

LA INTEGRACIÓN DE OBJETOS MODERNOS EN ALGUNOS RITUALES DE LA MIXE ALTA DEL ESTADO DE OAXACA. COMPLEMENTARIEDAD, SUBSTITUCIÓN Y DOMESTICACIÓN¹

PERIG PITROU

Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Collège de France/École de Hautes Études en Sciences Sociales)/Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines (CEMCA)

Antes de presentar algunos elementos etnográficos sobre la Mixe Alta, y con el fin de guiar mi propósito, me gustaría hacer unas observaciones relativas a las nociones de modernidad y modernización. La dimensión temporal de la noción de modernidad suscita un cuestionamiento permanente cuando se trata de situar su comienzo. ¿A partir de cuándo se puede afirmar que una comunidad india ha entrado en la modernidad? ¿A partir del momento en que llegaron los españoles? ¿O desde que lo hizo la carretera/la electricidad/Internet, etc.? Tras las distintas respuestas aportadas a tales preguntas se manifiestan distintas concepciones de la modernidad cada una de ellas más o menos legítimas. La modernización se presenta así como un proceso temporal que exige una mirada diacrónica por parte de aquel que la analiza. Ahora bien, esa atención hacia la aparición sucesiva de nuevos elementos no debe hacernos olvidar que éstos pueden a su vez darse juntos en un momento determinado. Como apunta juiciosamente Bruno Latour, un mismo hombre puede estar utilizando una invención tan reciente como una perforadora y, al mismo tiempo, estar clavando un clavo con un martillo, es decir, utilizando una técnica humana que data de la Prehistoria. Ya sabemos que Latour (1991: 101 ss.) emplea esta imagen para afirmar que jamás hemos sido modernos. Mi objeto aquí no es defender —ni atacar— esta tesis, sino retener la lección de este autor sobre la importancia de los objetos y las técnicas cuando se emprende

1. Traducido por José M. Ruiz Funes-Torres.

el estudio de los fenómenos humanos. En vez de abordar la modernidad de una manera abstracta, parece más fecundo fijarse en la utilización real de los objetos exógenos en una comunidad indígena y en las distintas implicaciones que esto pueda tener. Al hablar de objetos, no hago sólo referencia a la materialidad de ciertos artefactos, sino también al hecho de que un objeto es siempre indisoluble de unas técnicas precisas de fabricación y utilización.

Este estudio no se va a ocupar de la aparición de esos objetos o técnicas que, como las carreteras, la electricidad o Internet, han cambiado de manera evidente las prácticas y las representaciones. Al proponer una reflexión sobre “la domesticación de la modernidad” este texto no invita a preguntarse sobre la manera en que la organización occidental se ha impuesto en los territorios indios. Se trata, al contrario, de interrogarse acerca de un movimiento, en cierta manera simétrico, por el que ciertos elementos de la modernidad son integrados en un sistema tradicional de prácticas y representaciones. Por definición, semejante integración modifica o transforma cualquier situación tradicional inicial. Sin embargo, al hablar de domesticación se quiere resaltar que esta modificación se efectúa en parte según lógicas propias del mundo indio. La dificultad estriba entonces en poder distinguir claramente los casos en los que se da semejante proceso de domesticación de aquellos otros en los que —pese a una aparente neutralidad— la utilización de objetos modernos modifica los sistemas de referencia indios.

Para realizar este análisis me apoyaré en un trabajo de campo de casi dos años realizado principalmente en el municipio mixe de Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, a lo largo de diferentes estancias entre 2005 y 2009². Este municipio presenta una doble morfología social. La cabecera, donde viven varios miles de habitantes, está bien conectada con la ciudad de Oaxaca por medio de carreteras en las que circulan autobuses y taxis colectivos. En este centro se dispone de los principales servicios, es decir, agua, electricidad y telecomunicaciones. Se sigue practicando la agricultura, pues la mayor parte de las familias poseen tierras en las que cultivan maíz, pero la actividad económica se completa con el comercio y el trabajo asalariado, generado por la presencia de un número importante de centros de enseñanza. La emigración

2. Para una información más amplia sobre la zona mixe, véase Torres 2003 y 2004.

también aporta dinero a algunas familias. En cuanto uno se aleja un poco del centro, a veces en apenas unas decenas de minutos de marcha a pie, la morfología se transforma y el nivel de integración es mucho más débil. Aun así, en las zonas más alejadas aparecen por capilaridad artefactos y técnicas modernos.

Este proceso, intensificado desde hace unas décadas, no impide que la actividad ritual de las familias y los gobernantes siga siendo muy importante. Se puede incluso sostener que, al igual que el *potlach* en la costa noroeste de América del Norte, que conoció un nuevo desarrollo debido a la introducción de nuevos capitales, la integración de las comunidades mixes en un espacio económico más amplio estimula una actividad ritual a menudo muy costosa. Sea como sea, los habitantes de Tlahuitoltepec organizan muy regularmente recorridos rituales en los que se sacrifican aves en la cima de la montaña antes de compartir varias comidas rituales. Dichas ceremonias, realizadas para favorecer la prosperidad y alejar el infortunio, son realizadas tanto por los particulares como por las autoridades del pueblo que, siguiendo el sistema de usos y costumbres, son designadas cada año para ejercer un determinado cargo por rotación.

Apoyándome en parte en estos recorridos rituales, me gustaría proponer una reflexión sobre la manera en que los elementos modernos se integran en la ritualidad indígena. Más en concreto, mediante el examen del uso de ciertos objetos en los ritos políticos pretendo explicitar en qué medida cabe considerar que nos encontramos ante un proceso de domesticación de la modernidad. Pero antes de abordar esta cuestión, parece pertinente mostrar cómo, en comparación, la integración de ciertos objetos o técnicas modernas en un rito lleva a la disolución de la coherencia simbólica con la que está asociado.

I. LO MISMO Y LO OTRO: LA COMPLEMENTARIEDAD Y LA DISOLUCIÓN

Para estudiar la integración de objetos en las prácticas tradicionales me parece interesante utilizar una de las distinciones clásicas de la microeconomía. Buscando una formalización de las opciones “racionales” de consumo, dicha rama de la economía suele distinguir los bienes complementarios de los bienes de sustitución. Dos bienes son

complementarios cuando el aumento del consumo de uno (por ejemplo el automóvil) va acompañado del aumento del consumo del otro (por ejemplo la gasolina). Al contrario, el consumo de dos bienes llamados de sustitución (como pueden ser el té y el café) aumenta en la proporción inversa: una persona que consuma más café en el desayuno consumirá necesariamente menos té. Considerada globalmente, y aunque la pretensión de desvelar la “racionalidad” del consumidor sea poco pertinente en antropología, esta distinción puede resultar útil para describir algunos hechos etnográficos, incluidos aquellos en los que aparecen hábitos alejados del modelo occidental. Así, si continuamos con el ejemplo de las bebidas, es interesante constatar que, durante las comidas rituales posteriores a los sacrificios, se da una lógica de complementariedad que puede resultar sorprendente tanto para las certezas del estrecho espíritu microeconómico como para el estómago del etnólogo. En estos banquetes, las bebidas modernas no sólo no han eliminado las bebidas tradicionales, sino que conviven con ellas, siendo corriente servir en una misma comida *tepache* (pulque fermentado), mezcal, café, cerveza y refrescos industriales.

El reparto de bebidas alcohólicas que acompaña a ciertas actividades rituales es un buen ejemplo de aquellas situaciones en las que los elementos de la modernidad se integran en prácticas preexistentes. Si se considera el trío formado por el pulque (bebida prehispánica), el mezcal (bebida colonial) y la cerveza (bebida contemporánea), parece claro que, a pesar de sus características comunes —los tres son alcoholes—, la presencia de uno de ellos no excluye a los otros. Aunque, desde una perspectiva diacrónica, los usos puedan cambiar, sincrónicamente estamos ante una co-presencia de bienes que supone una integración de elementos de la modernidad en el seno de prácticas tradicionales. En nuestro caso parece funcionar una lógica de extensión del contenido de la categoría “bebida” que, al menos en un primer momento, no provoca sustituciones.

Este mismo tipo de fenómeno puede ser observado en la confección de los altares que se erigen en los hogares o sobre las tumbas con motivo del Día de los Muertos. Según una costumbre bastante extendida en Mesoamérica, estos altares se decoran con las flores que los mixes llaman *makpijxy*, es decir los *cempoalxochtil*. De color amarillo anaranjado, la *Tagetes erecta* y la *Tagetes patula* sirven de ofrenda a los muertos, que consumen su aroma. Además de estas flores, en la mayor

parte de los altares se disponen frutas como las naranjas, las mandarinas o los plátanos, que dan una cierta continuidad cromática. Lo que aquí nos interesa es señalar cómo la elección de los objetos manufacturados utilizados en estos altares responde a la misma lógica: los caramelos y demás golosinas que se utilizan son en mayor parte de color amarillo anaranjado. Aparte de este parecido cromático, los elementos del depósito son casi exclusivamente alimentos dulces y, en cualquier caso, no picantes. Tenemos aquí un caso ejemplar de presencia de elementos modernos que obedece a una lógica de la complementariedad según la cual los objetos recientes no desplazan a los más antiguos. Se puede casi afirmar, al contrario, que la presencia simultánea de objetos procedentes de estratos históricos diferentes busca producir un efecto de amplificación y de abundancia con el que se pretende contentar a los muertos. A pesar de sus diferencias de forma o de origen, los componentes de los altares son elegidos en función de una similitud tanto cromática como gustativa, y se les subsume en la categoría más general de “ofrenda”.

Se dan en cambio otras situaciones donde el parecido morfológico entre los objetos produce una substitución. Esto es así en el uso de objetos de plástico o cartón, materias sintéticas que, como en cualquier otra parte del mundo, tienden a remplazar a los utensilios y objetos de fabricación artesanal. Si atendemos a este nuevo tipo de relación, se puede demostrar que objetos que cumplen la misma función pueden modificar de manera considerable un universo simbólico. A diferencia de la complementariedad mencionada anteriormente, que en cierto modo preserva la tradición, me gustaría evocar dos casos en los que la substitución produce un alejamiento de las prácticas tradicionales en apariencia imperceptible pero cuyas consecuencias no son por ello menos importantes.

En los recorridos rituales organizados en ámbitos tan distintos como la agricultura, la política o la medicina, los habitantes de Tlahuilotepc tienen por costumbre consultar a un especialista, el *xemapie* (“contador de los días”), el cual prescribe ofrendas contadas que, por lo general, deben presentarse en la cima de una montaña³. Estipulando el número de animales que habrá que sacrificar, el *xemapie* fija tam-

3. Sobre la noción de ofrenda contada, véase Dehouve 2001 y 2007.

bién una cantidad precisa de *xaxty*, unas como tiras o gusanos hechos de pasta de maíz que los participantes deben elaborar. La lista puede ser la siguiente: dos haces de 113 *xaxty*, 2 haces de 93 *xaxty*, 2 haces de 73 *xaxty*, etc. La elaboración, el recuento y la distribución de estas tiras suelen ser realizadas por las mujeres. Una vez que han preparado 5 tiras las juntan; luego componen paquetes de 20 reuniendo 4 de estos haces de 5; para terminar, se reúnen estos haces de 20 con otros compuestos de 3 o 13 elementos hasta alcanzar las cifras prescritas. Así, un haz de 113 se compone de 5 paquetes de 20 *xaxty* a los que se añade un paquete de 13. Tras envolver cada uno de los haces en una hoja de hierbasanta, se los cuece en el comal y se colocan en una caja de cartón o una bolsa de plástico sobre los que se verterá la sangre de los animales sacrificados, primero en el espacio doméstico y después en la cima de la montaña.

El empleo de materiales sintéticos, aunque relativamente reciente, ha acabado por generalizarse. En el pasado, los *xaxty* —y los otros elementos del depósito ritual— se colocaban dentro de ollas de barro. No es complicado restituir la lógica de substitución que genera esta modificación. Funcionalmente, el cartón o el plástico sirven para lo mismo que las ollas y permiten procurarse recipientes fácilmente y a bajo coste. Desde este punto de vista se podría considerar que la substitución es neutra, e incluso sostener que favorece la perpetuación de un rito tradicional al facilitar ciertas condiciones materiales.

Sin embargo, un análisis atento demuestra que dicha substitución conlleva en realidad una descomposición más bien importante de la coherencia ritual. El objetivo del recorrido ritual es establecer una comunicación con entidades no humanas —en particular con el *yikjujyky'äjtpi* (“Aquel que hace vivir”)— para que hagan un servicio como, por ejemplo, favorecer el crecimiento del maíz. El establecimiento de esta relación contractual implica no sólo que se rinda el respeto debido a los interlocutores no humanos, sino además que las actividades que éstos vayan a ejecutar sean compensadas energéticamente (véase Pitrou 2010). Éste es el motivo por el que se lleva a la cima de la montaña el *wintsë'ëjk'ü'ny* (“el recipiente del respeto”), que simboliza el respeto debido y es, al mismo tiempo, el continente preciso en el que se transmite una ofrenda alimentaria. Con el mismo término se designa la comida ritual que los humanos comparten tras el sacrificio. Parece evidente, pues, que la lógica profunda de todo este proceso des-

cansa sobre la elaboración de una comida que es llevada a la cumbre de la montaña. En un rito para la siembra, por ejemplo, el discurso que acompaña al sacrificio deja pocas dudas sobre esta dimensión culinaria del depósito ritual:

<i>mějts et mějts năxwii'nit</i>	tu extensión tu superficie de la tierra
<i>ijjyxam eëts</i>	hoy nosotros
<i>npiktä'ăky n'ējyxtä'ăky</i>	lo llevamos lo ponemos en evidencia
<i>ja mwintsë'ėjk'ii'ny</i>	el/tu recipiente del respeto (= tu ofrenda)
<i>yă'ăt ja mnëej yă'ăt ja mpä'ăk</i>	ésta es tu agua éste es tu dulce (= tu tepache)
<i>yă'ăt ja mkaaky</i>	ésta es tu tortilla
<i>yă'ăt ja mtojex</i>	éste es tu caldo

Existen otras muchas pruebas de que el depósito ritual consiste en parte en la realización de una ofrenda alimentaria (véase Graulich/Olivier 2004) que se inscribe en el marco de un intercambio de servicios entre los humanos y los no humanos. Desde este punto de vista se entienden mejor cuáles pueden ser las consecuencias en el ámbito simbólico de la reciente introducción del cartón o del plástico. Si estos artefactos industriales ejercen la misma función que las ollas artesanales, la substitución tiende no obstante a desdibujar ciertas connotaciones relacionadas con la actividad culinaria o de alfarería a la que están asociadas las ollas. Aun cuando se realice en las mismas condiciones, una parte del sentido del recorrido ritual desaparece progresivamente. La utilización del utensilio de la modernidad puede ser interpretada, pues, de dos maneras. Por un lado, atestigua que la ritualidad india es capaz de integrar elementos exógenos, lo que es signo de una cierta continuidad. Mas por el otro, la identidad —o similitud— funcional, que lleva a considerar implícitamente que una olla y una caja de cartón son lo mismo, produce una especie de reducción con la que desaparecen, de manera imperceptible a veces, elementos del sentido.

Otro ejemplo me permitirá ilustrar este proceso mediante el análisis de un detalle a primera vista insignificante. Se refiere a la preparación de los *xaxty* de los que se hablaba más arriba. Participando en la

elaboración de estos gusanitos de pasta de maíz, he podido observar dos procedimientos de fabricación. Las mujeres de mayor edad colocan una bolita de masa en el hueco de una mano y, con el dedo índice de la otra, la trabajan en un sentido y luego en el otro hasta darle la forma de un gusano de unos ocho centímetros. Las mujeres más jóvenes, en cambio, parecen haberse acostumbrado a utilizar un objeto de la modernidad que ha irrumpido en todos los hogares en las últimas décadas; nos referimos a la mesa. Así, en vez de colocar la bolita de maíz en la mano, la posan en la mesa y obtienen la forma requerida mediante movimientos repetidos ejecutados con la palma de la mano.

En un primer momento se puede afirmar que ambas operaciones son semejantes, pues los resultados obtenidos son totalmente idénticos. Sin embargo, esto no es ni mucho menos así. Aunque no dé lugar a una reflexión específica, la utilización de la mesa modifica profundamente la naturaleza de la operación asociada a la preparación de estos objetos rituales. Para darse cuenta de ello, conviene precisar que el término *xaxty* proviene de la substantivación del verbo *xaxt* (“frotar”), por lo que describe el resultado de esta acción, algo así como “lo frotado”. Así pues, estos elementos del depósito ritual llevan el nombre de un proceso, como se dice de un asado o de un gratinado. El frotamiento del que se habla aquí corresponde al gesto específico de las dos manos cuando utilizan el molinillo con el que se hace espumar el cacao. De la misma manera, el *tepache* mezclado con cacao que se sirve en las comidas rituales es llamado *winxaxty*, en referencia a ese gesto de frotamiento que las dos manos efectúan en su preparación. Existe, pues, una continuidad semántica, gestual y simbólica entre las tiras de maíz y esta bebida, y ambos se presentan como la reificación del mismo movimiento de frotamiento y rotación que se asocia con la doble idea de una creación de forma y de una revitalización⁴. El método consistente en modelar las tiras de maíz sobre la mesa viene a romper precisamente esta continuidad, aun cuando parezca no haber variación alguna si se atiende sólo al resultado.

La substitución de un elemento tradicional por una técnica y/o un objeto más modernos resulta ser, pues, ambivalente. Por un lado, esto

4. Sobre otro ejemplo de la importancia de este movimiento de rotación en la India, ver Mahias 2002.

es el signo de la innegable capacidad de adaptación que demuestra la organización ritual. Pero la pérdida de coherencia de dicha organización en relación con esta substitución nos invita a preguntarnos si la integración de elementos modernos no va acompañada igualmente de un debilitamiento de lo que se podría llamar la “densidad simbólica”. Desde esta perspectiva, habría que reservar tal vez el término de domesticación de la modernidad para aquellas situaciones en las que los elementos de la modernidad son utilizados en función de un proyecto más o menos consciente. Habría que sugerir al menos que esta domesticación corresponde a situaciones en las que, en vez de romper la coherencia simbólica india, la utilización de dichos elementos aparece parcialmente determinada, o incluso sobredeterminada, por ella. Vamos a explorar esta pista interesándonos por el modo en que este tipo de proceso puede darse en el ámbito político.

2. LA DOMESTICACIÓN DE ELEMENTOS MODERNOS EN LOS RITOS POLÍTICOS

A diferencia de los casos de substitución evocados hasta ahora y referidos a diversos objetos utilizados en tanto que instrumentos, los trayectos rituales relacionados con la política presentan a veces situaciones en las que ciertos objetos modernos se sitúan en el centro del dispositivo ritual.

El sistema político de Tlahuilottepec se rige por la ley de “usos y costumbres”, que autoriza a ciertas comunidades indígenas a dotarse de representantes según los modos de designación tradicionales. En la ocurrencia, todos los años, en verano, se reúne una asamblea general en el pueblo con el fin de elegir a las autoridades del año siguiente. Cada una de estas autoridades, desde el *topil* (policía) al alcalde, efectúa así un servicio comunitario voluntario durante un año (tres si se trata de autoridades de bienes comunales) antes de ser remplazado el primero de enero durante una ceremonia celebrada en la plaza del pueblo.

Dicha ceremonia reúne, pues, a las autoridades entrantes y salientes para instituir públicamente la transmisión del poder. Como es sabido, el sistema de cargos y ceremonias que organizan estas transiciones manifiesta un profundo sincretismo entre las representaciones autóctonas del

poder y la jerarquía española establecida desde la época colonial. Este fenómeno ha dado lugar a una importante literatura científica y, sin entrar en detalle en la cuestión (para ello, véase Dehouve 2006, Chance y Taylor 1985), nos contentaremos con reflexionar acerca de una novedad introducida por los habitantes de Tlahuitoltepec que tiene que ver con la transmisión de la bandera mexicana que se efectúa al principio de la ceremonia. Desde hace varios años, este acto de transmisión ha sido duplicado con la introducción de una ceremonia de transmisión de la bandera mixe, creada para esta ocasión⁵. La existencia de las autoridades de bienes comunales, que vienen a ser una especie de jerarquía paralela a la del cabildo, ha debido contribuir a la introducción de esta novedad. Si se retoma ahora la distinción establecida anteriormente, este fenómeno responde a una lógica de complementariedad, puesto que la introducción de una nueva bandera no conlleva la desaparición de la anterior. A diferencia del caso de las bebidas o de los altares, aquí no es tanto el elemento moderno el que viene a añadirse a un elemento tradicional, sino que ocurre más bien lo contrario. Desde cierto punto de vista, estamos ante un caso de imitación de la manera de hacer occidental que podría ser interpretado como una imposición de códigos exógenos. Pero hay que reconocer que, al mismo tiempo, el deseo de imitación —el querer hacer “lo mismo” — responde también a una reivindicación en la que los miembros de la comunidad afirman la defensa de su identidad y su territorio. Más allá del mimetismo que implica, esta duplicación escenifica el marcaje de una diferencia entre un “ellos” y un “nosotros”. Al transmitir la bandera a su sucesor, el presidente saliente declara:

<i>pujxti käjpti</i>	[ustedes] metales pueblos ⁶ (= habitantes del pueblo)
<i>xäm x'ejxti</i>	ahora lo ven
<i>xäm xnijäwiti</i>	ahora lo sienten (= son testigos)
<i>ku ëëts xam n'axäji</i>	que nosotros ahora lo agarramos

5. Para el análisis de un fenómeno similar, véase Molinier y Galinier.

6. Para designar el pueblo se utiliza el difracismo *näax*, *käjp* “tierra, pueblo”; y también, *pujx*, *käjp* “metal, pueblo”, con referencia a la campana.

ja nēwempit jāä'y⁷ ja y'ejxpajt de la gente de México el/su
 símbolo
 (= la bandera mexicana)

Por su parte, el representante de las autoridades de bienes comunales, al identificar la bandera que transmite con el pueblo *ayuujk* (mixe), señala su vínculo con el entorno natural y el territorio que aquélla representa:

<i>meets pujxti kājpti</i>	[ustedes] metales pueblos (= habitantes del pueblo)
<i>xām x'ejxti</i>	ahora lo ven
<i>xām xnijäwiti</i>	ahora lo sienten (= son testigos)
<i>miti'pi äets xām nkē'yājknip</i>	que nosotros ahora lo entregamos
<i>yä'ät ja ayuujk jaa'y ejxpajt</i>	este el símbolo (= la bandera) de la gente mixe
<i>miti'pi</i>	el que
<i>ja ääy ja nēej ja ujts ja tsäj</i>	la hoja el agua la planta la piedra
<i>nyitanaapy</i>	representa

Cabe concluir que la duplicación de un símbolo occidental no responde sólo a una imitación de los marcos occidentales, puesto que va acompañada de una reivindicación cultural y territorial de la que la bandera es uno de los elementos. Se puede ir más lejos aún y señalar que la utilización de las banderas —la mixe y la mexicana— no se explica únicamente a partir de los códigos simbólicos occidentales. En efecto, estos objetos no son sólo símbolos pues, al igual que los bastones de mando, las llaves o el sello del pueblo, poseen un valor y una eficacia que dependen completamente de la concepción autóctona del poder. Y es que no estamos ante simples representaciones del poder, sino ante objetos que, según una lógica de tipo metonímico, son los verdaderos soportes de una fuerza que se transmite a sus poseedores

7. En mixe, la Ciudad de México se designa con el topónimo *nēwemp* (*nēej* “agua”, *wemp* “delante”), “delante el agua”, que se refiere al carácter lacustre de la antigua México-Tenochtitlán. En consecuencia, *nēwempit jāä'y* (*it* gentilicio; *jāä'y* “persona”) designa a los de aquella ciudad.

cuando los toman en sus manos. Tal y como la conciben los indios mixes, la fuerza es una materia sometida a procesos de interiorización y exteriorización que circula y se fija en los cuerpos de manera más o menos durable. La valorización de algunos objetos en la esfera política es la prueba de que ciertos artefactos también pueden verse sometidos a estos modos de circulación y fijación. Esto explica por ejemplo que los *mayores* (los tenientes de la policía), al hablar de la llave de la prisión que les es transmitida cuando entran en servicio, digan de ella en un discurso ritual: la llave “nos hace fuertes” (*nmëjk'ajytypy*).

Aunque las banderas, las llaves o el sello del pueblo, transmitidos durante la ceremonia del cambio de autoridad, sean objetos modernos, parece claro también que su utilización depende de una ontología indígena. Esto explica a su vez que estas ceremonias de transmisión sean completadas con ritos menos exotéricos durante los que se produce una transmisión de fuerza gracias a la cual parece como si objetos fueran recargados. Así, en los recorridos rituales vinculados con el cambio de autoridades, se puede observar que dichos objetos reciben tratamientos específicos por parte de los responsables políticos. Al principio del año, las autoridades entrantes tienen que reforzarlos, para lo que recurren sobre todo al sacrificio. De manera simétrica, las autoridades salientes deben proceder a una especie de purificación de dichos objetos para que la fuerza pueda fijarse de nuevo en ellos sin problemas. Durante un sacrificio en la cima de la montaña que he podido observar, el asistente del alcalde saca el sello del bolsillo y, evitando mancillarlo, lo acerca al cuello del animal del que brota sangre mientras dice:

<i>yä'ät ja jëen yä'ät ja tëjk</i>	éste el hogar ésta la casa (= la alcaldía)
<i>määj ëëts tëej nkajypyxy</i>	en la que ya hemos hablado
<i>määj ëëts tëej nxi'iky</i>	en la que ya hemos reído (= donde hemos cumplido nuestro servicio juntos)
<i>mëët yä'ät ja nsello</i>	con éste nuestro sello
<i>määj yä'ät ja xëëw</i>	cuando éste el día
<i>määj yä'ät ja po' tyikatsy</i>	cuando éste el mes cambia (= al cambiar el año)
<i>tmeë'kyxyi dios yä'ät</i>	que el dios lo perdone [= los errores cometidos]

En este contexto, el sello es un simple tampón y la caja metálica que contiene la almohadilla con la tinta, es decir, un objeto moderno en dos sentidos complementarios: materialmente, porque ha sido fabricado industrialmente; y, según una modalidad temporal distinta, simbólicamente, pues remite a una simbología del poder fundamentada en el valor de lo escrito que los españoles introdujeron en los territorios indios. Me parece no obstante que es posible hablar en este caso de una domesticación de la modernidad, y ello en la medida en que semejante artefacto parece integrarse perfectamente en un dispositivo ritual y en una ontología autóctona.

LA FIESTA DE LA LLAVE

Encontramos otro ejemplo de domesticación en la “fiesta de la llave”, organizada por los *mayores* y los *topiles* (policías), que son nombrados durante un año para ejercer cargos con funciones a la vez policiales y judiciales. La fiesta sirve para pedir la protección del *yikjujyky’äjtpi* (“Aquel que hace vivir”) y suele celebrarse unos meses después de que los policías hayan comenzado su servicio, una vez que se han encontrado ante situaciones violentas que les han obligado a encerrar a delincuentes en la cárcel del pueblo. El objetivo de la ceremonia es, pues, el pacificar las situaciones de conflicto y precaverse contra las posibles consecuencias nefastas de la intervención policial. Los participantes en este proceso ritual solicitan en realidad la “apertura del camino”, esto es, que no surjan obstáculos como los accidentes, las heridas o la enfermedad hasta el final del servicio. Para designar esta acción se emplea el término mixe *awä’äts’äjtin*, “el estar abierto” o “la abertura”. Morfológicamente, este sustantivo está compuesto de: *ääw*, “boca” o también “enfrente”; *wä’äts*, que designa sobre todo el hecho de ser “limpio” o “puro”; *äjtin* es un verbo de estado. Literalmente *awä’äts’äjtin* puede ser traducido entonces como “la limpieza o la pureza de lo que está delante”, lo que apunta a la ausencia de obstáculos o de adversidad, metáfora de uso corriente en Mesoamérica cuando se pide que se nos libre de todo infortunio. De esta manera, cuando empieza a ejercer el cargo, el alcalde procede a una serie de sacrificios en la alcaldía durante los que declara:

<i>mejts jëen mejts tëjk</i>	tu fuego tu casa (= palacio municipal)
<i>nayitë'n x'ijxy xmatëy</i>	lo ves lo escuchas también
<i>ijxyäm ëëts</i>	ahora nosotros
<i>yä'ät ja awä'äts'äjtin</i>	esta abertura
<i>n'amitëy yä'ät</i>	la pedimos
<i>ja ëy'äjtin</i>	[y] el bienestar
<i>ja mëjk'äjtin</i>	[y] la fuerza

Lo importante para nosotros es que el término *awä'äts* se utiliza también para designar una “llave” conforme a su virtud aperitiva. Así, al hablar como lo hacen los participantes de una “fiesta de la llave” nos encontramos, a la hora de traducir, con un proceso de desmetaforización según el cual una idea abstracta viene a encarnarse en un objeto material. Y este fenómeno no se produce únicamente desde un punto de vista semántico, puesto que todo el recorrido ritual se organiza alrededor de la presencia real de las llaves de la cárcel⁸. Durante el sacrificio realizado en la cima de la montaña, el primer mayor señala de manera explícita que el rito se efectúa por la llave:

<i>ëëts n'awääjts'u'nk</i>	nosotros nuestra tierna llave
<i>mkukäjpxtä'äky</i>	rezamos por ella [a ti]
<i>mkunuu'kxtä'äky</i>	nosotros pedimos por ella

Las peticiones formuladas en la cumbre buscan proteger o reforzar la llave y, a través de ella, a los policías que la utilizan, según una lógica de tipo metonímico. La llave es lo que “hace fuerte”, como ya se ha dicho, y ésta es la fuerza que se utiliza cuando los policías intervienen. En el contexto de enunciación, que recordemos se realiza en la cumbre de la montaña, la llave es un intermediario entre los policías y los prisioneros: como se considera que es ella la que tiene el poder de encerrarlos, se le tiene que dar un tratamiento que la refuerce.

8. Este proceso es en cierta manera parecido a aquél explicado por Durkheim a propósito de los emblemas utilizados por los aborígenes australianos, y según el cual estos objetos son materializaciones de la “vida social”. Véase *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.

<i>yä'ät yë awääjts'unk</i>	esta la tierna llave esta
<i>ijyxyäm eëts ntapääty</i>	hoy la tocamos con ella
<i>nta'ijyxy</i>	la vemos con ella
<i>yë' tun'ääw</i>	ésta, la boca de la colina
<i>yë' kojpk'ääw</i>	ésta, la boca de la montaña
<i>yë' eëts jatë'n</i>	ésta con la que nosotros así
<i>nmikutunk'ajytypy</i>	cumplimos nuestro servicio
<i>yë' eëts jatë'n</i>	ésta con la que nosotros así
<i>nkonajyxypy</i>	pasamos llevándola
<i>nkontëjkëip</i>	entramos llevándola
<i>winsamään winsamään</i>	semana tras semana
<i>yë' eëts jatë'n nmëjk'ajytypy</i>	ésta así nos hace fuertes
<i>ku eëts ja jää'y ntsumy</i>	cuando a las personas atamos
<i>ku eëts ja jää'y n'akäppi</i>	cuando a las personas encerramos

Esta manera de delegar la agentividad en un artefacto corresponde perfectamente con la intención general de este discurso que, para los participantes, no es otra sino la de disculparse de toda violencia que pudiera ser cometida durante el servicio. Insistiendo en el hecho de que se reza por la llave y que es ella la que sirve para encerrar a los prisioneros, el que esto enuncia busca desembarazarse de una situación agónica. Las peticiones dirigidas al *yikjujyky'äjtpi* intentan en cierta manera validar y garantizar esa irresponsabilidad mostrando que los policías no son responsables de la violencia y que no hacen más que responder a la de aquellos que han de ir a la cárcel.

El que sea necesario recurrir a la operación sacrificial demuestra que nos encontramos ante una concepción completamente autóctona del poder y la justicia, según la cual la esfera de la justicia humana está estrechamente ligada con la intervención de “Aquel que hace vivir”. Ésta puede ser comparada con la de un juez que, desde una posición superior, debe disculpar a los mayores por las acciones violentas que puedan cometer. Gracias a su intervención se introduce un elemento de terceidad en una situación que amenazaría con ser estrictamente agónica. Al mismo tiempo, con el rito también se trata de transmitir fuerza a la llave con el objetivo de proteger al equipo de policías durante el servicio.

Así pues, la llave permite condensar esta doble acción. Por un lado, aparece como la materialización de la protección pensada como una

abertura. Por otro, al igual que otros objetos como el bastón o la bandera, se la concibe como un verdadero soporte del poder, en este caso el de encerrar a los prisioneros. Al someter la llave a un tratamiento ritual se intenta garantizar una perennidad de los efectos producidos por la intervención del *yikjujyky'äjtpi*, la cual refuerza y protege a un tiempo.

La manera en que concluye el proceso ritual acaba por convencernos de que la llave es un elemento central en todo su trascurso. Tras la celebración de una comida ritual a la que son invitados el alcalde, el presidente y todos los *topiles*, se baila en honor de las llaves. Según las informaciones de que disponemos, antiguamente se utilizaba la vieja llave de la cárcel, que se colocaba en el suelo. En el baile que he podido observar, los mayores emplean una especie de pie de un metro que sostiene una mesa circular en la que se colocan las llaves, hoy en día manufacturadas. Los participantes bailan alrededor formando tres círculos: en el primero, el alcalde, el presidente y el síndico; en el segundo, que gira en sentido inverso, encontramos a los doce mayores; en el tercero, los 36 *topiles* girando en sentido contrario al anterior. La función del baile es la de participar en un proceso de regeneración de la llave y materializar así de manera plena los efectos que se espera resulten del recorrido ritual.

Si se sitúa ahora esta descripción en el marco de una reflexión sobre la “domesticación indígena de la modernidad”, se observa un proceso que no nos parece depender de la substitución. Si las nuevas llaves producidas industrialmente han remplazado a las fabricadas artesanalmente, parece como si la introducción de aquéllas —puede que incluso ya antigua— no hubiera entrañado la desaparición de otro objeto autóctono. Antes de que los españoles introdujeran su sistema de cerrajería, las poblaciones indias utilizaban, como se puede ver todavía en algunas construcciones tradicionales, trozos de madera cruzados. Al situar las llaves en el centro del recorrido ritual, asistimos a una forma de integración de un elemento alógeno en un sistema de representaciones autóctonas. Evidentemente, semejante introducción modifica parcialmente el sentido del proceso ritual. La abertura, que era al principio una metáfora de la protección y el reforzamiento, se encarna ahora en un objeto, pero esto ocurre de manera conforme a la ontología tradicional y a la concepción que ésta se hace de la transmisión de fuerzas. Ésta es la razón por la que estamos ante un buen ejemplo de domesticación de la modernidad: lo que se produce es la integración

de un elemento moderno según una sobredeterminación que emana de un sistema de representaciones tradicional.

CONCLUSIÓN

Lo dicho hasta aquí debe servir para proponer un primer análisis del modo en que los objetos o las técnicas modernas pueden ser domesticados en las prácticas rituales indias. Para hablar de domesticación no basta con que haya una simple utilización, por lo que parece claro que hay que reservar este concepto para aquellas situaciones en las que la integración de un elemento moderno se realiza en conformidad con los marcos conceptuales autóctonos. Aquí radica la necesidad de restituir de la manera lo más completa posible el entorno simbólico, técnico y ritual en el que se inserta la presencia de dichos elementos, lo que permitirá evitar algún que otro contrasentido. Así, lo que puede parecer una simple imitación —el empleo de la bandera o del sello— resulta ser una forma mucho más sutil de apropiación, siempre y cuando se estudien con atención los tratamientos rituales de estos objetos en el marco de los ritos políticos. Al contrario, ciertas substituciones que a primera vista parecen inocuas desde un punto de vista funcional pueden producir pérdidas de sentido importantes en lo que se refiere a la organización ritual. Propongo, pues, que se hable de domesticación cuando nos encontremos ante situaciones en las que, con la introducción de elementos modernos, se produce un aumento de las significaciones o una extensión de categorías.

BIBLIOGRAFÍA

- CHANCE, John K./TAYLOR, William B. (1985): “Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy”, en *American Ethnologist* 12 (1), pp. 1-26.
- DEHOUE, Danièle (2001): “El Fuego nuevo: interpretación de una ‘ofrenda contada’ tlapaneca (Guerrero, México)”, en *Journal de la Société des Américanistes*, 97, pp. 89-112.
- (2006): *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*. Paris: CNRS éditions.

- (2007): *La ofrenda sacrificial. En torno al caso tlapaneco*. México: Plaza y Valdés/UAG/INAH/CEMCA.
- DURKHEIM, Émile (1913): *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- GRAULICH, Michel/OLIVIER, Guilhem (2004): “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, enero, n° 1, pp. 121-155.
- LATOUR, Bruno (1991): *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- MAHIAS, Marie-Claude (2002): *Le barattage du monde. Essais d’anthropologie des techniques en Inde*. Paris: Maison des Sciences de l’Homme.
- PITROU, Perig (2010): *Parcours rituel et sacrifice dans la Sierra Mixe de Oaxaxa (Mexique)*. *Activité, vie, conflit*, Tesis de Doctorado, EHESS.
- TORRES CISNEROS, Gustavo (2003): *Mëj xëëw. La gran fiesta del señor de Alotepec*. México: CDI.
- (2004): *Mixes*. México: CDI-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.