajngo, sima dima wa giton:* “Feliz va a sonar su voz, feliz va a sonar su espíritu”.

⁴ *Maka’ nota di magúni xngiya, di magúni ka’ó:* “Van a conseguir dinero brillante y limpio”.

⁵ *Xabu áni makáno xtiñon dí magon ka’o:* “Los señores grandes van a conseguir ropa para andar limpios”.

⁶ *Gwati xabu áni sinigo ka’o:* “Por todos los señores grandes que anduvieron limpios”; estas palabras pertenecen a una plegaria a los difuntos (Mexcaltepec, 2004) y su significado es polisémico; se dirigen a los difuntos que, en vida, fueron a la vez bien vestidos y trabajaron de manera honrada, como me lo explicó el especialista ritual.

⁷ *Kumba kao, kumba mi’sá, kumba kawi:* “Tierra limpia, tierra bonita, tierra pura”. *Ba kwayá xngiya, ba kwayá najna, ba kwayá rúdí:* “Padre del agua brillante, padre del agua gordito, padre del agua tierno”.

⁸ *Sí’gu ka’o.*

cosechas de maíz, café y otros productos, y todo lo que las acompaña: fertilidad y riqueza.⁹

Para resumir, según el contexto, lo limpio alude a la fuerza (con los calificativos asociados de “caliente, fuerte, feliz”), la riqueza (y lo bonito y brillante que son el dinero y la ropa) y la fertilidad (pues la pureza connota la idea de niñez, y lo tiernito, gordito y sano de los seres jóvenes). Es de notar que cada grupo de nociones se construye por separado y no se suman para dibujar una totalidad homogénea; así, el calor y la fuerza son calidades propias de los viejos, mientras que los niños son concebidos como fríos. Y, sin embargo, ambos son calificados de limpios por razones distintas.

	riqueza	
fuerza	limpieza	fertilidad

En el ritual, la noción de limpieza abre la posibilidad de establecer equivalencias entre las potencias, los humanos y sus dones, lo cual es muy importante para promover la eficacia ceremonial. En efecto, hemos visto que las potencias, en particular la tierra y el agua, son limpias; también dijimos que las personas del pueblo —autoridades y vecinos— buscan lo limpio, es decir, autoridad y riqueza. Hay que añadir que los dones a las potencias, y en particular, el depósito ceremonial que se les tiende, son asimismo limpios, como lo repite de modo constante el especialista ritual:

Esto es lo bonito, esto es lo limpio [...] Aquí está el collar limpio, el collar brillante [...] la flor brillante, la flor limpia [...] el humo de copal limpio, brillante [...] la vela pura, la vela limpia [...] el pollo mariposa brillante [...]¹⁰

⁹ *Ikhá maraxna xúgwí dí mopho ejña, maraxna café, ma xúgwí huerta, ma xúgwí dí misa*: “Tú les vas a dar de comer a tus hijos, les vas a dar café, huerta, todo lo bonito”.

¹⁰ *Rigi dí mi'sa, rigi dí ka'o... dí riga ri xá bi ka'o, dí riga ri xá xngiya... Ri'i xngiya, Ri'i ka'o... gúni ka'o, gúni xngiya... giriga ndela xngiya, giriga ndela ka'o, giék'a bi'phi xngiya*.

La equivalencia establecida por el especialista ritual en su plegaria se basa en lo limpio, pues la tierra es limpia, la ofrenda es limpia y lo que piden los humanos es lo limpio:

Tierra limpia, tierra pura [...] Vas a comer en el plato limpio, van a tener todo lo limpio [...] Año limpio agarren tus hijos [...] Los señores grandes tendrán ropa para andar limpios [...] Te pido el año: Van a tener lo bonito, lo limpio.¹¹

Este lema recorre todas las plegarias. Se puede concluir que, con toda claridad, lo fasto es limpio. ¿Significa esto que lo nefasto sea sucio?

LO NEFASTO

En nuestro pensamiento, el adjetivo opuesto a limpio es sucio. Sin embargo, esta palabra no aparece casi nunca en las plegarias, donde la noción opuesta a limpio es lo nefasto y todas sus manifestaciones. Lo malo (*xkawi*, *gwi*, *gwei* en las variantes dialectales de Acatepec, *kwe'we* o *kwe'i* en la de Zapotitlán Tablas) es un término genérico. Puede calificar la palabra *espíritu* (*giña*), definida como una fuerza invisible, en la voz *giña gwei* ('espíritu malo'). La palabra *giña gwei* designa en particular los malos aires levantados por los difuntos que crean los ciclones y provocan las enfermedades (véase capítulo 3).

La palabra puede también calificar a un hombre: "Hombre malo, hombre hablador",¹² es decir, el *brujo* capaz de realizar un ritual para atraer el mal sobre otra persona, así como a los ladrones. Un caso específico es el hambre figurada en los rituales de san Miguel bajo la apariencia de un hombre malo que quita la comida a los humanos y llamado *kwe'we* en tlaneco (capítulo 5). Es significativo que, en náhuatl, el mismo personaje sea llamado *xolopiztle* (de *xolopihltli*, nombre dado a los pecadores en la

¹¹ *Kumba xngiya, Kumba kawí... Rígí mison plato xngiya, plato ka'o: marajna xúgwi dí ka'o ... Si'gu ka'o marajton éjé... Xabú ani makáno xtiñon, dí magon ka'o... Xúkwi nandá'a si'gu, makánon mi'sa, makánon ka'o.*

¹² *Xabo xkáwe, xabo séga, xabo náti.*

época colonial y al diablo hoy en día), pues, en efecto, en septiembre la personificación del mal es el diablo, destinado a ser matado por san Miguel.

La violencia tiene su propia personificación (capítulo 4), el *hombre malo*, representado en una bola que captura los malos sentimientos de las autoridades entrantes y se arroja afuera del pueblo. Se llama “persona mala” (*xabo gwei*), y, más precisamente dado que es violento, “persona de mal genio”, “persona de cara, pies y manos volteados”, “persona que agarra armas y piedras”.¹³ Los espíritus y los hombres malos, en particular la personificación de la violencia, van acompañados de sus animales *malos* (*xukú xkawi*, *xukú saga*), que son el pájaro carpintero, el búho, las arañas, las serpientes, el zorro y la marta; ellos simbolizan las desgracias y *avisan* de su llegada (capítulo 3).

Cuando no se encarna en seres antropomorfos y animales, el mal da pie en las plegarias a una serie de enumeraciones que han sido presentadas en el capítulo 3. El término *enfermedad* o *dolor* (*nako*, *ñako*, *naku madi*) es muy usado; se pueden detallar las enfermedades (“calentura, vómito, dolor de hueso, de sangre”...).¹⁴ La palabra *caerse* alude a los accidentes.¹⁵ El mal sueño o pesadilla (*xágu gwí*) pertenece a este conjunto nefasto; está generalmente mandado por un difunto y considerado como mala seña, pues prefigura algún accidente o enfermedad. También son temidos los pleitos, las conductas violentas y los robos.

El capítulo 3 ha concluido que el mal se define como todo lo susceptible de poner obstáculos al desarrollo de una buena vida en un momento dado. Esta buena vida —lo fasto— es lo que está denominado limpio por los actores rituales y comprende la fuerza, la riqueza y la fertilidad, combatidas por la pobreza, el hambre, las enfermedades, los accidentes y la violencia. Queda entonces una última interrogante: Si bien lo fasto es limpio, ¿porqué lo malo (*gwei*) no se llama sucio? Esta pregunta nos llevará a explorar las concepciones tlapanecas de la pureza e impureza corporal.

¹³ *Xabu rambá ajkion*, *xabo rambá komon* (persona de corazón malo, de espíritu malo); *xabo kutájxi inó*, *xabo kutájxi rakkhú*, *xabo kutájxi ñaon* (persona de cara volteada, de pies volteados, de manos volteadas); *xabo nagujton ajwa*, *xabo nagujton isi*, *xabo nagujton chidi* (persona que agarra arma, que agarra piedra, que agarra machete).

¹⁴ *mijká*, *nixi*, *xáku isu*, *xáku édiu*. Véase el capítulo 3.

¹⁵ *Dí mba xákha mambíxi*: “Ninguno se va a caer”.

LO NO LIMPIO

En todo el material reunido encontramos la noción de suciedad en sólo dos ocasiones. La primera concierne la lavada de la *mesa de justicia*, donde las autoridades imparten justicia (capítulo 4). Cada seis meses, el agua recoge el rencor acumulado y se vierte al manantial diciendo: “Se arrojan las lágrimas de donde lloró una viejita”.¹⁶ La palabra *sucio* califica el agua que recogió las lágrimas (“el agua sucia”, *di iya smba*) y la voz describe en realidad el líquido turbio proveniente de la limpia de la mesa y recogido en una cubeta. La segunda ocasión es la lavada de los objetos sagrados de la comunidad de Teocuitlapa (capítulo 4). Las pequeñas mantas de algodón con las cuales se secan las piedras recogen la suciedad que se manifestará en el futuro bajo la forma de manchas, y cuya interpretación desvelará las desgracias por venir.

Sin embargo, en las plegarias, no se mencionan la suciedad ni la impureza, sino lo nefasto. La razón de esta situación se encuentra en el hecho de que la pureza remite a una teoría del cuerpo humano. En efecto, lo limpio va a la par con la fuerza, la cual es el estado de un cuerpo capaz de resistir a los achaques del mal y, por consiguiente, otorgar la salud, la autoridad y la riqueza. El cuerpo fuerte no es el de cualquier persona, sino del personaje central y ritual de un grupo, noción que fue explicada en el capítulo 3, y significa que la vida de una persona depende en gran parte de la fuerza del personaje central del grupo al cual pertenece —jefe de una familia extendida y autoridad política—.

Existen influencias que, por simple consecuencia del paso normal de la vida, se acumulan en el cuerpo humano y lo debilitan. Le quitan su *fuerza y calor*, y lo ponen en el peligro de no poder resistir a las manifestaciones de lo malo (*gwei*). Estas influencias, que designamos así porque no existe otra palabra más precisa o genérica en la lengua, se reconocen a los medios rituales tomados para deshacerse de ellas.

Una primera clase de influencias proviene de los malos sentimientos generados por las relaciones sociales; los encuentros cotidianos entre los familiares y vecinos provocan la envidia y el coraje; las personas pueden

¹⁶ *Giwáná siton, dí mbiya mba agu niki.*

llegar a agredirse de forma verbal o por golpes, y realizar actos de brujería. Los hombres en el poder son más vulnerables que sus conciudadanos, pues su estatus despierta la envidia; además, son susceptibles de pelear entre ellos, sobre todo en las ocasiones de borrachera ceremonial y comunal. A la postre, el simple hecho de impartir la justicia provoca rencor. Los rituales dedicados a expulsar los malos sentimientos son las llamadas limpias, de las cuales existen muchos tipos, desde las privadas hasta las comunales.

La segunda clase de influencias proviene del curso mismo de la vida. En efecto, se dice que “los olores alejan lo bueno”. Dichos olores —fuertes y malos— se encuentran en los condimentos que acompañan los platillos —ajo, cebolla, epazote, hierba buena— y lo agrio —limones y naranjas—, y son producidos por las relaciones sexuales. La manera ritual de protegerse y restablecer su limpieza y fuerza es la *dieta*, que comprende, como se dijo en el capítulo 4, la penitencia (es decir, el no consumo de los alimentos mencionados) y la abstinencia sexual, a los cuales se añade la vigilia. Además, una mezcla de hojas de tabaco verde machacadas con cal ofrece al cuerpo una protección eficaz. Se tragan pizcas de esta mezcla y, además, con ella se untan las coyunturas y la nuca, por donde pueden penetrar los malos aires, los malos sentimientos y la enfermedad. Estas precauciones tienen la virtud de reforzar el cuerpo. Por último, los baños en el agua fría de un manantial o un río —elemento purificador por excelencia— vienen a perfeccionar la limpieza del cuerpo. Un especialista ritual de El Tejocote, al finalizar su baño ritual en Pentecostés, golpeó su pecho diciendo: “Ésta es carne limpia, pura”, lo que aludía a su fuerza corporal acumulada por estos medios. Además, de esta manera, los actores rituales que presentan los depósitos a sus potencias son limpios, y en condiciones de regalar lo limpio a estos seres limpios, para conseguir lo limpio.

Así, lo no limpio es lo que debilita el cuerpo y, por tanto, lo abre a las influencias nefastas. Una pérdida de la fuerza del personaje central puede provocar la llegada de cualquier mal, ya que las desdichas se encuentran todas intrincadas de forma estrecha, como hemos visto en el capítulo 3. Si lo no limpio se designa como nefasto y no como impuro en las plegarias, es en razón de la sinonimia u homología fundamental entre fasto y limpio: lo limpio es lo fuerte, lo no limpio es lo que debilita.

Se puede concluir que los tlapanecos oponen lo limpio y fasto a lo sucio y nefasto, como lo prevé la teoría de Douglas. Como advirtió Lakoff (1987), el proceso de construcción de las categorías se ancla en las concepciones del cuerpo y el poder imaginativo del hombre. Esto significa que, por una parte, existe en el origen de cualquier elaboración metafórica una base corporal que es la misma para los hombres de todas las culturas y explica que el mal sea asqueroso. Pero la construcción metafórica se efectúa en el marco de distintas cosmovisiones, todas específicas. La de los tlapanecos descansa en una elaboración compleja de la manera en que conseguir lo fasto por medio del cuerpo.



En la base de todo el edificio conceptual referente a lo nefasto se encuentra la teoría *emic* del cuerpo, según la cual la fuerza descansa en varios de sus componentes —aliento, sangre, espíritu y corazón—. Dicha fuerza depende del estado de limpieza del cuerpo; la pureza que otorga la fuerza se consigue por ciertos medios rituales: la abstinencia sexual y el respeto de las prohibiciones alimenticias eliminan los *olores* de los condimentos y del sexo, y se les añade la acción de sustancias como el agua y la mezcla de tabaco con cal. La fuerza corporal así obtenida combate todas las influencias nefastas provenientes de los difuntos, las enfermedades, los malos sentimientos, y otros.

Dichas concepciones dan claves de interpretación de varios ritos de lucha contra lo nefasto presentados en los capítulos anteriores, porque la purificación del cuerpo proporciona el modelo de la purificación de cualquier lugar u objeto. En efecto, el cuerpo representa un cuadrilátero cuyas esquinas son los dos brazos y las dos piernas. Las malas influencias se alojan en los huesos, y penetran por las vías de paso que son las articulaciones y la nuca; por estos mismos caminos pueden salir: es la razón por la cual los rituales de extracción del mal y de protección se focalizan sobre estos puntos. Un edificio y el pueblo mismo se conciben como un cuadrado, en el cual el mal penetra por sus puertas y caminos: por tanto, la protección ceremonial se ejerce sobre las aperturas y las carreteras. En cuanto al bastón de mando, se concibe de forma metafórica

como un hueso, y su listón es su *tendón*, que en tlapaneco se designa por la misma palabra que la articulación.

El papel de los personajes en el poder consiste en alejar lo nefasto por medio de los rituales que encabezan y organizan de forma solidaria. A pesar de sus esfuerzos, si sobrevienen epidemias y accidentes mortales, tormentas y sequías, los habitantes del pueblo se voltean hacia ellos para conocer la causa de estas desdichas. En la teoría de Douglas (capítulo dos), estas dos responsabilidades de los hombres en el poder reciben los nombres de *danger* (es decir, proteger contra el peligro) y *blaming* (es decir, imputar la desdicha). Después de estudiar la primera en los capítulos anteriores, vamos a concentrarnos sobre la segunda.

El mal representa un reto político; y cuando surge una desgracia, el grupo social procura atribuir a alguien la responsabilidad de ella. Para explicar una muerte, cada cultura escoge un motivo dominante, es decir, atribuye una muerte a una falta cometida por la víctima, a los enemigos de la víctima, a un enemigo externo o a una influencia técnica y neutral, como los espíritus o los virus. Siguiendo a Evans-Pritchard, Douglas dio a estas posibilidades el nombre de esquemas de culpabilidad o lógicas de acusación. Todas las sociedades trazan relaciones de causa a efecto entre los peligros naturales y las acciones humanas. Estas creencias construyen categorías conceptuales que separan lo moral de lo inmoral y estructuran la visión de lo que es un buen vivir, de una manera que difiere en cada cultura.

¿Cuáles son los esquemas de culpabilidad en las comunidades indígenas? La reflexión se basará en tres casos; en primer lugar se describirán las dinámicas de la acusación entre los tlapanecos de Acatepec, luego se

comparará esta situación con la de un pueblo nahua de Guerrero estudiado por Aline Hémond y, por último, se evocarán las reacciones locales ante la figura de un mal importado —los robadores de órganos—.

ESQUEMAS DE CULPABILIDAD ENTRE LOS TLAPANECOS DE ACATEPEC

Entre los tlapanecos, los hombres en el poder ocupan en el proceso de búsqueda de responsabilidades un papel primordial, tanto porque son los primeros en ser designados como culpables como porque les incumbe dar una explicación a lo sucedido. Por tanto, recordaremos en unas líneas la estructura del poder en las comunidades. La población del municipio de Acatepec se reparte sobre un amplio territorio en grupos domésticos dispersos que se agrupan en comunidades cuyo número de habitantes oscila entre doscientos y mil. Cada una de las cincuenta comunidades del municipio tiene la misma estructura política-religiosa en la cual los responsables políticos son también los encargados de los rituales comunales: comprenden un comisario y su gabinete, y un comandante y sus policías, designados cada año. Para cumplir con sus obligaciones rituales, el nuevo comisario nombra a un especialista ritual llamado *xiñá' xwají* ('abuelo del pueblo') que se encarga del aspecto ceremonial de estas actividades, ayudado por unos asistentes llamados *somayo*. Además, un grupo de ancianos, todos especialistas rituales, llamados *xiñá'* ('abuelos') en tlapaneco, y *principales* en español, asiste al denominado abuelo del pueblo en sus funciones sacerdotales. El conjunto de estos hombres (a los cuales se añaden sus mujeres en lo que se refiere a la cocina) conforma el grupo anual en el poder —comisario, regidores, comandante y policías, *somayo*, abuelo del pueblo y otros abuelos— de un promedio de unos cuarenta hombres (es decir, ochenta hombres y mujeres) para una comunidad de seiscientas personas.

El comisario y el abuelo del pueblo representan en cada comunidad los dos personajes clave. El primero ocupa un cargo rotativo y el segundo un cargo vitalicio. En efecto, cada comisario entrante escoge a su *xiñá'*; si el pueblo no está dividido y no ocurren desgracias, el mismo *xiñá'*

puede ocupar su puesto año tras año hasta que su vejez avanzada ponga fin a sus funciones. Comisario y *xiñá'*, junto con sus ayudantes, son los encargados de la lucha contra el mal por medio de los rituales de poder (capítulo cuatro). En caso de desgracia, este papel los designa como los principales responsables en la búsqueda de las responsabilidades.

Los esquemas de culpabilidad son en número de cuatro: la culpa del comisario, la culpa individual, la culpa del *xiñá'* y la brujería. Conforman un sistema integrado en el cual todas las acusaciones potenciales son consideradas por los comuneros antes de llegar a una conclusión consensual.

La culpa del comisario

Cuando un comisario termina su función, es de regla que cuente el número de muertos que hubo durante su año de servicio. Muchos me dijeron, orgullosos: “Nadie murió”. Se referían al fallecimiento de un adulto, pues el de un párvulo o anciano se considera como normal. Y, en un pueblo de unos seiscientos habitantes, ocurre menos de una muerte de adulto al año. Sin embargo, si murió una persona, hay que explicar la causa de su desaparición.

El primero designado como responsable es el comisario, de quien dependen la vida y la muerte de los habitantes, y que hemos llamado el personaje central del ritual en los capítulos anteriores (véase la definición en el capítulo 3). La relación que se establece entre la vida de los hombres, mujeres y niños de un pueblo y su gobernante hace que el comisario desempeñe durante todo el año el papel de un chivo expiatorio en prórroga. Solamente al terminar su periodo sabrá si nadie ha muerto y se ha ganado el respecto de sus conciudadanos o si, por culpa de algunos fallecimientos, ha perdido en definitiva su prestigio.

Este esquema es general en la Montaña de Guerrero, como lo muestran estos testimonios recopilados en pueblos nahuas. Así, en Tenango Tepexi,

si pasa algo malo en el pueblo, como pleitos o alguna muerte, la gente le va a echar la culpa al comisario, porque dice que eso le está pasando porque

no cumplió bien con la costumbre [...] Por ejemplo [...] cuando la Judicial mató a nuestros compañeros, eso fue por culpa del comisario. En este tiempo, él tenía querida. Si él se hubiera cuidado tantito, no hubiera pasado esta desgracia (Barrera, 1996: 183).

Además de una culpa moral, la desdicha puede provenir de un descuido en las tareas ceremoniales, como lo aseguraron los vecinos de otra comunidad nahua:

Este comisario no completó bien la ofrenda en el cerro, por eso no llovió. No tuvo la voluntad. Ya ve que ni siquiera subió al cerro, nomás mandó su segundo. Así, ¿cómo va a llover bien si la mera cabeza del pueblo no llevó su vela al cerro y no se presentó con san Marcos? (1996: 183).

En el municipio tlapaneco de Acatepec, donde el comisario entrante respeta una penitencia de varias semanas o meses, se invoca más a menudo la ruptura de su abstinencia sexual.

Hacen dieta todos los miembros de la comisaría; por eso comen esos tamales, para comprometerse a hacer dieta. Si hace dieta, sale limpio, nadie muere; hay enfermedad pero la gente no muere, cuando hace su dieta; y le agradecen al comisario cuando no hubo problemas, que no muere niño, porque cumplió costumbre. Porque si el comisario no quiere hacer su dieta, dicen todos los señores que cuando hay enfermedad, se van a morir personas, niños, gente grande, tres o cuatro personas al año, diario se mueren los niños; y dicen que el comisario no hizo dieta cuando entró (entrevista con Marcelina Vásquez de Mexcaltepec, municipio de Acatepec; D. Dehouve, enero de 2002. Véase Dehouve y Prost, 2004, filmografía).

Los rumores recorren el pueblo y señalan al comisario. Entonces, entra en juego el abuelo del pueblo. Salvo en el caso de un comportamiento escandaloso por parte del comisario, el *xinñá'* se mantiene solidario con él. Si asegura que el comisario ha respetado su penitencia, de la cual él mismo es responsable como especialista ritual, el pueblo lo cree. De manera general, el *xinñá'* proclama su facultad de ver si un titular de cargo

no ha respetado la abstinencia sexual. En este caso, un ritual adecuado realizado en secreto puede impedir las graves consecuencias de esta falta. Pero, si el abuelo disculpa al comisario, debe designar a otro responsable, lo que realiza mediante una *consulta* adivinatoria, llevada a cabo junto con los otros ancianos.

La culpa individual

Una manera de disculpar al comisario es echar la culpa a la persona que murió, lo que corresponde a la voz: “Murió porque quiso”.

A mi periodo del año 2003, me he preocupado de mis vecinos; en una ocasión llovió recio, y cayó rayo y se mató una señora en una casa y una hija de ocho años de edad. Se murió la señora con su hija, y nos preocupó mucho, no sabemos por qué motivo. A veces los principales comentan que proviene del daño que provoca uno; o a lo mejor su destino es de matarse (entrevista con el comisario de Agua Tordillo de 2003, D. Dehouve, inédito).

Atribuir la muerte de una persona a un daño que ha provocado o a su destino es una manera de hablar de su culpa individual. En el caso mencionado, el especialista ritual, después de la *consulta* y de comentar el caso con los otros ancianos, aseguró que la mujer se había matado porque se estaba peinando en la puerta de su casa un día de tormenta. Se dice que los *ajku*, deidades de los cerros y de la lluvia, se sienten atraídos por el cabello de las mujeres. Su manera de robarse una mujer es matándola por un rayo, lo que ocurrió a causa de la imprudencia de esa señora.

La muerte del titular de un cargo político-religioso se imputa también a una culpa individual: la del propio difunto. Como se ha dicho, se piensa que la ruptura de la abstinencia sexual del comisario provoca la muerte de uno o varios habitantes del pueblo, pero la culpa de los otros miembros del grupo en el poder no tiene más consecuencia que su propia muerte: su conducta pone en riesgo su propia vida, y no la de los otros vecinos. Cada pueblo del municipio cuenta relatos de este tipo, como éste que pertenece a la historia del pueblo de Tres Cruces. En los años setenta, murió un titular llamado *somayo*: en esta comunidad,

cuatro *somayo* encabezan el grupo encargado de asistir al especialista ritual en la preparación de los objetos rituales. Desempeñan un papel importante ya que, en enero, encienden el fuego nuevo con la ayuda de dos piedras y un pedazo de hierro cuya percusión produce chispas.

El *somayo* murió en junio; preguntaron al *xiñá'* [especialista ritual] por qué. Él sacó consulta y dijo que no había hecho dieta. *Xiñá'* regañó mucho; yo era regidor, mi hermano comisario. Dijo: Uds. no respetaron, por eso se murió. El mero muchacho no respetó, por eso se murió. *Xiñá'* hizo otra vez la costumbre en julio, y ya no siguieron muriendo. Después le buscamos la forma de quitar eso. Ya no le gustó al pueblo, le quitaron unas costumbres (entrevista realizada por D. Dehouve, Tres Cruces, enero de 2000, inédito).

En este caso, el especialista ritual culpó al propio *somayo*, pero también al comisario y sus regidores, cuya falta se había sumado a la del muchacho. Tal fue la razón por la cual las autoridades y los ancianos decidieron abandonar una parte de la costumbre juzgada demasiado peligrosa (*delicada*). En efecto, la penitencia empezaba por la toma de una mezcla de tabaco con cal. Se comentó que la ruptura de la penitencia fue más grave por causa del tabaco y se acordó suprimir esta parte de la ceremonia. Cuando menos, así es como se cuenta hoy en día la causa de la evolución ritual que ocurrió en estos años. Esto no es casual y, de manera general, llama la atención la importancia de las muertes de adultos en la historia de las comunidades.

La culpa del xiñá'

Otro esquema de culpabilidad concierne al especialista ritual o *xiñá'*. Sin embargo, es excepcional y conlleva una situación de crisis en la comunidad, pues en teoría su papel consiste en proporcionar la explicación de la desdicha, no tener una responsabilidad en ella. Los conflictos y la división del pueblo son los que pueden llegar a culpar al *xiñá'*. En efecto, como dijimos, el poder es político-religioso, es decir, cuando existen facciones en competencia, ellas apoyan a candidatos opuestos tanto para comisario como para *xiñá'*. En estos casos, los comisarios,

en lugar de escoger año tras año al mismo especialista ritual, escogen al *xiñá'* de su facción. Es lo que ocurre desde hace unos diez años en el pueblo de Tres Cruces. En un ritual que presencié allí en enero de 2000, el *xiñá'* dijo al manantial en su rezo en tlapaneco, traducido aquí:

Hace un año, el *xiñá'* que estaba en función contó mal y la ofrenda no estaba completa, por eso hubo muertos; pero ya soy otro *xiñá'*, ahora la ofrenda está bien completa, no van a volver a suceder desgracias.

En efecto, el abuelo del pueblo se encarga de escoger el número de lugares sagrados y de objetos rituales, y vigilar con todo cuidado la confección de las ofrendas. Los vecinos piensan que si el *xiñá'* cuenta mal —por ejemplo, 31 hojas en lugar de 32 en un manojo ritual—, su omisión puede causar la muerte de una persona del pueblo durante el año porvenir.

Se dice que el puesto de *xiñá'*, como todo cargo público, provoca la *envidia*; pero, en tiempo normal, las precauciones tomadas por los especialistas rituales para proteger al comisario y a ellos mismos son suficientes para alejar los peligros. No es así cuando aparecen grupos que compiten por el poder, pues los abuelos adversarios pelean entre sí por medios rituales. Esta situación termina por provocar la enfermedad y hasta la muerte de uno de ellos, lo que conlleva graves riesgos para la salud de los habitantes del pueblo. Es lo que pasó unos años después de 1993, fecha de la conformación del nuevo municipio de Acatepec con la ayuda de un partido de oposición. Este suceso provocó la división de la cabecera entre partidarios del PRI (Partido Revolucionario Institucional) y del PRT (Partido Revolucionario de los Trabajadores); cada partido tenía su propio *xiñá'* y la confrontación terminó por la muerte del abuelo del PRT. Rápidamente este partido perdió las elecciones y fue reemplazado en el poder por el PRI.

La brujería

La imputación de la desdicha a un brujo es otro recurso utilizado por el especialista ritual, como en el caso que vamos a describir. Hace unos años una epidemia de suicidios de adolescentes azotó la región entera de

Tlapa, todos los municipios y grupos lingüísticos confundidos. Los jóvenes, de entre quince y veinticinco años, se emborrachaban con alcohol, tomaban pesticidas y morían. Estas circunstancias permiten reflexionar sobre las categorías de individual y colectivo, o privado y público. En nuestras sociedades tenemos dos maneras de explicar los suicidios. Una explicación es de tipo individual y se basa sobre la historia personal de cada uno de los suicidas. La otra explicación es de tipo social y deriva de los trabajos clásicos de Émile Durkheim, quien mostró que los suicidios, a pesar de ser actos individuales, se atienen a tendencias sociales y variaciones estacionales. Llama la atención que las explicaciones tlapanecas no son ni de una ni de otra clase, sino de tipo político-religioso, como lo van a demostrar los acontecimientos ocurridos en uno de los pueblos del municipio de Acatepec.

En el pueblo de Agua Tordillo (unos cientos de habitantes), en 2002 murieron seis adolescentes de esta manera, mientras fallecían seis niños de enfermedad. Tal número de muertes de vecinos era por completo excepcional y determinó la movilización del grupo en el poder.

Nuestros vecinos han tratado de matarse solitos, se han intoxicado, toman líquido Gramoson, toman Tamaron [marcas de pesticidas]; y a nosotros nos preocupó por qué motivo. Tenemos que buscar la forma de cómo evitar esos problemas, porque nosotros sabemos que no es por gusto, se hace por una causa, por un motivo, alguna plaga que causa la muerte de nuestra gente. Y nosotros nos tratamos de organizar con el comisario que estaba el año 2002, y también conseguimos una persona que sabe algo de experiencia de costumbres [el *xiná*?], donde nos dimos cuenta de que es cierto, en un camposanto de nuestra comunidad, venimos a buscar qué es lo que hay enterrado dentro del camposanto. Y nosotros vimos que se enterraban cosas de alcohol; pollo, sin pluma, sin pie, sin cabeza; lo enterraron aguardiente, líquido Gramoson, otro tipo de alcohol, galletas, cigarros, de mal hecho; lo enterraron en medio del camposanto; por eso se mataban solos nuestros vecinos (entrevista con el comisario de Agua Tordillo de 2003, D. Dehouve, inédito).

Este relato describe la reacción del grupo en el poder. El comisario de 2002, ayudado por su gabinete, por el comisario designado para el

año 2003 y por los ancianos, se movilizó para encontrar la causa de las muertes. El especialista ritual realizó rituales de adivinación delante del fuego y descubrió que la causa de los suicidios se encontraba en los actos de brujería realizados por un vecino envidioso. Para comprobarlo, el abuelo del pueblo llevó al grupo al camposanto del pueblo. Mandó excavar en el centro del panteón y el grupo descubrió los restos de un depósito ritual hecho de varios manojos y cadenas de hojas, un pollo y envases llenos de alcohol y de pesticida. El pollo carecía de patas, cabeza y plumas para referirse a la muerte pedida por el brujo; el don de alcohol y pesticida tenía la finalidad de provocar la borrachera y el suicidio de los adolescentes, pues la potencia devuelve un contradon de la misma naturaleza que el regalo recibido. Así fue aportada la prueba de la culpa de un habitante del pueblo. Así también se volvió posible realizar las ofrendas y los rezos necesarios para poner fin a los suicidios.

En los años siguientes, el *xiñá'* siguió recordando estos acontecimientos durante sus plegarias para evitar que volvieran a suceder. En el rezo que el abuelo dirigía a varias potencias naturales, como el cerro y el fuego, en ocasión de los rituales de enero, recordaba estos acaecimientos:

Hay gente que toma líquido, se matan. ¿Porqué pasa eso, padre? Que ninguno se acuerde de hacer esto. Yo soy triste, ya no regresan mis compañeros, ya no regresan mis hermanos. Se matan solos tus hijos.¹

Después de haber expuesto el problema, el *xiñá'* prosigue con el descubrimiento de su causa “en la mesa del fuego”, es decir, por adivinación delante del fuego; recuerda que él *vio* que una persona mala realizaba brujerías, engañando al fuego con sus rezos y “contando los días”, es decir, teniendo cuidado en escoger para el efecto los días adecuados del calendario. Después de la intervención del *xiñá'*, “se fue reduciendo la enfermedad”, es decir, ya no hubo más suicidios. Todo eso se colige de

¹ *Kuwi xabo naxa líquido, naradímijna. Nánomo rukwi ra tata. Dimba xabo naxa komon mane rukwe. Iku xta gajma. Nangu guwa angwé, nangu guwa gwaté. Naradí nijna ik'i xabu*”.

la oración rezada conforme al estilo ritual adecuado, en particular por medio de frases aparejadas y de una narración no por fuerza cronológica.

Hay una persona envidiosa. Hay una persona mala. Señor Jesucristo, ¿por qué hay esto? Te estoy platicando de lo que pasa en el pueblo. Uno de mis primos ya no regresa. Hay una persona de sangre mala. Hay una persona de corazón malo. Estoy viendo en la mesa del fuego. Se fue reduciendo la enfermedad. Eres el gran ser fuego. A veces haces lo que te dice otra persona. Hay una persona envidiosa. Hay una persona que habla al aire malo, hay una persona que habla al mal aire, hasta cuenta los soles, hasta cuenta los días.²

De esta manera, en cada pueblo las plegarias de los *xिñá'*, lejos de ser oraciones simplemente repetidas de memoria, están llenas de las historias de vidas de los campesinos. Al recoger un rezo sin conocer la vida del pueblo, uno puede tener la impresión de que se repiten fórmulas estereotipadas. Muy al contrario, las plegarias relatan todos los sucesos de importancia que se produjeron el año anterior, con el propósito de evitar que vuelvan a suceder.

Las vidas y muertes individuales pesan sobre el papel del gobernante y de su *xिñá'*. Hablar de ellas y buscar explicaciones son las obsesiones de los habitantes del pueblo, quienes, por medio de pláticas y de rumores, son prontos a acusar a sus autoridades. Por eso, ¿qué hace el *xिñá'* que comenta a su vez las vidas y las muertes ante las potencias tlapanecas? Está luchando contra los rumores, asentando las responsabilidades, está haciendo la prueba que cumple con su deber y pone fin a las desgracias. Los rumores son palabras que tratan de manera colectiva de las vidas y muertes individuales en búsqueda de un responsable; las plegarias son palabras que afirman ante una potencia sobrenatural quiénes son los

² *Weje ba xabo naxígu. Wixi ba xabo narojo rá. ¿Ikha no Señor Jesu Cristo nánomo ríga? Xuka niriga naón xwajñon. Ba primi nangu ek'a. Bá gikion nangu ek'a. Bá xabu nakhu edxíu. Bá xabu nakhu ajkion. Gúndayon na méson bajson. Nikajto nandí nínipena. Xabu niki mbajson ñajwa. Ndí nangaraa xabu ikha matané. Ba xabo naxígu. Wixi mba xabu natón giña wei, wixi mba xabu natón giña xkawi, asndo nagíxno ka, asndo nagíxno mbi'i.*

responsables. Dicho de otra manera, en la concepción político-religiosa de la vida, la colectividad interviene de dos modos: por medio de los rumores que circulan entre los vecinos, y por medio de las plegarias que circulan entre las autoridades político-religiosas y las potencias naturales. Los hombres que participan en los rituales escuchan al *xihá'*, aprenden de él la verdadera razón de las desdichas y son testigos que ha realizado todo el ritual necesario; después, mediante los rumores, ellos podrán a su vez difundir estas noticias en el pueblo.

El esquema de culpabilidad potencial que representa la brujería no es nuevo y unos casos coloniales referidos en la misma región a principios del siglo XIX ofrecen un ejemplo semejante. En 1833 la provincia de Tlapa fue azotada por una epidemia de cólera (Archivo Judicial de Puebla, rollo 10, microfilm del Museo Nacional de Antropología de México). En varios pueblos indígenas, las autoridades políticas (los alcaldes) se reunieron con los vecinos (el común) en su casa comunal y decidieron ejecutar ciertos individuos acusados de introducir la enfermedad en la localidad. Por estos hechos, las autoridades indígenas fueron acusadas ante los jueces de la ciudad de Tlapa. La lista de los juicios se abrió el 10. de octubre de 1833 con una queja en contra del “alcalde y viejos” del pueblo nahua de Coapala, por haber convocado una asamblea y mandado fusilar, un mes antes, a Agustín Juan, supuesto responsable de la llegada de la epidemia. Sigue una lista de trece pueblos en los que se produjeron sucesos semejantes: Petlacala (“por haber matado en tumulto a Diego Juan por brujo”), Zapotitlán, Ostocingo, Xalpatláhuac, Aquilpa, Petlacala, Tepetlapa, Xalatzala, Quauchimalco y Pochula, a los cuales se añadían, por haber ejecutado a varias personas: Totolapa (ocho hombres), Tlaquetzalapa (tres hombres) y Chiepetepec (tres hombres y una mujer). Lo que no dicen los documentos de archivo se puede deducir de lo que observamos en la actualidad. El responsable natural del cólera era el alcalde de pueblo. Para desviar la ira pública, no quedaba otra posibilidad que buscar al *hechicero* culpable.

Uno de los pueblos mencionados por la ejecución de un brujo era Zapotitlán (hoy, Zapotitlán Tablas), pueblo tlapaneco que fue la cabecera municipal de Acatepec antes de su separación en 1993. Sabiendo cómo funcionan las cosas hoy en día, podemos imaginar que su presidente

municipal, junto con el especialista ritual y los ancianos, tomó la decisión de recurrir a la acusación de brujería para explicar la epidemia de cólera. La separación de las funciones entre el comisario y el *xiñá'* autoriza que el segundo proteja al primero. El comisario manda y, por tanto, es responsable de todo lo que ocurre. En cambio, el *xiñá'* interviene sólo en el ámbito ritual y, por tanto, queda en apariencia fuera de la esfera del poder, lo que le permite intervenir para disculpar al comisario. Esta organización otorga estabilidad a las comunidades y las pone en condiciones de enfrentar muchas desgracias. Sin embargo, puede ser rebasada por la coincidencia entre el incremento de la adversidad y la división del pueblo.

Una situación de crisis

La historia del pueblo de Tres Cruces (unos cientos de habitantes) es ejemplar de una situación de crisis. En 1956 las lluvias provocaron un derrumbe en el centro del pueblo. El comisario de Tres Cruces, junto con el presidente municipal de Zapotitlán Tablas, del cual dependía en aquel entonces, decidió cambiar el asiento del pueblo a unos kilómetros de ahí, en el lugar donde se encuentra en la actualidad. La mayoría de los abuelos y de los vecinos se oponía a esta decisión. A partir de ahí empezó una epidemia que mató a muchas personas, incluyendo al propio *xiñá' xwají* ['abuelo del pueblo'] que había apoyado la posición del comisario. Tuvieron que transcurrir cuatro años para que, con la ayuda de un abuelo venido de la zona norte del municipio, se volvieran a realizar los rituales, como lo cuenta el hijo del comisario responsable de la reubicación del pueblo:

Se cambió el pueblo de lugar. Después se murió mucho la gente. El *xiñá' xwají* se murió también. Durante tres años no se hizo costumbre cuando empezó la enfermedad. Le pedimos al *xiñá'* de Zontecomapa, era *xiñá' xwají* de allá. Sacó la lumbre con cerillo en 1958, por eso se siguieron muriendo. Regresó de sacar lumbre con piedra y matar gatito, y se quitó la enfermedad [es decir, la enfermedad se quitó cuando empezaron de nuevo a sacar lumbre con piedra y matar gatito] (entrevista realizada por D. Dehouve, Tres Cruces, enero de 2000, inédito).

Ejemplo del funcionamiento de la lógica social que hemos desarrollado arriba, esta historia demuestra en primer lugar que la epidemia empezó en una situación de división del pueblo, con la mayoría de los habitantes hostil al cambio de asiento del pueblo. Según el relato, la muerte del abuelo del pueblo que lo había autorizado y acompañado abrió un periodo de crisis que no se detuvo en razón de la ausencia de un nuevo *xiñá' xwají*. Un abuelo externo a la comunidad y sus pleitos restableció la costumbre, es decir, la entronización del comisario por medio de varios rituales, entre los cuales figuraba el alumbramiento de un fuego nuevo. Pero como no lo hizo de acuerdo con los usos propios del pueblo —sacar el fuego con hierro y piedra—, no pudo acabar por completo con la desgracia. Esto se logró a la postre al nombrar un especialista ritual originario de Tres Cruces. Otros informantes cuentan que este último abuelo adivinó que la enfermedad de los habitantes tenía su origen en el hecho de que la madre tierra del pueblo abandonado estaba enojada; para complacerle, se hicieron depósitos rituales en el lugar en cuestión.

Pero no terminó ahí la historia para el hombre, que siendo comisario, había tomado la decisión de reubicar el pueblo. Él murió en 1968 y su desaparición provocó la enfermedad y la pobreza de toda su familia:

Se murió mi papá en cinco días; él, que había sido comisario cuando se cambió el pueblo. Cuando vivía mi papá, tenía mucho animal. Cuando se murió, se acabó animal. Me enfermé; se murió mi hijo, se iba a morir mi señora. Se buscó qué fue lo que pasó: y es que el pueblo es vivo; al que hace muchas cosas por el pueblo le llevan envidia, por eso me pasó, por eso estoy pobre; ni milpa tengo, ni mi hijo ya. Antes estaba el pueblo abajo, se derrumbó, no quiso mi papá que esté allí; lo trajo el pueblo aquí, por eso el pueblo le tuvo envidia, con esa costumbre lo mató a mi papá. La enfermedad sigue hasta ahora; mi mamá murió, y dos hermanas; una muchacha, mi hermana de 18 años murió por esa enfermedad; me cayó esa enfermedad hasta la fecha (D. Dehouve, Tres Cruces, enero de 2000, inédito).

Para analizar este episodio, se puede decir que la designación de un nuevo especialista ritual resolvió el problema del pueblo, pero no el del comisario que había tomado la decisión fatal. Muerto el *xiñá'* que

lo había acompañado, estaba condenado por el grupo, por decirlo así. Pero, además, el relato muestra de qué manera se piensa que la vida y la prosperidad del grupo doméstico dependen del jefe de familia (su personaje central), pues la muerte de este personaje tiene consecuencias corporales para todos los individuos que dependen de él. Esta historia evidencia los límites del sistema de imputación de la desdicha. Funciona muy bien cuando el comisario y el *xiñá'* se mantienen solidarios, el pueblo está unido y los desastres no rebasan ciertos límites. Pero, en este caso, el pueblo conocía una situación de división y fue el momento en que se desató una epidemia. Los dos personajes clave del sistema —el comisario y el *xiñá'*— fueron acusados por los habitantes, quienes promovieron rencores que permanecieron activos durante más de cincuenta años hasta la fecha.

Concluyó el entrevistado: “En Mexcaltepec [otro pueblo que cambió de asentamiento debido a un derrumbe] se acabó toda la gente que cambió el pueblo de lugar: es delicado cambiar un pueblo”. Un suceso de este tipo es susceptible de abrir una crisis social en las comunidades de la Montaña.

En el mismo estado de Guerrero, a unos cientos de kilómetros de la Alta Montaña poblada por los tlapanecos, se extiende la depresión del río Balsas, ocupada por pueblos de habla nahua. La comparación entre estos dos casos hace aparecer lo que es común y diferente entre ellos.

COMPARACIÓN ENTRE TLAPANECOS Y NAHUAS

En el centro de Guerrero, a unos diez kilómetros de la cabecera municipal de Tixtla, no lejos de Chilpancingo, capital del estado, se encuentra el pueblo nahua de Atliaca, estudiado desde hace diez años por la antropóloga Aline Hémond (en preparación). A primera vista, llaman la atención las diferencias entre las comunidades tlapanecas y este pueblo. Las primeras son localidades de unos cientos de habitantes, cuyos grupos domésticos se reparten en el territorio siguiendo un patrón disperso. Además, su organización político-religiosa se encuentra bajo el control firme y centralizado de la pareja comisario-*xiñá'*, rodeada por un

cuerpo rotativo anual fuerte de decenas de hombres. En cambio, Atliaca tiene un número de aproximadamente 6 600 habitantes concentrados en la zona urbana. El comisario (su autoridad política) no representa la figura central del pueblo y se considera a menudo como un persona sin poder. La captación política-religiosa se hace por parte de grupos religiosos —las mayordomías de la Santa Cruz, de San Francisco y de San Salvador—, que, además de varias fiestas, realizan peticiones de lluvia en Ostotempa, un lugar sagrado de importancia regional que reúne un cerro y un gran abismo. Un viejo proceso de pluralismo político y sobre todo religioso ha contribuido al estallido de los órganos de poder. En efecto, una décima parte de los lugareños se ha convertido al protestantismo, mientras los católicos se dividían entre católicos *auténticos* (veriente romana) y católicos *verdaderos* u *originarios*, quienes practican rituales agrarios en los lugares sagrados.

A esa diferencia de organización social se añade una divergencia de concepción acerca de lo que se reconoce como peligro. Para los tlapanecos, la desdicha consiste en la muerte de los comuneros, cualquiera que sea su causa —epidemias, enfermedades, violencia o accidentes—. En Atliaca, las crisis ambientales, en particular con respecto a la falta de lluvia, la sequía, las tormentas y los ciclones, son los sucesos capaces de desatar un proceso acusatorio. La depresión del río Balsas tiene un régimen de lluvias escasas, sobre todo si lo comparamos con los altos de la Montaña ocupados por los tlapanecos, y padece de una presión demográfica sobre las tierras y del deterioro de la condición ambiental. A eso se suma que Atliaca se considera responsable ceremonial del sitio de petición de lluvias de Ostotempa. Todas estas razones explican que, para ellos, la desdicha tome principalmente la forma de un proceso de rarefacción del agua. Sin embargo, a pesar de lo que opone los dos casos considerados, los esquemas de culpabilidad no distan mucho.

Las lógicas de acusación

Al leer a Hémond (en preparación), distingo tres esquemas. En primer lugar, destaca la responsabilidad individual en la crisis ambiental. Escribe la antropóloga:

Llama la atención de cómo se conecta el nivel individual, familiar e colectivo en las preocupaciones por la lluvia. En el secreto de los hogares, se preguntan o se cuentan sus sueños. Se desata un tipo de “examen de consciencia” individual y familiar que cobra una forma espontánea en los hogares. Se preguntan entre madre, padre, hijos y abuelos qué es lo que no se ha hecho bien en este año; en qué ha podido fallar uno, ¿en su comportamiento personal, en los ritos, con los vecinos? [...] Se comentan los actos de las mujeres. Por ejemplo, las vecinas que hacen cola para llenar sus cubetas al depósito de la calle [...] Puede ocurrir que alguna de ellas deje caer agua al suelo con sus cubetas cuando van a traer agua a su casa. Se considera mala señal porque dejaría creer “arriba” que hay suficiente agua, mientras ocurre lo contrario (Hémond, en preparación).

Así, en Atliaca, un comportamiento individual es capaz de conllevar consecuencias en el ámbito colectivo, al contrario de Acatepec, donde la distinción entre la esfera doméstica y comunal es absoluta. Hemos visto que ahí existe la noción de culpa individual, pero conlleva la muerte de la persona (“murió porque quiso”) y no de cualquier vecino. Dicha culpa puede llegar a tener consecuencias sobre el grupo familiar y provocar la muerte de algún niño o pariente, pero no sobre la comunidad. El único individuo cuyo comportamiento influye al conjunto es el comisario, y concierne su puesto político-religioso. Los ámbitos doméstico y comunitario son impermeables entre los tlapanecos, no en Atliaca. Pudiéramos decir que el error individual se reconoce como un esquema de culpabilidad en los dos lugares, pero con consecuencias distintas debido al carácter más o menos centralizado de la organización social.

El segundo esquema señalado por la antropóloga es la culpa del responsable. Al contrario de Acatepec, donde el culpable potencial es el comisario —representante a la vez político y ritual de la localidad—, en Atliaca es el mayordomo quien desempeña este papel.

Antes que nada, si se eterniza la sequía, se cambia al mayordomo de la Santa Cruz, se busca otro y se repite nuevamente la petición de lluvia a Ostotempa [...]. El pueblo entero empieza a criticar la acción de los mayordomos y de su comitiva, explicando que “no hicieron su dieta” o que no

respetaron la penitencia o las prohibiciones sexuales, “se metieron con su mujer o peor con su amante”. Otra crítica que se escucha a menudo, y eso también por parte de los habitantes que se pueden clasificar como ecuanímenes y tolerantes, es que se ha robado comida o despensas de la ofrenda colectiva presentada en el cerro en la Santa Cruz (Hémond, en preparación).

Reconocemos las dos formas del mal comportamiento del responsable tal como lo conciben también los tlapanecos: una ruptura de la abstinencia sexual y errores en la conducta del ritual. En Acatepec, éstas últimas son de naturaleza ceremonial (se cuentan mal los objetos sagrados), mientras que en Atliaca se atribuyen a la codicia del mayordomo; pero, a fin de cuentas, se trata de la misma lógica de acusación.

El tercer esquema de culpabilidad presente en Atliaca es el que acusa al extranjero. Numerosas son las categorías de forasteros en peligro de desempeñar el papel de chivo expiatorio. Durante una terrible sequía entre 1993 y 1995,

se descubrió que las cruces dejadas por los pueblos peregrinos para pedir el agua en la cumbre de Ostotempa habían sido aventadas adentro del abismo. Se acusó de este sacrilegio a los evangelistas del pueblo por “no creer en los dioses de Ostotempa y en las cruces” (Hémond, 2013a: 55) [...] Eso desató una ira popular y se quemó el templo que se encontraba en la calle principal, que contaba en esta época con un techo sencillo de palma. Se expulsó del pueblo a la pareja de lingüistas misioneros. El comisario —autoridad política del pueblo— fue sacado de la comisaría y también amenazado (Hémond, en preparación).

Los turistas que presencian las festividades de la Santa Cruz en Ostotempa son encarcelados si quieren sacar fotos o grabar video. En una ocasión un muchacho quiso introducirse en la iglesia para robar las joyas ofrendadas a la Virgen del pueblo. Se le echó en la cárcel y pudo haber sido linchado de no llegar la policía municipal de Tixtla justo a tiempo. Últimamente se ha generado un conflicto interno a Atliaca a propósito de la presencia del párroco del lugar. Los católicos se han dividido entre *verdaderos* (que quieren expulsar al sacerdote) y *auténticos* (que lo apoyan). Las

protestas de los primeros se iniciaron el 14 de septiembre de 2013, fecha en que empezaron las lluvias provocadas por la tormenta Manuel, y desde entonces no han parado los enfrentamientos entre las dos facciones.

El extranjero se encarcela y expulsa: parece que en Atliaca el fenómeno se exagera con la crisis ambiental y el aumento del número de forasteros en el pueblo. Esta situación contrasta con la que opera entre los tlapanecos, donde la noción del mal se encarna y se elimina bajo la forma de entidades simbólicas antropomorfas —tales como el ser malo de la bola o el viejito que representa al hambre—, pero nunca de individuos reales. Es cierto que los forasteros son escasos en las comunidades tlapanecas, pero sí existen en la persona de sacerdotes, maestros, doctores y promotores de salubridad. Ellos no constituyen el objeto de acusación pública, al contrario de los *brujos* que conforman un “enemigo interno” culpado de hacer entrar la enfermedad en el pueblo. A la inversa, los datos provenientes de Atliaca no mencionan la presencia de brujos. Parece ser que, en las lógicas de acusación, el extranjero de Atliaca reemplaza al brujo de Acatepec, pues ambos ocupan el mismo lugar de chivo expiatorio.

A fin de cuentas, los esquemas de culpabilidad comunes a Acatepec y Atliaca son los siguientes:

—La culpa individual: cuyas consecuencias en Acatepec se ejercen nada más sobre la vida de la persona y sus familiares, mientras que en Atliaca conciernen a toda la comunidad.

—La culpa del responsable ritual: el cual es el comisario en Acatepec y el mayordomo en Atliaca.

—La culpa del enemigo interno o externo: es interno en Acatepec, donde se piensa que el brujo introduce el mal en la comunidad; en Atliaca, es a la vez interno porque la ira pública se dirige a veces contra algún vecino; y externo, porque las múltiples categorías de forasteros desempeñan a menudo el papel de chivo expiatorio.

Cuando lo simbólico cobra vida

Los tlapanecos de Acatepec recurren a medios de lucha contra lo nefasto que se ejercen nada más en el plano simbólico cuando, en Atliaca, cobran

una forma social y efectiva. Mientras que, en el primer caso, la designación y la expulsión del mal permanecen como acto ritual, en el segundo pasan en los hechos y se desempeñan en contra de personas reales.

Así pasa con la construcción de las culpabilidades por adivinación e interpretación de los signos. En Acatepec, el grupo político-religioso en el poder tiene la tarea de realizar rituales adivinatorios que descubren cuáles son los peligros que amenazan a la comunidad, con el objetivo de contrarrestarlos por medios ceremoniales. De esa manera, la adivinación está presente en todos los rituales, durante los cuales se buscan signos del porvenir: se examina la manera de morir de los animales sacrificados, de arder de las velas, de humear del copal. En el pueblo de Teocuitlapa un ritual complejo permite a los ancianos leer las manchas aparecidas sobre las mantas que envuelven las piedras sagradas (capítulo 5). Su intención es saber qué tipo de rituales realizar, en dirección de qué potencia y en qué lugar.

En cambio, en Atliaca, la población entera participa en lo que Hémond llama la construcción social de los signos nefastos:

Se van observando como los manantiales [...] que abastecen las cajas de agua se van secando. [...] Se interpreta con ansiedad las formas que se adivinan como si fueran signos que informan sobre la llegada del precioso líquido y se llega a ver la figura de la Virgen o de un Santo [...]. En la misma temporada, se dice que aparecen los santos en las paredes del abismo de Ostotempa cuando se va a dejar comida y los peregrinos adivinan en las manchas de humedad la forma de la Virgen o de algún santo (Hémond, en preparación).

Algunos grupos sociales se constituyen como lanzadores de alerta/denunciantes y se dan a la tarea informal de vigilar el pueblo. Son los que interpretan los signos relacionados con el agua, pero también vigilan quiénes son los viajeros desconocidos que llegan al pueblo y mantienen los lugares sagrados bajo vigilancia. Toda esta preocupación colectiva tiene el objetivo de designar de forma nominativa a ciertos individuos, lo que por lo general no ocurre en los procesos ritualizados de adivinación de los tlapanecos.

Entre éstos, la expulsión permanece como acto ceremonial. Las *limpias* representan rituales de expulsión muchas veces repetidos (capítulo 4, 5, 6 y 7) que arrojan afuera de los límites de la comunidad el mal concentrado en hojas, depósitos rituales, huevos, animales y muñecos. Sin embargo, nunca he asistido allí a una expulsión real. En cambio, existen en Atliaca evidencias de este fenómeno desde la sequía de 1993-1995, y los expulsados son los forasteros: misioneros evangelistas y turistas de distinta clase. Como último acto, hemos señalado las tentativas de una facción para obtener el cambio del párroco.

La protección da lugar entre los tlapanecos a varios rituales que consisten en cerrar de modo simbólico las vías de entrada al pueblo para impedir que penetre el mal, bajo la forma de animales *malos*, de difuntos que levantan aires peligrosos, etc. Pero, en Atliaca, dicha protección se vuelve realidad y cobra vida en las actitudes de los habitantes, como estas señoras “cuyo hogar está situado en la calle principal, antes de llegar a la parada de los microbuses, [que] llegan a mirar con ojos de acusación, sosteniéndoles la mirada a algunos viajeros que bajan” (Hémond, en preparación). Como se dijo, el encarcelamiento de los forasteros es aquí la forma en la cual se realiza la protección del pueblo.

Así, se entiende que no existe una zanja entre los marcos simbólicos de lucha contra lo nefasto y las lógicas de acusación. Detrás de ambos se encuentra la percepción de la comunidad como un cuadrángulo cerrado de protección, que he analizado como la figura del cosmograma, repetida en el universo, la casa, el petate, la milpa, el cuerpo humano, etc. (capítulo 6; Dehouve, 2014: 113-143). Ahora bien, se considera que el mal es externo al cuadrángulo, pero penetra en él y se expulsa de forma constante. Estas consideraciones previas nos permitirán reflexionar en lo que pasa cuando llega a estos pueblos, desde afuera, la figura del forastero que roba los órganos de los niños.

LA AMBULANCIA: UNA FIGURA EPIDÉMICA DEL EXTRANJERO MALIGNO

De manera inesperada, me topé con el rumor de robo de órganos en diciembre de 2004, al llegar al municipio de Acatepec. Acostumbraba

viajar, acompañada de mi esposo, en una camioneta blanca Dodge Ram rentada por el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA; ciudad de México). En esa época varias brechas habían sido abiertas en el municipio, pero los únicos carros que las recorrían eran los vehículos del ayuntamiento; no existían aún rutas de taxis colectivos. Al pasar por el centro de las primeras comunidades, nos sorprendimos al ver correr a los habitantes que andaban en las calles y se encerraban en sus casas. Llegando al restaurante de la cabecera municipal, saludamos al comandante de la policía estatal que estaba comiendo con uno de sus policías: lo conocíamos porque había estado en función en la cabecera durante los tres años de gobierno del presidente municipal. Después de sentarnos, vimos que el policía nos señalaba con la cabeza, y contestó el comandante: “No, éstos son conocidos”.

Le preguntamos lo que estaba pasando y nos explicó que dos o tres meses antes se encontró en el municipio mixteco de Cochoapa el Grande, a un lado del de Metlatónoc, un niño muerto que llevaba en el vientre una bolsa de plástico con unas palabras de agradecimiento y 30 000 pesos. Añadió que sabía que veinticinco ambulancias blancas provenientes de Estados Unidos recorrían el estado de Guerrero para robar los órganos de los niños. El presidente municipal le había dado la orden de llevar al palacio municipal a todos los desconocidos, para que fueran investigados.

Poco después, saludamos al párroco de Acatepec, que en aquel entonces pertenecía a la Iglesia de Dios Católica Apostólica Nacional Mexicana Independiente, con sede en Acapulco. Afirmó que a fines de noviembre una mujer, acompañada de dos niñas, llegó espantada a decirle que habían visto una camioneta roja, al lado de la cual estaban paradas dos personas altas y rubias. Se contaba que había sido encontrado el cadáver de un niño destripado, acompañado de 8 800 pesos y un recado con la leyenda: “Para los gastos del entierro”. Al seguir hablando con los habitantes de la cabecera, nos dimos cuenta de que convocaban el rumor para explicar los sucesos más diversos. Por ejemplo: “¿Por qué ya no hay doctores en el hospital?, porque están destripando en los caminos”. Y no era una broma.

A principios de enero de 2005, de paso por Tlapa, fuimos a visitar a los responsables del Centro de Derechos Humanos Tlachinollan. Pensando

que debían saber si existía un caso verdadero de muerte de niño en el origen de los rumores, preguntamos si el centro había recibido alguna queja oficial. La respuesta fue negativa. El único hecho real fue el arresto de unos jóvenes católicos venidos a Tlapa, por parte del obispado, que fueron objeto de un control de identidades; los policías desconfiados no creyeron lo que leían en sus credenciales, por lo cual el centro tuvo que confirmar sus datos por teléfono.

En cambio, habían escuchado muchos rumores provenientes de varios municipios de la Montaña. En Cochoapa, dos niños afirmaban que unos desconocidos vestidos de camisas verdes les hicieron una inyección que los dejó medio dormidos. En San Luis Acatlán, una mujer cuyo esposo trabajaba en el norte recibió la visita de dos hombres; explicaban que su marido había caído enfermo y necesitaba que los acompañara para mandarle dinero. Al último momento tuvo una duda, llamó por teléfono y no cayó en la trampa. Un joven mixteco originario de Atlamajalcingo del Monte fue a estudiar a la ciudad de México. Allí se emborrachó en compañía de un desconocido, y despertó lleno de sangre y rodeado de hielo. Un recado decía: “Si no quieres morir, llama a tal número”. Le faltaba un riñón.

Por último, de regreso a la ciudad de México, hablando de estos casos con mis colegas antropólogos, Françoise Neff (comunicación personal) me contó que un comandante de la policía comunitaria de San Luis Acatlán le aseguró haber parado en persona una camioneta blanca que llevaba en su cazuela un león de peluche de tamaño real, el cual exhalaba un horrible olor a sangre.

De manera paradójica, estas historias que me acompañaron durante mi estancia en el campo pertenecen a las llamadas leyendas urbanas nacidas en las grandes urbes contemporáneas. Según la definición sociológica, un hecho común y un simple objeto de la vida cotidiana encierran un peligro mortal. Es lo que se ha dado en llamar “lo cotidiano entrampado: detrás de lo trivial, lo anodino, se oculta una amenaza o un peligro” (Campion-Vincent, 1992: 202). ¿Quién no ha escuchado hablar de los cocodrilos en las alcantarillas y de los racimos de plátanos que encierran arañas venenosas? En lo personal, estudié casos de rumores urbanos en el México colonial, los cuales formaron la materia de

historias ejemplares convocadas en los sermones con el fin de impartir una lección saludable (Dehouve, 2011b: 241-243).

El robo de los órganos es una leyenda urbana que ya tiene una larga vida de más de treinta años (Campion-Vincent, 1997 y 2005; Cortázar, 2012). En América Latina, su origen inmediato se sitúa en Honduras en 1987. Ese año surgió la denuncia de un contrabando de niños de países del Tercer Mundo para que gente rica de Europa y Estados Unidos se implantaran órganos de repuesto (Campion-Vincent, 2005: 5; Cortázar, 2012: 155). En plena Guerra Fría entre Estados Unidos y el bloque soviético, la noticia fue retomada por los medios de varios países. Después de la extinción de la Unión Soviética, no pararon las alertas, sino que se adaptaron al nuevo contexto.

Es importante entender que son y siempre fueron simples rumores, porque “no es posible la extracción de los órganos para su tráfico, tal como lo supone la leyenda del robo de órganos” (Cortázar, 2012: 172). En efecto, es imposible extraer órganos de desconocidos porque los órganos entre donante y receptor deben ser compatibles en muchos aspectos y ser transplantados en condiciones estrictas. Esto no significa que no exista tráfico de órganos, a partir del momento en que partes del cuerpo humano son objetos de comercio, pero no de esta manera.

Un estudio de las versiones que circularon por internet a partir de 2005 (Cortázar, 2012: 159) señala la existencia de dos variantes. Según la primera, las víctimas eran niños cuyos cuerpos fueron encontrados en camiones refrigerantes vaciados de sus órganos para venderlos en Estados Unidos. En la segunda, un minusválido pide ayuda para marcar un número de teléfono; quien ayuda se siente mareado, pues se intoxica con la tarjeta telefónica.

El rumor que se difundió por las áreas rurales del estado de Guerrero a fines de 2004 proviene ciertamente de este fondo de leyendas. Pero, para que se pudiera *ruralizar*, se tuvo que escoger la versión más adaptada: la camioneta o ambulancia que circula sobre los caminos para robar niños fue preferida, por supuesto, a la del hombre seducido en la ciudad por una bonita mujer o engañado por un compañero de borrachera. Lo interesante es que dicha versión se adaptó a la perfección a la figura simbólica del pueblo-cosmograma, encerrado en su cuadrilátero de protección. Hemos visto que se cree que el mal proveniente del exterior

penetra en la localidad por los caminos, y por eso ellos se cierran de forma ritual durante las ceremonias. Además, el mal toma la forma del forastero, una figura muy destacada en un pueblo como Atliaca, donde desempeña el papel de chivo expiatorio. Por último, y para terminar de explicar el éxito de la leyenda de robo de órganos en las comunidades de la Montaña, cuando menos en esos años, cabe recordar que el brote epidémico de rumores existe en las comunidades indígenas, como lo muestra la historia del chupacabras a principios de los años noventa. El pánico colectivo que surgió en torno a los niños lobos entre los huicholes (Fajardo, 2010: 38-41) representa otro caso del mismo índole.

La leyenda es plástica y se presta para acusar al enemigo del momento. Si bien no he vuelto a escuchar nada sobre el tema en el estado de Guerrero, el robo de órganos sigue dando la vuelta en varios estados de la república: por ejemplo se mencionó en Chihuahua en 2013, y en Yucatán y Campeche en 2014.³ Cabe señalar que en Michoacán el robo de órganos se atribuye al crimen organizado desde que las autodefensas se han organizado para vigilar los caminos. Así:

El líder de las autodefensas incluso narró que en Tepalcatepec, en una ocasión, se detuvo un vehículo, en el cual eran trasladados varios niños vivos dentro de una caja-congelador. Dijo que las personas que conducían fueron detenidas como sospechosas, y señaló que los niños llegaron por error a Tepalcatepec porque iban a ser entregados en Lázaro Cárdenas. [...] los menores eran de un colegio del Distrito Federal, a quienes sus padres habían dejado ir a la playa. Tras llamarles, fueron a recogerlos.⁴

Recordamos que la policía comunitaria, también vigilante de caminos, contaba historias de este tipo en la Montaña de Guerrero diez años antes. No debe causar sorpresa que estas historias basadas en la concepción del mal que roda por los caminos sean retomadas por estos especialistas de la vigilancia de los caminos que son las autodefensas y comunitarias.

³ Entre muchas otras noticias disponibles en internet: Anónimo, 2014a.

⁴ Anónimo, 2014b.



Cualquier estudio de las lógicas de acusación debe apoyarse en las ideas de Douglas. Según ella, existen varias clases de esquemas de culpabilidad según las culturas y cada sociedad privilegia cierto tipo de acusación: la culpa individual, la existencia de un enemigo interno o externo. Sin embargo, al contrario de lo que ella sugiere, acabamos de ver que las comunidades indígenas de Guerrero no escogen un solo esquema de culpabilidad, sino que articulan varios de ellos, para conformar un sistema complejo que hace hincapié en muchas posibilidades, en función del contexto.

De la comparación entre los tlapanecos de Acatepec y los nahuas de Atliaca, deducimos que se puede culpar de una desdicha a los individuos, al personaje ritual y, más escasamente, a su especialista ritual o a un enemigo (interno o externo). Los datos examinados muestran que es imposible separar los medios simbólicos de lucha contra el mal y los esquemas de culpabilidad. En efecto, lo que pertenece al campo ritual en Acatepec cobra vida en los hechos en Atliaca. La forma simbólica del cuadrado de protección, plasmada en el pueblo, la casa y el cuerpo humano, constituye la base de muchos rituales destinados a capturar lo nefasto que se ha introducido adentro y eliminarlo. Reconocemos el mismo esquema en las lógicas de acusación: se trata de proteger el cuadrilátero del pueblo, eliminar el mal que se encuentra en él, designar a las personas culpables de haberlo introducido (el brujo) o que lo encarnan (el forastero). En cuanto al personaje central, su culpa proviene tanto de errores rituales como de no haber hecho *dieta*, es decir, no haber mantenido puro el cuadrilátero de su cuerpo. De esa manera, se responden el *danger* (las concepciones y lucha contra el peligro) y el *blaming* (la imputación de las responsabilidades).

Los capítulos anteriores han descrito la manera en que las comunidades indígenas construyen sus percepciones de lo nefasto y se organizan en el plano político-ritual para contrarrestar las amenazas. ¿Significa esto que son sociedades no modernas que no pertenecen a la sociedad del riesgo? Vamos a demostrar que, al contrario, fueron impactadas por los riesgos tecnológicos justo después de la Segunda Guerra Mundial y unos cuarenta años antes de que se desarrollara la teoría de la sociedad del riesgo.

Resumamos los rasgos que definen la nueva construcción del riesgo en las sociedades modernas. Es comúnmente admitido por las ciencias sociales (Beck, 2006; Giddens, 1994; Peretti-Watel, 2001; Le Breton, 2012; Manceron, 2014; entre otros) que la modernidad ha creado nuevas amenazas tecnológicas, sanitarias y socioambientales que tocan a colectividades humanas numerosas, y hacen correr riesgos a la humanidad en su conjunto. Estas amenazas son por lo general inmateriales e invisibles y, por tanto, su identificación es un proceso social complejo en el cual intervienen los gobiernos, las empresas, los grupos de intereses, los ciudadanos y los científicos. El reconocimiento social de un riesgo es el resultado de un debate contradictorio entre las posiciones adversarias que fracturan la sociedad y dividen también a la ciencia, en un ámbito forzosamente supralocal y aun internacional.

Ahora bien, esta definición es reciente —pues ha sido elaborada a partir de los años ochenta— y refleja los debates que se han desarrollado sobre todo en Europa y Estados Unidos. Por tanto, podemos

preguntarnos si es adecuada en su totalidad para calificar la entrada de los otros países a la sociedad del riesgo a partir de los años cincuenta. El caso mexicano, en particular el de sus comunidades indígenas, es muy adecuado para responder esta interrogante en razón de la temprana fecha en que se introdujeron en el campo los cambios tecnológicos a la par de la lucha antipalúdica y la revolución verde. Trataré del primer caso que he conocido en persona durante mis primeras estancias en la Montaña de Guerrero.

En efecto, cuando llegué en 1967, las brigadas de erradicación del paludismo conformaban una figura sobresaliente en las comunidades indígenas. La ciudad de Tlapa era la capital de la región llamada mixteca-nahua-tlapaneca, porque estaba ocupada por estos tres grupos lingüísticos. Saliendo de Tlapa en dirección de la costa del Pacífico, pasaba uno primero por la zona de habla nahua en la depresión del río Balsas, una zona poco lluviosa, antes de encontrar a los mixtecos (hoy autodenominados *ñu savi*) y los tlapanecos (autodenominados *me'phaa*) en los altos de la sierra y las vertientes del Pacífico. Para preparar mi tesis de antropología, me tocó vivir en la comunidad nahua de Xalpatláhuac, un pueblo de 5 500 habitantes situado a cuatro horas de viaje a pie a partir de Tlapa.

Al contrario de los altos de la sierra, el patrón de asentamiento no era disperso, sino agrupado, y el pueblo estaba conformado por cientos de casas contiguas hechas de cañuelas de maíz con techos de zacate o de adobe con techos de tejas. Dos veces al año llegaban las brigadas antipalúdicas, con sus mulas y su material. Se quedaban varias semanas en el pueblo para rociar con DDT las paredes y los techos de las casas. El efecto de este insecticida residual permanecía durante seis meses, periodo al cabo del cual regresaban los empleados a rociar las casas. Entretanto, habían recorrido la montaña mixteca y tlapaneca, para rociar insecticida en cada choza aislada en el campo, pues allí imperaba un patrón de asentamiento disperso.

El hogar donde yo estaba hospedada recibía a una brigada, conformada por un jefe inspector y sus cuatro rociadores. Dormían echando su petate en una esquina del patio, donde también descansaban sus mulas. El jefe era oriundo de Tierra Caliente de Guerrero, de donde se había

salido porque “debía muerte” y para evitar las represalias. En aquel entonces prevalecía la fe en la ciencia y, como joven europea, la compartía por completo, de manera que respiraba el DDT recién aplicado, comía y bebía en recipientes que habían sido rociados de insecticida con abundancia, sin sentir otra cosa más que una admiración total por la campaña de erradicación y los hombres que llevaban una vida muy dura para realizarla. Unos cincuenta años más tarde, la situación mundial ha cambiado, así como la percepción de los riesgos, y algunos trabajos (aunque muy pocos) han documentado la historia de esta campaña. Las líneas que siguen son el resultado del encuentro entre mis recuerdos y estas lecturas, apoyado en una reflexión que recurre al marco teórico de Beck (2006), y lo pone a prueba.

GUERRA FRÍA Y FIEBRES MORTALES

Bajo este título, Cueto (2007) defiende la tesis de que la lucha antipalúdica fue hija de la Guerra Fría entre Estados Unidos y el bloque soviético.¹ Dicha guerra se desarrolló sobre todo entre la mitad de 1950 y fines de 1960, y durante todo ese tiempo Estados Unidos mantuvo la idea de que la resolución de los problemas importantes en las zonas rurales de Tercer Mundo permitiría consolidar la agricultura comercial e impedir el avance del comunismo.

Una característica importante de la Guerra Fría estadounidense en los años cincuenta fue que, con pocas excepciones, constituyó básicamente una retórica que rechazó la confrontación militar directa y enfatizó una competencia con la Unión Soviética, que incluía una carrera en ciencia y tecnología. Durante los años cincuenta el departamento de Estado estadounidense consideró la ayuda técnica al extranjero como esencial para prevenir el comunismo en los países en desarrollo (Cueto, 2007: 5-6. Traducción propia).

¹ El resumen que sigue se basa prioritariamente en Cueto (2007) y Nájera, González-Silva y Alonso (2011).

Estas líneas son muy acertadas, pues el miedo provocado por el uso disuasivo de la bomba atómica no debe hacer olvidar que la competencia entre los bloques en el Tercer Mundo se desempeñó sobre todo en el campo tecnológico y científico; cada bloque, con la intención de ejercer su influencia en un gran número de países en desarrollo. Ambos bloques compartían la misma fe en la ciencia; y si bien vamos a detallar la lucha antipalúdica organizada por Estados Unidos, varias campañas de la misma índole fueron emprendidas por países del bloque opuesto, en particular Cuba entre 1959 y 1973; y China, entre 1950 y 1980 (Bu, 2014).

Los intereses del bloque occidental fueron expresados de forma clara por Paul Russel, promotor del programa antipalúdico ante la Organización Mundial de la Salud, quien habló del impacto económico de las fiebres tropicales, así como de sus consecuencias ideológicas y políticas al promover los movimientos “destructores de la libertad” (Russel, 1955).

Varias razones se sumaron para que los organismos estadounidenses consideraran la lucha antipalúdica como un buen campo de aplicación de su estrategia. La malaria, llamada paludismo en francés y español, representa, en efecto, una de las enfermedades infecciosas más difundidas en el mundo. Su vector es el mosquito *Anopheles*, cuya hembra inyecta al hombre un parásito del género *Plasmodium* cuando se nutre de su sangre para producir sus huevos. Los humanos son infectados por cuatro especies de *Plasmodium*. En México, el más común durante el siglo XX fue *P. vivax*, conocido por producir fiebres tercianas (cada tres días) y benignas (es decir, no inmediatamente mortales). En cambio, el parásito *P. falciparum*, común en África, presente en Brasil y escaso en México,² es maligno y provoca la muerte en pocas semanas.

Poco antes y después de la Segunda Guerra Mundial aparecieron nuevas técnicas ensayadas por la medicina militar, que hicieron pensar que de ahí en adelante sería posible erradicar la enfermedad. La principal fue la invención del insecticida llamado DDT (dicloro-difenil-tricloroetano), sintetizado por primera vez en 1874, pero cuyas propiedades

² Los estudios de los parásitos de la sangre conducidos en México en 1958 estimaron la presencia de *P. falciparum* en 14% y *P. vivax* en 85% de las personas infectadas (Malagón, 2008: 6).

insecticidas fueron descubiertas en 1939. El DDT fue usado en 1944 para prevenir epidemias de tifo en Europa, pues el tifo exantemático es transmitido por el piojo (*Pediculus humanus corporis*). Asimismo, varios proyectos alcanzaron éxito en erradicar el mosquito de las islas de Cerdeña y Córcega, varias islas griegas, regiones de Italia, de Venezuela y Guayana Británica. En el territorio de Estados Unidos, los esfuerzos federales empezaron en el sur del país con la Primera Guerra Mundial y lograron que en 1951 se detuviera la transmisión del parásito. En paralelo, la droga cloroquinina, descubierta en 1942, se mostró eficaz para combatir el *Plasmodium* en la sangre.

Entre los organismos que permitieron la intervención de Estados Unidos en el campo de la salud mundial viene en primer lugar una agencia privada filantrópica, la Fundación Rockefeller. Entre las dos guerras mundiales, era casi el único organismo que intervenía en la salud y el desarrollo, y logró en particular la erradicación de una temible especie de *Anopheles* que había invadido Brasil a partir de África. Pero, después de la Segunda Guerra Mundial, el Departamento de Estado estadounidense empezó a influir de forma directa sobre varios organismos mundiales, en particular la Organización de Naciones Unidas, que nació en 1945, y la Organización Mundial de la salud (OMS), creada en 1948. En América Latina, el Pan American Sanitary Bureau (PASB, hoy PAHO) se preocupó del paludismo a partir de 1942, fecha en que el primer reporte del Pan American Malaria Comitee se presentó a la Novena Conferencia de Salud Panamericana, en Río de Janeiro. Unos años más tarde, cada país de América Latina poseía sus propios servicios nacionales antipalúdicos. A partir de 1950 la OMS y el Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (Unicef) concedieron a los gobiernos de doce países y seis territorios latinoamericanos ayuda financiera para expandir el DDT, que obtenía buenos resultados desde el punto de vista técnico y financiero (Alvarado, 1956: 36). En 1955 dos países americanos habían erradicado el paludismo —Estados Unidos y Argentina—, mientras que otros lo habían logrado en parte —Venezuela, Guayana Británica y Trinidad—.

Estos años fueron aprovechados por Estados Unidos para preparar el terreno de la Octava Asamblea de la Salud Mundial, que se reunió en la ciudad de México en mayo de 1955 y decidió el lanzamiento de

la campaña mundial de erradicación del paludismo, llamada Global Malaria Eradication Program (GMEP). Se abrió un debate entre los partidarios de la erradicación, liderados por Estados Unidos junto con la mayoría de los países de América Latina, y los que abogaban por el simple control de la enfermedad. Los primeros utilizaron varios argumentos, entre los cuales predominaba la cuestión de la resistencia de los insectos a los productos químicos. En efecto, la primera aparición de resistencia del *Anopheles* al DDT se había dado en Grecia tan pronto como 1951 (Nájera, González-Silva y Alonso, 2011: 2). En su reporte anual de 1953, el director general de la OMS aseguró:

En algunos países, en 1953 los vectores locales del paludismo desarrollaron una resistencia al DDT después de algunos años de campañas de rocío, lo que sugiere que los programas de control del paludismo para un país o un grupo de países deberían planearse de manera que la aplicación de los insecticidas puedan ser suspendidos antes de que se desarrolle la resistencia (nunca menos de cinco años, según los reportes) (Alvarado, 1956: 33. Traducción propia).

En su pensamiento, el concepto de erradicación permitía una acción global y rápida. A la inversa, las delegaciones del Reino Unido, Francia y Bélgica argumentaron a favor del control: dudaban de la posibilidad de erradicar el mosquito en países desprovistos de infraestructura y señalaban el riesgo corrido por las poblaciones, que podían perder su inmunidad y padecer de nuevo de la enfermedad en caso de poner fin al programa (Nájera, González-Silva y Alonso, 2011: 2). La asamblea se pronunció por la erradicación por medio de una campaña de cinco años. El programa concernía a Europa, África del Norte, Medio Oriente, algunos países asiáticos (en particular Taiwán, Singapur, Malasia y Filipinas) y América Latina. Sin embargo, África subsahariana fue excluida de la campaña mundial, con el argumento de que sus gobiernos no disponían de la infraestructura necesaria y sus mosquitos eran en particular resistentes. Así, se mantuvo fuera de la iniciativa a los territorios que producían 90% de los casos y de las muertes por paludismo en el mundo, a pesar de la voluntad proclamada de erradicación mundial (Malagón, 2008: 3).

En 1956 el Comité Experto de la OMS estableció el diseño de la campaña, con cuatro fases: preparatoria, de ataque, de consolidación y de mantenimiento. Se esperaba la erradicación en un lapso de cuatro o cinco años, seguidos de tres años de consolidación (Nájera, González-Silva y Alonso, 2011: 3). Los medios consistían en expandir DDT en paredes y techos de cada casa particular, con tasa de dos gramos por metro cuadrado, dos veces al año, pues la acción residual del insecticida duraba seis meses. Se abandonaron todos los otros medios de lucha contra el mosquito, como la destrucción de los pantanos y la protección contra las picaduras. Nada más los países que aceptaban recurrir a esta tecnología recibían los fondos internacionales otorgados por la OMS, el Unicef y el PASB.

Necesitamos dejar un momento las campañas antipalúdicas para interesarnos en el porvenir del DDT en estos mismos años. En efecto, el insecticida había conocido un fuerte éxito en otro campo, el de la agricultura, sobre todo en Estados Unidos, donde los cultivadores de algodón lo usaban para combatir las plagas. Su costo era tan bajo que se aplicaban dosis enormes. El libro de la bióloga Rachel Carson, *Primavera silenciosa (Silent Spring)* fue publicado en 1962: denunció estos abusos y señaló que el DDT es cancerígeno y reprotóxico, es decir, tóxico para la reproducción, pues debilitaba la estructura de los huevos de los pájaros. Esta obra dio origen a los primeros movimientos ecologistas en Estados Unidos y a una serie de evaluaciones que debían culminar en la interdicción del DDT en la agricultura. Los primeros países en prohibir su empleo fueron Noruega y Suecia, en 1970. Estados Unidos prohibió el uso de DDT en su territorio en 1972, excepto por razones médicas y de exportación, seguido por el Reino Unido en 1984.

Este movimiento de crítica hacia los usos agrícolas del insecticida tuvo consecuencias en la campaña antipalúdica. A la desconfianza hacia el insecticida se sumó la aparición de fenómenos de resistencia entre los mosquitos. Tan pronto como 1955, la OMS mandó probar otros insecticidas, entre los cuales el dieldrin pareció representar una buena opción (Bordas y Navarro, 1955). Los graves efectos neurotóxicos del dieldrin se estudiaron en varios países donde se le ensayó, en particular Kenia, Indonesia, India e Irán (Hayes, 1959). Cuando en 1965 la OMS reconoció la

existencia de áreas problemáticas donde era fuerte la resistencia al DDT, se utilizó el dieldrin. Fue el caso en algunas zonas del sur de México.

En 1962 se rociaron las mayores cantidades de DDT en el mundo. Todavía existían esperanzas de lograr la erradicación en varios países, en particular en Sri Lanka (entonces Ceilán), donde en 1963 se reportaron nada más diecisiete casos de paludismo, y en la India. Sin embargo, el sistema de mantenimiento se mostró incapaz de impedir el deterioro de la situación en estos dos países entre 1963 y 1967, y la epidemia se incrementó. De manera paralela, la resistencia del *Plasmodium* a la cloroquinina fue puesta en evidencia en 1956 y comprobada en 1960 (Cueto, 2007: 15).

Todos estos sucesos adversos fueron causa de que poco a poco Estados Unidos se retirara del programa. Sus contribuciones, que representaban más del 85 % del financiamiento de los organismos de la campaña, se detuvieron en 1963. En 1967 el WHA pidió reexaminar la estrategia global antipalúdica y, a la postre, en 1969, catorce años después del inicio de la GMEP, la vigésimo segunda asamblea de la WHA admitió que la erradicación global debía ser abandonada y reemplazada por una estrategia de control (Nájera, González-Silva y Alonso, 2011: 4-5).

Esto no impidió que varios países prosiguieran el programa en el ámbito nacional, entre ellos México. Sin embargo, la crisis económica de principios de los setenta redujo su financiamiento. El Unicef y varias otras instituciones internacionales dedicaron su ayuda a otros programas. Además, la prohibición del DDT en la agricultura tuvo como consecuencia la disminución de la producción mundial de insecticida. A la postre, la campaña fue abandonada de modo paulatino en los años ochenta. En los noventa el paludismo afectaba en el mundo un número más importante que nunca, con aumentadas dificultades de curación, lo que determinó a la OMS a lanzar en 1998 el proyecto Roll Back Malaria, con el objetivo de controlar la situación y reducir los efectos de la enfermedad.

La historia del DDT no paró ahí. A fines de los noventa organizaciones internacionales determinaron el concepto Persistent Organic Pollutants (POP) (Jones y De Voogt, 1999), definidos como componentes orgánicos de origen natural o antropogénico que resisten a la degradación fotolítica, química o biológica. Se caracterizan por su baja solubilidad en el

agua y su alta solubilidad en los lípidos, la cual tiene como consecuencia su acumulación en la grasa de los organismos vivos. Los animales más afectados son los que se sitúan en lo alto de la cadena alimenticia. Los POP se expanden en el aire y en el agua, y son susceptibles de afectar regiones alejadas de los lugares donde se les emplea. Las negociaciones internacionales iniciadas en 1998 desembocaron en la Convención de Estocolmo, ratificada en mayo de 2001 y firmada por 158 países en 2006, la cual vedó el empleo de doce POP, entre ellos el DDT. Sin embargo, ese mismo año la OMS emitió una recomendación a favor del uso del DDT en la lucha antipalúdica, lo que volvió a desatar polémicas y despertar un interés renovado hacia la experiencia de la campaña de erradicación del paludismo de la mitad del siglo XX. O'Shaughnessy (2008) y Nájera, González-Silva y Alonso (2011) son ejemplos de este nuevo interés.

EL PROGRAMA MEXICANO DE LUCHA ANTIPALÚDICA

Regresamos a los años de la posguerra. La política moderada iniciada por Manuel Ávila Camacho (1940-1946), y proseguida por Miguel Alemán (1946-1952) y Ruiz Cortines (1953-1958), se caracterizaba por el impulso al desarrollo industrial, la modernización de la agricultura y los grandes trabajos de infraestructura, además del establecimiento de buenas relaciones diplomáticas con Estados Unidos.³

La relación del gobierno de Manuel Ávila Camacho con la Fundación Rockefeller había empezado con una colaboración en el campo agrícola tan pronto como 1943, en particular para el mejoramiento del maíz y del trigo por hibridación, que sería el origen de lo que se llamaría más tarde la revolución verde (Cecon, 2008). Por otra parte, entre 1945 y 1951 tuvieron lugar los primeros experimentos con el DDT para luchar contra el paludismo en el estado de Morelos y alrededor de la ciudad de México.

En tiempos de Ruiz Cortines, unos programas agrícolas que asociaban los trabajos de riego, el uso de pesticidas, fertilizantes y nuevas variedades de semillas buscaron aumentar la productividad de las tierras.

³ Eso y lo que sigue proviene en su mayor parte de Cueto (2007: 74-90).

En 1954 el presidente lanzó la Marcha al Mar, con el objetivo de llevar a las zonas costeras occidentales y orientales los excedentes de la población del altiplano. Como estas zonas eran palúdicas, su saneamiento apareció como una obligación para desarrollar amplias porciones del territorio. Por tanto, y fuerte de su experiencia temprana, el gobierno de Ruiz Cortines, siguiendo el lanzamiento de la GMEP por la octava Asamblea de la Salud Mundial en 1955, creó ese mismo año la Comisión Nacional de Erradicación del Paludismo (CNEP). El gobierno mexicano financiaba la campaña apoyado por una ayuda logística del PASB y Unicef.

El programa se inició en 1956. El territorio previsto comprendía la costa del Pacífico, las vertientes del golfo de México, la península de Yucatán y los valles del altiplano, entre el nivel del mar y 2 000 metros de altura. El primer año ese territorio se dividió en 118 sectores y 567 áreas de trabajo, mientras se contrataba a 2 312 trabajadores de salud, con 633 vehículos y 2 000 bestias. La cronología de previsión para las cuatro fases era: 1956 para la fase preparatoria, 1957-1960 para la fase de ataque, 1960-1963 para la fase de consolidación y 1964 y siguientes para la fase de mantenimiento.

En su gran mayoría el insecticida empleado fue el DDT, con algunos experimentos de dieldrin. Las brigadas contaban a un jefe inspector y cuatro rociadores, cada uno cargado con quince kilogramos de equipo, encargados de numerar las casas, dibujar mapas y establecer itinerarios. Varias instituciones mexicanas prestaron asistencia a la CNEP, en particular la Secretaría de Educación Pública (SEP), cuyos profesores hicieron propaganda y aportaron su ayuda concreta a las brigadas. El Instituto Nacional Indigenista, creado en 1948, las apoyó también mediante sus centros coordinadores, que empezaron a cubrir las zonas indígenas del país en 1951. Es de notar que el centro coordinador indigenista tzeltal-tzotzil empleó el DDT desde esa misma fecha en el estado de Chiapas.

De hecho, las brigadas antipalúdicas constituyeron una vía de entrada del aparato de Estado a las áreas poco controladas. En esa época existían escasas carreteras, las estadísticas demográficas eran malas y los mapas poco precisos. El trabajo de las brigadas sería puesto más tarde a la disposición de los otros servicios gubernamentales, como los centros

coordinadores del INI, y serviría para la realización de campañas de salubridad y vacunas a partir de los años setenta.

El programa iniciado en 1956 fue reevaluado en 1961 y juzgado positivo, con la excepción de un 18% de las zonas rociadas, que fueron denominadas como áreas problemáticas. En consecuencia, la acción de la CNEP se prolongó hasta 1970. En esa fecha se decidió no cancelarlo antes de seis años suplementarios. Sin embargo, varios factores contribuyeron a su debilitamiento y paro efectivo en 1975.

El factor principal debe buscarse en el cambio de política de la OMS. Hemos visto que el financiamiento internacional se redujo a partir de 1963 y que para fines de los años sesenta se canceló el programa mundial de erradicación. México fue uno de los países que prosiguieron su programa nacional sin contar con ayudas externas, tomando ventaja de algunas particularidades.

En efecto, a partir de 1968 la producción de DDT había pasado al control del Estado mexicano.⁴ Más que para fines sanitarios, el DDT se empleaba en la agricultura y las cantidades de insecticida rociadas en el campo alcanzaron tasas de las más altas del mundo; por ejemplo en La Laguna, en el centro del país. A fines de los años sesenta el DDT era un producto barato en México, mientras que la CNEP contaba con un personal fijo —razones que explican que se haya mantenido el programa de erradicación en el ámbito nacional—. Sin embargo, a principios de 1970 la Food and Drug Administration (FDA) estadounidense empezó a rechazar los productos mexicanos de importación por la cantidad de residuos químicos que contenían. Esto causó que el empleo del DDT con fines agrícolas empezara a disminuir en México. Mientras tanto, varias críticas a la campaña antipalúdica brotaban en el país; las poblaciones aceptaban cada vez menos el rocío de sus casas y denunciaban los efectos negativos del insecticida (Cueto, 2005: 555). Las agencias mexicanas

⁴ Lo que sigue proviene de un informe de la Secretaría de Salud mexicana (documento IFCS/EXP POP 11) presentado el 14 de junio de 1996 en el foro intergubernamental sobre la seguridad química (FISC) sobre los contaminantes orgánicos remanentes (Persistent Organic Pollutants, POP). Manila. Disponible en <http://www3.cec.org/islandora/fr/item/1620-history-ddt-in-north-america-1997-and-1996-presentation-mexican-ministry-fr.pdf> (consultado el 12 de mayo de 2016).

se convencieron de que el combate contra la malaria no era la panacea y que se necesitaba luchar en varios frentes con la cooperación de los servicios rurales de salubridad permanentes.

Sin embargo, en eso sobrevino la crisis económica de los años ochenta; aparecieron señas de deterioro de la salud pública y del aumento de la transmisión del paludismo, e incluso la cifra de enfermos llegó a 133 300 casos en 14 400 localidades. A pesar de estos malos resultados, ya no se registró caso alguno de muerte por paludismo en la república después de 1982.

A partir de ahí la historia del DDT y de la lucha antipalúdica en México estaría asociada de forma estrecha a las nuevas preocupaciones antitóxicas en el plano internacional. En 1987 se creó la Comisión Intersecretarial para el Control de la Producción y Uso de Pesticidas, Fertilizantes y Sustancias Tóxicas (Cicoplafest) por parte de varias secretarías, con la intención de reglamentar la producción y el uso de los plaguicidas en México. Tres años más tarde, la comisión prohibió el empleo de seis pesticidas organoclorados y limitó el de DDT. En consecuencia, la producción mexicana de DDT disminuyó y en 1991 se privatizó Fertimex, su productor nacional. En 1995 México optó por una lucha integrada contra el paludismo, promoviendo la higiene y la vigilancia, y tratando de recurrir a cantidades mínimas de pesticidas para controlar los mosquitos. Hoy en día México reporta entre mil y tres mil casos de paludismo al año —ninguno mortal— (Malagón, 2008: 5). En cambio, enfrenta nuevas fiebres, como el dengue y el chikungunya, y enfermedades emergentes como la diabetes.

CON LAS POBLACIONES AFECTADAS A FINES DE LOS SESENTA

Es necesario recordar el contexto de los años sesenta. En el ámbito internacional, y a pesar de reacciones tempranas como la *Primavera silenciosa*, de Rachel Carson, todavía prevalecía una confianza generalizada en los avances tecnológicos: las primeras grandes catástrofes tecnológicas mundiales se produjeron más tarde, en particular Seveso (1976), Three Mile Island (1979) y Chernóbil (1986).

En la Montaña de Guerrero no había ni carreteras ni luz eléctrica. Los viajeros se desplazaban caminando o montados en mula, caballo o burro. Pocas personas circulaban entre los pueblos y tenían un conocimiento efectivo de la región: eran los soldados, las brigadas antipalúdicas, unos cuantos comerciantes y los pastores de chivos que llevaban a sus rebaños a pastear de manera seminómada (Dehouve, Cervantes y Hvilshoj, 2004). Los maestros de escuela eran muy pocos. No había médicos, salvo en la ciudad de Tlapa. La prensa, tal como la conocemos hoy, capaz de reportar noticias provenientes de pueblos de la Montaña, estaba lejos de llegar a la luz del día. Cuando algún suceso se producía en una comunidad, nadie lo sabía o circulaban unos rumores entre los habitantes de la ciudad de Tlapa, sin que fuera posible averiguar nada. En lo que a la salud se refería, escuché que, en una fecha indeterminada, los mixtecos de Metlatónoc habían sido tratados contra el piojo blanco, que transmite el tifo. Se contaba que habían sufrido casos de intoxicación porque el insecticida había sido rociado en sus vestidos mismos. Se comentaba que, por esa causa, los habitantes de ese municipio huían cuando llegaban las brigadas de la CNEP.

En los pueblos nahuas de asentamiento concentrado de los alrededores de la ciudad de Tlapa, los rociadores se presentaban ante las autoridades de cada pueblo, que los repartían entre varias casas, donde tomaban sus alimentos, dormían y dejaban descansar sus animales. Llegando a cada domicilio, sacaban los metates y varias ollas, y rociaban las paredes y el techo. Al terminar, dejaban una marca sobre la casa.

La situación era distinta en las localidades de asentamiento disperso de los altos de la Sierra. Las brigadas llegaban ante las autoridades municipales, pero los centros se encontraban vacíos, pues sus habitantes vivían en familias extensas, en medio de sus sembradíos. Las pocas casas de los centros vacíos permanecían cerradas casi todo el año, salvo durante las fiestas patronales y el día de Todos Santos, cuando mucha gente se concentraba durante algunos días. El control de la población por el Estado se ejercía mediante las autoridades municipales, por lo general representadas por un secretario bilingüe que residía en el centro. Nadie llevaba un registro de las casas dispersas.

Las brigadas trazaron mapas y, por primera vez en esa región, registraron cada casa por su número. Se hospedaban en los centros vacíos

—no sé si pagaban sus alimentos, como en la zona nahua, o si exigían que las autoridades se los dieran gratis— y salían a recorrer el campo. Al enterarse de que habían llegado, los campesinos abandonaban sus casas, cerraban sus puertas de madera y se llevaban sus animales de granja. Iban a dormir en chozas escondidas en medio de sus sembradíos, para regresar cuando ya se habían ido los rociadores. Mientras tanto, éstos habían entrado a las casas, rociado el DDT, a pesar de los trastes y camas que quedaban adentro, y marcado las casas. De esa manera, las reacciones de la población no trascendieron el ámbito individual.

En otras zonas de México las reacciones en contra de la CNEP habían sido mucho más graves. Por ejemplo, en Zacatecas la oposición de la población fue violenta, incluso armada, y relevada por profesionistas de la salud locales. Cueto relata la historia de un médico de Juchipila (mismo estado), José Villalobos Revilla, quien colaboró con las brigadas anti-palúdicas en 1957, pero pronto denunció las condiciones del rociado: se aplicaba el insecticida no sólo a las casas, sino en el pelo de la gente, en los pozos, en la pastura del ganado y en los animales domésticos. Tras catorce artículos críticos publicados en periódicos regionales, fue recluido varios meses en la cárcel. Cueto afirma que este caso fue representativo de la falta de colaboración de los profesionistas de salud en varias ciudades de provincia (2005: 548-552).

Para volver a la Montaña, y pese a que las oposiciones no trascendieron de lo individual, existieron dos inconvenientes del rociado de DDT denunciados de manera unánime: la muerte de gatos y la proliferación de chinches.

Gatos y ratas

Era de conocimiento general que los gatos domésticos morían algunos días después del pasaje de las brigadas. No por eso renunciaban los habitantes a tener esos animales. En la casa donde me hospedaba, la señora volvía a comprar gatos, sin lograr conservarlos vivos. En consecuencia, los ratones se multiplicaban. Los escuchábamos correr bajo el techo con mucho ruido; una vez me tocó ver a un ratón matar un pollito de día y llevarlo para comérselo. Durante la noche, bajaban del techo y comían

el cuero de los guaraches; jalaban a uno de la oreja o mordisqueaban a otro en el talón durante su sueño. Las señoras de edad preparaban masa con veneno que colocaban en varias partes de la casa: recuerdo que decían que debían esconderse de los demás habitantes y no hablar de eso a nadie porque los ratones viejos eran capaces de entender y ya no tocaban el veneno. Recientemente me enteré de que la misma observación había sido hecha en otras regiones de México donde los rociadores recibían a menudo el apodo de matagatos. El hecho ha sido señalado por Cueto, apoyado en archivos de la CNEP (1960 y 1966). Por ejemplo, un órgano de difusión interno a la CNEP citaba como ejemplo humorístico de definición: “DDT, una agüita que, según las gentes que desconocen nuestros trabajos, es muy práctica para acabar con los gatos y los pollos de los vecinos” (*El Humaya*, febrero de 1960, en Cueto, 2007: 211, nota 95). La información llegó a la prensa internacional, y un artículo del *Time* de 1977 señaló en pie de página que los rociadores eran llamados en el estado de Oaxaca los matagatos, porque “los gatos lamen los residuos de DDT sobre sus garras y mueren de una enfermedad del sistema nervioso” (“Malaria makes a comeback”, en O’Shaughnessy, 2008: 4). Sin embargo, lo que llama la atención es el rechazo del hecho por las autoridades y el desprecio hacia el que le “importa más la vida de su gato y algunos animales domésticos que la suya propia” (Franco-Agudelo, 1990: 49).

No obstante, en el plano internacional todos los *rociados* hicieron la misma constatación durante los años sesenta y setenta. Así, al principio de la guerra de Estados Unidos contra Vietnam un artículo del *New York Times* señaló que esta *leyenda* ayudaba a los *rojos*: “El rocío de DDT [estadounidense] mata los gatos que comían los ratones que devoraban las cosechas” (“A DDT tale aids Reds in Vietnam”, en O’Shaughnessy, 2008: 1946). Añadía que, si bien algunos gatos pudieron morir después de la pulverización de las chozas con DDT, en realidad la multiplicación de ratones se debía a una conjunción de factores como la humedad, el clima, la comida disponible y la incapacidad del gobierno para surtir a la población en cantidades adecuadas de veneno para las ratas. La misma proliferación de ratones debida a la muerte de gatos fue reportada en otras partes del mundo; por ejemplo, en Sabah (en la isla de Borneo) en 1959 (2008: 1944). Circuló, y sigue circulando en internet, el rumor de que los

habitantes de Borneo sufrieron de dos enfermedades transmitidas por las ratas —el tifo y la peste selvática—, y que, en consecuencia, la OMS tuvo que enviar un gran número de gatos por paracaídas —porque no existían vías de transporte— para contrarrestar los efectos de una situación que ella misma había creado. Un estudio moderno concluye que, a pesar de haber sido difundida a la manera de una leyenda, los componentes básicos de la historia parecen ser ciertos, pero se fundamentan en frases poco explícitas redactadas por un antropólogo en esos años (O'Shaughnessy, 2008).

En un caso comprobado de modo científico, cuando menos, la invasión de roedores fue origen de una enfermedad, la fiebre hemorrágica boliviana (BHF, por sus siglas en inglés), también llamada tifo negro u *ordog fever*, causada por el virus machupo. La epidemia brotó en 1962 en Bolivia, y un estudio médico señaló como su causa la proliferación de ratas debida al rociado de DDT (Johnson, 1965).

A pesar de la convergencia de estas evidencias, las autoridades de la OMS se negaron mucho tiempo a aceptar la realidad de las muertes de gatos. En 1969 Anthony Brown, de esa institución, aseguró que la aplicación del DDT no causó efecto alguno paralelo en los animales domésticos (O'Shaughnessy, 2008: 1945). En 1971 un propagandista pro-DDT argumentó que los gatos no podían morir más que de la ingestión de insectos contaminados. Entonces, un gato de 5 kg debería de comer 60 000 cucarachas al día, cada una con la dosis de DDT de 25 µg por insecto, para concentrar en su cuerpo la cantidad letal de 300 mg de DDT por kilo (O'Shaughnessy, 2008: 1948). Al contrario de esta afirmación, la contaminación de los gatos ocurría porque lamían su pelo, y hoy en día es muy conocida de los veterinarios la sensibilidad de los felinos a los pesticidas organoclorados.

Chinches

Pululaban las chinches. Yo dormía en una casa de adobe sobre una cama de otate. Al apagar la luz de la vela, pues todavía no había luz eléctrica, las chinches salían en la oscuridad y formaba una alfombra espesa sobre mi busto. Entonces, encendía un foco eléctrico, cogía un

par de pequeñas tijeras y, lo más rápido posible, cortaba los cuerpos de las chinches. Huyendo de la luz, ellas corrían a esconderse. Entonces, esperaba un minuto y renovaba la operación; así, varias veces, hasta que su número hubiera decrecido. Las chinches se albergaban durante el día en las paredes de adobe y, de vez en cuando, la señora de la casa les echaba agua hirviente, lo que sólo causaba algunas pérdidas en sus rangos. Cuando iba a la ciudad de Tlapa, donde la gente usaba sábanas, divisaba las manchas de sangre dejadas en ellas por sus picaduras. En cambio, éstas no causaban ningún dolor y se comentaba que al picar inyectaban algún producto anestésico. Se escondían en las sillas, de allí se deslizaban en las costuras de los vestidos, y de esta manera pasaban de una casa a otra. Era una plaga regional.

¿Tenía algo que ver la proliferación de las chinches con el rociado de DDT? La voz pública fue pronta en afirmarlo. Pero las autoridades de la CNEP rechazaron la posibilidad de cualquier tipo de relación entre el pesticida y la plaga. Argumentaron que no había un mayor número de chinches, sino que el efecto irritante del DDT desarrollaba su movilidad, lo que causaba la falsa impresión de que invadían. Añadieron que algunas medidas simples de higiene eran suficientes para detenerlas. Luis Vargas, director de la CNEP, aseguró en 1963 que el problema era sólo cuestión de relaciones públicas (Cueto, 2007: 138-139).

Ahora bien, este caso está bien documentado en América Latina porque las chinches son el vector de un mal temible, la enfermedad de Chagas. Fue en 1908-1909 cuando un médico brasileño, Carlos Chagas, descubrió en Minas Gerais un nuevo parásito, el protozoo flagelado *Trypanosoma cruzi*, y su vector, las chinches llamadas *barbeiro*, porque picaban la cara de las personas durante su sueño (Kropf y Romero, 2009). Varios géneros de chinches hematófagas son en particular activas en la transmisión, en especial *Triatoma* y *Rhodnius*. Causan una enfermedad crónica llamada *trypanosomiasis americana*, cuyo síntoma más grave es la miocardiopatía chagásica crónica, así como formas de megacolon y megaesófago chagásicos. La enfermedad puede evolucionar hasta la destrucción del corazón y la muerte. Hoy se trata con la ayuda de dos antiparásitos, el nifurtimox y el benzimidazolcias, que producen serios efectos colaterales (Velasco y Rivas, 2008), pero las formas crónicas son

fatales; además, no existe protección inmunológica alguna. La enfermedad se encuentra en el continente americano entre 42° de latitud N y 45° de latitud S. Se calcula que 100 millones de personas, o sea, un cuarto de la población de América Latina, se encuentran en la actualidad en riesgo de quedar infectadas. Representa la tercera enfermedad tropical después del paludismo y la esquistosomiasis (Zerba, 1999). Lo interesante es que la manera de considerar la enfermedad ha sido muy distinta en México y América del Sur.

En México, el primer caso de miocardiopatía chagásica crónica se publicó en 1950 bajo el impulso dado por dos investigadores brasileños durante su estancia en el país. Sin embargo, rápidamente, el Instituto Nacional de Cardiología negó la existencia de esta enfermedad en México hasta que se diera un nuevo impulso con la descripción de dos nuevos casos en 1964 y un tercero en 1979. Los estudios sobre la enfermedad y su vector se iniciaron en realidad a partir de los años ochenta (Velasco y Rivas, 2008: 67-68). Este contexto explica los errores que circulan hasta la fecha en la literatura científica del país.

En efecto, Velasco-Castrejón, uno de los más eminentes especialistas de Chagas en México, subraya “la forma en que la Campaña Nacional de Erradicación Palúdica, simultáneamente al control de la malaria, evitó que México se convirtiera en un país hiperchagásico, mediante los rociados periódicos intradomiciliarios con DDT y otros insecticidas” (2008: 57). Prosigue: “En la actualidad se dice que los triatóminos son genéticamente resistentes al DDT, sin embargo, en muchas regiones del país, estos insectos desaparecieron tanto de la vivienda humana como de su entorno, merced al rociado sistemático con DDT de millones de viviendas situadas en las zonas palúdicas de México (2008: 58). Esta aserción contrasta con los testimonios de numerosos habitantes de las zonas rurales de México en los años cincuenta y sesenta. Así, Cueto (2007: 138. Traducción propia) recuerda que una enfermera estadounidense residente en Cuicatlán, Oaxaca, contaba de forma irónica en 1950 que “las chinches subían por las patas de las sillas, caían de los vigas. Aprendí que toda la barranca estaba infectada por las chinches. El rocío contra el paludismo no había tocado un bigote en sus cuerpos”. En ciertos lugares corría la voz de que la razón por la cual se multiplicaban las chinches era

que el polvo de DDT estaba mezclado con huevos de este insecto, con el fin de incrementar su número y “chingar a la gente” (Cueto, 2010: 300); evidentemente era un rumor, pero significativo de las preocupaciones de la población rural.

Como la investigación sobre la enfermedad de Chagas ha sido mucho más desarrollada en América del Sur que en México, ahí es donde vamos a encontrar explicaciones contundentes. En aquellos países existió una temprana preocupación por la enfermedad y no era posible luchar contra ella salvo con pesticidas; por tanto, el experimento de varias clases de insecticidas empezó en los años cuarenta. Tan pronto como en 1947, las autoridades venezolanas sabían que el DDT no mataba las chinches (Zerba, 1999: 42; Dias, Silveira y Schoffield, 2002: 605), lo cual recibió su explicación científica a principios de los sesenta por parte de entomólogos que descubrieron dos formas de degradación del DDT por la *Triatoma infestans* (Zerba, 1999: 42). En cambio, se comprobó la alta efectividad de otros productos contra las chinches, como el dieldrin y el gamma-BHC (también conocido como HCH, lindane y gammexane). Venezuela introdujo el dieldrin para controlar *Rhodnius prolixus* desde 1947. Más tarde, varios nuevos plaguicidas fueron ensayados de forma sucesiva a medida que se denunciaban los efectos tóxicos de los empleados antes. Un progreso importante se dio en 1991 a favor de la iniciativa del Cono Sur cuando Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay tomaron iniciativas conjuntas para erradicar la enfermedad de Chagas.

Así, se puede concluir que la población rural mexicana tenía razón cuando se quejaba de la proliferación de las chinches a raíz del rocío de DDT, pues las colonias de estos insectos no se morían y quedaban sin competidores. Las particularidades de la historia de la medicina en América del Sur y México contribuyen a explicar el trato distinto que dieron a la enfermedad de Chagas. En Brasil, el descubrimiento de la enfermedad de Chagas “fue ensalzada como un símbolo de la habilidad científicabrasileña para producir conocimiento en línea con la agenda científica internacional, sin dejar de atenerse a los problemas específicos del país” (Kropf y Romero, 2009: 13. Traducción propia). De ahí, la lucha antichagásica se exportó rápido a los países vecinos. Hoy en día se considera que la transmisión del parásito casi se ha detenido en Uruguay,

Chile, Argentina y amplias zonas de Brasil. Varias iniciativas se dirigen hacia Paraguay, Bolivia y Perú (Dias, Silveira y Schoffield, 2002: 603). En cambio, “México y la región amazónica permanecen como los mayores desafíos en el porvenir” (2002: 603. Traducción propia). La presencia de México entre los países con problemas chagásticos se explica por el hecho de que su medicina nacional se concentró en torno a la lucha antipalúdica, la cual llevó durante años a negar la existencia de la proliferación de chinches y la existencia de la enfermedad de Chagas. En otras palabras, el orgullo nacional de los países de América del Sur y de México se apoyó en la lucha contra las enfermedades —pero no las mismas—.

UNA LECTURA EN TÉRMINOS DE SOCIEDAD DEL RIESGO

Beck (2006) inventó el término *sociedad del riesgo* para definir el funcionamiento de las sociedades occidentales, y señaló sus características, que vamos a poner a prueba con el ejemplo de la lucha antipalúdica.

El plano internacional

El sociólogo quiso establecer un tipo ideal a la manera de Weber —es decir, una construcción teórica y abstracta que describe una lógica de funcionamiento en general y no en una sociedad concreta—. En otras palabras, es como si nos dijera: “En 1986 —momento en que escribo—, señalo que la sociedad funciona en torno a una construcción particular del riesgo”. Sin embargo, el relato de la lucha antipalúdica en el mundo y en México que hemos esbozado considera la sociedad del riesgo en su *construcción histórica*.

En efecto, al concluir la Segunda Guerra Mundial, los países de los dos bloques en competencia, que compartían la misma fe en el progreso, empezaron a utilizar nuevas tecnologías a gran escala. México, que pertenecía al bloque occidental, se asoció de cerca a la lucha antipalúdica extendida a los países de la misma zona de influencia. En este proceso ya estaban presentes unos rasgos que presenta el riesgo en las sociedades modernas —en primer lugar, su invisibilidad e inmaterialidad—; en

efecto, salvo excepción, la pulverización de DDT no tenía efectos tóxicos perceptibles en lo inmediato entre los humanos; la identificación de sus consecuencias en los organismos vivos necesitaba apelar a un aparato científico e ideológico. Por otra parte, tan pronto como se emplea un producto químico eficaz, aparecen efectos secundarios no previstos. De esa manera, en 1950 ya existían las características *técnicas* de la sociedad del riesgo, pero todavía no sus características *sociales*.

La publicación del libro de Rachel Carson, *Primavera silenciosa*, en 1962, en Estados Unidos, representó un hito fundador de la construcción social de la sociedad del riesgo. Por primera vez aparecieron las características notadas por Beck: el aparato científico es necesario para hacer visibles los peligros, pero no suficiente; intervienen en este proceso los grupos ciudadanos, las empresas, la administración y la política; los riesgos no son reconocidos como tales en la sociedad sin la apertura de un debate contradictorio. Por primera vez, un producto químico, el DDT, fue el objeto de polémicas entre los grupos ecologistas en formación y sus contradictores. Por primera vez, la clave del razonamiento no se encontraba en el pasado, como en la relación clásica entre causa y efecto, sino en el futuro, es decir, “algo no existente, construido, ficticio [...] el debate sobre el futuro se basa en una ‘variable proyectada’, en una ‘causa proyectada’ de la actuación presente [...] una causa que proyectamos (que tenemos que proyectar) para determinar y organizar nuestra actuación presente” (Beck, 2006: 40). Esto explica que, en este proceso, no sea suficiente una aprehensión puramente técnica de los fenómenos. Detrás de cada postura se encuentra una ideología de cómo queremos vivir, y ella determina lo que se pide a los científicos. A eso se añaden los poderosos intereses económicos de las industrias químicas, los intereses políticos de los gobiernos de los distintos países, etc., que hacen toda la complejidad de los procesos de construcción social del riesgo.

Es significativo que este proceso empezó en Estados Unidos, en el ojo del ciclón de la sociedad del riesgo. Mientras tanto, en México, la lucha antipalúdica permanecía bajo el control estrecho del gobierno y no daba lugar a una reflexión ciudadana o científica. Los riesgos químicos empezaron a construirse en el plano internacional en los países que los promovían.

Más tarde, entre 1980 y la actualidad la sociedad del riesgo estableció sus reglas y constituyó sus aparatos internacionales de construcción del riesgo. Más que nunca, el hecho de opinar sobre los riesgos tecnológicos se volvió un asunto de expertos, pues ellos representaban los únicos capaces de expresarse de acuerdo con las normas implícitas fijadas en el ámbito internacional. Hoy en día el reconocimiento de un riesgo requiere de un debate internacional que se desarrolla en función de reglas establecidas. Ninguno puede intervenir si no tiene el estatuto correspondiente ni el lenguaje adecuado. Así funciona la sociedad del riesgo, lo queramos o no.

La retórica de los números

El nuevo funcionamiento de la sociedad del riesgo no está desprovisto de efectos negativos. En mi revisión de la literatura consagrada al tema del DDT, me topé con una consecuencia paradójica: el hecho de que los expertos puedan expresar una opinión cuantificada, que en apariencia se atiene a los requisitos científicos exigidos en el ámbito mundial, y, sin embargo, confina a la absurdidad.

Antes de exponer estos datos, es necesario decir algunas palabras de la cuantificación del riesgo. Ella pertenece a la definición misma del concepto de riesgo como cuantificación de la incertidumbre (capítulo dos): un riesgo es lo que se mide con la ayuda de estadísticas y probabilidades. En eso descansa la distinción entre el peligro, no medido, no calculable, y el riesgo probabilístico y definido mediante una serie de medidas diversas (Houdart, Manceron y Revet, 2015: 12). El proceso histórico de formación de las herramientas estadísticas, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial fue descrito por Desrosières (2008). Hoy, la intervención en cualquier debate requiere una cuantificación so pena de ser rechazada. El sistema no deja lugar para los argumentos que no recurran al ropaje de los números, y los expertos del riesgo deben producir “cifras, informaciones y explicaciones, calificadas de ‘neutrales’, que han de servir como fundamento de decisión ‘imparcial’, para intereses de lo más diverso” (Beck, 2006: 228).

Es una obligación implícita reconocida como tal tanto por los expertos como por sus contradictores. Hemos visto arriba que circulan

en internet rumores sobre gatos paracaidistas de Borneo, que fueron enviados desde los aires para ayudar a los habitantes a combatir la proliferación de ratones a raíz de la pulverización de DDT. No se trata de una leyenda urbana dicha con toda propiedad, puesto que el hecho es referido de manera breve por un antropólogo de los años cincuenta (O'Shaughnessy, 2008: 1944-1946). Pero lo que es inventado por completo es el número de gatos paracaidistas, el cual oscila en internet entre 20 animales y 14 400 (Anónimo, s.f.1; y s.f.2, respectivamente).

En casos más serios, la cuantificación se topa con dificultades reales. Así pasó cuando las autoridades mexicanas trataron de establecer estadísticas sobre la extensión y la letalidad del paludismo en el país antes del inicio de la campaña antipalúdica, con el fin de medir sus progresos en los años siguientes. Malagón (2008: 6) ha retomado estas estimaciones: las más generalmente aceptadas avanzaban la figura de 2 a 2.5 millones de casos al año, con una mortalidad anual de 25 500 personas. Para establecer su cuantificación, los estadísticos se basaron en el número de defunciones, a partir de las cuales calcularon el número de enfermos. Pero la tasa de mortalidad ya era producto de un cálculo porque casi nunca se buscaba la evidencia de la presencia del parásito en la sangre de los difuntos. En aquel tiempo había en México alrededor de 16 600 médicos, la mayoría en las ciudades, mientras que los casos de paludismo ocurrían en los pueblos. En cuanto a los registros de estado civil, mencionaban causas de muerte difíciles de comprobar e ignoramos en cuántas zonas fueron consultados. Malagón propone a su vez otras estimaciones: parte del hecho de que, según cálculos de 1958, 85% de los enfermos estaban infectados por *Plasmodium vivax*, el cual debilita al enfermo pero no causa su defunción, y 1% por *Plasmodium malariae*; sólo el *Plasmodium falciparum* provoca la muerte y estaba presente en 14% de los casos. Admitiendo un total de

2.5 millones de casos verdaderos de paludismo, la repartición de las especies debía haber sido: *P. falciparum*, 350 000; *P. vivax*, 2 225 500; y *P. malariae*, 25 500. Recurriendo al cálculo de una muerte por cada cien casos, el número total de muertes debía haber sido 3 300, lo cual es muy diferente de 25 500. [...] No sabremos nunca de manera segura cuántos mexicanos

fueron infectados por el paludismo antes de la campaña. En consecuencia, no podremos saber nunca en qué proporción la baja de los números oficiales de infección por paludismo podría atribuirse a la pulverización de DDT o a la sobreestimación inicial de la mortalidad (Malagón, 2008: 6. Traducción propia).

En este ejemplo, no existía manera de superar las lagunas en el conocimiento demográfico por parte del Estado mexicano, y una cuantificación exacta era imposible. Pero existen casos más recientes en los cuales la contabilidad de las defunciones en el contexto mundial descansa en una pura fantasía. Sabemos que a partir de 1998 los organismos internacionales elaboraron la noción de Persistent Organic Pollutants (POP), la cual desembocó en su prohibición por parte de la Convención de Estocolmo. Ese mismo año se fortaleció un grupo de presión internacional cuyo objetivo era excluir el DDT de la lista de POP y promover su empleo en la lucha antipalúdica. Estaba conformado por varios personajes, como J. Gordon Edwards y Roger Bate, financiados por la firma de tabaco Philipp Morris e interesados en criticar lo que llaman los riesgos virtuales propuestos por los ambientalistas. Sin entrar en detalle, comentaré las citas siguientes:

“La prohibición del DDT”, escribió Gwadz, del National Institute of Health, “puede haber matado a 20 millones de niños” (*apud* Finkel, 2007).

Por medio de esta prohibición, los ambientalistas causaron que, en el curso de los treinta años que siguieron, más de 50 millones de personas murieran sin necesidad de una enfermedad que era enteramente prevenible (Anónimo, s.f.3).⁵

El método utilizado consistió en tomar el número estimado de defunciones provocadas por el paludismo entre 1972—fecha de la prohibición del DDT en la agricultura de Estados Unidos— y principios de 2000, con el fin de atribuir las a la acción de los ambientalistas. Sin discutir el cálculo

⁵ El sitio de donde se sacó esto se dedica a luchar contra las tendencias comunistas, socialistas, ambientalistas y las causas anticapitalistas y antiestadounidenses.

de las muertes provocadas por el paludismo (lo cual sería posible), es fácil demostrar que la manipulación proviene de la causa que se les atribuye, la cual descansa en las premisas siguientes: sólo el DDT permite combatir el paludismo; mientras se utilizaba este insecticida, el paludismo regresaba en el mundo; cuando se dejó de pulverizar, aumentó la epidemia; los responsables de la prohibición del DDT son los ambientalistas; en consecuencia, son los responsables de las muertes por paludismo. Ahora bien, la cronología de los hechos no corresponde con estas afirmaciones. Estados Unidos empezó a retirarse de la lucha antipalúdica internacional en 1963, es decir, sólo un año después de la publicación del libro de Rachel Carson y nueve años antes de la prohibición del DDT en ese país. Las razones del retiro de Estados Unidos del programa no pueden atribuirse a los ambientalistas. Además, el empleo del DDT en la lucha antipalúdica nunca se ha detenido en el mundo: 1972 es tan sólo la fecha de la prohibición del insecticida en la agricultura de Estados Unidos.

De manera general, el hecho de sustituir una causa única a la complejidad histórica caracteriza este tipo de argumentos. Con este método de atribución de responsabilidades, se pudiera decir, por ejemplo, que las muertes por paludismo se deben al hecho de que la OMS excluyó a África subsahariana de la campaña mundial de lucha antipalúdica en 1956. Como hoy en día se registran ahí 90% de las defunciones mundiales debidas al paludismo, sería fácil sumar todas las muertes entre 1956 y la actualidad, y culpar de ellas a la OMS. El hecho de proyectar cifras lleva rápidamente a entrar en un juego absurdo y virtual que, más que nada, es una cuantificación de la irracionalidad. Por desgracia, el simple hecho de que la cuantificación pertenezca a las reglas establecidas en el plano internacional permite que estos cálculos sean tomados en serio y su crítica se reserve a otros expertos. Todo esto contribuye a hacer del debate internacional un asunto de profesionistas en el cual las poblaciones afectadas no tienen voz.

La palabra negada de las poblaciones afectadas

La historia de la pulverización de DDT en México en los años cincuenta muestra que algunos médicos de provincia emitieron críticas, mientras

que una parte de la población rural manifestaba su resistencia (Cueto, 2005: 548-552). En la Montaña, se observaban los efectos negativos del insecticida —muerte de gatos y proliferación de chinches—. Sin embargo, estas reacciones no se tomaban en cuenta. Nada se preveía para dar la palabra a las poblaciones afectadas.

¿Qué ha cambiado en la actualidad? La existencia de un abanico de reacciones en la población está hoy admitida y reglamentada. Pero su expresión debe respetar unas reglas internacionales tan complejas que no puede darse a escuchar sin la mediación de expertos: se necesitan un lenguaje especial, la participación de científicos, una estructuración nacional e internacional, el acceso a los medios... La experiencia misma de la gente tiene poco interés para los grupos en discusión. Como lo afirmaba Beck, existe una diferencia drástica entre la constatación de los efectos locales de algún cambio tecnológico y su construcción como riesgo por medio de un proceso social que involucra a varios grupos en los ámbitos nacional e internacional. Los campesinos identifican muy bien las transformaciones que están viviendo, pero el descubrimiento de un nuevo riesgo —es decir, su reconocimiento social— depende de un proceso mucho más amplio que rebasa el ámbito local.

Ahí es donde puede desempeñar un papel la antropología, pues “se sitúa lo más cerca de la experiencia” (Manceron, 2014: 43. Traducción propia). En México, varios antropólogos han realizado investigaciones sobre temas ambientales, tales como la destrucción de áreas silvestres, la contaminación de aguas, los efectos de la industria minera y las implicaciones de la eventual transferencia de la tecnología de transgénicos para la agricultura maicera (Sánchez, Lazo y Melville, 2012: 17; Madrigal, en preparación). Pienso que las encuestas de campo pueden contribuir al debate y hacer aparecer datos nuevos para comprobar y discutir. Voy a dar dos ejemplos.

Lazos Chavero (2012: 92) ha recogido en el agro mexicano los comentarios de personas de edad que recuerdan la llegada de los paquetes tecnológicos —incluyendo semillas, fertilizantes, pesticidas y herbicidas— tras la revolución verde de los años setenta. A mí también me tocó asistir en esas fechas a la entrada del maíz híbrido y su fertilizante en la Montaña. Hoy en día varios campesinos explican que antes las cañuelas

de las milpas estaban tan duras y macizas que solían construir con ellas las paredes de las cocinas: hoy están huecas y débiles. Además, las mazorcas crecían sanas, hoy tienen gusanos, así como los chiles. Si el maíz no recibe fertilizante, solamente espiga y no da elotes. Constataciones de este tipo son las que encontramos presentes en las plegarias y ruegos que hemos analizado en el capítulo 3: “Mi siembra siempre se echa a perder cada año, casi ya no da buenas cosechas”. Los campesinos tienen ideas sobre el origen de esta situación catastrófica —un conjunto de causas, que incluyen las transformaciones padecidas por la tierra agotada por el fertilizante y la introducción de nuevas semillas—.

¿Y qué decir de la harina Minsa? A partir de los años setenta llegaron despensas de harina a la Montaña. Lo que cuentan los tlapanecos de Acattepec es que dentro de los paquetes iban escondidas unas larvas de polilla.⁶ Cuentan los campesinos que, al principio, no sabían que los insectos alados que volaban y penetraban en sus almacenes de maíz eran polillas adultas que provenían de la metamorfosis de las larvas de harina. A la postre, entendieron el ciclo del lepidóptero y se dieron cuenta de que las despensas habían introducido una nueva plaga: hasta la fecha tratan de controlarla por medio de pastillas de insecticida colocadas en sus trojes.

Ahora bien, el deterioro de las condiciones de cultivo se menciona en las pláticas, así como las plegarias y ruegos. Pero mientras este saber no trasciende la localidad, la dinámica de la modernidad reflexiva no se pone en marcha. Sería importante que la voz de los campesinos indígenas fuera escuchada en la arena en la cual intervienen poderosos intereses de todo tipo.



El relato que acabo de esbozar no tiene el objetivo de tomar una posición en pro o en contra de la manera en que la OMS y el Estado mexicano emprendieron la lucha antipalúdica durante los años de la posguerra. Tal postura equivaldría a juzgar una situación pasada con lo que sabemos

⁶ Existen dos clases de polilla de la harina: la polilla mediterránea (*Ephestia kuehniella*) y la polilla india (*Plodia interpunctella*), ambas hoy cosmopolitas.

y pensamos hoy: es un ejercicio contrario al método histórico que se propone, al revés, explicar el desarrollo de los acontecimientos por las condiciones del pasado.

Una razón me ha llevado a hablar de este episodio. Todo este libro se dedica a explicar cómo las comunidades indígenas construyen lo nefasto y luchan contra ello con la ayuda de mecanismos que, en el fondo, son tradicionales. Al pasar en silencio la llegada de los cambios tecnológicos, se hubiera dado la idea falsa de que las zonas rurales de México se han mantenido al margen de la sociedad moderna. Por eso dediqué este capítulo a una reflexión sobre la interrogante: ¿pertenecen las poblaciones a la misma sociedad del riesgo que nosotros? La respuesta no deja lugar a dudas: los cambios tecnológicos les llegaron exactamente al mismo tiempo que a las sociedades urbanas y desarrolladas. Yo nací después de la guerra, en París, y fui criada en un mundo tan lleno de productos químicos como si hubiera nacido en la Montaña. Elegí el tema de la lucha antipalúdica porque introdujo el riesgo tecnológico en unos años que me parecieron muy tempranos.

La segunda pregunta es: ¿cómo se combinan las maneras tradicionales de los indígenas para contrarrestar lo nefasto y la novedad de los cambios tecnológicos? La respuesta es que no se combinan, sino que coexisten. La sociedad del riesgo es supralocal y organiza un debate contradictorio entre grupos sociales de todo género. Por el momento, las comunidades indígenas no han sido incorporadas en ese ámbito. Si lo llegaran a ser, les daría una posibilidad de expresar su voz, pero no suprimiría su sistema tradicional de construcción de lo nefasto, que responde a otras necesidades.

Mis notas sobre la lucha antipalúdica son, por cierto, muy rápidas e incompletas, pero muestran el interés que podrían tener en el futuro unos estudios precisos y locales, que combinen la investigación en archivos con entrevistas con los ancianos. A la fecha, el tema del paludismo no ha dado lugar más que a libros generales, y hacen falta investigaciones regionales. También es el caso de los efectos de los cambios tecnológicos en la agricultura que, por lo general, se aprecian de manera global. Sin embargo, es imposible dar cuenta de la manera en que fueron adoptados los paquetes tecnológicos y sus consecuencias sin introducir

factores discriminantes, incluyendo la posición geográfica, el régimen de lluvias, la altura, el tipo de semillas, los efectos de los microclimas, la estructuración de la agricultura, etc. Queda así abierta toda una línea de investigación, a la cual espero haber contribuido con estas líneas.

Al terminar este recorrido por las concepciones de lo nefasto y las prácticas a las que da lugar en las comunidades indígenas consideradas, destacan dos temas: la ambivalencia y la relatividad cultural (en las concepciones y el tratamiento del mal), que pueden seguirse como hilos rojos para la reflexión.

El primero —la ambivalencia— nace de los debates que dividieron la antropología hasta los años ochenta (capítulo 1). Durante el siglo XIX las incipientes ciencias de la religión europea descubren las sociedades *exóticas* y elaboran la idea de la doble articulación de lo sagrado y la noción de la cercanía entre los rituales de consagración y execración. Según ellas, lo religioso se define por su oposición a la vida profana; es el dominio de poderosas fuerzas de dos clases: las benevolentes, que proporcionan la vida; y las malas e impuras, que promueven el desorden y la muerte. Desde este enfoque, el estudio de los rituales confirma esta cercanía del bien y del mal, pues el mismo acto sacrificial sirve para conseguir lo deseable y rechazar lo nefasto. Una figura como el rey mago, según Frazer, es eminentemente ambivalente y genera la prosperidad a la vez que concentra las mancillas mortíferas. Este paradigma estalla después de la Segunda Guerra Mundial: sobreviene en Francia la revolución estructuralista de Lévi-Strauss, que niega la noción de sagrado y de fuerza religiosa en provecho del todo simbólico, y hace desaparecer a un tiempo la ambivalencia de los rituales. Sin embargo, una teoría que le es contemporánea, la de Girard, dirige su atención hacia los ritos de eliminación, los opone a los de consagración y los considera como una réplica

del mecanismo primordial de expulsión del chivo expiatorio. Afirma que los peligros más relevantes que corre un grupo humano provienen de las disensiones internas y se resuelven mediante el mecanismo victimario. Lévi-Strauss y Girard niegan, cada uno a su manera, la ambivalencia ritual.

Este debate quedó como pantalla de fondo de la reflexión sobre las concepciones de lo nefasto entre los tlapanecos (capítulo 3). Ellos no diferencian entre las categorías de negatividad ni oponen las desdichas de origen natural a las de corte social, sino construyen la adversidad como una red intrincada de males. Tampoco separan el bien y el mal en bloques opuestos, sino consideran que cada momento abre una alternativa entre lo bueno y lo malo. Es el papel de los rituales escoger lo fasto en detrimento de lo nefasto. El examen de las ceremonias realizadas en el ejercicio del poder (capítulo 4) planteó la cuestión de la ambivalencia ritual. La tipología de los rituales distinguió entre los ritos de obtención y los profilácticos, que comprenden la expulsión, la purificación y la protección. Nada más los ritos de expulsión tienen un carácter exclusivo de disyunción: todos los demás son ambivalentes porque se dirigen a potencias ambivalentes capaces de otorgar tanto el bien como el mal. Además, los ritos de expulsión siempre toman lugar en el marco de ceremonias más complejas que combinan la disyunción y la conjunción. Es de añadir que, como lo habían notado Hubert y Mauss a propósito del sacrificio, los mismos actos rituales (como el depósito ritual y el arrojamiento de los huevos en cuadrado) pueden ser puestos al servicio tanto de la eliminación como de la obtención. Por último, existen rituales integrales que representan unas elaboraciones complejas al combinar todas las clases de objetivos rituales mencionados. Aunque los rituales agrícolas (capítulo 5) se caractericen por el énfasis que ponen en la expulsión de las plagas y los fenómenos meteorológicos que dañan los cultivos, no por eso dejan de pedir lo bueno. En suma, los datos tlapanecos nos remiten a las teorías antropológicas de la ambivalencia que imperaban antes de la Segunda Guerra Mundial, más que a las que siguieron.

El segundo hilo rojo es la relatividad cultural de las concepciones del peligro. Las teorías que plantearon este problema se formaron en tiempos más recientes, pues son posteriores al final de los años sesenta

(Douglas; Douglas y Wildavsky). Se interesan en dos aspectos: el *danger* (percepción de las amenazas) y el *blaming* (imputación de responsabilidades en caso de desgracia). Afirman que tanto uno como otro varían en función de las culturas y, dentro de la misma sociedad, en función de los grupos sociales. Sin embargo, y a pesar del acento puesto en las variantes culturales, la búsqueda de los universales permaneció siempre como objetivo primordial de Douglas, quien reafirmó durante toda su vida que las llamadas sociedades primitivas funcionaban del mismo modo que las nuestras. Así, más que una teoría cultural, como suele decirse, su teoría se encuentra entre lo universal y lo cultural. En efecto, por una parte asegura que todas las sociedades humanas trazan el mismo vínculo entre el peligro y la suciedad; y por la otra, que el contenido del peligro es variable. Pasa lo mismo con el *blaming*: los esquemas de culpabilidad tienen número reducido en el mundo —se echa la culpa a la víctima por haber cometido una falta, a un enemigo interno o externo, o a un agente neutral del tipo del virus—. Y, sin embargo, cada cultura selecciona a su manera unos de estos esquemas.

La relación entre lo universal y lo particular en las concepciones del peligro se examina a propósito del caso tlapaneco en los capítulos 6 y 7. Como le prevé Douglas, los tlapanecos oponen lo limpio y fasto a lo sucio y nefasto en función del esquema que la antropóloga proclama universal. Pero, al mismo tiempo, sus ritos se apoyan en figuras simbólicas típicamente mesoamericanas, como el cuadrilátero de protección del cosmograma formado por el pueblo, la casa y el cuerpo humano. Esta tensión entre la universalidad y la variabilidad cultural puede encontrar un nuevo marco de reflexión en las teorías de la metáfora conceptual de Lakoff (1985 y 1987), pues la construcción metafórica se ancla en la experiencia que el hombre tiene de su cuerpo en todas las sociedades. La corporeización (del inglés *embodiment*) se basa en que todos los humanos percibimos y experimentamos el mundo que nos rodea de una forma parecida ya que todos tenemos las mismas herramientas (cuerpo, percepción, etc.), pero es esencial tener en cuenta también la cultura en la que viven los individuos (Ibarretxe 2012: 150 y sigs.). Me parece que la universalidad de la homología entre impureza y nefasto postulada por Douglas se ancla en construcciones metafóricas corporeizadas, pues

todos los humanos eliminan la suciedad de su cuerpo y ropa con agua, lo cual proporciona una metáfora a los ritos de purificación. Pero, a la vez, una metáfora responde a un pensamiento y una visión del mundo, los cuales en Mesoamérica se traducen por ciertas elaboraciones cosmológicas y unas teorías locales del cuerpo y de la persona. La metáfora representa a la vez un medio cognitivo compartido por todas las sociedades humanas y una construcción eminentemente cultural, lo que abre toda una perspectiva para los estudios por venir.

El capítulo 8 ha mostrado que los esquemas de culpabilidad oscilan también entre la universalidad y la variabilidad. Entre los tlapanecos y nahuas de Guerrero, encontramos esquemas frecuentes en África, como la culpa de la víctima y la de un enemigo interno o externo; se les añade la culpa del responsable ritual, típica de una sociedad que he llamado en otra parte de realeza sagrada (Dehouve, 2016). Además, este capítulo ha evidenciado la estrecha relación entre la lucha ritual contra el peligro y las lógicas de acusación dentro de la cultura considerada: la purificación ceremonial mediante la penitencia y la expulsión explican que los culpables potenciales de la desdicha sean designados entre el personaje central (supuesto de hacer penitencia en nombre de un grupo) y los enemigos internos y externos (supuestos de introducir lo nefasto en el cuadrilátero de protección).

Terminamos con una interrogante sobre las capacidades del sistema tradicional tlapaneco de contrarrestar los nuevos peligros que aparecen con el paso del tiempo. Las amenazas sociales están representadas por la ola de violencia promovida a partir de 2006 por los grupos del crimen organizado. Hemos visto (capítulo 3) que las concepciones tradicionales de lo nefasto absorben de forma natural este tipo de peligros, que se contrarrestan con la ayuda de los mismos medios rituales que los demás males. En cambio, no pasa lo mismo con las amenazas tecnológicas (capítulo 9). Por una parte, las comunidades indígenas padecen los riesgos tecnológicos de la misma manera que todas las sociedades modernas, como lo muestra el caso de la lucha antipalúdica, emprendida en México en 1956. Sin embargo, el sistema tradicional absorbe con dificultad este tipo de amenazas que son invisibles y requieren una construcción social y científica para ser percibidas como tales. La sociedad del riesgo es la

del debate contradictorio supralocal entre gobiernos, industrias, grupos de presión, científicos y medios; y por tanto, las comunidades indígenas no pueden incorporarse en ese ámbito sin dotarse de una organización *ad hoc*. Como es evidente, no podía ser el caso en la temprana fecha en que empezó la lucha antipalúdica, pero esto pudiera cambiar con la introducción de los nuevos riesgos tecnológicos por las empresas mineras en la Montaña y en varias otras regiones de México, en un contexto de “mayor flexibilidad social” (Madrigal, en preparación). Sin embargo, por cierto, la integración de nuevos sectores de la población a la sociedad del riesgo no hará desaparecer los sistemas tradicionales de lucha contra el peligro, que muestran grandes capacidades de adaptación a las condiciones cambiantes.

- AGAMBEN, Giorgio. 1997. *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. París: Seuil.
- ALVARADO, Carlos. 1956. *Status of the Antimalaria Campaign in the Americas. V Report*. Washington: Pan American Sanitary Bureau. Disponible en <http://iris.paho.org/xmlui/bitstream/handle/123456789/1301/41575.pdf?sequence=1> y <http://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/pah-41575> (consultados el 12 de mayo de 2016).
- ANÓNIMO, 2014a. “Camioneta blanca que *secuestra* niños ‘viaja’ de país en país, año tras año”. *Milenio. Novedades*. 24 de enero. Disponible en <http://sipse.com/milenio/camioneta-blanca-trafico-organos-ninos-secuestro-rumor-yucatan-72385.html> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- ANÓNIMO, 2014b. “Roban niños para venta de órganos: autodefensas”. *Cadena Noticias*. 17 de marzo. Disponible en <https://www.cadenanoticias.mx/nota.php?cont=notas¬a=9440> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- ANÓNIMO, s.f.1. “Parachuting Cats to the Rescue”. Disponible en <http://www.uua.org/re/tapestry/children/tales/session10/123508.shtml> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- ANÓNIMO, s.f.2. “Parachuting Cats. A True Story”. Disponible en <http://www.flycatfly.com/parachuting-cats> (consultado el 12 de mayo de 2016).

- ANÓNIMO, s.f.3. “Malaria Victims: How Enviromentalist Ba non DDT Caused 50 Million Deaths”. *Discoverthenetworks*. Disponible en <http://www.discoverthenetworks.org/viewSubCategory.asp?id=1259> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- ARAIZA, Elizabeth. 2012. “La simulación de los oficios en poblados purhépecha. Notas sobre la articulación entre arte, ritual y acción lúdica”. En *Las artes del ritual*. De: E. Arainza (ed.). Zamora: El Colegio de Michoacán. Pp. 129-158.
- AUSTIN, John L. 1962. *How to Do Things With Words*. Oxford: Oxford University Press.
- BÁEZ-JORGE, Félix. 1998. *Entre los naguales y los santos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BARRERA HERNÁNDEZ, Abel. 1996. “Ritualidad y poder entre los nahuas de la Montaña de Guerrero”. En *Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 175-185.
- BARRERA HERNÁNDEZ, Abel y Samuel Villela. 1996. “La batalla de los santos. Relecturas del discurso católico entre los nahuas de la montaña de Guerrero”. En *The Journal of Interlectural Studies*. De: Y. Mihara y T. Kato (eds.). Japón: The Intercultural Research Institute / Kansai Gaidai University. Pp. 115-121.
- BASSETT, Molly H. 2014. “Wrapped in Cloth, Clothed in Skins: Aztec Tlaquimilolli (Sacred Bundles) and Deity Embodiment”. *History of Religions*. Vol. 53. Núm. 4. Pp. 369-400.
- BECK, Ulrich. 2006. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* [1998]. Barcelona / Buenos Aires / México: Paidós Básica / Siglo XXI.
- BORDAS, E. y L. Navarro. 1955. *Studies of the Vapor Toxicity, Repellency, the Residual Activity of DDT, Chrodane, Lindane and Dieldrin*. Organización Mundial de la Salud. Disponible en https://extranet.who.int/iris/restricted/bitstream/10665/64332/1/WHO_Mal_125.pdf (consultado el 12 de mayo de 2016).
- BRODA, Johanna. 2004a. “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana”. En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. De: J. Broda

- y C. Good Eshelman (coords.). México: Conaculta / Instituto Nacional de Antropología e Historia. Pp. 35-60.
- BRODA, Johanna. 2004b. "Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual". En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. De: J. Broda y C. Good Eshelman (coords.). México: Conaculta / Instituto Nacional de Antropología e Historia. Pp. 61-82.
- BU, Liping. 2014. "Anti-Malaria Campaigns and the Socialist Reconstruction of China, 1950-80". *East Asian History*. Vol. 39. Disponible en <http://www.eastasianhistory.org/39/bu> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- CAILLÉ, Alain. 2000. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. París: Desclée de Brouwer.
- CAMPION-VINCENT, Véronique. 2005. *Organ Theft Legends*. Jackson: University Press of Mississippi.
- CAMPION-VINCENT, Véronique. 1997. *La légende des vols d'organes*. París: Édition Les Belles Lettres.
- CAMPION-VINCENT, Véronique. 1992. *Légendes urbaines, rumeurs d'aujourd'hui*. París: Payot.
- CARRILLO SIERRA, Dora. 2007. *El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de pericón*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- CARSON, Rachel. 1962. *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin.
- CECCON, Elian. 2008. "La revolución verde en dos actos". *Ciencias*. Vol. 1. Núm. 91. Julio-septiembre. Pp. 21-29.
- CODRINGTON, Robert. 1891. *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford.
- Cómo se escribe el tlapaneco*. 1988. Malinaltepec, Gro.: Asociación para la Promoción de Lecto-escritura Tlapaneca.
- CORTÁZAR RODRÍGUEZ, Francisco Javier. 2012. "La leyenda del robo de órganos". *Comunicación y Sociedad*. Núm. 17. Enero-junio. Pp. 151-177. Disponible en http://www.academia.edu/4851888/La_leyenda_del_robo_de_organos (consultado el 12 de mayo de 2016).

- CUETO, Marcos. 2010. "Metaphors of Malaria Eradication in Cold War Mexico". En *Plagues and Epidemics: Infected Spaces Past and Present*. De: D. Ann Herring y Alan C. Swedlund (eds.). Nueva York: Berg. Pp. 287-304.
- CUETO, Marcos 2007. *Cold War, Deadly Fevers: Malaria Eradication in Mexico, 1955-1975*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press / Johns Hopkins University Press.
- CUETO, Marcos 2005. "Appropriation and Resistance: Local Responses to Malaria Eradication in Mexico, 1955-1970". *Journal of Latin American Studies*. Vol. 31. Núm. 3. Agosto. Pp. 533-559.
- DEHOUE, Danièle. En preparación. "El ciclo: un medio ritual mexicana de eliminación del mal". En Olivia Kindl y Danièle Dehouve (eds.). *El mal. Concepciones y tratamiento social*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- DEHOUE, Danièle. 2016. *La realeza sagrada en México*. México: El Colegio de Michoacán / Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos.
- DEHOUE, Danièle. 2015. "El especialista ritual tlapaneco: poder y fuerza". En *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*. De: Patricia Gallardo Arias y François Lartigue (coords.). México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas. Pp. 135-154.
- DEHOUE, Danièle. 2014. *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos / Publicaciones de la Casa Chata.
- DEHOUE, Danièle. 2013b. "El depósito ritual. Un ritual figurativo". En *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*. De: Johanna Broda (coord.). Xalapa: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Veracruzano de la Cultura (IVEC). Pp. 605-638.
- DEHOUE, Danièle. 2013a. "Los rituales de expulsión entre los tlapanecos". *Dimensión antropológica*. Vol. 56. Pp. 67-97.

- DEHOUE, Danièle. 2012. "La concepción político-religiosa de la vida y de la muerte: el caso tlapaneco". En *La noción de vida en Mesoamérica. Etnoclasificación, teorías de la persona y comunidad*. De: María del Carmen Valverde, Johannes Neurath y Perig Pitrou (coords.). México: Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos / Centro de Estudios Mayas / Universidad Nacional Autónoma de México. Pp. 289-306.
- DEHOUE, Danièle. 2011b. *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México*. México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos. [Traducción de 2004, *L'évangélisation des Aztèques ou le pêcheur universel*. París : Maisonneuve et Larose].
- DEHOUE, Danièle. 2011a. "Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana". *Itinerarios*. Vol. 14. Pp. 153-184.
- DEHOUE, Danièle. 2009. "À propos de la notion d'expulsion". *Archives des Sciences Sociales des Religions*. Núm. 148. Octubre-diciembre. Pp. 25-31.
- DEHOUE, Danièle. 2008. "El venado, el maíz y el sacrificado". *Diario de campo*. Cuaderno 4. Mayo-junio de 2008.
- DEHOUE, Danièle. 2007. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Plaza y Valdés / Universidad Autónoma de Guerrero / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- DEHOUE, Danièle. 2006. *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine*. París: CNRS Éditions, CNRS anthropologie.
- DEHOUE, Danièle. 2003. *Ensayo de geopolítica indígena, los municipios tlapanecos*. México: Miguel Angel Porrúa / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- DEHOUE, Danièle. 1998. "Santos viajeros e identidad regional en el estado de Guerrero, encuentros antropológicos". En *Politics, Identity and Mobility in Mexican Society*. De: Valentina Napolitano y Xóchitl Leyva Solano (eds.). Londres: Institute of Latin American Studies. Pp. 182-191.

- DEHOUE, Danièle. 1994a. *Entre el caimán y el jaguar, los pueblos indios de Guerrero. Historia de los pueblos indígenas de México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional Indigenista.
- DEHOUE, Danièle. 1994b. "L'apparition d'une mémoire afro-indienne dans le Mexique coloniale: les tribulations d'un saint sur la route d'Acapulco". En *Mémoires en devenir. Amérique latine XVIe-XXe siècle*. Bordeaux: Maison des Pays Ibériques. Pp. 113-135.
- DEHOUE, Danièle y Anne Marie Vié-Wohrer. 2008. *Le Monde des Aztèques*. París: Riveneuve éditions.
- DEHOUE, Danièle, Roberto Cervantes Delgado y Ulrik Hvilshoj. 2004. *La vida volante. Pastoreo trashumante en la Sierra Madre del Sur*. México: Universidad Autónoma de Guerrero / Jorale Editores.
- DESROSIÈRES, Alain. 2008. *Pour une sociologie historique de la quantification. L'argument statistique, I, Gouverner par les nombres*. Vol. II. París: Les Presses de l'École des Mines.
- DIAS, J. C. P., A. C. Silveira y C. J. Schoffield. 2002. "The Impact of Chagas Disease Control in Latin America. A Review", *Memórias do Instituto Oswaldo Cruz*. Vol. 97. Núm. 5. Julio. Pp. 603-612. Disponible en <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/12219120> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- Diccionario de la Real Academia Española*. 2012. Disponible en <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- División territorial del Estado de Guerrero de 1810 a 1995*. 1997. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- DOUGLAS, Mary. 2002. "New Preface". En *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres / Nueva York: Routledge.
- DOUGLAS, Mary. 2001. "Postface". En *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*. París: La Découverte et Syros.
- DOUGLAS, Mary. 1992. *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*. Londres / Nueva York: Routledge.

- DOUGLAS, Mary. 1978. *Cultural Bias*. "Occasional paper". Núm. 35. Londres: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- DOUGLAS, Mary. 1970. *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. Londres: Barrie and Jenkins.
- DOUGLAS, Mary. 1968, "Pollution". En *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Disponible en <http://hiebertglobalcenter.org/blog/wp-content/uploads/2013/03/Reading-18-Mary-Douglas-Pollution.pdf> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- DOUGLAS, Mary. 1966. *Purity and Danger: A Comparative Study of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge [Traducción al francés, 1971: *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*. París: Maspero. Traducción al español, 1973: *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI].
- DOUGLAS, Mary. 1963. *The Lele of the Kasai*. Londres: The Oxford University Press.
- DOUGLAS, Mary y Aaron Wildavsky. 1983. *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley, Los Angeles / Londres: University of California Press.
- DURKHEIM, Émile. 1999. *Lettres à Marcel Mauss* [1898]. París: Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM, Émile. 1973. *Textes 1* [1895]. París: Éditions de Minuit.
- DURKHEIM, Émile. 1969. *Journal sociologique* [1896-1897]. Editado por J. Duvignaud. París: Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912]. París: Presses Universitaires de France.
- ELIADE, Mircea. 2008. *Tratado de historia de las religiones* [1978]. México: Biblioteca Era.
- ELIADE, Mircea. 1964. *Traité d'histoire des religions* [1929]. París: Payot.
- ELLIS, William. 1829. *Polynesian Researches*. Londres: Fisher Son and Jackson.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: The Clarendon Press.

- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azandes*. Oxford: The Clarendon Press.
- FAJARDO SANTANA, Horacia. 2010. "Resolución de conflictos en comunidades huicholas". En *Sistemas normativos indígenas huichol, cora, tepehuano y mexicano*. *Antropología Social*. De: Neyra Patricia Alvarado Solís (coord.). CDI, Serie Antropología Social. Pp. 19-75.
- FARDON RICHARD, 1999. *Mary Douglas: An Intellectual Biography*. Londres: Routledge / Keagan Paul.
- FARR, Olivia, Keith Eppich y Ana Lucía Arroyave. 2008. "Ceremonias, conducta y sentido: una exploración de los rituales de terminación y dedicación en las estructuras M13-1 y N14-2 de El Perú-Waka". En *XXI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2007*. De: J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (eds.). Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Pp. 730-746.
- FINKEL, Michael. 2007. "Malaria". *National geographic*. Julio. Disponible en <http://ngm.nationalgeographic.com/ngm/0707/feature1/text4.html> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- FRANCO-AGUDELO, Saúl. 1990. *El paludismo en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- FRAZER, James George. 2011. *La rama dorada: magia y religión* [1911-1915]. México: Fondo de Cultura Económica.
- FRAZER, James George. 1981. *Le Rameau d'Or* [1911-1915]. París: Robert Laffont.
- FRAZER, James George. 1911-1915. *The Golden Bough*. Londres: Macmillan and Co.
- FRAZER, James George. 1888. "Taboo". En *The Encyclopaedia Britannica. A dictionary of arts, sciences and general literature*. Vol. 23. Editado por T. S. Baynes. Edimbourg: A. y C. Black. Pp. 15-18.
- GARCÍA ACOSTA, Virginia (coord.). 2008. *Historia y desastres en América Latina*. Vol. III. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / LA RED.
- GARCÍA ACOSTA, Virginia. 1997. *Historia y desastres en América Latina*. Vol. II. Lima: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / LA RED / ITDG.

- GARCÍA ACOSTA, Virginia. 1996. *Historia y desastres en América Latina*. Vol. I. Bogotá: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / LA RED / Tercer Mundo Editores.
- GARCÍA ACOSTA, Virginia y Fernando Briones (coords.). 2009. “Riesgos y desastres”. *Trace. Travaux et recherche dans les Amériques du Centre*. Núm. 56. Diciembre.
- GARCÍA ACOSTA, Virginia y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.). 2005. “Vulnerabilidad social, riesgos y desastres”. *Desacatos. Revista de antropología social*. Vol. 19. Septiembre-diciembre. Pp. 7-8.
- GARIBAY, Ángel María (ed.). 1965. “Pedro Ponce de León, Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad”. en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México: Porrúa. Pp. 121-132.
- GIDDENS, Anthony. 1994. *Les conséquences de la modernité*. París: L’Harmattan.
- GIRARD, René. 2012. *La violencia y lo sagrado* [1972]. Barcelona: Anagrama.
- GOBLOT, Émile. 1918. *Traité de logique*. París: Librairie Armand Colin.
- GOOD, Catharine. 2004. “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”. En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. De: J. Broda y C. Good Eshelman (coords.). México: Conaculta / Instituto Nacional de Antropología e Historia. Pp. 153-176.
- HAMAYON, Roberte N. 2012. *Jouer. Une étude anthropologique à partir d’exemples sibériens*. París: Éditions du Mauss.
- HAMAYON, Roberte N. 2011. *Chamanismos de ayer y hoy. Siete ensayos de etnografía e historia siberiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- HAYES, Wayland J. 1959. *Rapport sur la toxicité de la Dieldrine pour l’homme*. Organización Mundial de la Salud. Disponible en https://extranet.who.int/iris/restricted/bitstream/10665/64604/1/WHO_Mal_215_fre.pdf (consultado el 12 de mayo de 2016).
- HÉMOND, Aline. En preparación. “Crisis religiosa socioambiental y lógicas de acusación públicas: un ejemplo nahua”. En *El mal*.

- Concepciones y tratamiento social*. De: Olivia Kindl y Danièle Dehouve (eds.). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- HÉMOND, Aline. 2013a. *Créativité, résistance et ethnogènèse. Les dynamiques de l'autochtonie*. Travaux d'anthropologie américaniste et d'ethnologie mexicaniste présentés en vue de l'obtention d'une Habilitation à diriger les recherches. Vol. V. París: Universidad de París Oeste Nanterre.
- HÉMOND, Aline. 2013b. "Métaphores temporelles et offrandes alimentaires: pratiques d'élaboration du sens rituel". *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*. Núm. 25. Disponible en <https://alhim.revues.org/4547> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- HÉMOND, Aline y Marina Goloubinoff. 2008. "El viacrucis del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero". En *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. De: Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz. México: Ediciones de la Casa Chata. Pp. 133-169.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Ma. Isabel. 1997. "Los ahuyentadores de granizo de San Gaspar Tlahuililpan, Estado de México". En *Graniceiros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. De: Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.). México: El Colegio Mexiquense / Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Pp. 447-464.
- HERTZ, Robert. 1988. *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives* [1922]. Editado por Marcel Mauss. París: Jean-Michel Place.
- HERTZ, Robert. 1960. *Death and the Right Hand*. Aberdeen: The University Press, Cohen and West.
- HERTZ, Robert. 1928. "La prééminence de la main droite. Essai sur la polarité religieuse". En *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore* [1909]. París: Félix Alcan.
- HEUSCH, Luc de. 1986. *Le sacrifice dans les religions africaines*. París: Éditions Gallimard.
- HEUSCH, Luc de. 1985. *Sacrifice in Africa: An Structuralist Approach*. Manchester: Manchester University Press.

- HEUSCH, Luc de. 1982. "L'évangile selon saint Girard". *Le Monde*. 25 de junio.
- HEUSCH, Luc de. 1971. "Préface". En *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*. De: M. Douglas. París: Maspero.
- HOCART, Arthur Maurice. 1978. *Rois et courtisans*. París: Éditions du Seuil.
- HOCART, Arthur Maurice. 1936. *Kings and Councillors*. Cairo: Printing Office Paul Babey.
- HOUDART, Sophie, Vanesa Manceron y Sandrine Revet. 2015: "Connaître et se prémunir. La logique métrique au défi des sciences sociales". *Ethnologie Française*. Vol. 45. Núm. 1. Pp. 11-17.
- HOUSEMAN, Michael y Carlo Severi. 2009. *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. París: CNRS.
- HUBERT, Henri y Marcel Mauss. 1968. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" [1899]. En *Œuvres*. De: Marcel Mauss. Vol. I. París: Les Éditions de Minuit. Pp. 193-307.
- HUIZINGA, Johan. 1966. *Homo ludens* [1938]. Madrid: Alianza.
- IBARRETXE-ANTUÑANO, Iraide. 2012. "Metáforas de la percepción: una aproximación desde la lingüística cognitiva". En *Recorridos de la metáfora: mente, espacio y diálogo*. De: C. Santibáñez y J. Osorio (eds.). Concepción, Chile: Eudec. Pp. 141-166.
- INEGI. 2015a. "Hablantes de lengua indígena en México". En *Cuéntame... Información para niños y no tan niños*. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Disponible en http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm (consultado el 12 de mayo de 2016).
- INEGI. 2015b. "División municipal de Guerrero". En *Sistema Estatal y Municipal de Bases de Datos (SIMBAD)*. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Disponible en http://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/gro/territorio/div_municipal.aspx?tema=me&e=12 (consultado el 12 de mayo de 2016).
- JANSEN, Marteen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2009. *La lengua señorial de Ñuu Dzaui*. Oaxaca: Gobierno del Estado de Oaxaca / Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca / Universidad

de Leyden / Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca.

- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto (ed.). 1974. *Primeros memoriales de fray Bernardino de Sahagún*. México: SEP / INAH.
- JOHNSON, Karl. 1965. "Epidemiology of Machupo Virus Infection". *American Journal of Tropical Medicine and Hygiene*. Núm. 14. Pp. 816-818. Disponible en <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/5829143> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- JONES, K. C. y P. de Voogt. 1999. "Persistent Organic Pollutants (POPs): State of Science". *Environmental Pollution*. Núm. 100. Pp. 209-221. Disponible en <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/15093119> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- KATZ, Esther. 2008. "Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la 'Tierra de la lluvia' (Mixteca alta, Oaxaca). En *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. De: Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.). México: Publicaciones de la Casa Chata. Pp. 283-322.
- KATZ, Esther. 2006. "Statut de la chasse et consommation du gibier chez les paysans mixtèques du Mexique. Approche diachronique". En *La chasse. Pratiques sociales et symboliques*. De: Sidéra Isabelle. París: De Broccard. Pp. 181-192.
- KINDL, Olivia y Danièle Dehouve. En preparación. *El mal. Concepciones y tratamiento social*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- KÖVECSES, Zoltán. 2010. *Metaphor. A Practical Introduction*. Oxford : Oxford University Press.
- KROPF, Simona Petraglia y Magali Romero Sá. 2009. "The discovery of Trypanosoma Cruzi and Chagas Disease (1908-1909): Tropical Medicine in Brazil". *História, Ciências, Saúde*. Vol. 16. Supl. 1. Julio. Pp. 13-34. Disponible en <https://doaj.org/article/d4d40c-27142c4ed6a6926ce08be69c8b> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- LAKOFF, George. 1987. *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago / Londres: The University of Chicago Press.

- LAKOFF, George y Mark Johnson. 1986. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- LAKOFF, George y Mark Johnson. 1985. *Les métaphores dans la vie quotidienne*. París: Les Éditions de Minuit.
- LANGUMIER, Julien y Sandrine Revet. 2011. "Une ethnographie des catastrophes est-elle possible? Coulées de boue au Venezuela et en France". En *Désastres*. De: B. Glowczewski y A. Soucaille (eds.). París: Ed. De l'Herne, Cahiers d'anthropologie sociale, núm. 7. Pp. 77-90.
- LAZOS CHAVERO, Elena. 2012. "Riesgos en la introducción del maíz transgénico: discursos y controversias". En *Riesgos socioambientales en México*. De: Mauricio Sánchez Álvarez, Elena Lazos Chavero y Roberto Melville (coords.). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Publicaciones de la Casa Chata. Pp.79-106.
- LE BRETON, David. 2012. *Sociologie du risque*. París: Presses Universitaires de France, Que sais-je?.
- Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. 1978. París: Société du Nouveau Littré.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1965. *Le totémisme aujourd'hui*. París: Presses Universitaires de France.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1950. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". En *Sociologie et anthropologie*. De: Marcel Mauss. París: Presses Universitaires de France. Pp. IX-LII.
- LINARES, O. F. 1976. "Garden Hunting in the American Tropics". *Human Ecology*. Vol. 4. Núm. 4. Pp. 331-349.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfonso. 2001. "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. De: Johanna Broda y Felix Báez-Jorge (coords.). México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 47-65.
- LORENTE, David. 2012. "Nezahualcoyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica". *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. 42. Núm. 1. Pp. 63-90.

- MADRIGAL GONZÁLEZ, David. En preparación. “Disputa político-discursiva y lógicas de acusación en la prensa escrita frente a los nuevos riesgos de la minería canadiense en San Luis Potosí”. En *El mal. Concepciones y tratamiento social*. De: Olivia Kindl y Danièle Dehouve (eds.). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- MALAGÓN, Filiberto. 2008. “Malaria Eradication in Mexico: Some Historico-parasitological Views on Cold War, Deadly Fevers, by Marox Cueto, Ph-D”. *Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine*. Vol. 3. Núm. 15. Pp. Disponible en <http://www.peh-med.com/content/3/1/15> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- MANCERON, Vanessa. 2014. “Les constructions sociales du danger: quelques usages de la notion de risque et d’infortune en sciences sociales”. *Les Journées de Tam-Dao 2013. AFD-EFEO*. Julio. Pp. 37-54.
- MANCERON, Vanessa. 2009. “Grippe aviaire et disputes contagieuses. La Dombes dans la tourmente”. *Ethnologie française*. Vol. XXXIX. Núm. 1. Pp. 57-68.
- MATÍAS ALONSO, Marcos. 1982. “Tlayolli: el pan de los indios en Acatlán”. En *Nuestro maíz, treinta monografías populares*. Vol. I. México: Museo Nacional de Culturas Populares / Consejo Nacional de Fomento Educativo / Secretaría de Educación Pública. Pp. 91-118.
- MAUSS, Marcel. 1969. *Œuvres II. Représentations collectives et diversité des civilisations* [1896]. París: Éditions de Minuit. Pp. 651-698.
- MAUSS, Marcel. 1923-1924. “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”. *Année Sociologique*. Nueva serie I. Pp. 30-186.
- MAUSS, Marcel. 1902-1903. “Esquisse d’une théorie générale de la magie”. *Année Sociologique*. Núm. 7. Pp. 1-146.
- MORO ROMERO, Raffaele. 2012. “¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas ‘indígena’ en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)”. *Estudios de Historia Novohispana*. Núm. 46. Enero-julio. Pp. 115-172.

- NÁJERA, José, A., Matiana González-Silva y Pedro I. Alonso. 2011. "Some Lessons for the Future From the Global Malaria Eradication Programme (1955-1969)". *PLOS Medecine*. Vol. 8. Núm. 1. Disponible en <http://journals.plos.org/plosmedicine/article?id=10.1371/journal.pmed.1000412> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- NEFF, Françoise. 1994. *El rayo y el arcoiris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*. México: Instituto Nacional Indigenista / Sedesol.
- OLIVIER, Guilhem. 1995. "Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des Indiens du Mexique central (XVe-XVIIe siècle)". *Journal de la Société des Américanistes*. Núm. 81. Pp. 105-141.
- O'SHAUGHNESSY, Patrick T. 2008. "Parachuting Cats and Crushed Eggs. The Controversy Over the Use of DDT to Control Malaria". *American Journal of Public Health*. Vol. 98. Núm. 11. Noviembre. Pp. 1940-1948. Disponible en <http://ajph.aphapublications.org/doi/abs/10.2105/AJPH.2007.122523> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- OTTO, Rudolph. 1969. *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* [1929]. París: La petite bibliothèque Payot [Traducción de *Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Gotha : Klotz, 1917].
- PERETTI-WATEL, Patrick. 2001. *La société du risque*. París: Éditions La Découverte, Collection "Repères".
- PIEDRASANTA, Ruth. 2009. *Los chuj: unidad y rupturas en su espacio*. Guatemala: Armar Editores.
- QUINTILIANO, Fabio. 1947. *Institución oratoria*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Escuela de Filología de Barcelona.
- RAHEJA, Gloria Goodwin. 1988. *The Poison of the Gift. Ritual, Prestation and Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago / Londres: The University of Chicago Press.
- RENET, Sandrine. 2007. *Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*. París: Presses Sorbonne Nouvelle.

- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. 1892. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España*. México : Imprenta del Museo Nacional.
- RUSSELL, Paul F. 1955. *Man's Mastery of Malaria*. Oxford : Oxford University Press.
- SAHAGÚN, Bernardino de. 1553-1609. *Florentine Codex*. Traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles Dibble. Santa Fe: School of American Research / University of Utah. [Doce volúmenes.]
- SALAZAR HERNÁNDEZ, Alberto. 1994. "Ceremonia de emborrachamiento de ratones". En *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVII-XX)*. De: Marcos Matías Alonso (ed.). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Pp. 119-122.
- SÁNCHEZ ÁLVAREZ, Mauricio, Elena Lazos Chavero y Roberto Melville (coords.). 2012. *Riesgos socioambientales en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Publicaciones de la Casa Chata.
- SCUBLA, Lucien. 2008. "Préface" à Camille Tarot. En *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. París: MAUSS / Éditions La Découverte. Pp. 13-24.
- SCUBLA, Lucien. 2003. "Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire". *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique. Revue du M.A.U.S.S. semestrielle*. Núm. 22. Pp. 197-221.
- SIERRA CARRILLO, Dora. 2007. *El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de pericón*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SMITH, Robertson. 1889. *Lectures on the Religion of the Semites*. Edimburg: First Series, Fundamental Institutions.
- STEINMETZ, Sebald Rudolf. 1894. *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*. Vol. I. Leyde / Leipzig: O. Harrassowitz.
- STEINMETZ, Sebald Rudolf. 1892. *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*. Vol. II. Leyde : S. E. V. Doesburgh.
- STEINMETZ, Sebald Rudolf. 1892. *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*. Vol. II. Leyde, S. E. V. Doesburgh, 1892 y v. I, Leyde et Leipzig, O. Harrassowitz, 1894.

- TAROT, Camille. 2008. *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. París: Éditions La Découverte.
- TORIZ PROENZA, Martha Julia. 2011. *Teatralidad y poder en el México antiguo. La fiesta Tóxcatl celebrada por los mexicas*. México: Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura.
- TORRES GARCÍA, Rubén Emilio. 2014. “La fuerza del costumbre. Un acercamiento a la religiosidad tlapaneca (me’phaa)”. Tesis de licenciatura en Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Secretaría de Educación Pública.
- TURNER, Víctor. 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- VALVERDE, María del Carmen, Johannes Neurath y Perig Pitrou (coords.). 2012. *La noción de vida en Mesoamérica. Etnoclasificación, teorías de la persona y comunidad*. México: Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos / Centro de Estudios Mayas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- VELASCO-CASTREJÓN, Óscar y Beatriz Rivas-Sánchez. 2008. “Apuntes para la historia de la enfermedad de Chagas en México”. *Medigraphic Artemisa*. Núm. 65. Enero-febrero. Pp. 57-79. Disponible en <http://www.medigraphic.com/pdfs/bmhim/hi-2008/hi081j.pdf> (consultado el 12 de mayo de 2016).
- VIQUEIRA, Juan Pedro. 2002. “Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?”. En *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*. México: Tusquets / El Colegio de México. Pp. 201-258.
- WEBSTER, Hutton. 1952. *Le tabou. Étude sociologique*. París: Les Éditions Payot.
- ZERBA, Eduardo. 1999. “Susceptibility and Resistance to Insecticides of Chagas Disease Vectors”. *Medicina*. Núm. 59. Supl. II. Pp. 41-46. Disponible en <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/10668241> (consultado el 12 de mayo de 2016).

FILMOGRAFÍA

DEHOUE, Danièle y Richard Prost. 2004. *Los peligros del poder*. 54 min.
París: Tonaltepec Production.

SABIDO, Miguel. 1997. *Santo Luzbel*. 101 min. México: Imcine
International.

Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas
de Danièle Dehouve se terminó de imprimir el
30 de noviembre de 2016 en los talleres de Offset
Rebosán, S.A. de C. V. La composición tipográfica
la realizó Ernesto López Ruiz. La edición estuvo
a al cuidado de la Unidad de Publicaciones
de El Colegio de San Luis y la autora.
El tiro consta de 250 ejemplares.

