

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

---

Perig Pitrou, *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2016.

por Guilhem Olivier

En *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)* [*El camino y la milpa. Recorrido ritual y sacrificio entre los mixes de Oaxaca (México)*], el etnólogo francés Perig Pitrou nos ofrece un estudio pormenorizado de la ritualidad de los mixes de Oaxaca, observada en diferentes contextos y estudiada a la luz de los rezos en lengua ayuuk que se pronuncian en estas ocasiones. Es también a partir de una observación minuciosa de los gestos y de un profundo análisis lingüístico que el autor estudia los distintos actos sacrificiales, cuyos significados varían de acuerdo con el contexto ritual. Para llevar a cabo el estudio del sacrificio, el autor propone considerarlo “como una operación cuyo objetivo es coordinar las acciones en varios niveles, por parte de agentes que pertenecen a diferentes registros ontológicos” (*le sacrifice comme une opération visant à coordonner les actions réalisées à plusieurs niveaux, par des agents appartenant à des registres ontologiques différents*) (p. 21). Según la misma lógica, Perig Pitrou escribe que “el ritual puede interpretarse

como un procedimiento específico para crear asociaciones, inclusive con agentes no humanos” (*le rituel peut s’interpréter comme une procédure spécifique pour créer des associations, y compris avec des agents non humains*) (p. 44). Si bien el autor sigue el famoso modelo de análisis de Victor Turner, también toma en cuenta las variantes y las “incertidumbres” que caracterizan a los rituales, los cuales “juegan un papel motor y modelan la morfología de un rito” (*jouent un rôle moteur et modèlent la morphologie d’un rite*) (p. 43). Por una parte, se trata de estudiar el rito “por sí mismo”, de descubrir sus principios de organización y su poder de transformación. Por otro lado, es necesario entender, a fin de no caer en un acercamiento demasiado “formalista”, cómo el rito se inserta en un entorno social determinado.

Es importante precisar que esta monografía es fruto de un prolongado trabajo de campo de dos años por parte de un etnólogo que aprendió el idioma y sus matices en el marco de la complejidad de los discursos rituales y de los rezos. Además, Perig Pitrou tiene un profundo conocimiento tanto de la literatura mesoamericanista especializada como de las teorías antropológicas recientes sobre el sacrificio y el ritual.

Una de las principales aportaciones de este libro es que dilucida el tipo de relación que los hombres establecen con lo que el autor llama “los agentes no humanos” o “las entidades no humanas” (en esta reseña seguiré su manera de nombrarlas) a partir de los rituales. En efecto, a través del concepto de “co-participación”, Perig Pitrou explica las formas en las que los mixes invitan —en ocasiones de manera muy insistente— a las entidades no humanas a participar en alguna actividad humana (sembrar una milpa, por ejemplo), propician la llegada de las lluvias, restablecen la salud de un enfermo o procuran el éxito de una nueva administración municipal. Se trata entonces de

determinar de manera precisa las modalidades de la participación de los agentes no humanos en el seno de un colectivo, según los contextos —agrícola, político, terapéutico, judicial, etc.— en los que son solicitados; lo cual implica examinar la polivalencia de estos seres, susceptibles de proporcionar diversos tipos de servicios, y a la vez entender cómo sus agentividades específicas se agrupan en lo que

denominamos, a falta de un mejor término, politeísmo (*déterminer avec précision les modalités de la participation des agents non humains au sein d'un collectif, selon les contextes — agricole, politique, thérapeutique, judiciaire, etc. — où ils sont sollicités. Cela implique d'examiner la polyvalence de ces êtres, susceptibles de rendre divers types de services, tout en comprenant comment leurs agentivités spécifiques s'assemblent dans ce qu'on appelle, faute de mieux, le polythéisme*) (p. 14).

Perig Pitrou pretende entonces describir no solamente los actos de quienes realizan los rituales, sino también las reacciones que se atribuyen a los destinatarios de éstos. En efecto, las reacciones y el tipo de participación de los seres sobrenaturales llegan a influir, e incluso a determinar, lo que el autor llama la “morfología ritual” (*morphologie rituelle*) (p. 24).

Al principio de todo recorrido ritual es necesario consultar a un anciano y/o a un especialista para determinar la viabilidad de dicho recorrido, a menudo por medio de procedimientos adivinatorios. Además de consejero y guía, este especialista juega el papel de intérprete con los agentes no humanos, con los cuales es capaz de establecer una comunicación que puede desembocar en la colaboración de estos agentes. Los participantes del ritual tienen buen cuidado en precisar que no actúan por su propia iniciativa, sino que obedecen a “la boca, la palabra”, es decir, a la prescripción del especialista, lo cual corresponde a “la dimensión no intencional de la acción ritual” (*la dimension non intentionnelle de l'action rituelle*) (p. 50). Otro momento importante al inicio del recorrido ritual es el paso por el panteón en donde se depositan ofrendas y se llevan a cabo sacrificios de aves. Esto se hace con el propósito de exponer ante los difuntos el motivo del ritual y, así, conseguir que éstos favorezcan la “apertura del agua, del camino” (*ja awä'äts'äjtin nēēj tuu*), es decir, que alejen los obstáculos durante la subida al cerro, en los caminos y en los ríos que se van a cruzar (p. 55). Para legitimar aún más el recorrido, los organizadores pasan por la iglesia y asisten a misa. Puede empezar entonces el viaje hacia el cerro —el Cempoaltépetl— para llevar diversas ofrendas a las entidades no humanas que residen allí, sobre todo el “Gran Habitante del Lugar de los

Veinte Cerros” (*konk ii’pyxyukpīt*). El autor propone de manera convincente que este desplazamiento se puede interpretar no como una salida del espacio doméstico hacia el mundo “salvaje” o “sagrado” del monte, sino como una visita a otro espacio doméstico, el del Dueño del Monte, como lo indican las mismas reglas que siguen los visitantes al acercarse a una casa para pedir un servicio o un favor, por ejemplo, una solicitud de compadrazgo.

El tercer capítulo está dedicado a la operación sacrificial, un verdadero “marcador cultural” entre los mixes que ha sido objeto de varios estudios. Perig Pitrou elige analizar el sacrificio como parte de un complejo ritual y, a la vez, como un momento “nodal” del recorrido ritual que desencadena “efectos” que es necesario precisar. El autor describe cómo

De manera privilegiada, las gallinas y las guajolotas son matadas en el espacio doméstico, y los gallos y los guajolotes en la cima del cerro. El nexos con el animal se establece también en función del sexo, de la edad o de la posición social: mujer/gallina, hombre/gallo, niño/pollo, alcalde/guajolote o anciano/guajolote (*De façon privilégiée, les poules ou les dindes sont tuées dans l’espace domestique et les coqs et les dindons au sommet de la montagne. La connexion avec l’animal s’établit aussi en fonction du sexe, de l’âge ou de la position sociale : femme/poule, homme/coq, enfant/poulet, maire/dindon ou personne âgée/dindon*) (p. 68).

Así, las aves aparecen como sustitutos de los participantes. Sustitutos a partir de los cuales “son individualizados los beneficios obtenidos gracias al ritual” (*sont individualisés les bénéfiques obtenus grâce au rite*) (*ibid.*). Además de la muerte ritual del animal, el autor enfatiza la importancia de “la circulación y la distribución ordenada del flujo sanguíneo” (*la circulation et la distribution ordonnée du flux sanguin*) (p. 69). De hecho, además de alimentar y transferir energía, una de las funciones de la sangre vertida sería la de expulsar a los agentes patógenos del cuerpo del animal, pues dichos agentes fueron transferidos de los humanos hacia el ave al frotarla sobre el cuerpo de los participantes para purificarlos. Ahora bien, como lo señala el autor, “El hecho de que los animales sacrificados sean consumidos

confirma que éstos no son sino soportes temporales [de los agentes patógenos], los cuales resultan ellos mismos purificados a través de la operación sacrificial” (*Le fait que les animaux soient consommés ensuite confirme qu’ils ne sont que des supports temporaires qui sortent eux-mêmes purifiés par l’opération sacrificielle*) (p. 79). Las entidades no humanas alimentadas necesitan la energía de las ofrendas para llevar a cabo su labor, la cual es indispensable para el éxito de los procesos vitales en los que los actores del rito están involucrados.

Perig Pitrou destaca la especificidad de los rezos sacrificiales cuyo objetivo es conseguir la participación de las “entidades de la naturaleza” en las empresas humanas. Tal como los mixes afirman en sus rezos, al obedecer las prescripciones de los ancianos y al seguir la tradición, se espera que las entidades no humanas continúen colaborando con los humanos, según principios de reciprocidad y continuidad.

Sin lugar a dudas, las distintas comidas que se ofrecen a lo largo de los recorridos ceremoniales representan una parte complementaria y esencial de los actos sacrificiales. Perig Pitrou propone de manera convincente que estas comidas no solamente tienen el propósito de compartir las ofrendas con las entidades no humanas, sino también el de escenificar su aceptación de las ofrendas —un proceso ausente durante los sacrificios— y el inicio de una colaboración con los mortales. Así, las distintas comidas —el autor describe seis de ellas— constituyen varias formas de intercambio entre los que organizan los ritos y sus invitados (humanos y no humanos), cuyo resultado consiste en “una variación alrededor del compartir, del intercambio, de la comensalidad y del don” (*une variation autour du partage, de l’échange, de la commensalité et du don*) (p. 111).

A través del análisis de los rezos, el antropólogo francés detecta con perspicacia que los invitados llegan a representar en ciertos contextos a las entidades de la naturaleza, colocadas en posición de deudoras y obligadas en cierta forma a devolver algo de lo recibido durante las comidas. Además del simbolismo del tepache —pintado de rojo y equivalente a la sangre ofrecida a los seres sobrenaturales— y de otros ingredientes de los banquetes, el autor analiza una danza realizada al final de una de las comidas. Llamada *xëwtunk* (actividad de sol o actividad de la fiesta), esta danza

tendría como función suscitar la actividad (*tunk*, en el sentido de trabajo, función y obligación, como el término *tequitl* en náhuatl) tanto del Sol como de las otras entidades no humanas invocadas durante el ritual y, de esta manera, “abrir una relación de intercambio, instaurando a la vez un régimen de acciones sincronizadas” (*ouvrir une relation d’échange, tout en instaurant un régime d’actions synchronisées*) (p. 115).

La segunda parte de este volumen, titulada “La coordinación de la actividad”, empieza por el estudio de los depósitos ceremoniales en relación con lo que el autor llama “la co-actividad mimética” (*co-activité mimétique*). Llamados “mesas”, estos depósitos rituales representan el universo en miniatura en el cual se ofrecen comidas —en forma de ofrendas— para desencadenar la actividad de las entidades de la naturaleza. Perig Pitrou eligió el ejemplo de un depósito ritual realizado durante la siembra con el propósito de “instaurar un régimen de co-actividad mimético con las entidades de la naturaleza” (*instaurer un régime de co-activité mimétique avec les entités de la nature*) (p. 123). En este contexto, el autor analiza tres niveles de distribución: la de los componentes de la ofrenda, el reparto de lluvia por parte de la entidad llamada “El que hace vivir” y el trabajo de los que siembran. De hecho, existe una analogía entre el depósito ritual y el acto de sembrar, como lo revela el paralelismo “nosotros damos, nosotros sembramos” (*nmëë’yinti nkejyxyinti*), expresión que significa también “hacemos un depósito ritual” (p. 135). Asimismo, los gestos y la posición elevada, tanto de los que elaboran la ofrenda y los sembradores como de la entidad no humana encargada de regar las lluvias, participan de este abanico de acciones sincrónicas que estimulan la co-participación de todos los actores para lograr el éxito de la cosecha. El proceso de miniaturización propio del depósito ritual, además de actuar sobre el macrocosmos, establece una equivalencia entre dos actividades “ontológicamente diferentes” —sembrar y hacer llover—, señala el compromiso de los humanos y anuncia las tareas que las entidades de la naturaleza están por realizar.

El sexto capítulo de este libro está dedicado al ritual de nacimiento de una niña con el cual los padres se vuelven *kutëjkti* (dueños de casa), es decir adultos capaces de participar en la actividad ritual. Como lo explica el autor, “aun si el rito está destinado a la integración del niño, al realizar-

lo los padres son ellos mismos transformados” (*même si le rite est destiné à l’intégration de l’enfant, en le réalisant, les parents sont eux-mêmes transformés*) (p. 143). Durante los ritos llevados a cabo en el cerro, los abuelos piden que la niña crezca —como el maíz—, que tenga fuerza y salud y que pueda “despertar y desarrollarse” (*wejìn kajìn*) intelectual y socialmente. Señalemos la presencia de ofrendas compuestas de pequeños palos y de hierbas que corresponden a la leña utilizada para calentar el temazcal y a las hierbas utilizadas para azotarse durante el baño. Al calentar el cuerpo “tierno” del infante, el temazcal lo cuece para insuflarle fuerza y poder de crecimiento. Durante la comida ritual que se realiza en la casa, la madrina —en este caso la bisabuela materna— alimenta a la niña por primera vez con trece pequeños bocados de tamales de frijol, cuya aceptación desencadena augurios fastos. Además del crecimiento del niño —equiparado con el de una planta de maíz—, se considera que a través del consumo del maíz, “eso por lo que uno vive, eso que hace que uno esté vivo (*ce par quoi l’on vit, ce qui fait être vivant/ tajujyky’äjtpi*)”, “el que hace vivir (*yikjujyky’äjtpi*)” produce sus efectos benéficos, como si este vegetal se convirtiera en el soporte provisional de su agentividad (“*Celui qui fait vivre*” *produit ses effets bénéfiques, comme si ce végétal devenait le support provisoire de son agentivité*)” (p. 147). Después de probar los tamales, la niña recibe unos objetos miniaturas por parte de su abuelo, los cuales representan diversas actividades futuras como el deporte (una pelota), la cocina (una cuchara) y la música (una sonaja). Perig Pitrou comenta cómo los artefactos miniaturas pueden tener diversas funciones: “Colocados sobre la piedra sacrificial, tienen el propósito de volver activos a los destinatarios del depósito ritual, en tanto que, durante la comida, estos artefactos están para estimular las habilidades del niño” (*Placés sur la pierre sacrificielle, ils visent à rendre actifs les destinataires du dépôt tandis que, lors du repas, ils sont là pour stimuler les compétences de l’enfant*) (p. 157). En cuanto a la danza final —durante la cual los participantes danzan con la niña (los padrinos, los padres, e incluso el etnólogo, emocionado y asustado a la vez por cargar a la niña)—, ésta tiene como objetivo iniciar al infante en la vida social.

El siguiente capítulo, “Co-actividad y sacrificio: comentarios comparativos” (*Co-activité et sacrifice: remarques comparatistes*), establece una

pausa en el libro, durante la cual, a la luz de otros estudios antropológicos, el autor hace un balance de sus primeros resultados. Se trata de comparar y contrastar los significados del recorrido ritual, de la co-actividad con las entidades sobrenaturales y de la práctica del sacrificio entre los mixes, con las interpretaciones propuestas por distintos especialistas, tanto del área mesoamericana como de otras zonas geográficas en los Andes, Oceanía o África. Además, Perig Pitrou dedica un apartado —demasiado breve, desde mi punto de vista— al papel del catolicismo en los rituales mixes, sobre todo a la función de la iglesia, en la cual se llevan a cabo rezos, ofrendas e incluso sacrificios de aves en ciertas comunidades.

Dedicado al sistema de cargos, el capítulo 8 presenta un análisis detallado y novedoso de las ceremonias de transferencia del poder en varios pueblos de la Sierra Mixe. Aquí encontramos también recorridos rituales hacia el cerro, ofrendas, sacrificios de aves, comidas, danzas y largos discursos y rezos. Entre otros ejes de investigación, el autor estudia cómo el *tunk* (trabajo colectivo) se reparte entre el equipo que asume el poder y los miembros de la comunidad; describe también la circulación ritual de objetos como los bastones de mando o el sello del pueblo, los cuales manifiestan la legitimidad del poder, y explica, por último, cómo, durante un recorrido ritual, se invita a “El que hace vivir” a participar en el gobierno. De hecho, se especifica la índole del apoyo solicitado: proporcionar a los representantes del pueblo el “pensamiento” necesario para cumplir con su servicio y, sobre todo, para enfrentar y resolver los conflictos en la comunidad. Es muy importante la dimensión colectiva de los actos rituales de transferencia del poder, sea a través de los habitantes del pueblo (testigos de los ritos), sea a través de los antepasados cuyas enseñanzas guían a los gobernantes, tal como lo señala el autor con esta bella expresión: “La imitación de los ancestros es concebida como una caminata que jamás se termina” (*L'imitation des ancêtres est conçue comme une marche ne s'arrêtant jamais*) (p. 205).

La tercera parte del libro está dedicada a la resolución de los conflictos y a la distribución de las responsabilidades. Perig Pitrou analiza primero los procesos rituales destinados a integrar a las entidades no humanas en el nuevo gobierno municipal. Además de las ceremonias públicas de trans-



ferencia del poder que se llevan a cabo de día en la plaza principal del pueblo, otra secuencia ritual, más discreta y en la cual se sacrifican aves, tiene lugar por la noche en la alcaldía. Al revelar esta “cara oculta del poder” —retomando la expresión de Jacques Galinier—, el autor, que tuvo el privilegio de presenciar estos ritos, explica su principal función: enfrentar “la dimensión conflictiva de la vida comunitaria” (*la dimension conflictuelle de la vie communautaire*) (p. 217). En los discursos rituales, los miembros del gobierno municipal se dirigen explícitamente al edificio municipal utilizando el pronombre personal “tú” (*mejts*) y el difrasismo “hogar, casa”. De hecho, la alcaldía aparece como la destinataria de las ofrendas —enterradas en el mismo edificio— pero también como testigo de los conflictos y a quien se pide protección frente a agresores potenciales. Al analizar los discursos rituales, Perig Pitrou precisa el “régimen de coactividad” que las autoridades establecen con las entidades no humanas. En efecto, al tomar decisiones y al tratar de solucionar conflictos, los representantes del pueblo deben “retornar las palabras” (*retourner des paroles*), en tanto que “El que hace vivir” tiene el poder de “dar el pensamiento” (*donner la pensée*) (p. 230). De esta manera, los humanos aparecen como instrumentos para expresar ideas elaboradas por las entidades no humanas. De esta colaboración surge entonces la producción de ideas, “verdadera materia de la política” (*véritable matière de la politique*) (p. 231). Ahora bien, no se trata de prescindir del ejercicio del juicio y de la reflexión racional, altamente valorados por los mixes, pues los gobernantes son los únicos responsables de sus decisiones y actos. El autor profundiza en el papel de la entidad no humana —integrada en la jerarquía que organiza la relación existente entre el pueblo y su gobernante— que se encuentra en la cúspide del sistema de gobierno. Por lo anterior, además de analizar los actos propios de los gobernantes —utilizar la fuerza pública, juzgar, propiciar las lluvias, etcétera—, es necesario estudiar los actos que las entidades no humanas realizan a la par de los gobernantes para alcanzar sus objetivos. De allí surgen varias preguntas acerca de la noción de responsabilidad del gobernante:

¿Qué es actuar (mal o bien) “en nombre de”? ¿Cómo puede uno ser responsable de los actos de otros? Y, a la inversa, ¿cómo es posible que

los otros sufran las consecuencias de un acto que no cometieron? ¿Dónde situar los límites de la responsabilidad de un gobernante? (*Qu'est-ce que (mal ou bien) agir "au nom de"? Comment peut-on être responsable de l'action des autres? Et, à l'inverse, comment est-il possible que les autres souffrent des conséquences d'une action qu'ils n'ont pas commise? Où situer les limites de la responsabilité d'un gouvernant?*) (p. 240).

Es en los dos últimos capítulos de este libro que el autor intenta contestar estas importantes preguntas. Así, el capítulo 10 trata del sufrimiento causado a las entidades no humanas y en particular a “El que hacer vivir”. Este último padece a la vez las agresiones infligidas a la naturaleza y los conflictos entre humanos, es decir, las infracciones a las reglas que rigen las relaciones entre distintos seres naturales y humanos. Para ilustrar una manera de resolver los conflictos entre humanos, el autor describe la “Fiesta de la llave [de la cárcel]” organizada por los policías para protegerse del enojo y/o del rencor potencialmente patógenos de las personas arrestadas por diversos delitos. El recorrido ritual que llevan a cabo se asemeja a un proceso durante el cual proclaman su inocencia y subrayan la culpabilidad de los presos ante “El que hace vivir”, que actúa en esta ocasión como un verdadero juez. Como lo expresa Pitrou, “su intervención concilia modos de relación que los humanos casi no logran establecer al mismo tiempo: designar al culpable sin ofenderlo, juzgar y a la vez ir más allá de la esfera judicial” (*son intervention concilie des modes de relations que les humains ne parviennent guère à établir dans le même temps: désigner le coupable sans pour autant l'offenser, juger tout en trouvant le moyen de dépasser la sphère judiciaire*) (p. 266). Finalmente, estos rituales revelan —como en el caso de los zapotecos y de los tzotziles estudiados respectivamente por Laura Nader y Jane F. Collier—<sup>1</sup> el énfasis en la práctica del perdón y del restablecimiento de la paz, más que sobre el uso de castigos.

1 Laura Nader, *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford, Stanford University Press, 1990; Jane F. Collier, *Law and social change in Zinacantan*, Stanford, Stanford University Press, 1973.

El último capítulo del libro está dedicado al tratamiento ritual de las faltas cometidas. Se trata de analizar los rituales durante los cuales se pide perdón por las faltas realizadas, a fin de conseguir “el corte con el perdón” otorgado por “El que hace vivir”. Perig Pitrou analiza en esta ocasión un recorrido ritual realizado por el alcalde al final de su mandato. A diferencia del primer recorrido, cuando entró en funciones con todo su equipo, esta vez el alcalde está acompañado solamente por su suplente. En ese momento, anota el etnólogo, “el jefe respetado aparece como un hombre preocupado con la idea de ser castigado por sus faltas” (*le chef respecté apparaît comme un homme préoccupé à l'idée d'être puni pour ses fautes*) (p. 283). Al entrar el alcalde al territorio de la entidad no humana en el cerro se sangra las tibias con ramas, lo que constituye un proceso de purificación —con la sangre se expulsan los elementos patógenos del cuerpo—. Este proceso es más notorio en esta ocasión, pues el alcalde está pidiendo perdón por las faltas cometidas no sólo por él mismo, sino también por los miembros de su equipo, e incluso por los habitantes de su pueblo. Por una parte, se trata de un ritual de inversión: después de provocar el sufrimiento de los demás por sus faltas, el alcalde se convierte en el que padece tal sufrimiento. Por otra parte, el alcalde se convierte en el agente de su propio castigo con la esperanza de evitar en el futuro una sanción más severa. Al pedir perdón a diversas entidades no humanas por sus faltas y las de su equipo, el alcalde espera el perdón no solamente de esas entidades, sino también de los miembros de la comunidad que han sido afectados. Como lo señala Pitrou,

El despliegue de la palabra ritual rebasa la esfera individual para reconstruir, frase tras frase, una red de relaciones en las cuales se han multiplicado las tensiones, lo cual no tiene nada que ver con la introspección que el cristiano lleva a cabo para asegurar la salvación de su alma (*Le déploiement de la parole rituelle dépasse la sphère individuelle pour reconstruire, phrase après phrase, un réseau de relations au sein duquel se sont multipliés les points de tensions, ce qui a peu à voir avec l'introspection dans laquelle s'engage le chrétien pour assurer le salut de son âme*) (p. 294).

Entre las “faltas” del alcalde destacan el mal gobierno, las agresiones hacia los habitantes y los impuestos cobrados. A la vez, el funcionario explica que su cargo implica este tipo de agresiones y que resulta sumamente difícil estar a la altura de tal responsabilidad.

A partir de estos elementos, el autor reflexiona finamente sobre la noción de “fatalismo”.<sup>2</sup> Sin lugar a dudas,

los indígenas de la Sierra Norte, tanto por sus actividades cotidianas como por sus actividades rituales, demuestran una voluntad casi obsesiva de actuar sobre el mundo [...] los mixes no consideran para nada que algunas instancias no-humanas determinan, desde una posición trascendental, los mecanismos del universo en el que viven (*les Indiens de la Sierra Norte, par leurs activités, tant quotidiennes que rituelles, font au contraire preuve d'une volonté quasi-obsessionnelle d'agir sur le monde [...] les Mixe ne s'imaginent absolument pas que des instances non humaines commanderaient, depuis une position de transcendance, les mécanismes de l'univers dans lequel ils vivent*) (p. 304).

Por lo tanto, es necesario abandonar la noción de responsabilidad individual. Aunque no sea el causante directo de los inevitables conflictos, el gobernante puede asumir su responsabilidad en nombre de los demás sin volverse necesariamente un “chivo expiatorio”. En pocas palabras, la “grandeza” del alcalde consiste en su capacidad para tomar el lugar de los demás a fin de interceder ante las entidades no humanas y conseguir el perdón de éstas (p. 308). En cuanto a la entidad llamada “El que hace vivir”, ésta aparece como representante de todo el pueblo, presente en cada acción de los individuos y también en una posición dominante a partir de la cual distribuye los bienes y resuelve los conflictos. Perig Pitrou concluye

2 Seguramente un tema que amerita investigaciones más sistemáticas. Véase, por ejemplo, Guilhem Olivier, “Divination, manipulation du destin et mythe d'origine chez les anciens Mexicains”, en Jean-Luc Lambert y Guilhem Olivier (coords.), *Deviner pour agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*, París, École Pratique des Hautes Études, 2012, p. 145-172 (traducción al español en prensa en el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM).

que las entidades no humanas participen en un sistema de relaciones a partir de una posición jerárquica específica, arriba de la jerarquía humana, que permite a los miembros de la comunidad evadir la lógica de los ciclos de violencia (p. 308).

A modo de conclusión, el autor reconsidera el tema de los nexos con las entidades no humanas a través de los rituales: las entidades son solicitadas para co-actuar con los humanos en distintas empresas o bien, cuando se trata de rituales político-judiciales, para guiar y dirigir según un principio de “delegación de la agentividad” (*délégation d’agentivité*) (p. 312). Un tercer “régimen de acción” consiste en seguir las normas anteriores, las de los ancestros, el cual se combina a menudo con otros dos principios de intervención de las entidades no humanas. Tomar en cuenta estas intervenciones permite rebasar las categorías religiosas establecidas por Émile Durkheim:<sup>3</sup> cuando se estudia un “rito de oblación o de comunión”, es importante considerar cómo las entidades aceptan o no los dones. De la misma manera, para un “rito de expiación” se requiere indagar sobre los procesos de “perdón” por parte de la entidad agraviada. A continuación, Perig Pitrou considera la pertinencia de aplicar a los materiales mesoamericanos la clasificación de los rituales elaborada por McCauley y Lawson:<sup>4</sup> por una parte, los ritos durante los cuales los humanos son “activos” (los sacrificios, por ejemplo) y, por otra, los ritos durante los cuales son “pasivos” (los ritos de iniciación). Como corolario de esta distinción, los dioses carecen de “autonomía” y su actuación responde exclusivamente a la solicitud de los humanos:

A pesar del respeto que se les manifiesta, estos seres [las entidades no humanas] dan a veces la impresión de estar al servicio de los humanos, movilizados en cualquier lugar y en cualquier momento como sirvientes, en una configuración cuyo carácter paradójico no ha sido suficientemente subrayado (*En dépit du respect manifesté à leur égard, ces*

3 Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, París, Presses Universitaires de France, 1968 [1912].

4 Robert N. McCauley y Thomas E. Lawson, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press, 2002.

*êtres donnent parfois l'impression de se trouver au service des humains, mobilisés en tout lieu et à tout instant comme des domestiques, dans une configuration dont le caractère paradoxal n'a pas été assez souligné* (p. 315).

Ahora bien, el autor subraya la necesidad de rebasar esta dicotomía activo/pasivo, sobre todo a partir de los fenómenos de co-presencia y de co-actividad en los cuales están involucrados humanos y entidades sobrenaturales. Si bien los hombres crean a las entidades sobrenaturales a partir de un modelo humano, esta imagen sobrenatural y su agentividad influyen también sobre el comportamiento de los hombres.

La segunda parte de la conclusión aborda el problema de co-existencia entre la costumbre y el derecho positivo, una cuestión muy actual en los debates sobre los derechos indígenas, en México y en otros países latinoamericanos. Perig Pitrou examina también el aspecto “jurídico” del sacrificio, elemento central en varios rituales realizados por las autoridades indígenas para concluir un acuerdo o para dirimir conflictos. Otro problema es el estatuto de las entidades sobrenaturales según el derecho positivo. Más allá del reconocimiento de la naturaleza como fuente de vida y lugar de armonía, el autor apunta que “es necesario tomar en cuenta la ‘virtualidad’ que la caracteriza cuando los humanos utilizan el poder del ritual para movilizar los elementos del entorno” (*il convient de prendre en compte la “virtualité” qui la caractérise lorsque les humains utilisent le pouvoir du rite pour mobiliser les éléments d’un environnement*) (p. 321).<sup>5</sup>

Finalmente, Perig Pitrou destaca la capacidad de adaptación de las entidades no humanas como “El que hace vivir”, el cual, por ejemplo, puede hacer llover, propicia el éxito en los estudios universitarios o provee seguridad durante un viaje por carretera. De la misma manera, los rituales tienen una flexibilidad que les permite adecuarse a nuevas situaciones, aunque existen reglas más estrictas —el marco espacial y las obligaciones recíprocas de los participantes humanos y los no humanos, por ejemplo—

5 Sobre este tema, véase el brillante artículo de Alexandre Surrallès, “Human Rights for Nonhumans?”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 7, n. 3, 2017, p. 211-235.

que garantizan el éxito del ritual. Por último, el autor propone una investigación futura sobre la antropología de vida en relación con las distintas organizaciones políticas de los pueblos indígenas.

Todo lo anterior nos habla de la riqueza de esta obra, tanto para el estudio de los rituales y de la práctica del sacrificio como para el análisis de las relaciones entre humanos y entidades no humanas. Sobre este tema, y en particular sobre los conceptos de co-actividad y delegación de agentividad, los análisis detallados de Perig Pitrou pueden propiciar no solamente nuevos estudios etnográficos, sino también investigaciones sobre las sociedades prehispánicas.

Ahora bien, es sorprendente la ausencia casi total de relatos o de mitos en la obra de Perig Pitrou. Salvo dos breves menciones —en los que cita fragmentos de mitos recopilados por otros autores—, el etnólogo francés no juzgó pertinente acudir a la rica tradición mítica de los mixes. Es más, la obra clásica de Walter Miller, *Cuentos mixes*,<sup>6</sup> no aparece en la bibliografía, donde sólo se registra la introducción a esta obra, escrita por Alfonso Villa Rojas. Ignoro si la estrecha dicotomía entre mito y rito establecida por Claude Lévi-Strauss en *L'Homme nu*<sup>7</sup> es responsable de esta elección —que encontramos también, aunque menos acentuada, en la obra de Jacques Galinier—,<sup>8</sup> pero en varias temáticas abordadas por Perig Pitrou los relatos mixes hubieran podido proporcionar elementos importantes. Si bien la meta del autor fue realizar una investigación “sobre las formas de interacción con los no-humanos”, el universo de los mitos y de los relatos representa sin duda una valiosa fuente de información al respecto. Asimismo, el tema de los sueños, mencionado por cierto en algunos rezos en los cuales las autoridades temen la llegada de pesadillas como castigo por transgresiones cometidas durante el desempeño de sus funciones (p. 274), puede contribuir a descubrir vías de comunicación con las entidades no-humanas. Son muy valiosos los comentarios del autor sobre los materiales utilizados en las ofrendas, y el

6 Walter Miller, *Cuentos mixes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1956.

7 Claude Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, París, Plon, 1971.

8 Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centramericanos, 1990.

papel de estos materiales para establecer un contacto con las entidades no humanas. Ahora bien, convendría profundizar la reflexión —esbozada de manera muy sugerente en las páginas 175-176— sobre el tipo de cuerpo o, más bien, sobre los tipos de cuerpos y de “almas” de estas entidades. Cuando Perig Pitrou nos dice que “las representaciones humanizadas de los personajes católicos en estos dos espacios [la iglesia y el hogar] contribuyen además a asegurar esta proximidad [con los hombres]” (*Les représentations humanisées des personnages catholiques dans ces deux espaces contribuent d’ailleurs à assurer cette proximité*) (p. 184), uno se pregunta entonces qué tipo de “proximidad” se puede establecer con “El que hace vivir” tanto cuando aparece “humanizado” como cuando es representado como un cerro, como un animal, etcétera.

Sea como fuere, como todos los libros —pocos en realidad— que marcan una ruptura y un avance significativo en el campo de los estudios mesoamericanos, la obra de Perig Pitrou aporta nuevas herramientas para entender mejor la ritualidad de los pueblos indígenas actuales, así como los nexos sumamente complejos que tejen éstos con las entidades no humanas.<sup>9</sup> Solamente nos falta esperar que en un futuro no muy lejano esta importante obra sea traducida al español.

9 Que yo prefiero llamar “dioses”, pero no es ésta la ocasión para debatir sobre cuestiones terminológicas.