



53° Congreso Internacional de Americanistas

Los pueblos americanos: cambios y continuidades.
La construcción de lo propio en un mundo globalizado

Centro Histórico de la ciudad de México ☼ 19 al 24 de julio de 2009

SIMPOSIO: REPRESENTACIONES, CONCEPTOS Y PRÁCTICAS EN UN MUNDO GLOBALIZADO: CAMBIOS Y CONTINUIDADES ENTRE LOS NAHUAS DE MÉXICO

Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl : la metáfora corporal

Danièle Dehouve

Numerosos autores han subrayado la importancia de las representaciones corporales entre las poblaciones mesoamericanas en general, y nahuas en particular. En su libro clásico sobre el cuerpo humano, Alfredo López Austin ejemplificó las correspondencias entre el cuerpo humano y el resto del cosmos, tal como las establecen las fuentes históricas (1980, cap. “El cuerpo en el cosmos”, pp. 395-397). Mencionó sucesivamente diversos aspectos de esta correspondencia : de los restos corporales de los dioses muertos brotaron varias plantas, el llanto de los niños en las fiestas dedicadas al dios de la lluvia determinaba la abundancia de las precipitaciones, las partes del cuerpo humano sirvieron para designar

la de los árboles, etcétera. Las etnografías modernas no han dejado de aportar nuevas evidencias al respecto.

Ahora bien ¿Por qué tal insistencia cultural hacia las representaciones corporales humanas? ¿Qué es lo que denota sobre la sociedad nahua? Esta ponencia propone una reflexión a partir del ritual de bienvenida a la mazorca que he observado en el pueblo de Xalpatláhuac (Guerrero). Dicha ceremonia descansa en la antropomorfización de la caña de maíz que trataré de analizar. Mi explicación se basa en dos conceptos – construcción metafórica y acción ritual –.

1. “Como tu cabello, mi cabello viene desatado, viene suelto”

Entre los pueblos indígenas de México, la noción de cosecha difiere de la que fue elaborada en Europa con base en el trigo y las cereales afines. El campesino mexicano empieza a comer el maíz en “jilotes” (*xilotl*, o mazorcas en leche), luego en “elotes” (*elotl*, o mazorcas tiernas) y finalmente levanta las mazorcas maduras y secas (*centli* o *cintli*) (Dehouve, 2008, p. 23). Cada etapa requiere un ritual específico, mediante el cual el agricultor da la bienvenida a los primeros jilotes cortados y consumidos, luego (eventualmente) a los primeros elotes y finalmente a las primeras mazorcas secas.

De esta manera, en el pueblo de Xalpatláhuac, el primer ritual de bienvenida se dirige al jilote en la fiesta de Xilo Cruz, el 14 de septiembre. El mismo ritual se repite el 29 de septiembre el día de la fiesta de San Miguel. Ninguna ceremonia está dedicada al elote, y el agricultor deja las cañas de maíz en las milpas hasta que se sequen y se puedan cosechar (“pixcar”), lo que ocurre durante los meses de diciembre, enero o febrero, según los casos. En esa ocasión, la familia del agricultor realiza el último ritual de bienvenida a la mazorca, bajo su forma seca. Los tres rituales son semejantes.

A pesar de que dos fiestas colectivas señalen el momento de realizar las ceremonias de Xilo Cruz y San Miguel, los rituales se realizan en el ámbito familiar. En cuanto a la pixca, toma lugar en la fecha determinada por cada familia de manera separada.

En esas tres ocasiones, la mujer del agricultor se dirige sola hacia su milpa, sin estar acompañada, ni por su esposo ni por sus hijas. De manera casi clandestina – ya que las

palabras que pronunciará ante el maíz no deben ser conocidas de nadie –, envolverá algunas cañas con incienso de copal antes de cortarlas para llevarlas de regreso a su casa. La ceremonia, que excepcionalmente una anciana me permitió presenciar durante mi trabajo de campo en el pueblo en la fiesta de Xilo Cruz, se desarrolló del modo siguiente.

La mujer llegó con su sahumero de copal a la milpa. Desató sus trenzas y, con el pelo suelto sobre los hombros, giró alrededor de la milpa. Luego se presentó ante una caña bonita, fuerte y cargada de dos o tres elotes o mazorcas; tomando entre sus manos la hoja de la milpa como si fuera su mano, la besó y le dijo:

Timopanoltitzicoc, notonacayotl,

tonayehuaya, niconapaloco,

tonacayotl de mi corazón.

Niconapaloco nocentehuo,

noxiloxoch,

nocacamaxoch.

Ancazahuel, nima nima,

nimitzahcocuiz.

Queh notzontzin,

ihquo motzontzin,

hualxitzontzi, hualpatlahti.

Axa ahmo ximomohti,

nehua ya nimitzontequiz,

nehua ya nimitzhuicaz,

nimitzxohtlaquentiz.

Ahmo hueliz timomohtiz,

nimitzixpantiti campa San Miguelito,

campa Santo Entierrito.

Buenos días, mi subsistencia,

estabas en el sol, te vine a abrazar,

subsistencia de mi corazón.

Te vine a abrazar, mi mazorca,

mi flor de jilote,

mi flor de cacamate [mazorca secundaria].

Ahora mismo,

te voy a llevar.

Como está mi cabello,

así está tu cabello,

desatado, suelto.

Ahora, no te espantes,

yo te voy a cortar,

yo te voy a llevar,

te voy a vestir de flores.

No te puedes espantar,

te voy a presentar a San Miguelito,

a Santo Entierrito.

2.¿Qué revela esa ceremonia a propósito de la antropomorfización de la planta?

En primer lugar, es obvio que la caña de maíz se representa como un cuerpo humano: tiene una mano, recibe un vestido de flores. En su forma de jilote, su cabeza está cubierta de cabello, el cual se seca al convertirse en mazorca. A este propósito, cabe recordar la descripción hecha por los informantes de Sahagún: "... jilotea, brota, surge, viene surgiendo el jilote ; su cabellera va cubriendo el jilote, sus cabellos lo van cubriendo ; es antojo de la gente, es resplandeciente. Luego se dice que va muriendo el pelo, se va chamuscando." (*Códice Florentino*, L. 11, cap. 12, par.2, fl. 249r-250r, traducido in Rojas Rabiela, 1988, p. 40). En el rezo, al hablar de *xiloxoch* [*xilo(tl)-xoch(itl)*, "flor de jilote"] y de *cacamaxoch* [*cacama(tl)-xoch(itl)*, "flor de cacamate"], la mujer alude al hecho que el pelo de la mazorca tierna tiene dos colores y, por lo tanto, se parece a una flor, como me lo aclaró mi acompañante.

Sin embargo, si el maíz se concibe como una persona humana, no es solamente mediante su aspecto físico, sino también mediante su vida mental. Es capaz de "espantarse" (*momohitia*), espanto que puede conducir la totalidad de las matitas a secarse y la cosecha a perderse – razón por la cual la mujer le advierte: "no te espantes", "no te puedes espantar".

Estas características humanas del maíz rigen estrictamente la conducta ritual de la mujer del agricultor. El meollo de la naturaleza humana de la planta es su capacidad a espantarse, y sus corolarios son su gusto por las manifestaciones de respeto y su sensibilidad a las palabras de consuelo. Eso, sumido a la representación de la caña como un cuerpo humano, da hincapié a las acciones y las palabras rituales.

En primer lugar, la mujer desata su pelo para tener la misma apariencia que el jilote cubierto con su bonita cabellera. El rezo precisa: "Como está mi cabello, así está tu cabello, desatado, suelto. Ahora, no te espantes, yo te voy a cortar, yo te voy a llevar", es decir: "no tengas miedo, porque yo soy semejante a ti, y soy yo la que te va cortar y a llevar". La señora que acompañé me explicó: "sólo las mujeres tienen derecho de cantar ese rezo, porque son como las compañeras del maíz. Tienen bastante derecho para hablarle. En cambio, los hombres muy poco se meten en esas cosas." Y añadió : "es muy importante pasear con el pelo desatado. Si una mujer no se sabe la oración, no más así que vaya a

pasear en su milpa.” La semejanza del maíz y de la mujer conforma, pues, la base de este ritual.

A ella, se suman las manifestaciones de respecto. La mujer besa la hoja de la caña como si fuera una mano y le regala un vestido de flores en señal de bienvenida. Para quitarle el miedo, dice que la “vino a abrazar” (*ni-c-on-napalo(a)-co*), del verbo *napalooa*, “llevar en los brazos”, término usado para referirse a los niños cargados en los brazos de su mamá. Y por fin, se le dice al maíz: “te voy a presentar con San Miguel y Santo Entierrito”, el primero siendo patrón del maíz tierno y el segundo, el santo patrón del pueblo, para “que recibas tu gracia”. Si el maíz reacciona como cualquier persona del pueblo, no puede tener miedo de ir a presentarse ante los santos quienes le otorgarán gracia y beneficios.

En resumen, el ritual y el rezo cumplen con un propósito muy claro: se trata de autorizar el corte de jilotes y elotes en la milpa; para el efecto, el primer corte es ritual y concierne exclusivamente unas cuantas cañas con mazorcas dobles (*xilotl* y *cacamatl*) consideradas como jefes y responsables de la milpa (véase Dehouve, 2008, pp. 6-8). Una vez este paso logrado con éxito, es decir, sin que el maíz se espante, se piensa que la milpa seguirá verde y será posible cortar cualquier mazorca tierna sin necesidad de realizar otro ritual, hasta la cosecha (final) de la mazorca seca, cuando se reiterará el mismo ritual con las cañas cargadas de dos mazorcas. Las características humanas del maíz proporcionan el marco ideológico del ritual. Los medios aprovechados son varios y simultáneos, ya que la mujer campesina considera al jilote como otra mujer con el pelo suelto, al mismo tiempo que promete “abrazar” la mazorca como si fuera su niño.

3.Construcción metafórica y acción ritual

¿Cómo explicar que los hombres se representen las matas de maíz bajo una forma humana? Pienso que el término de metáfora se aplica al caso, con la condición de definirlo cuidadosamente.

A/Construcción metafórica

La humanización del maíz no es una metáfora en el sentido que Quintilien dio al término en Roma, en el primer siglo después de Cristo, al definir las “figuras de retórica”. Para este autor, quien dejó asentadas las bases de la retórica europea, la comparación o similitud establece una relación entre el concepto y la imagen, como en esta frase: “Este hombre ha actuado como un león”. La metáfora es, según Cicero, una similitud abreviada: “Digo de este hombre, es un león”.

Esa definición, por ser clásica, se repite a menudo, inclusive a propósito del mundo mesoamericano. Así Carlos Lenkersdorf (2004, p. 82) la retoma en un libro consagrado a la metáfora en Mesoamérica recordando que, según las definiciones admitidas en lingüística, el estado preliminar de la metáfora es la comparación (este hombre es como un roble). Si se suprime la fórmula comparativa, queda la afirmación metafórica (este hombre es un roble).

Si bien esa definición presenta un interés evidente para el análisis lingüístico de los textos europeos, resulta demasiado limitada para dar cuenta del uso de las representaciones corporales en Mesoamérica, las cuales no estructuran únicamente el discurso, sino las prácticas rituales, no se expresan únicamente en la lengua, sino que se escenifican, por ejemplo al desatar la mujer su pelo.

De mayor interés es la noción de “construcción metafórica” elaborada por George Lakoff y Mark Johnson (1980 y 1985). Los autores asumen : “La esencia de la metáfora es que permite entender algo (y experimentarlo) en los términos de otra cosa” (1985, p. 15). Así definida, la metáfora no representa un sencillo recurso lingüístico, sino un proceso cognitivo. “El sistema conceptual humano está estructurado y definido de manera metafórica” (1985, p. 16). La construcción metafórica es una condición necesaria del pensamiento abstracto, el cual no puede conceptualizar una cosa sino en los términos de otra cosa.

Para tomar un ejemplo, según una metáfora común en nuestros países, “la discusión, es la guerra”. Se trata de una *metáfora* porque el discurso verbal y el conflicto armado pertenecen a dos registros distintos; y se puede hablar de una *construcción* metafórica porque el registro de la guerra estructura todo un campo de la experiencia social (la discusión).

La representación del maíz y del consumo de la mazorca en términos corporales presenta rasgos de la construcción metafórica en el sentido de Lakoff: en primer lugar, permite representarse algo (las plantas cultivadas) en los términos de otra cosa (el cuerpo humano); en segundo lugar, no se trata de una metáfora aislada, sino de una construcción que estructura todo el campo – inmenso – de las relaciones del hombre con sus plantas cultivadas.

B/Acción ritual

Sin embargo, en el caso mesoamericano, no es suficiente asumir que la construcción metafórica es una condición del *pensamiento* abstracto. La construcción metafórica corporal no se percibe únicamente en los discursos, sino que construye una serie de reglas, prohibiciones y rituales que enmarcan las prácticas agrícolas. Si bien representa un modo de pensar, al mismo tiempo – y sobre todo – es un modo de *actuación ritual*.

Según la definición del rito proporcionada por el antropólogo británico Arthur Maurice Hocart quien escribió entre 1927 y 1939, un rito es una búsqueda de vida, de comida, de prosperidad, de inmunidad contra las enfermedades, los accidentes y la muerte. Dirigido por su finalidad, el acto ritual actúa sobre las cosas por medio de equivalencias. Así, por ejemplo, el hombre que quiere provocar la lluvia establece una analogía entre las nubes y el humo de copal, lo que le permite quemar incienso de copal para hacer llover. La lógica del acto ritual se encuentra en su propósito (para una explicación más detenida, véase Dehouve, 2007, pp. 270-271).

Este enfoque teórico se adapta muy bien a nuestro ejemplo de rito agrario. La finalidad del acto realizado en el pueblo de Xalpatláhuac es, como lo he subrayado arriba, la posibilidad de cortar mazorcas sin que el maíz se espante. Por lo tanto, la equivalencia buscada se establece entre la milpa y la mujer agricultora. Esta “equivalencia” o “imitación” en los términos de Hocart corresponde a la “construcción metafórica” en los términos de Lakoff y Johnson.

C/Un abanico de posibilidades

La opción escogida por la agricultora de Xalpatláhuac es solamente una entre muchas. Las analogías entre el maíz y el cuerpo humano pueden ser diversas y desembocar en varios tipos de actuaciones rituales. La misma base conceptual “el maíz es una persona, de cuerpo y de mente” abre posibilidades infinitas de elaboración de construcciones ideológicas distintas.

Cualquier campesino indígena estaría de acuerdo, creo, con esa aserción de un habitante de Oxchuc, Chiapas: “[al maíz] hay que guardarle respeto y cariño ; hay que alimentarse de él pero con respeto [...] Cuando faltan este cuidado y respeto, el castigo probable a esperar es que nos abandone la buena cosecha y aparezca el hambre en el seno de la familia” (*Nuestro maíz*, 1982, t. I, pp. 11-19). Sin embargo, de esa proposición general se desprende un abanico de posibilidades.

En Xalpatláhuac, el riesgo de espantar el maíz al cosecharlo se debe contrarrestar por medio del ritual de bienvenida que hemos comentado. Por otra parte, el maíz es capaz de enojarse contra el agricultor, en particular en caso de adulterio de su esposa; por consiguiente la prohibición de las relaciones adúlteras representa un medio de evitar la pérdida de la cosecha (Dehouve, 2008, pp. 36-37).

En otra región, la concepción de un maíz impresionable da hincapié a otro tipo de prohibiciones. En Veracruz, “una vez que el elote empieza a brotar, ya no se le hace la limpia a la milpa porque se espanta en los pies con el fierro de la coa y el machete. Si es necesario se limpia la milpa con las manos o se espera a que el elote esté mas crecido, porque de lo contrario la planta se pone amarilla y seca” (*Nuestro maíz*, 1982, t. II, p. 195). En San Felipe Zapotitlán, Oaxaca, después de la cosecha, “cuando la mazorca ya está en el tapanco no se debe gritar o hacer ruidos bruscos porque la mazorca se espanta y huye” (*Nuestro maíz*, 1982, t. I, p. 312).

No existe una manera única de representar la humanidad de la planta de maíz, sino que la antropomorfización cambia según las ocasiones rituales y sus propósitos. En las ceremonias de cosecha, hemos visto que la mujer de Xalpatláhuac utiliza de manera simultánea dos imágenes: la “planta mujer” semejante a la mujer del agricultor y, de manera más discreta, la “planta niño” “abrazado” por su mama. Entre los Nahuas de la

Huasteca, la metáfora de la planta niño es la más frecuente. En Chicontepec (Veracruz) durante la ceremonia de bienvenida al elote (*elotlamanaliztli*), el rezandero escoge a trece niños que personificarán al maíz tierno, los *conemeh elomeh* (niños elotes) o *conemeh kinescayotiah elotl* (niños que representan al elote) (Gómez, 2002, p. 117). En la Huasteca potosina, hombres y mujeres bailan alrededor del montón de mazorcas y “luego toman una mazorca previamente adornada con moñitos de flores y ramas... dando la apariencia de que están cargando a un niño en el *aquil* [porción de tela que sirve para cargar a los niños] mientras ellos bailan” (*Nuestro maíz*, 1982, t. II, p. 26).

La fertilidad de la milpa y la reproducción de la planta dan lugar a otra metáfora en Cacahuatenango (Veracruz) donde el maíz “chicomexochitl” se representa bajo la forma de una pareja: un atado de cuatro elotes conforma la representación masculina y uno de tres elotes, la representación femenina (*Nuestro maíz*, 1982, t. II, pp. 98-99). En Chicontepec (Veracruz) al final de la ceremonia de *elotlamanaliztli* mencionada arriba, los agricultores padre y madre llevan en sus manos dos atados (masculino y femenino) de mazorcas provenientes de la cosecha anterior, mientras sus hijos sostienen dos atados semejantes de elotes de la nueva cosecha (Gómez, 2002, p. 119).

Y para terminar, citaré otra imagen proveniente de San Miguel Tzinacapan (mun. de Cuetzalán, Puebla). Allí, según refiere Richard Haly (2004, p. 167), “Mariano Heredia opened an ear of maize and showed me that each strand of corn silk (*xilotzonti*, “young maize hair”) was attached to its own kernel. He said “*xilotzonti xictalhuat*”, the young maize ear is the navel earth root, which is to say that each strand of corn silk was the umbilical cord for its kernel. Therefore, *ce taol ce tacat*, “one grain of maize, one person”. Obviamente, esa nueva metáfora que equipara cada grano de maíz con un feto y cada uno de sus pelos con un cordón umbilical tiene relación con los rituales de siembra y el desarrollo futuro de cada semilla como una planta específica.

De esta manera, vemos que el maíz puede ser metafóricamente comparado con varios tipos humanos: mujer, mujer y hombre, padres e hijos, niño y niña, feto... Cada parte de la planta se presta a ese ejercicio: la caña con sus hojas, la mazorca, los granos adentro de la mazorca... Más aun, varias metáforas pueden ser utilizadas de manera simultánea. La lógica de esa construcción metafórica se encuentra en la finalidad ritual. La humanización

de la planta no es gratuita, sino que cumple con requisitos ceremoniales: la representación “generacional” de las mazorcas como padres e hijos incrementa la fertilidad, la representación de la mazorca en forma de niño aleja el espanto provocado por la cosecha, la representación de los granos como fetos individualiza la semilla por sembrar. En resumen, las representaciones en torno al “maíz humanizado” construyen un edificio simbólico y ritual que enmarca la producción y el consumo del maíz en el cuadro de un conjunto de reglas, prohibiciones y actos ceremoniales. Al final, si la milpa se da bien, significa que todas las reglas han sido respetadas, y si se seca o se pierde, es señal de una trasgresión o un error ceremonial.

4.El perspectivismo

El análisis que acabo de proponer es antagónico con una explicación en los términos del “perspectivismo” de Eduardo Viveiros de Castro. Este especialista de los araweté de Amazonia propuso, en un artículo de 1998, el término de “perspectiva” o “punto de vista” para dar cuenta del modo en qué los hombres, los animales y los espíritus “se consideran mutuamente” en las cosmologías suramericanas. Afirmando que las sociedades amazónicas establecen que esos seres conforman una sola categoría, entonces lo que les diferencia es su punto de vista; la noción de “perspectivismo cosmológico” propone que el universo está poblado por diferentes subjetividades no-humanas dotadas de perspectivas propias. De ahí que los hombres, los animales y los espíritus se consideren todos como humanos, y que entre ellos sólo cambiaría el punto de vista desde el cual consideran el mundo.

En el pensamiento de Viveiros de Castro, la perspectiva se opone a la metáfora. Según él, el mundo cosmológico suramericano es un mundo sin metáfora, porque ésta presupone la distinción entre dos categorías de seres, mientras que en este caso todos los seres estarían reunidos en una sola categoría: “... el animismo establece una sola serie – la serie social de las personas – en lugar de dos; y las relaciones entre “naturaleza” y “cultura” con de contigüidad metonímica y no de semejanza metafórica. El juego de las semejanzas y diferencias es interno a una serie única, donde las especies naturales se diferencian entre sí tanto cuanto se diferencian de – y/o se asemejan a – la especie humana... La humanidad no

constituye una constante autónoma, pero sí la variable de una función, o sea, un *punto de vista* que puede ser asumido por cualquier especie” (Viveiros de Castro, 2005, p. 341).

¿De dónde nació la noción de perspectivismo? Su autor (2005) explica que se basó en el análisis lingüístico de los cantos de guerra arawetés, en el cual el guerrero victorioso que canta habla de sí mismo desde el punto de vista enunciativo de su enemigo muerto, mediante un complicado juego pronominal. Eso lo llevó a enunciar el principio de “transmutación de perspectivas” en el cual el devorador absorbe el punto de vista del devorado y el devorado él del devorador. ¿Qué es lo que absorbe el enemigo caníbal? La posición o condición de enemigo de su enemigo. El canibalismo es la apropiación del punto de vista del enemigo.

A partir de su análisis lingüístico de los cantos de guerra, Viveiros de Castro descubre la teoría del animismo elaborada por Philippe Descola, en la cual los animales conforman con los hombres una sola categoría; lo que le permite concluir: “si el animismo afirma que varios no-humanos... son personas, entonces guerra y caza, antropología y zoofagia, están mucho más cercanas de lo que se suele imaginar... Y si la guerra y el canibalismo indígenas son esencialmente un proceso de transmutación de perspectivas, entonces es probable que algo del mismo género ocurra en las relaciones entre humanos y no-humanos” (*ibid.*, 2005, p. 342).

La primera crítica que se puede hacer al perspectivismo es el hecho que no se apoyó en la descripción etnográfica de las relaciones sociales arawetés, sino en el análisis de un material lingüístico (los cantos de guerra) a partir del cual extendió sus conclusiones a las relaciones entre los hombres y los animales. Los deícticos conforman una categoría bien conocida en el análisis lingüístico y han hecho la prueba de su interés en los comentarios de textos; Viveiros de Castro desligó los deícticos del campo lingüístico para transformarlos en una categoría de análisis de la sociedad bajo el nombre de “punto de vista” o “perspectiva”. Para lograrlo, tuvo que apoyarse en uno de los aspectos más controvertidos de la teoría de Lévi-Strauss.

En efecto, en unos pasajes cortos de *El pensamiento salvaje* y de *Mitológicas*, Lévi-Strauss asumió que, mientras el mito construye categorías que permiten que el hombre piense la realidad, el ritual, al contrario, procura restablecer lo continuo. En una cita

famosa, Lévi-Strauss se refirió al antropólogo africanista Evans-Pritchard quien explicó que los Nuer, en caso de miseria, “sacrifican” una calabaza en lugar de un toro. Si una calabaza, un pollito o un huevo pueden ser considerados como equivalentes a un buey en la operación sacrificial, es que ésta se basa en el principio de substitución, el cual aparece como un verdadero reto al pensamiento clasificatorio (Lévi-Strauss, 1962, pp. 294-302).

Algunos años más tarde, Lévi-Strauss desarrollará su posición al oponer claramente los mitos a los ritos, los cuales perseveran en su esfuerzo vano e ilusorio para invertir el paso del pensamiento mítico. El ritual sería “una tentativa loca, siempre prometida a la derrota, para restablecer la continuidad de la realidad, desmantelada por el esquematismo creado por el pensamiento mítico, una degeneración del pensamiento frente a las vicisitudes de la vida”, “una tentativa desesperada de oponer la vida al pensamiento” (Lévi-Strauss, 1971, pp. 596-611).

En la base del análisis del canibalismo propuesto por Viveiros de Castro está la concepción lévi-straussiana de las propiedades anti-clasificadoras del ritual. Según el autor, el canibalismo se encuentra del lado del ritual y del sacrificio por su capacidad a mezclar las categorías, a identificar los sacrificadores y las víctimas, los devoradores y los devorados. Este concepto de base, Viveiros de Castro llegó a aplicarlo a toda la “cosmología” suramericana.

Como lo dije, la oposición entre el mito y el rito forma parte de los aspectos más criticables de la obra de Lévi-Strauss (para una demostración detenida, véase Dehouve, 2007, pp. 267-269). Este autor considera el ritual como un modo de pensar, e ignora el hecho que es ante todo un modo de actuar para conseguir la vida, la fertilidad y la prosperidad.

Lévi-Strauss se abandona a una posición intelectualista que rompe con la tradición de la escuela sociológica francesa de Durkheim y Mauss para la cual el rito tiene su propia lógica: influir sobre la realidad. Antes de él, Marcel Mauss consideraba que el pensamiento religioso no confunde las categorías: persigue una meta, la eficacia ritual. Mauss sostuvo contra el “pensamiento primitivo” de Lévy-Bruhl una polémica que no está sin recordar las críticas que podemos hacer al perspectivismo. Mauss explicó que es imposible describir una idea colectiva haciendo abstracción de lo que es el grupo social, con sus deseos, sus

emociones, sus voluntades. El hecho es que, en la religión, desde el inicio, está “la *voluntad* de ligar”. Los rituales eficaces del totemismo son esfuerzos para demostrar a la naturaleza, a las plantas y a los animales que somos lo que son. Lejos de proceder de la percepción confusa del mundo, la identificación de los hombres con las cosas obedece a un acto humano voluntario y colectivo. No se trata de una mezcla de categorías, pues el hombre “tiene el sentido de las diferencias y de las semejanzas”. La Razón tiene el mismo origen voluntario y colectivo en las sociedades más antiguas y en las formas más complejas de la filosofía y de la ciencia, simplemente la voluntad colectiva no sigue la misma dirección en ambos casos (Mauss, [1923] 1974, citado en Dehouve, 2007, p. 270).

Considero que es imprescindible mantener esa concepción de la acción ritual. Los mesoamericanos elaboran representaciones humanas de las plantas de maíz (para retomar el ejemplo aquí desarrollado), establecen juegos de espejo entre el hombre y la planta. Eso ha sido documentado muchas veces por los etnohistoriadores y los antropólogos. El problema es cómo entender dichas representaciones. Al contrario de la explicación perspectivista que cree en la asimilación del hombre y de la planta en una misma categoría de personas dotadas de puntos de vista distintos, mi análisis ha planteado que la construcción metafórica resulta *del esfuerzo del hombre para establecer analogías entre distintas categorías de seres a fin de lograr una eficacia ritual*. Como resultado, una amplia construcción simbólica y ritual enmarca la producción agrícola y el consumo del maíz.

BIBLIOGRAFÍA

Dehouve, Danièle (2007), *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, UAG, CEMCA, INAH.

Dehouve, Danièle (2008), “El venado, el maíz y el sacrificado”, *Diario de Campo*, Cuadernos de Etnología 4, mayo-junio, México, INAH.

Gómez Martínez, Arturo (2002), *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Ediciones del Programa del Desarrollo Cultural de la Huasteca.

Haly, Richard (2004), "Of maize and men: some articulations of a mesoamerican metaphor", in Montes de Oca, *La metáfora en Mesoamérica*, México, UNAM-IIF, pp. 123-170.

Hocart, Arthur Maurice (1936), *Kings and Councillors*, Le Caire, Printing Office Paul Babey.

Lakoff, George y Johnson, Mark (1980), *Metaphors we live by*, Chicago, The University of Chicago.

Lakoff, George y Johnson, Mark (1985), *Les métaphores dans la vie quotidienne*, París, Les Éditions de Minuit.

Lenkersdorf, Carlos (2004), "Categorías, metáforas y metamorfosis a partir del tojolobal, lengua maya de Chiapas", in Montes de Oca, *La metáfora en Mesoamérica*, México, UNAM-IIF, pp. 81-94.

Lévi-Strauss (1962), *La pensée sauvage*, París, Plon.

Lévi-Strauss (1971), *Mythologiques. L'homme nu*, París, Plon.

López Austin, Alfredo (1980), *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM.

Mauss, Marcel (1974), "Sur la notion de participation chez Lévy-Bruhl [1923]", *Œuvres*, París Les Éditions de Minuit, t. II, pp. 130-131.

Montes de Oca, Mercedes (2004), *La metáfora en Mesoamérica*, México, UNAM-IIF.

Nuestro maíz, treinta monografías populares (1982), México, Museo Nacional de Culturas Populares, Consejo Nacional de Fomento Educativo, SEP.

Rojas Rabiela, Teresa (1988), *Las siembras de ayer. La agricultura indígena del siglo XVI*, México, SEP, CIESAS.

Viveiros de Castro, Eduardo (1998), "Cosmological deixis and amerindian perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, n° 3, pp. 469-488.

Viveiros de Castro, Eduardo (2005), "Chamanismo y sacrificio, un comentario amazónico", in Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho, Jean-François Bouchard (eds), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Bogota, Instituto francés de estudios andinos, pp. 335-347.