

Publicaciones Académicas
Bibliotheca Giambattista Vico

31

Poder y alteridad

Perspectivas desde la antropología,
la literatura y la historia



Ramón Manuel Pérez Martínez
Sergio Armando González Varela
(eds.)

Editorial
Academia del Hispanismo

2013

MATERIA: DS Literatura: Historia y Crítica.

PÉREZ MARTÍNEZ, Ramón Manuel y GONZÁLEZ VARELA, Sergio Armando (eds.), *Poder y alteridad. Perspectivas desde la antropología, la literatura y la historia*. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, 2013. 254 págs.: 21 cm.

D. L.: VG 756-2013

ISBN: 978-84-15175-33-9

I. PÉREZ MARTÍNEZ, Ramón Manuel y GONZÁLEZ VARELA, Sergio Armando (eds.).

II. *Poder y alteridad*.

Perspectivas desde la antropología, la literatura y la historia.

III. Editorial Academia del Hispanismo.

© Editorial Academia del Hispanismo

NOTA BENE

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita y sellada de Editorial Academia del Hispanismo, titular del *copyright* de todos los textos impresos bajo su sello editorial, y según las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de sus publicaciones, por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo públicos. Los autores se hacen responsables ante la ley del respeto a la propiedad intelectual, al reproducir en sus trabajos publicados por Editorial Academia del Hispanismo opiniones propias y materiales ajenos, sean ilustraciones, citas, fotografías, o cualquier otro tipo de documentación que pueda vulnerar derechos de autoría.

Colección

Biblioteca Biblioteca Giambattista Vico, 31

Ilustración de cubierta

Muro de la Epístola, Iglesia conventual de Ixmiquilpan, Hidalgo, México. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, CONACULTA-INAH-MEX.

Foto de José Luis Pérez Flores.

Impresión

Tórculo Artes Gráficas, S.A.

ISBN: 978-84-15175-33-9 · Depósito legal: VG 756-2013

Editorial

Academia del Hispanismo

Avda. García Barbón 48B. 4, 3º K

36201 Vigo · Pontevedra (España)

academia@academiaeditorial.com

www.academiaeditorial.com

Ramón Manuel Pérez Martínez
Sergio Armando González Varela
(eds.)

PODER Y ALTERIDAD

**PERSPECTIVAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA,
LA LITERATURA Y LA HISTORIA**



Editorial
Academia del Hispanismo
2013

La impresión de este libro fue posible gracias
al financiamiento del Fondo de Apoyo al
Fortalecimiento de los Cuerpos Académicos
(PROMEP/ UASLP/ 12/ CA22).
Los artículos que lo componen fueron dictaminados
con doble arbitraje ciego

Índice

INTRODUCCIÓN

· 11 ·

Subjetividad, simulación y engaño: un estudio antropológico de la
noción de poder en el ritual afrobrasileño de la capoeira
Sergio Armando González Varela

· 19 ·

Templos portátiles: los rituales de los Ancestros y la naturaleza del
poder político entre los Mixes de Oaxaca
Emiliano Zolla Márquez

· 51 ·

José Revueltas: una política de los cuerpos
Elba Sánchez Rolón

· 81 ·

Poder, resistencia y sexualidad en dos relatos de Juan José Arreola
Daniel Zavala Medina

· 111 ·

Autoría, censura y poder: siglo XVIII y albores del XIX
María Isabel Terán Elizondo
y Carmen Fernández Galán Montemayor

· 139 ·

Descubrir, ocultar, proteger: del *mapa* de Alberto Cantino
a la *figura en plano* de Martín Fernández de Enciso
Enrique Delgado López

· 161 ·

Templos portátiles: los rituales de los ancestros y la naturaleza del poder político entre los Mixes de Oaxaca.

Emiliano Zolla Márquez

PROGRAMA DE BECAS POSDOCTORALES EN LA UNAM

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

Introducción

En consonancia con los textos que conforman este volumen, el presente artículo es un intento por mostrar cómo a través de una serie de prácticas rituales, los pueblos mixes de Oaxaca han constituido una forma de pensar y ejercer el poder, que se localizan en las antípodas de las concepciones y prácticas del poder del Estado. La información que presento es fundamentalmente etnográfica y por ello, el texto se inscribe en la larga tradición antropológica de reflexión sobre la relación entre alteridad y poder. No obstante lo anterior, la relativa singularidad de los rituales mixes y la peculiaridad de las relaciones de poder que se desprenden de ellos, vuelve necesario comenzar el artículo con un análisis de orden histórico, que permita entender cómo y en qué medida, las nociones y prácticas mixes se alejan de la teoría moderna del estado, forma dominante de entender el poder y la vida política.

Previo a la exposición etnográfica, el artículo examina el pensamiento de Thomas Hobbes, en conjunto algunos aspectos de la historia del siglo XVII inglés, y ciertos rasgos que definen la relación poder-estado en el pensamiento moderno. Comenzar un texto sobre rituales indígenas con una digresión sobre el autor del Leviatán puede parecer desconcertante, pero se justifica en la medida en que el examen de Hobbes y de su época, sirven para entender la génesis de elementos centrales de la filosofía política dominante, frente a la cual busco contrastar el

pensamiento y las prácticas mixas del poder. En Hobbes, vale la pena subrayar, aparece por primera vez la formalización de una concepción dicotómica de la alteridad política, la cual se convertirá en un principio rector de la filosofía occidental, que aún orienta y guía buena parte de la teoría y la praxis política contemporánea.

En este artículo, Hobbes y el pensamiento hobbesiano son utilizados como recursos comparativos que permiten desarrollar un argumento antropológico, por lo que no deben considerarse la base teórica o el punto de partida analítico para explicar los rituales mixas. Lo que buscan estas páginas no es formular una interpretación hobbesiana del poder mixe, sino recurrir a una teoría clásica cuya importancia en el canon de la filosofía es lo bastante grande para emplearla como un referente del pensamiento político del occidente moderno.

Aunque estoy convencido de que el antropólogo debe otorgar el mayor grado de autonomía conceptual al material etnográfico y que debería perseguir enunciar con la mayor coherencia posible la “teoría nativa”, confieso que soy escéptico de la posibilidad de describir ontologías completas del Otro y formas totales de la alteridad sin hacer alusión a referentes externos a los de las culturas estudiadas que, generalmente, provienen del universo cultural e intelectual del etnógrafo.

La dicotomía fundacional de Hobbes

Como es bien sabido, Hobbes plantea en su obra que la disyuntiva fundamental de la sociedad y del individuo consiste en optar entre la paz del Leviatán (basada en una relación desigual entre el soberano y la sociedad) y el estado de naturaleza y su sombría perspectiva de la guerra perpetua. A partir de la teoría hobbesiana se erige en el pensamiento de occidente lo que Eduardo Viveiros de Castro denomina una “Gran Muralla Antropológica” (Viveiros de Castro, 2010), que entre otras cosas, estableció una distinción radical entre los pueblos con estado y

aquellos considerados primero “salvajes” y más tarde (cuando se produjo el encuentro entre Hobbes y el evolucionismo) “primitivos”.

Esta distinción política y ontológica, debe ser vista como resultado de la estrecha asociación entre guerra y pensamiento político que ha caracterizado a gran parte de la filosofía política europea moderna desde Maquiavelo y que se prolonga al menos hasta Carl Schmitt¹. A partir de Hobbes, el pensamiento político de occidente identificará el poder legítimo, soberano, racionalmente fundado y socialmente armónico con el poder de Estado y, por oposición, igualará a las configuraciones no estatales con formas sociales precarias e inestables en donde el poder está ausente o inmerso en una situación caótica que le impide superar la violencia esencial sobre la que está fundado. El poder estatal no sólo será visto como la única vía social posible, sino que además, se convertirá en el horizonte epistemológico dominante del occidente² cultural y político. La convicción hobbesiana de que el poder es universal y materialmente reconocible, eminentemente normativo y encarnado en el individuo-soberano, se enraizará de tal manera, que hará que todas aquellas formas de poder que no se ajusten a esta forma axiomática y analítica de la ciencia política sean relegadas y condenadas a la oscuridad de una Otredad fundamental, imaginada como una forma de alteridad radical, amenazante, peligrosa e incapaz de alcanzar auténtica legitimidad.

Para entender cómo es que se formuló la dicotomía hobbesiana que separa al Ser (estatal) del Otro (sin estado), es necesario referirse –aunque sea brevemente- al contexto en el que el filósofo de Malmesbury desarrolló su obra. La Inglaterra de Hobbes estuvo dominada por cruentas guerras civiles-religiosas que parecían endémicas e imposibles de resolver³, y que

¹ Véase, Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

²

³ Hobbes fue testigo de numerosas guerras civiles e internacionales. Su vida estuvo marcada por la Guerra de los Treinta años, una de las más sangrientas confrontaciones europeas anteriores al siglo XX y también conoció de cerca de las guerras de la Fronda en Francia, las dos guerras Civiles Inglesas y los enfrentamientos con Escocia e Irlanda.

(entre otras cosas) enfrentaba a un poder cuyo fundamento era explícitamente metafísico (la monarquía fundada en el antiguo derecho divino de los reyes) en contra de múltiples grupos que, dentro y fuera de las religiones organizadas y del Parlamento, rechazaban la ecuación según la cual, el Rey tiene el mismo rango (político) de Dios.

Siguiendo la tradición del *El Príncipe*, Hobbes ofreció a Carlos II -soberano frágil y apenas restaurado en el trono- una solución al dilema político que suponía el desgaste de la legitimación divina del poder, a través de una teoría política que buscaba conciliar el principio (y el interés) secular con la institución monárquica. Hobbes perseguía una filosofía política axiomática (a la manera de la geometría euclidiana) y anti-metafísica (aunque en realidad inaugura una forma de metafísica secular) que prescindía de la figura del Rey-Dios, al tiempo que mantenía a un monarca legitimado en una forma de racionalidad materialista.

Para desplegar su filosofía, Hobbes se valió de un recurso dicotómico que, con cierta teatralidad barroca (Avramescu, 2009; Bartra, 1993) oponía en dramático contraste al Leviatán y al estado de naturaleza, situándolos como polos ontológicos, epistemológicos y políticos antagónicos. Dicho polos, que con frecuencia son vistos como recursos abstractos o condiciones hipotéticas de un sistema filosófico (Macpherson, 1968), tenían en su sentido original una dimensión empírica y no solo categórica; *Leviatán* y *estado de naturaleza*, eran para Hobbes formas ontológicas concretas (es decir formas materiales, históricas y “etnográficas”) y posibilidades reales de lo político⁴. Hobbes, vale la pena señalar, no propuso únicamente una teoría analítica

⁴ La idea del estado de naturaleza de Hobbes se ha convertido en imagen icónica del pensamiento político y con frecuencia ha sido glosada de manera errónea. Por una cuestión de claridad expositiva, se cita el párrafo completo en el que se hace referencia al salvaje americano: “It may peradventure be thought there was never such a time nor condition of war as this; and I believe it was never generally so over all the world, but there are many places where they live so now. For the savage people in many places of America, except the government of small families the concord whereof dependeth on natural lust, have no government at all, and live at this day in that brutish manner as I said before. Howsoever, it may be perceived what manner of life there would be where there were no common power to fear, by the manner of life which men that have formerly lived under a peaceful government use to degenerate into, in a civil war.” (Hobbes, 1980 [1651])

de la política, sino también una filosofía histórica y en cierta medida antropológica. Lejos de ser metáforas o representaciones, Hobbes veía en el Leviatán un poder que se realizaba históricamente en el soberano encarnado en Carlos II de Inglaterra, mientras que el estado de naturaleza, aparecía como la condición predominante de algunas sociedades indígenas americanas, a la que la literatura de la época mostraba carentes de gobierno, en constante conflicto y cuya mayor utilidad era servir de recordatorio del continuo peligro de la guerra salvaje.

Thomas Hobbes, que experimentó las guerras de su tiempo con el terror propio de una víctima, consideraba que el problema político fundamental, era cómo construir un estado de posguerra pacífico y perdurable que alejara a las sociedades de la beligerancia civil. El problema de la guerra y su superación, es tan importante en Hobbes que aparece situado incluso por encima de la cuestión del soberano o de la monarquía misma. Monárquico desencantado y pesimista, el autor de *Leviatán* no reconocía la condición sagrada y divina del rey pero, pragmático al fin, defendía su legitimidad por considerar que solo el soberano con pleno poder y derechos absolutos sobre los demás, podía dar fin a los cruentos enfrentamientos civiles que presencié y temió desde la infancia⁵.

Para Hobbes, la guerra no necesariamente surge de ciertas condiciones o procesos históricos⁶, sino que tiene su fuente primordial en una condición ontológica del ser, que acecha a todo individuo y sociedad y cuyo ejemplo más acabado aparece en algunas sociedades de Nuevo Mundo, en donde no hay “poder común” capaz de someter a los cuerpos individual y político. Más aún, en las sociedades del estado de naturaleza (cuya condición es “solitaria, pobre,

⁵ El miedo a la guerra en Hobbes era tal que incluso corre la versión (muy probablemente apócrifa) de que Thomas nació prematuramente debido a que su madre recibió aterrorizada la noticia de que la Armada española se dirigía a costas inglesas para invadir el país.

⁶ Aunque *Behemoth* —obra tardía y poco conocida de Hobbes— es básicamente una retrospectiva de la guerra civil en Inglaterra y una explicación básicamente causal del conflicto (Hobbes, 2019 [1681])

desagradable, bruta y minúscula”) no existen o no son posibles la mercancía, el comercio y la navegación ni tampoco, el cultivo de la tierra, las artes, la escritura y hasta el tiempo mismo y su medición. Es decir, el estado de naturaleza es una forma negativamente definida, marcada por la ausencia de todo aquello que acompaña o debería acompañar a la vida civilizada.

En el complejo y extraño capítulo XIII del *Leviatán* (tal vez el pasaje más “etnográfico” de la obra), el autor ofrece un retrato del cuerpo político en el estado de naturaleza, en el cual la imaginación de hobbesiana se despliega en toda su capacidad. En dicho pasaje, se entremezclan los axiomas y proposiciones de inspiración euclidiana con el temor por la guerra, y estos a su vez se confunden con la imagen inquietante de los pobladores desnudos del Nuevo Mundo, surgida de la iconografía renacentista y barroca europea. Esta mezcla conceptual, histórica y etnográfica (o al menos gráfica y literaria) es el sustrato que permite la configuración del Otro y el surgimiento de la dicotomía político-ontológica hobbesiana. Es la imagen negativa que, por oposición, permite la emergencia de una ciencia normativa del poder de Estado que al mismo tiempo, conduce a la anulación del Otro, al cual se priva de autonomía ontológica y política. Lo que Hobbes consigue a través de esa contraposición con el Otro, es abrir el abanico de posibilidades para el estudio científico y racional (en los términos de la Inglaterra de la época) del poder estatal, pero esta enorme riqueza conceptual y metodológica se erige siempre a costa de las sociedades sin Estado, expulsadas del campo de la epistemología racionalista y convertidas en objetos siniestros e insondables.

Anti-Hobbes: filosofía y antropología

Por supuesto, la teoría hobbesiana no ha sido la única posibilidad de la filosofía política moderna. Desde el siglo XVIII, el occidente europeo ha sido un prolífico productor de filosofías “anti-Hobbes” que incluye a una tradición de proponentes de otras formas de entender el estado de naturaleza (Montesquieu, Pufendorf y Rousseau), a los críticos del

contractualismo (Hume e incluso el mismo Locke) y a los opositores al principio de la guerra perpetua (Kant) y de la obediencia al Estado (Feuerbach). Sin embargo, la mayoría de estas filosofías han prestado poca atención al problema de la dimensión empírica que subyace en el corazón de la obra hobbesiana, privilegiando en cambio, la crítica basada en la abstracción jurídico-política y en los enfoques lógico-especulativos. Las tradiciones opuestas a Hobbes no parecen haberse preocupado por atender a ejemplos concretos (históricos, etnográficos) que pudieran refutar la relación teleológica (y teológica) que a partir del Leviatán, establece un vínculo esencial entre el poder, la soberanía y el Estado. En cierta medida, los anti-Hobbes de la modernidad parecieran haber interiorizado la idea de que las formas sociales y el entendimiento del poder del Otro son incognoscibles, por el hecho de estar situadas fuera del Estado, reconocido como el ámbito fundamental del poder político y como eje ordenador de la realidad social e individual.

Encontrar a este anti-Hobbes empírico, parecería ser justamente una tarea central de la antropología, pero con demasiada frecuencia, esta disciplina ha reducido su ámbito de acción y reflexión a encontrar en los otros aquello que le parece reconocible y que son, en definitiva, aquellas configuraciones del poder que la filosofía moderna identifica como formas epistemológica y ontológicas consistentes y auténticas (las cuales, obviamente, coinciden con las formas del poder de Estado) Así, no debe sorprender que la antropología haya estado históricamente dominada por la tendencia reducir las concepciones y prácticas del poder de los otros a formas simbólicas, metafóricas e ideológicas o a relegarlas al marco práctico y conceptual de la creencia (Holbraad, 2012). En la medida en que la filosofía política occidental establece como principio rector la idea de que el poder tiene una forma universal y objetivamente reconocible, la tarea antropológica queda constreñida a engrosar un inventario de lenguajes y símbolos que expresan esa “verdad del poder”, reduciendo las concepciones y prácticas que no se ajustan a ese marco, al ámbito de los discursos de la fabulación humana.

Edmund Leach: el poder más allá del Estado

Esta tendencia, sin embargo, comenzó a revertirse con la aparición en 1954 de *Political Systems of Highland Burma* de Edmund Leach y se consolidó hacia finales de los años sesenta con la obra Pierre Clastres, cuyos estudios sobre las sociedades amazónicas y guaraníes de América del Sur, abrieron la puerta para ver en las sociedades sin estado (o, como prefería este autor francés, *contra el estado*) algo más que supervivencias arcaicas producto del aislamiento de las grandes corrientes civilizatorias (es decir, de las tradiciones de construcción del estado). A partir de Leach, la descentralización del poder, la disolución de los sistemas jerárquicos, el rechazo intencional a la autoridad del Estado y su sustitución por estructuras sociales que prescinden del Leviatán, adquieren una dimensión concreta y empírica, al menos en ciertos contextos.

La obra de Leach, a diferencia de la de Clastres, nunca estuvo motivada por una visión anarquista o anarcófila explícita. Por el contrario, el propósito central *Political Systems...* era el de resolver una cuestión que preocupaba a oficiales y funcionarios del imperio británico (incluyendo a misioneros y antropólogos) desde principios del siglo XIX, y que consistía en identificar (y clasificar) en forma precisa a los grupos Kachin de las montañas del norte del actual Myanmar. Para los oficiales coloniales británicos, el despliegue de tecnologías estatales en esta región era una tarea constantemente frustrada y llena de obstáculos: elaborar censos, recaudar impuestos, reclutar soldados e instaurar la *Pax Britannica* en general, resultaban tareas difíciles, no sólo por la persistencia de sublevaciones y revueltas, sino porque era casi imposible determinar con claridad la pertenencia grupal, la identidad religiosa e incluso la localización geográfica de los habitantes de esta zona fronteriza del sudeste de Asia (Scott, 2010).

La cuestión de la lealtad y la adscripción política de los Kachin (el tema implícito que recorre a todo el libro de Leach) resultaba una interrogante aún más desconcertante, pues a ojos del aparato imperial, la política de estos grupos parecía carecer de lógica y no seguía patrones reconocibles. Con frecuencia, los pueblos de esta región montañosa eran clasificados o se definían a sí mismos como Kachin (una categoría más bien laxa que abarca a un gran número de pueblos campesinos montañoses de cultura tibetano-birmana) y otras veces, como pueblos Shan, que a diferencia de los primeros, formaban parte de una larga tradición estatal, enclavada en los valles y partes bajas de las serranías Kachin, cuyo orden social se distinguía por la existencia de estructuras altamente jerarquizadas y por la presencia de formas de poder concentrado y desigualmente distribuido.

El retrato etnográfico-colonial de los Kachin (que sirvió de base para la crítica antropológica de Leach) generalmente describía a estos últimos como pueblos salvajes y rebeldes, con órdenes sociales y economías simples si no es que primitivas, mientras que los Shan eran vistos como herederos de una alta civilización, influenciada por las grandes formaciones estatales de China y la India y ligadas a una forma asiática “feudal”. Ahora bien, el problema es que tanto las fuentes históricas como el propio trabajo etnográfico de Leach, revelaban que poblaciones e individuos constantemente fluctuaban entre el “estado salvaje” y la “civilización”, sin coacción aparente y con sorprendente facilidad. Las fuentes también mostraban que en muchos casos, los habitantes de la región se identificaban de forma simultánea dentro de estas dos categorías aparentemente antitéticas.

Leach pronto advirtió que la teoría sobre los linajes africanos (el gran modelo de parentesco utilizado por la antropología inglesa para explicar la lógica funcional de las sociedades sin estado) resultaba de poca utilidad para entender la mecánica que regía a estos desplazamientos entre formas políticas. Por el contrario, las genealogías y el parentesco Kachin se caracterizaban por fluctuaciones y yuxtaposiciones constantes entre linajes Kachin y Shan, que

poco tenían que ver con el retrato lineal y estable que la teoría clásica hacía de la filiación y que asumía (tácita o explícitamente) el carácter homeostático de los sistemas sociales. En contraste, Leach llega a la conclusión de que los pueblos de las montañas Kachin en realidad oscilan continuamente entre dos formas de organización política, situadas como polos opuestos de una relación inestable y contradictoria pero también sostenida y recíproca. Los Kachin montañoses, “animistas”, cultivadores itinerantes de maíz por medio del método de “roza y quema”, alejados del mercado, enemigos de la jerarquía y practicantes de rituales que subrayaban relaciones igualitarias, eran en realidad, los mismos pobladores de los estados Shan de las tierras bajas, sometidos a estructuras sociales desiguales, practicantes de una ritualidad jerárquica de inspiración budista, brahmánica o hinduista y participantes de una economía política estratificada y vertical, organizada alrededor del cultivo de arroz.

Aunque este no es el lugar para explicar en detalle cómo se da este el cambio entre formas políticas poco jerárquicas (que Leach identificaba dentro del modelo *gumlao*) y los órdenes fundados en la desigualdad política (el llamado modelo *gumsa*), es importante señalar que la fluctuación entre estructuras políticas implica por una parte, un proceso de dispersión geográfica que llevaba a los habitantes de los estados Shan a fundar pequeños asentamientos en zonas remotas alejadas del control estatal, el trabajo forzado y los recaudadores de impuestos. Este proceso de disgregación estaba mediado por una serie de rituales, codificado en la mitología y, lejos de ser definitivo, se revertía periódicamente cuando ciertos cambios en los patrones de parentesco hacían que algunos linajes absorbieran a otros, centralizando nuevamente el poder en líneas de descendencia que terminaban por convertirse aristocracias hereditarias, enmarcadas en el modelo *gumsa*. De esta manera, Leach muestra un proceso de oscilación constante, que permite una alternancia entre fuerzas centrífugas que concentran el poder y fuerzas centrípetas que lo dispersan y minan el orden jerárquico, instaurando formas sociales más igualitarias.

Los hallazgos de Leach erosionaron la larga hegemonía del funcionalismo y sus modelos de equilibrio, inaugurando una forma de estructuralismo menos especulativo y más sensible a los procesos históricos que el de Claude Lévi-Strauss. Al mismo tiempo, *Political Systems...* permitió abrir una vía para el cuestionamiento radical de una de las premisas fundamentales de la concepción del poder político en Occidente, según la cual la frontera que separa al Estado de la anarquía (o en otros términos, la frontera entre la civilización y la barbarie) es absoluta y existe sin ambigüedad alguna. En la narrativa occidental (cuya forma paradigmática se encuentra en la filosofía de Hobbes), la separación entre el Estado y su sociedad jerárquica, normalizada y codificada y el No-Estado está enmarcada en una concepción teleológica que sostiene que la aparición del Estado es irreversible, y aunque puedan existir crisis que interrumpan el orden y curso de la civilización, la historia termina siempre por restaurar el orden y la jerarquía estatal. Más aún, esta visión (una versión secular de la teología política judeo-cristiana basada en la Ley) afirma que si se da el infortunio de pasar del Estado al No-Estado (el temido regreso a la Naturaleza), el proceso irremediamente se acompaña de la violencia y la guerra.

El modelo oscilatorio de Leach, en cambio, muestra un caso en el que el paso de la sociedad estatal a una estructura social sin estado o menos jerarquizada, no siempre ocurre como el proceso de destrucción y degradación que supone la imaginación política hobbesiana. Aunque la transición entre los modelos *gumsa* y *gumlao* no está exenta de violencia (muchos rituales Kachin tienen un componente violento, aunque ritualmente codificado y, por lo tanto, atenuado) y aunque Leach no ignoraba que la región era una zona de histórica confrontación entre pueblos, estados e imperios, en *Political Systems...* hay una teoría sobre la transición (recurrente) entre distintas estructuras de poder, la cual echa por tierra la pretendida universalidad de la teoría política occidental, por medio de una crítica a aquellos modelos que explican la transición del estado de naturaleza (o la anarquía) al Estado como un proceso lineal

e irreversible. Por otra parte, la obra de Leach muestra las posibilidades de una sociabilidad menos jerárquica y en el que la ausencia del Estado no implica la generalización de la violencia y la guerra.

A través de reconocer la filosofía y la práctica política Kachin -que asume como un hecho cotidiano el movimiento continuo entre distintas formas jerárquicas-, Leach desliza un argumento más bien subversivo, pues establece una crítica a la idea que iguala al contrato civil con la obediencia al Estado, la cual atraviesa a buena parte de las filosofías modernas. *Political Systems...* vuelve reconocibles los límites de su propia tradición política y cultural, al mismo tiempo que dota de contenido y sentido a las prácticas y conceptos del poder de ese Otro aparentemente incognoscible. Leach vierte sobre los Kachin una mirada etnográfica inteligente (aunque no exenta de intereses) que los hace emerger menos extraños y amenazantes, alejados del monstruo selvático de la oscura pesadilla infantil de Hobbes.

Los argumentos de Leach sobre la “oscilación Kachin”, son importantes porque tienen el efecto de pluralizar las explicaciones sobre el poder y obligan a buscar estrategias para describir las formas que adquieren los poderes en contextos no estatales. Finalmente, es necesario señalar que Leach advierte (aunque no siempre es explícito al respecto) que detrás de la exuberancia del ritual político Kachin no hay solamente una enunciación simbólica del orden social existente o una expresión metonímica de la estructura imperante. El ritual, de acuerdo con Leach, actúa también como una marca que señala el límite entre formas inestables de organizar el poder sobre las cuales se desplazan los Kachin.

Aunque *Political Systems...* no rompe con la tradición durkheimiana, es evidente que Leach era lo bastante audaz para cuestionar la pertinencia conceptual de categorías como “grupo”, “unidad social”, “tribu”, o “pueblo”. La capacidad de los Kachin para modificar el orden y la jerarquía de sus “sociedades”, permitía pensar no sólo en una diversidad de poderes y

estructuras sociales, sino ver la existencia ciertos órdenes “paradójicos” que contienen su propio desequilibrio y son capaces de disolverse a sí mismos a través de la práctica ritual. Así, Leach muestra un tipo de ritual que no necesariamente se ajusta a las categorías durkheimianas de “integración”, “solidaridad” y “equilibrio”, sino que enfatiza instantes claves de un ciclo en que se disuelve una estructura social y se reemplaza por otra.

La cosmo-praxis mixe y la resistencia al poder centralizado

Este énfasis en la inestabilidad de la estructura social y en el carácter “des-ordenador” de los rituales Kachin, es una herramienta útil para comprender ciertos rasgos del poder entre los mixes de las Sierra Norte of Mixe de Oaxaca y para dar cuenta de cómo algunos de sus rituales corren en una dirección contraria al orden, la jerarquía y al control normativo centralizado. Entre los mixes, existe una tradición política y cosmológica, que se expresa a través de una *cosmopraxis*⁷, que rechaza al poder de Estado como principio organizativo de la vida social, que es profundamente escéptica de la perdurabilidad de los centros de poder y promueve, en cambio, una visión en la que el poder aparece distribuido en múltiples espacios geográficos y sociales de carácter parcial, contingente, y efímero.

Desde la época prehispánica y hasta nuestros días, la historia mixe se ha caracterizado por una actitud de rechazo, oposición e indiferencia hacia los estados que han buscado gobernarlos. Los intentos por ampliar el control y el poder del estado en la Sierra Mixe han chocado con revueltas y sublevaciones y con un persistente rechazo cultural y a menudo no-violento hacia la dominación externa (Chance, 1989). De igual manera, los intentos por crear estructuras

⁷ Definida en términos generales, la cosmopraxis puede ser entendida en sentido amplio como la relación entre prácticas, sistemas y formas de entender el mundo (véase Descola, 1986; Descola y Palsson, 1996; Viveiros de Castro, 2004). A diferencia del término cosmovisión –cuyo uso es recurrente en la antropología Mesoamericana–, “cosmopraxis” tiene la ventaja de que remite a una serie de prácticas específicas y de formas de interacción concreta con el mundo material que compensan el carácter preponderantemente ideológico de “cosmovisión”. Al hacer referencia a la cosmopraxis, busco evitar reducir las concepciones mixe sobre el poder a un ámbito puramente metonímico y metafórico.

centralizadas desde el interior de las sociedades mixes han sido resistidos, produciendo conflictos al interior de los pueblos, que en más de una ocasión, condujeron a enfrentamientos similares a guerras civiles. Lo anterior debe servir para recordar que entre los mixes, el poder jerárquico y centralizado (parecido pero no siempre idéntico al poder estatal) no sólo proviene del exterior de la Sierra, sino que también surge del interior mismo de la sociedad mixe.

Así, las montañas mixes han sido escenario de rebeliones violentas en contra del dominio mexica, zapoteco, español y mexicano (Barros, 2007; Smith, 2009; Zolla, 2010), pero también han atestiguado el desarrollo de un arte de la resistencia pacífica, que consiste en tomar la fuerza del estado y convertirla en una energía social al servicio de un orden descentralizado y poco jerárquico. Esto último, no significa que la Sierra Mixe sea una suerte de paraíso ácrata, por el contrario, la historia de la región ha estado poblada por Leviatanes locales, empeñados en organizar a los pueblos alrededor de una autoridad central con amplio dominio sobre sus sujetos (Smith, 2009; Zolla, 2010).

Las dificultades enfrentadas por los estados para imponer su dominio sobre los pueblos de la Sierra Norte no pueden ser atribuidas a una cualidad anti-autoritaria esencial de los pueblos mixes. Aún cuando hay una historia de rechazo al poder estatal, también debe considerarse que los mixes han privilegiado el uso de formas poco jerárquicas debido a que habitan en un entorno que vuelve inviable e impráctica la creación de grandes aparatos de poder centralizado provistos de mecanismos normativos generalizados y homogéneos. En tanto la Sierra Mixe es un área montañosa de difícil acceso y tránsito, caracterizada por una amplia variedad de espacios ambientales distribuidos de manera vertical por las montañas, la vida política y económica se vuelve más fácil cuando se emplean formas de organización que privilegian la descentralización, autonomía y heterogeneidad. De manera similar a los Kachin, los mixes practican una agricultura itinerante que consiste en cultivar pequeñas parcelas repartidas en

distintas franjas y pisos ecológicos de la montaña, que se explotan siguiendo patrones y lógicas ambientales diferentes.

La diversidad espacial, ambiental y social es vista por los mixes en términos de una cosmología según la cual, cada lugar está regido por reglas y relaciones que lejos de ser homogéneas, varían y se modifican de un lugar a otro. Esta heterogeneidad del espacio y su organización, es un aspecto fundamental de las prácticas y conceptos mixes. La cosmopraxis mixe entiende el espacio como un agrupamiento heterogéneo de puntos de poder que están dotados de su propia jerarquía y ritualidad y cuyas reglas no pueden ser extendidas hacia todos los lugares. Es decir, a diferencia de la lógica territorial del Estado (y en especial del Estado-nación) que implica el monopolio de la organización espacial y que impone principios políticos generales para regir el espacio sujeto a su dominio, la lógica cosmo-política mixe sostiene la preeminencia de órdenes parciales, sin continuidad entre ellos, aunque susceptibles de ser articulados por medio de una serie de prácticas que involucran la reciprocidad y el intercambio.

Estos espacios funcionan como micro-sociedades, ordenadas de manera análoga a los pueblos y comunidades de la región. Sin embargo, estos pequeños órdenes no involucran solamente a seres humanos sino que implican la participación de animales, plantas, espíritus ancestrales y otras entidades que desde nuestra perspectiva, aparecen como sobrenaturales o al menos, tienen cierta forma metafísica (Viveiros de Castros, 1996, 1998)

Los mixes emplean dos términos para referirse a estos espacios: *inëëpaatkaaj* y *kiyakjkaajk*. El primero de estos sustantivos está compuesto por la aglutinación de los términos *inëë* (que significa dioses, espíritus o seres sagrados), el verbo *paat* (encontrar, reunir o juntar) y *taakj* (lugar o sitio). Bajo esta categoría se designan todos aquellos lugares que son relevantes en términos de las cosmologías locales, pues albergan a algún tipo de ser con el que no se tiene trato cotidiano y cuyo carácter (benéfico o dañino) se desconoce. Prácticamente todas las

cumbres y picos de las montañas, las cuevas, los ríos y manantiales y los peñascos entran dentro de esta clasificación.

Por otra parte, la categoría *kīyakjtaajk* resulta de la combinación de los términos *kīyäky* (ofrenda, don) y *taajk* (lugar, sitio) y puede traducirse como “lugar de ofrenda”. Dicha categoría, designa a todos aquellos lugares en los que distintos tipos de seres han establecido relaciones de reciprocidad e intercambio. Así, hay lugares eminentemente sagrados y ligados a las mitologías locales como cuevas, manantiales o cimas que han adquirido el carácter de *kīyaktaajk* porque la gente deposita regalos a los *iněě* o seres sagrados que los habitan, pero también entran dentro de esta categoría espacios como la milpa, los campos de pastoreo, las aéreas del boque usadas para la recolección, así como otros ámbitos que (desde nuestra óptica) pertenecen al ámbito de la sociabilidad humana: la casa, los templos católicos y protestantes, los cementerios, las plazas de los pueblos, las escuelas y los espacios de trabajo. En realidad, prácticamente cualquier espacio es susceptible de ser clasificado como *kīyakjtaajk*, pues no existen demasiadas normas o una autoridad que determine qué lugares pueden ser convertidos en sitios sagrados en los que se dan y reciben dones.

La “sacralización” de los lugares, es una tarea que los mixes ejercen de manera autónoma, siguiendo criterios que cada comunidad, familia e individuo establece con relativa libertad. Los mixes serranos -vale la pena señalar-, pasan largas temporadas trabajando y viviendo en el campo, solos o en pequeños grupos familiares, pues cultivan milpas que están a horas e incluso días de los centros o cabeceras de los pueblos. Durante estos trayectos por la Sierra, los pobladores van dejando tras de sí una estela de estos *kīyaktaajk*, que sirven para indicar espacios relevantes de interacción entre personas, animales, plantas y entidades sobrenaturales⁸. Los lugares en los que se depositan ofrendas, son vistos por los mixes como

⁸ En este sentido existe una relación análoga entre el paisaje de las montañas mixes y las tierras de los apaches del suroeste de los Estados Unidos. En su etnografía de los apaches cibacué, titulada *Wisdom sits in places*,

pequeñas sociedades, regidas por la reciprocidad, el respeto mutuo, y formalizadas a través del ritual, que celebra la alianza específica y localizada entre seres y especies de diverso tipo.

Estas “sociedades multi-naturales” son consideradas como sitios de poder, con jerarquía y autonomía propia, con una ritualidad específica y tiene entre sí el mismo rango político. Por medio de esta distribución del poder, se crean las condiciones para la aparición de una fuerza político-cosmológica de carácter centrífugo, que atomiza y fragmenta a las grandes estructuras políticas, impide la concentración de autoridad y poder y obstruye la formación de espacios unificados bajo un único principio organizador. A un nivel micro, la ritualidad asociada a los *kiyaktaajk* produce ordenamientos territoriales, pero en escalas mayores, desempeña un papel desequilibrador, pues pulveriza la autoridad y al poder concentrado.

Así, es posible afirmar que el espacio de la Sierra es fragmentario y se encuentra atomizado. Desde la perspectiva mixe, la distribución del poder en la región adquiere la forma de una carta celeste, salpicada de puntos de luz de tamaño más o menos uniforme. Sin embargo, el mapa no permanece estático, por lo que veríamos cómo esos focos de poder se encienden y se apagan, aumentan y disminuyen o refulgen momentáneamente para luego extinguirse. Los micro-centros de poder de la Sierra son inestables y se modifican de acuerdo a la época del año, cambiando al ritmo de la agricultura itinerante, de los ciclos rituales y del movimientos de

Keith Basso (1996) describe la forma en que el paisaje de este grupo sirve como un extenso sistema nemónico, cuyas particularidades geográficas forman parte del repertorio cosmológico local. La asociación de lugares con la historias colectivas e individuales de los apaches sirve no sólo como un sofisticado instrumento de navegación que prescinde del uso de mapas, sino también, como una herramienta que permite establecer relaciones de continuidad con los antepasados, con los personajes surgidos del mito, los animales, las plantas, las aguas y los habitantes del lugar. A través de la ritualización de los lugares, del relato mítico, de la observación minuciosa de los cambios en la geografía, los apaches establecen relaciones de jerarquía, extienden vínculos de parentesco entre humanos y no-humanos e integran al conjunto de la vida cotidiana dentro de un sistema cosmológico más amplio. Por otra parte, es posible observar prácticas similares entre los aborígenes australianos (Dixon, 1976; Williams, 1982; Munn, 1986), cuya concepción del poder aparece íntimamente ligada al territorio. Una cartografía (mantenida de forma oral) que registra el curso de los arroyos, los senderos trazados por animales y humanos sirve de vínculo entre la realidad de la vigilia y el ámbito del sueño, espacio en el que los aborígenes utilizan como medio para la socialización e integración comunitaria.

personas y objetos a lo largo de la Sierra. Sin embargo, los pequeños órdenes que cotidianamente generan estas prácticas, aunque son autónomos y eficientes, no pueden existir con absoluta independencia, pues sus fluctuaciones los vuelven, hasta cierto punto, precarios.

Pese a que indudablemente la sociabilidad mixe está marcada por un impulso hacia la autarquía y la constitución de órdenes y jerarquías mínimas, dicha fuerza tiene límites estructurales que no pueden rebasarse. Si bien los mixes aprecian la soledad de las montañas y la lejanía de autoridades, vecinos y parientes, la cosmo-praxis que estructura a las pequeñas organizaciones resulta insuficiente e inadecuada para ordenar y conducir todos aspectos de la existencia. Llegado un punto, los mixes necesitan proveerse de la protección y de las relaciones que sólo una organización de mayor escala puede suministrar. Esto se manifiesta de manera clara en el parentesco: la vida en la pequeña comunidad o en la diminuta ranchería rápidamente excede los límites de la endogamia, volviendo necesario expandir las relaciones sociales fuera de la familia extensa y del pequeño núcleo agrario y en dirección hacia las cabeceras de los pueblos, lugares dominados por la exogamia, el intercambio y las estructuras jerárquicas de mayor tamaño.

Este tránsito del espacio auto-gobernado hacia espacios sobre los que no se tiene un control absoluto, se manifiesta a través de una serie de fuerzas centrípetas cuyo objetivo es concentrar el poder, aglutinar aquello que se encuentra desperdigado y reconfigurar la distribución de espacios y territorios, generando nuevos órdenes jerárquicos que incorporan a los micro-centros de poder dentro de una red más amplia. Nuevamente, esta fuerza centrípeta se manifiesta a través de una serie de rituales cuyo propósito es atraer a la gente diseminada en rancherías y caseríos hacia espacios de reunión (generalmente localizados en las cabeceras de los pueblos) en los que se establecen alianzas y se generan vínculos de deuda y reciprocidad, que a su vez generan configuraciones de poder más extensas y concentradas.

Estos rituales de atracción y congregación, tienen normas mucho más rígidas y codificadas que aquellas que se emplean en la constitución de los “lugares de ofrendas”; generalmente, son conducidos por especialistas que son también autoridades y, en casi todos los casos, tienen por objeto enfatizar la jerarquía. Así, no es casual que muchos de estos rituales de congregación y de re-jerarquización estén asociados a la ritualidad del catolicismo, del Estado mexicano y en menor medida, de las iglesias protestantes. No obstante lo anterior, sería erróneo pensar que los rituales que buscan el reagrupamiento de las poblaciones mixes están únicamente ligados a instituciones externas. Existen multitud de ritos de carácter centrípeto que involucran prácticas vernáculas y que incluyen prácticas tales como las peregrinaciones comunales a las cimas de los cerros sagrados, las faenas de trabajo comunitario (lo que los mixes y otros pueblos de Oaxaca, denominan “tequio”) y las fiestas conducidas por las bandas filarmónicas de los pueblos, las cuales desempeñan el papel de catalizadores de esta “pulsión” centralizadora.

Cabe mencionar que los rituales mixes no son tanto un vehículo para la expresión simbólica, sino marcadores que establecen los momentos en que los pobladores de esta región indígena se alejan del centro de sus localidades y del control de la autoridad para cultivar campos en remotas rancherías de montaña y, en sentido inverso, señalar aquellos periodos en los que es necesario volver a reunirse y hacer vida colectiva en los pueblos, aceptando de nueva cuenta reglas y normas establecidas por una jerarquía especializada.

Los estados entre los que los mixes transitan, están sujetos a una permanente inestabilidad; los periodos en que se privilegia la autonomía y la baja jerarquía se encuentran amenazados por la precariedad y la incertidumbre que rodean a las relaciones con los no-humanos (susceptibles de entrar en la vida social pero también impredecibles y dañinos) y por los riesgos que implica la vida basada en la auto-subsistencia. Así por ejemplo, mientras viven en las rancherías o en los campos de cultivo, las conversaciones de los mixes giran alrededor de los peligros asociados a espíritus que viven en el monte o a animales, plantas y fenómenos meteorológicos que,

aunque están integrados a la vida de las personas, tienen una naturaleza ambigua y potencialmente dañina. De manera opuesta, los momentos en los cuales los mixes se reagrupan, se encuentran amenazados por la concentración de poder y la emergencia de la desigualdad política y económica y por la potencial aparición de desequilibrios que producen que las relaciones de reciprocidad (ésas que alimentan el “regreso” a las cabeceras) se conviertan en relaciones de deuda, a menudo opresivas y violentas. De esta manera, cuando los mixes están en las cabeceras, es común escuchar un repertorio de relatos que advierten sobre los peligros del caciquismo despótico, la amenaza de los gobiernos mexicanos. Aunado a éstas, se multiplican las narrativas que advierten sobre el riesgo de encontrar en los alrededores de los pueblos a personajes fáusticos que ofrecen riquezas fabulosas a cambio del alma o de una esclavitud futura o sobre la cólera de los ancestros, que castigan las faltas de sus descendientes enviando toda clase de enfermedades, accidentes y desgracias. Es decir, son relatos que expresan un elemento de desconfianza hacia la autoridad, la integración genealógica, la economía dineraria y la coerción política.

El culto a los Kigaapj: jerarquías, poderes y espacios en la Sierra Mixe

Tenemos entonces, un panorama de la forma en que los mixes alternan entre dos fuerzas sociales que actúan en sentido opuesto, que son inherentemente inestables y contradictorias y que, por una parte, estructuran órdenes sociales y al mismo tiempo, introducen elementos desequilibradores en otras configuraciones de poder. En los siguientes párrafos describiré un ciclo ritual conocido como el culto a los Kigaapj o Ancestros, el cual sirve para ilustrar esta dinámica entre fuerzas centrípetas y centrífugas. La información etnográfica proviene de la comunidad de Espíritu Santo Tamazulapam, uno de los siete pueblos de las porciones altas de la Sierra Mixe. Aunque los rituales de esa comunidad tienen características específicas, también comparten rasgos comunes con otras poblaciones de la zona.

Los *Kigaapj* son una pareja de ancianos míticos, formada por un ancestro femenino y otro masculino que, según los habitantes de Tamazulapam, fueron los fundadores del pueblo, aunque algunas versiones establecen que todos los pobladores mixes son descendientes de dichos ancianos. Es difícil establecer la naturaleza precisa de los *Kigaapj* pues no resulta del todo claro si son espíritus, humanos o si pertenecen a una categoría intermedia de seres. Algunas versiones del mito sostienen que los ancianos son los padres biológicos del *Kong'oy*, el “héroe cultural” de los mixes. Mientras que en otras, se afirma que los ancianos eran estériles y que adoptaron a *Kong'oy*, después de que éste naciera de un huevo –del cual emergió en forma de un adulto en miniatura- junto a su hermana gemela o *tso'ok*, la serpiente *Tajëëw*.

Originalmente, los *Kigaapj* vivían en una zona remota del territorio de Tamazulapam en un lugar llamado *Aapjtikam* o “El lugar de los viejos”, el cual se encuentra ubicado en el sitio que corresponde a una pequeña ranchería llamada “Rancho Pescado”, limítrofe con el pueblo de Santo Domingo Tepuxtepec. La pareja de ancestros abandonó la ranchería para trasladarse a la parte alta de la montaña en donde erigieron un santuario que servía también como su casa. De acuerdo con las narraciones locales, este santuario -que marcaba el punto central de Tamazulapam- fue demolido durante la conquista española y reemplazado por el templo católico en tiempos coloniales. Tras su destrucción, los mixes lograron salvar a los ancestros que fueron dejados al cuidado de una mujer que los escondió en su cocina. Aunque prohibido por los sacerdotes católicos, los pobladores locales siguieron visitando a los *Kigaapj* ya sea para realizar peticiones de lluvia, para tener éxito con las siembras, en los negocios o con algún viaje y también, para presentar a las autoridades tradicionales que asumen cada año el gobierno del pueblo (es decir, la jerarquía encargada de concentrar y reunir a los habitantes dispersos del territorio). Las visitas para hacer peticiones a los Ancestros eran conducidas por la *Taak Kigaapj* o “Cuidadora de los Ancianos”, una mujer soltera o viuda a la que se confiaba la responsabilidad de vestir y alimentar a los viejos y la única autorizada para verlos y tocarlos.

No se requiere demasiado esfuerzo para ver en esta narrativa la presencia de muchos temas de claro interés antropológico. El relato sobre los *Kigaapj* muestra algunos aspectos interesantes sobre la forma de concebir el parentesco y la genealogía y sobre la forma en que las narrativas mixtes erosionan los límites entre el relato histórico y mítico, al incorporar en una misma narrativa elementos de distintas temporalidades (en este caso el “tiempo mítico” de la fundación del pueblo y el “tiempo histórico” que hace referencia a la conquista y la colonización). El relato de los ancianos destaca elementos que hacen referencia a la ancestría, la autoridad y la resistencia a la dominación política y religiosa.

Sin embargo, quisiera dirigir la atención hacia los aspectos espaciales que están involucrados en el culto a los *Kigaapj*. El ciclo ceremonial de los ancestros es susceptible de ser analizado desde una perspectiva geo-cosmológica, la cual revela la forma en que el territorio de esta comunidad se reconfigura constantemente bajo los distintos ordenamientos de poder a los que me he referido. Por otra parte, es necesario agregar que los rituales asociados a los viejos fundadores no hacen referencia únicamente a una mitología, sino que implica una “tecnología de la acción” (Turner, 1979), que despliega una ritualidad que tiene efectos concretos y perceptibles sobre el espacio territorial. El culto a los *Kigaapj* tiene un carácter fluido y dinámico cuyo propósito es crear relaciones que articulan los centros de poder distribuidos a lo largo del territorio y a los órdenes genealógico y político. A través de estos rituales, los mixtes buscan conectar distintas escalas espaciales y temporales y diluir las distancia entre el ámbito mítico-sagrado y el secular⁹, así como las divergencias entre el orden “natural” y “socio-cultural”.

⁹ Aquí vale la pena considerar la observación de Roy Wagner de que existe una alternación dialéctica entre momentos rituales y seculares. En palabras de Wagner: “nonstratified, decentralized peoples accommodate the collectivizing and differentiating sides of their cultural dialectic in an episodic alternation between ritual and secular state” (Wagner, 1981, p. 58)

El culto a los viejos fundadores comprende una serie de ceremonias caracterizadas por una exuberante ritualidad que combina la preparación y ofrecimiento de alimentos para ser consumidos por seres naturales y sobrenaturales, los recorridos por rutas sagradas, el intercambio de objetos sacros, los sacrificios animales, la recitación de oraciones y la demarcación ritual de límites entre distintos espacios.

Las ceremonias dedicadas a los ancestros comienzan a finales del mes de marzo o a principios de abril, días antes de que caigan las primeras lluvias del año. Durante este periodo se designa a una mujer viuda o soltera como *Taak Kigaapj*, (la gente de Tamazulapam también se refieren a la mujer como la “Diosa del pueblo” o la “Cuidadora de los ancestros”) la cual llevará a los ancestros a vivir a su casa y los resguardará durante un año, al final del cual los entregará a una nueva custodia. En este punto es posible apreciar una característica peculiar de la ritualidad y las concepciones mixas del poder, pues la mujer responsable de los ancestros se convierte en una Diosa, capaz de entablar comunicación con los *iněě* o habitantes sobrenaturales de la geografía local y con la habilidad de influir sobre el clima y los fenómenos meteorológicos. Sin embargo, esta condición divina es temporal y efímera y está sujeta a una rotación que permite, al final del ciclo anual, que la vieja Diosa sea reemplazada por una nueva. La *Taak Kigaapj*, no es sólo una autoridad de tipo religioso que “representa” un poder de tipo trascendente, sino una persona que ha experimentado una transformación que la dota de un poder sobrenatural.

Tras ser designada como guardiana de los ancestros, la mujer elegida debe iniciar una peregrinación que consiste en depositar ofrendas de distinto tipo en una serie de lugares sagrados. Los habitantes de Tamazulapam difieren sobre el número de lugares que deben visitarse y en el orden de la ruta, pero en general coinciden en que hay cinco sitios indispensables para garantizar el buen curso del ritual. Cuatro de estos sitios, *Niwy’okpj* (Rincón del sauce), *Jimpatni* (Agua que sube), *Appytikam* (Lugar de los ancianos) y *Xu’uxni’im*

(Cerro pirámide) están localizados en los límites con los pueblos vecinos de Tamazulapam, mientras que el quinto, llamado *Epx Yukp* (Cerro Veinte), corresponde con el Zempoaltépetl, el pico más alto de la región y un sitio de peregrinación para todos los pueblos mixes. En ciertas versiones, se afirma que los sitios *Niwy'okpj* y *Jimpatni* son las respectivas residencias del ancestro femenino y masculino, a los que fueron a vivir después de tener una pelea doméstica y separarse (nuevamente, aparece reiterado el tema de la separación y la dispersión).

Los lugares visitados por la *Taak Kigaapj* pertenecen a la categoría *kïyakjtaajk*, en ellos habitan fuerzas y seres sobrenaturales cuya intervención es necesaria para asegurar la prosperidad de la comunidad y conjurar la sequía, la hambruna, la enfermedad y evitar los conflictos internos o entre pueblos. La ruta seguida por la Cuidadora atraviesa lugares en que residen los poderosos *inëë*, los límites entre pueblos (también habitados por entidades no-humanas), los lugares que remontan a la fundación mítica de las poblaciones y a sitios considerados patrimonio común de todos los pueblos mixes. La peregrinación tiene un efecto transformador sobre el paisaje, pues incorpora a los *inëëpataakj* a la esfera de actividad humana¹⁰. El recorrido sagrado implica establecer relaciones de reciprocidad con los distintos seres que pueblan los sitios visitados y contribuye a crear un sentido de pertenencia e inclusión dentro del territorio, por medio del reconocimiento de los límites entre pueblos y por oposición, a identificar a los extraños.

El ritual de peregrinación tiene un efecto transformador sobre la Cuidadora, la cual emergerá ontológicamente modificada tras realizar el recorrido. A través del viaje, la mujer entablará una

¹⁰ La concepción mixe del espacio, la geografía y el paisaje debe ser entendida desde una posición analítica que prescinda o al menos reduzca la separación conceptual entre naturaleza y cultura. El “medio ambiente” en el que se desenvuelven las prácticas mixes (incluyendo las de carácter cosmológico) no es simplemente una dimensión neutral sobre la que se desarrolla la actividad humana (como sostienen los enfoques puramente “naturalistas”, ni tampoco es suficiente una visión “culturalista” enfocada al examen de los aspectos simbólicos y cognitivos del ordenamiento geográfico (Tilley, 1994). Como sostiene Ingold (1986, 1992), dichos enfoques “sujetan a la humanidad en una serie de mundos culturales separados constituidos como conjuntos estructurados de representaciones compartidas, divorciado de la ‘naturaleza’ o del mundo físico” (Ingold, 1992, p. 51) [traducción de Emiliano Zolla].

relación con ancestros y con importantes entidades naturales y sobrenaturales, lo que le permitirá actuar como un intermediario entre el ámbito de las agencias no-humanas y sobre los distintos espacios de poder de la Sierra. El reconocimiento de los “lugares de ofrenda”, crea las condiciones para la adopción ritual de los ancestros por parte de la nueva Cuidadora. De esta manera, los mixes erigen una forma de autoridad, distinta de la autoridad política que constituye el “gobierno tradicional” de los pueblos y cuya actuación sirve para equilibrar las relaciones de poder al interior de las comunidades. Las acciones de la Cuidadora permiten articular el espacio serrano sin tener que someterlo a una forma homogeneizadora y hegemónica, reconociendo la especificidad cosmológica de cada lugar. A diferencia de la autoridad política de las jerarquías regidas por “el sistema de cargos” (encargadas de la administración municipal y que gozan del reconocimiento parcial del estado mexicano), el poder de la Cuidadora no depende de la coerción, ni está mediada por las exigencias del trabajo colectivo, las contribuciones municipales (en especie o dinero), ni las relaciones de deuda que caracterizan al poder centrípeto.

El poder de la *Taak Kigaapj* reside en su capacidad para enfrentar tareas riesgosas y difíciles, pues el trato con los sitios habitados por los *inëë* está plagado de peligros. Los “sitios de ofrenda”, son umbrales que conducen espacios habitados por muertos y potencias naturales y sobrenaturales, de carácter ambiguo en tanto pueden ser tan benéficas como dañinas. Así, para incorporar a estas entidades al ámbito de la comunidad humana, es necesario domesticar su fuerza potencialmente destructiva a través del intercambio, el discurso y los alimentos cocidos, elementos que se consideran componentes cardinales de la sociabilidad y que descansan fundamental, aunque no exclusivamente, en la esfera femenina.

La segunda parte del ciclo de rituales dedicados a los *Kigaapj*, comprende el desplazamiento físico de los ancestros de la casa de la antigua cuidadora a una nueva morada. De manera similar al peregrinaje descrito arriba, la mudanza de los fundadores del pueblo implica seguir un

recorrido ritual que culmina con la creación de un centro de poder nuevo, localizado en la vivienda de la *Taak Kigaapj* y la extinción del antiguo foco de autoridad. El ritual comienza con la “Despedida”, una fiesta que involucra la participación de la Diosa que termina sus funciones, las autoridades locales del templo católico (aunque no el sacerdote de esta religión, considerado extraño y con frecuencia hostil a las prácticas religiosas locales) y los funcionarios civiles del año anterior que, aunque entregaron sus bastones de mando (símbolo del poder del gobierno civil) y fueron sustituidos por nuevas autoridades en el mes de enero, aún deben presentar sus saludos a la antigua Cuidadora y a los ancestros. Quienes detentaron un cargo en el ciclo anterior, asisten a la ceremonia en compañía de sus esposas.

La “Despedida” generalmente se lleva a cabo en la cocina de la casa de la Cuidadora, lugar en el que hay colocado un rudimentario baúl de madera de pino en cuyo interior están los ancestros. Este contenedor -de unos dos metros por setenta centímetros- es considerado la “casa” de los ancestros y sirve, entre otras cosas, para mantener a la pareja fuera de la vista de los asistentes a la ceremonia. La tapa de baúl está cubierta por una capa de masa de maíz y por atados de hojas secas de mazorcas y veladoras. A la derecha de la “casa” y frente a una línea formada por dos grandes ollas de barro partidas en mitades de unos ochenta centímetros de diámetro, se encuentra un brasero en el que arde copal.

La ceremonia comienza con la preparación del *uuju kyk*, una comida ritual que compartirán los asistentes con los “abuelos” del pueblo. La preparación del alimento sigue una elaborada secuencia, la cual inicia cuando la Cuidadora arroja trece puñados de polvo de maíz (es decir, harina sin nixtamalizar) a las ollas, comenzando de izquierda a derecha. Tras realizar dicha operación, la *Taak Kigaapj* entrega una cantidad igual de polvo a las antiguas autoridades del templo católico (que ocupan cargos en una jerarquía religiosa que también es rotativa) y a las autoridades civiles. Alrededor de ochenta hombres pertenecientes a la jerarquía civil y religiosa pasan frente a las ollas, agregando maíz frente a la mirada de sus esposas, quienes comentan

en voz baja y ríen discretamente al ver a los varones realizar tareas que generalmente no llevan a cabo. En las ollas, pronto surge una mezcla de tamales teñidos de rojo, tortillas en miniatura, huevos frescos, tablillas de harina cruda de maíz y figuritas comestibles de serpientes (se considera que la *Taak Kigaapj* está bajo la protección de las víboras), a las que luego se les agrega la sangre de gallinas y guajolotes sacrificados, la cual se vierte en las ollas y sobre el cofre de los ancestros. Finalmente, se agrega una mezcla de atole con achiote y se dejan caer tres chorros de tepache y mezcal en el suelo frente a las ollas.

Cuando la mezcla de las ollas se encuentra lista, la Cuidadora quema más copal, cuyo humo perfumado envuelve la habitación en que descansan los ancestros. Después comienza a desplumar las aves muertas y a ofrecer tepache a cada uno de los asistentes. Estos se acercan al baúl y tras derramar unas gotas del fermentado en el suelo, piden a los abuelos y a la *Taak Kigaapj* que escuchen sus peticiones y que garanticen el bienestar del pueblo. Tras esta reverencia de la autoridad civil y religiosa a los ancestros, la *Taak Kigaapj* comienza a cantar con un sonsonete repetitivo y suave, que se vuelve más intenso a medida que se suman las voces de los cantores de la iglesia y los instrumentos de los músicos de la banda municipal. Este canto sagrado e hipnótico es gradualmente reemplazado por la música de la banda cuya música va *in crescendo*, agregando tubas y trompetas a los clarinetes y flautines, hasta que los sonidos se vuelven frenéticos y ahogan los cantos. Llegado este punto, los músicos salen de la casa y da comienzo una larga fiesta que tiene lugar en el patio exterior o en la calle.

La “Despedida” culmina con una operación de la cual todos los asistentes están excluidos, excepto la Cuidadora y dos ayudantes que son esposas del Primer y Segundo Regidor de la Iglesia. Las tres mujeres dejan la casa y caminan hasta un lugar fuera de la vista de todos, en donde visten a los ancestros (que previamente fueron sacados subrepticamente del baúl) con ropas confeccionadas por las ayudantes. Éstas cargan en sus espaldas a los ancestros en un mecapan y caminan hasta la casa de la nueva Cuidadora, la cual las espera en el umbral de la

nueva residencia con un pollo o un guajolote sacrificado, cuya sangre se derrama encima del baúl que albergará a los abuelos durante el año. Tras concluir esta bienvenida, se envía un mensajero de regreso a la casa de la antigua cuidadora, el cual avisa a los músicos que los ancestros han llegado al nuevo hogar y éstos, sin dejar de tocar, parten hacia la casa de la Cuidadora en funciones, llevando tras de sí a todos los asistentes a la fiesta. A la antigua *Taak Kigaapj*, solo le corresponde una tarea más: al día siguiente de la despedida, parte con algunos ayudantes hacia un sitio sagrado conocido como *Tdza Duun* o Loma de Piedra, y tras recitar un oración, romperá las ollas y enterrará las cabezas de las aves sacrificadas el día anterior. De esta manera, el poder de una jerarquía particular (encabezada por la alianza entre las mujeres, los ancestros y los *inëë*), se traslada hacia un nuevo lugar, modificando –nuevamente- la geografía del poder comunitario.

La antigua Diosa deja su lugar a una nueva divinidad encarnada, los pobladores alertados por la llegada de las lluvias dejarán el centro de los pueblos y partirán hacia las milpas, dejando atrás las cabeceras y los lugares de congregación, en donde han permanecido durante cinco meses (de noviembre a marzo) participando en las fiestas católicas, en las ceremonias cívicas mexicanas y en las ceremonias de la tradición local. El periodo de dispersión iniciará una vez más y volverán a vivir en la intimidad del bosque y la ranchería, alejados del trabajo comunal, de las asambleas comunitarias y de una vida política más vertical.

Conclusión

En la descripción de las ceremonias de los ancestros resulta evidente el énfasis ritual sobre los desplazamientos a través de un espacio heterogéneo y diverso. Por medio de las celebraciones es posible ver cómo se forman rutas y trayectorias en las que convergen y divergen los distintos órdenes jerárquicos en los que se mueven los mixes. El ritual permite trazar líneas de continuidad en el espacio, reconocer espacios de autoridad y puntos de los que emanan

poderosas fuerzas sociales, naturales y sobrenaturales. La ritualidad mixe busca revelar la distribución y localización lugares y sitios de importancia cosmológica y política y al mismo tiempo constituir espacios de poder. El ciclo ceremonial de los ancestros muestra con claridad cómo por medio de la celebración, las modestas cocinas de las mujeres de Tamazulapam y los rudimentarios baúles se transforman en templos y altares, que atraen a los pobladores y los sujetan a un orden jerárquico renovado. En el ejemplo de los ancestros podemos ver la forma en que se conforma un espacio con reglas propias y cómo individuos que en otros ámbitos detentan una determinada posición jerárquica, ven alterada su lugar en la escala de poder, en función del espacio en el que se sitúan.

En ese sentido, la cosmo-geopolítica mixe deja una importante lección, que necesariamente debe llevarnos a reconsiderar algunos principios de la tradición política occidental. La “teoría mixe del poder” no sólo concibe al espacio como una dimensión fluida, plástica y metamórfica, sino también, presume que los individuos tienen una constitución inestable y que son susceptibles de transformarse en función del espacio que ocupan. En contraste, la teoría moderna y en especial el hobbesianismo, concibe al individuo como una entidad constante que, si bien puede cambiar a lo largo del tiempo, es esencialmente el mismo en todo lugar. Este principio ontológico que guía a la cosmo-praxis mixe, supone profundas consecuencias políticas que implican un desafío abierto a las teorías convencionales sobre la relación entre el poder y el individuo. Vistas a la luz de las concepciones y prácticas mixes, ciertas nociones centrales para nuestro pensamiento como las de ciudadanía, individuo y poder necesitan ser reconsideradas. La política moderna, por ejemplo, está estrechamente vinculada a la idea de que el *ciudadano* puede circular por el espacio del estado legítimamente constituido sin modificar su estatus político y jurídico¹¹, y sin que su posición en la jerarquía política y social

¹¹ En este sentido hay una serie de excepciones: los espacios penitenciarios, los ámbitos militares y en algunos casos, ciertos ámbitos educativos y médicos (véase

se altere en relación al espacio que ocupa. El sujeto moderno, que se mueve en un espacio abstraído de las variaciones del espacio, goza (en teoría) de la garantía de que nunca será reducido a una categoría o estatus inferior del que “naturalmente” le corresponde. Sin embargo, a la vez que tiene la seguridad de que nunca será reducido a un esclavo, tiene también certeza de que su relación (desigual) frente al poder se mantendrá inalterada. Los mixes, en cambio, viven en mundo carente de estas seguridades. El espacio mixe es, en apariencia, más inseguro y peligroso que el nuestro. La comunidad, la familia y el individuo mismo tienen una carga de incertidumbre que puede resultar angustiosa a los ojos de sociedades obsesionadas por el orden, la estabilidad y la seguridad. Sin embargo, la inestabilidad de las sociedades mixas no necesariamente conduce a la guerra y ha ese estado embrutecido que tanto temía Hobbes, sino que albergan posibilidades creativas y críticas, que pueden conducir a imaginar otras posibilidades de lo humano en las que la servidumbre voluntaria de la que hablaba de La Boétie, no son un destino ineludible.

Por otra parte, las concepciones mixas del poder presentan una alternativa práctica y teórica a la concepción dualista del pensamiento hobbesiano. Este último presenta sólo dos posibilidades de lo humano: por una parte, el sujeto estatal, sometido a la autoridad política soberana del Estado o, en contraposición, el estado violento, anárquico y peligroso que caracteriza la ausencia del poder centralizado y hegemónico y en el que el sujeto sólo puede degradarse y animalizarse. La concepción ontológica hobbesiana, cabe señalar, no es un producto distante del siglo XVII sino un elemento presente en la vida de todos aquellos que viven bajo el dominio del Estado. En más de un sentido, la cultura de nuestro tiempo se alimenta del temor a la ausencia de la autoridad estatal y su entramado de tecnologías para gobernar la totalidad de los espacios en que se desenvuelven los cuerpos individuales y colectivos. Vale la pena recordar aquí la observación del antropólogo Bruce Kapferer que la antropología moderna (en su sentido más amplio) ha estado sometida a la influencia del dualismo ontológico hobbesiano y, en

consecuencia, ha vuelto un dogma de fe la idea de que “el estado es una extensión natural de la naturaleza humana” (Kapferer, 2004). Frente a la poderosa hegemonía de este ser-estatal, muchas veces se ha propuesto como alternativa filosófica y política una imagen que invierte la relación civilización-barbarie de Hobbes, instaurando una visión idealizada de las sociedades no estatales, tan precaria como la naturalización del Estado.

En contraste, las concepciones mixas sobre el poder revelan una imagen más compleja del sujeto, la jerarquía y de la relación entre orden y entropía. En oposición al dualismo mecánico que caracteriza al pensamiento moderno, los mixes sostienen una teoría que multiplica la naturaleza de los cuerpos individuales y políticos y los sujeta a una continua transformación. Esta multiplicidad supone un freno a la expansión de una forma generalizada de poder, mientras que la transformación permanente impone límites concretos a cualquier forma de monopolio político y metapolítico. Finalmente, habría que decir que es justamente en la continuidad entre el orden social y la naturaleza, en la proximidad entre personas, plantas, animales, espíritus y geografías en donde los mixes localizan el origen de la virtud y la posibilidad de la vida civilizada.

Bibliografía

Avramescu, Catalin, *An Intellectual History of Cannibalism*, Nueva York, Oxford University Press, 2009.

Bartra, Roger, “Salvajes barrocos en la ciencia política. Una comparación entre Hobbes y Calderón de la Barca”, *Perfiles latinoamericanos*, vol. 2, núm. 3, Diciembre, 1993.

Basso, Keith, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.

Clastres, Pierre, *Archaeology of Violence*, Los Angeles, Semiotexte, 2010.

Clastres, Pierre, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974

Descola, Philippe, *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison de les Sciences de l'homme, 1986.

Descola, Philippe y Gísli Palsson, *Nature and Society : Anthropological Perspectives*, London, Routledge, 1996.

Dixon, R., "Tribes, languages and other boundaries in northeast Queensland", en: *Tribes and Boundaries in Australia*, Nueva Jersey, Humanities Press, 1976.

Hobbes, Thomas, *Behemoth or the Long Parliament*, Oxford, Clarendon Press, 2010

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, México, Sarpe, 2009.

Holbraad, Martin, *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.

Ingold, Timothy, *The Appropriation of Nature*, Manchester, Manchester University Press, 1986.

Ingold, Timothy, "Culture and perception of the environment", en: *Bush Base: Forest, Farm, Culture, Environment and Development*, E. Croll y D. Parkin, Londres, Routledge, 1992.

Macpherson, C.B., "Introduction", en: Hobbes, Thomas, *The Leviathan*, Londres, Penguin Books, 1968.

Munn, Nancy, "The transformations of subjects into objects in Walbiri and Pintjatjajara myth", en: Berndt, R., *Australian Aboriginal Anthropology*, Nedlands, University of Western Australia Press, 1973.

Leach, Edmund Ronald, *Political Systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure*, Londres, Athlon Press, 1970 [1954].

Scott, James, *The Art of Not Being Governed: an anarchist history of Upland Asia*, New Haven, Yale University Press, 2010.

Tilley, Christopher, *A Phenomenology of Landscape. Places, paths and monuments*, Oxford, Berg Publishers, 1994.

Viveiros de Castro, Eduardo, "The Untimely Again", en: Pierre Clastres, *Archaeology of Violence*, Los Angeles, Semiotexte, 2010.

Viveiros de Castro, Eduardo, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm 3, 1988.

Viveiros de Castro, Eduardo, "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 25, 1996.

Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

Williams, N., "A boundary is to cross: observations in Yolgnu boundaries and permissions", en: N. Williams y E. Hunn (eds.), *Resource managers: North American and Australian Hunter-Gatherers*, Boulder, West View Press, 1982.

Zolla Márquez, Emiliano, “Territorial Practices: an Anthropology of Geographic Orders and Imaginations in the Sierra Mixe”, tesis doctoral, University College London, enero 2010.