

---

Vida y muerte en Mesoamérica. Comentarios sobre Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoatl, “Serpiente de Nube”*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centramericanos, 2015.<sup>1</sup>

por Perig Pitrou

Guilhem Olivier es un etnohistoriador franco-mexicano formado en la Universidad de Toulouse y en la École Pratique des Hautes Études de París. Es profesor en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde se convirtió en un especialista de renombre internacional sobre el mundo mesoamericano. Después de su monografía *Moqueries et métamorphoses d’un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le “Seigneur au miroir fumant”* (Olivier 1997) —traducida al inglés (2003) y al español (2004)—, ha publicado un gran número de artículos y capítulos en libros colectivos que constituyen textos claves para la comprensión de las sociedades amerindias, antiguas y contemporáneas, de Mesoamérica. Todos los temas sobre los cuales ha estado trabajando desde hace varias décadas —la representación de los dioses y sus avatares (animales, humanos, artefactos), las técnicas rituales, especialmente las técnicas adivinatorias y de sacrificio, el ejercicio del poder, etcé-

1 Una primera versión de este texto fue publicada en francés en *L’Homme* (Pitrou 2018).

tera— están en el corazón de *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoatl, “Serpiente de Nube”*, una obra magistral que demuestra un conocimiento de esta área cultural que pocos especialistas pueden afirmar haber alcanzado. Como sus maestros Michel Graulich y Alfredo López Austin, en los temas que aborda, Guilhem Olivier da la impresión de haber leído toda la literatura primaria y secundaria —arqueológica, etnohistórica, etnológica—, la cual, sutilmente hace dialogar con la iconografía de los códices y con los descubrimientos arqueológicos. Su reflexión sobre la cacería, la guerra y el poder, basada también en el análisis de materiales procedentes de otras zonas geográficas (Amazonia, Siberia, etcétera), hace de este libro de más de 700 páginas una importante contribución a la antropología.

Como en el primer volumen de las *Mythologiques* (Lévi-Strauss 1964) —una referencia explícita para el autor—, todo empieza con una escena aparentemente anecdótica que genera una investigación basada en una documentación tan abundante como rigurosamente analizada: 73 páginas de bibliografía, más de 200 ilustraciones de Ebis Domínguez y Rodolfo Ávila. En su introducción, Guilhem Olivier describe una escena de cacería colectiva organizada por el rey mexica Motecuzoma II alrededor del monte Zaca-tepetl, a pocos kilómetros de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan en vísperas de la llegada de los conquistadores. Durante esta cacería, miles de personas subían a este cerro para cercar y capturar animales vivos acorralados en la cima. Este episodio forma parte de un conjunto ritual más grande, la fiesta de la veintena Quecholli, durante la cual se practicaban sacrificios de humanos y animales mientras los participantes llevaban los atavíos del dios Mixcoatl. El autor utiliza estas secuencias, bien conocidas por los especialistas, para hacer las dos preguntas que su libro trata de responder: ¿cómo explicar el papel de la cacería en este rito dentro de una sociedad centrada en la agricultura? y, en esta configuración ritual, ¿por qué adopta el rey los atavíos de Mixcoatl, dios de la cacería y, sobre todo, el dios de los principales enemigos de los mexicas?

Aunque están muy contextualizadas, estas preguntas (que sirven como punto de partida para una investigación muy exhaustiva) plantean cuestiones de interés para la antropología en general. (Las “Observaciones finales” del libro proporcionan aclaraciones cruciales para poder responderlas, por ello

se recomienda que se lean después de la introducción, pues ponen de relieve las cuestiones teóricas asociadas a un enfoque empírico). La equivalencia entre sacrificio, cacería y guerra en los sistemas de representación y prácticas de legitimación del poder mesoamericano se presenta como uno de los principales resultados de la investigación. Al establecer un paralelismo entre la identificación del cazador con su presa y el hecho de que los gobernantes a menudo ocupan la posición de víctimas durante los ritos de entronización, Guilhem Olivier proporciona nuevas aportaciones sobre la cuestión de la “realeza sagrada”. Sumados a los trabajos de Jacques Galinier (1997), Michel Graulich (1998), Danièle Dehouve (2006) y Perig Pitrou (2016), estos elementos deben conducir definitivamente la investigación mesoamericanista a emprender un diálogo comparativo, iniciado hace varias décadas en torno a este tema clásico de la antropología política.

Por otra parte, la riqueza de los datos sobre las prácticas de cacería y las nuevas interpretaciones producto de las comparaciones con los materiales etnográficos amazónicos y siberianos abren vías originales para comprender —a nivel diacrónico— cómo la cosmovisión y los sistemas rituales marcados por la cacería siguen ejerciendo su influencia en las sociedades centradas en el cultivo del maíz. En lugar de tratar la cacería y la agricultura como modelos organizativos incompatibles, esta amplia perspectiva los lleva al mismo conjunto analítico de prácticas que son tanto más heterogéneas cuanto que son más o menos tangibles o, por el contrario, conservan un lugar idealizado en el imaginario. Por las razones que se explican a continuación, la articulación de estos modelos se basa en las prácticas del sacrificio, que actúan como una matriz integradora. Aquí también, después de los análisis de Alfredo López Austin (1994), Danièle Dehouve (2008), John Monaghan (1995), Johannes Neurath (2008), Alessandro Lupo (2013) o Alan Sandstrom (1991) sobre estos temas, las interpretaciones de Guilhem Olivier contribuyen sin duda a destacar los datos proporcionados por la etnología y la etnohistoria de Mesoamérica para futuros estudios comparativos.

Si bien el tema del sincretismo entre las civilizaciones hispana y amerindia ha recibido mucha atención, el esfuerzo por situar el lugar de la cacería dentro de esta área cultural es una tarea más difícil. Esta “aleación” —para utilizar una noción usada por Freud en *Malestar en la cultura*— se encuentra en el corazón mismo de una historia milenaria y de sofisticados mecanismos

de pensamiento que combinan, de una manera que a primera vista parece confusa, sistemas de referencia muy diversos. Jacques Soustelle (1979 [1940]) escribió que el pensamiento simbólico de los mexicas funcionaba por medio de un “enjambre de imágenes (*essaim d’images*)”, lo que implica que el analista que se esfuerza por descifrarlo debe demostrar una capacidad de pensar por asociación, de comprender cómo los objetos, las formas —naturales y objetuales—, los nombres, los lugares, las secuencias de acontecimientos, etcétera, se acomodan para organizar y hacer inteligible el mundo. Como lo han establecido varias generaciones de investigadores, el estudio de la iconografía (estelas, esculturas, códices, etcétera) y de las fuentes escritas (crónicas españolas, mitos transcritos, etcétera) se iluminan mutuamente para captar hechos históricos que son “encriptados” dentro de discursos e imágenes. Cuando la circulación intelectual entre estos diferentes soportes de la memoria se compara con los datos etnográficos contemporáneos, el investigador puede dilucidar algunos hechos enigmáticos que se encuentran en los documentos antiguos. En efecto, en casi todas las secciones, Guilhem Olivier pone de relieve las incongruencias y los enigmas de las fuentes históricas conservadas por la tradición, de modo que los recursos del pensamiento asociativo se movilizan continuamente para aportar ideas. El objetivo no es entonces limitarse, perezosamente, a identificar correspondencias entre textos e imágenes, o entre el pasado y el presente: se trata de seguir tanto los conjuntos de diferencias como las similitudes que forman sistemas en los que varían los significados de los contenidos visuales o semánticos. Por ejemplo, el venado —al que a menudo se hace referencia en el libro— nunca es un símbolo estático: las funciones que cumple dependen de las escenas en las que aparece, de sus posturas —la salida de la lengua indica la muerte—, de los objetos o seres con los que se relaciona, etcétera. Así, su presencia en un rito, en un mito o en una imagen refiere, según los casos, a temas como el sacrificio, la cacería, la guerra, la fecundidad o los antepasados. Es sólo después de comprender cómo se “propagan” las imágenes y las ideas en distintos registros que se pueden encontrar los puntos de conexión entre una multiplicidad de ocurrencias.

Si tal afirmación, obvia para la mayoría de los lectores, es válida para todas las culturas, no cabe duda de que las producciones culturales de Mesoamérica, al igual que las de otras culturas “analogistas” (Descola

2005), parecen emblemáticas de esta capacidad de la mente humana para tejer infinitos hilos en torno a significantes visuales y semánticos. Tanto es así que la escasez de fuentes, un obstáculo inherente a cualquier investigación histórica, resulta ser una especie de propedéutica vigorizante para ejercitar la mente en la comprensión de los sistemas de pensamiento en esta parte del mundo.

Como en el caso de la cacería, se abre una multiplicidad de pistas a medida que nos adentramos en el denso universo restaurado por el autor que, en la conclusión, se compara con un “investigador araña” dedicado a la escritura de un “libro infinito”. Su primera intención, explica, era producir una biografía del dios Mixcoatl que complementara la que había dedicado a Tezcatlipoca. Pero, en el camino, tantos elementos se unieron en torno a esta figura divina que los ángulos de acercamiento se multiplicaron y su campo de análisis se extendió a la escena de cacería colectiva de la fiesta de Quecholli, centrándose en artefactos (arcos, flechas, propulsores), en un animal (el ciervo) y en los ritos de acceso al poder. Como resultado, se nos ofrece una suma completamente nueva de temas muy diversos, aunque relacionados. La riqueza de los documentos es tal que sin duda estimulará futuras investigaciones, ya sea para seguir sacando algunos de estos hilos de la “red” del autor o para inspirarse en su método para analizar otros objetos. Guilhem Olivier incluso afirma que había pensado en dar al libro una estructura similar a la de *Rayuela*, la novela surrealista de Julio Cortázar (1996 [1963]) que ofrece al lector la posibilidad de acercarse a los capítulos en el orden de su elección. Para dar el ejemplo de una lectura “transversal”, al igual que recomendé consultar las “Observaciones finales” justo después de la introducción del libro, remito al lector a la segunda parte de este comentario, donde explico por qué *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica* es, en mi opinión, una importante contribución a la comprensión de las teorías mesoamericanas de la vida y, en general, al desarrollo de la antropología de la vida, que busca comparar las variaciones en espacio y tiempo de estas teorías. Pero, para aquellos que prefieren una lectura más lineal, sigamos primero el camino trazado por el autor antes de explorar otras vías.

## LAS TRES PIEZAS DE UN ROMPECABEZAS: LA GUERRA, LA CAZA Y EL SACRIFICIO

Para navegar a través de un bosque tan denso de símbolos, cinco largos capítulos de alrededor de un centenar de páginas definen las direcciones en las que se llevará a cabo la investigación, cada uno de los cuales reúne un conjunto de materiales que podrían dar lugar a desarrollos posteriores, o incluso constituir obras enteras.

Como su nombre lo indica, el primer capítulo, titulado “Mixcoatl y las saetas primigenias: de los dioses flechadores al ‘origen de la vida breve’”, centra la atención en la figura del dios de la cacería, empezando por los mitos de creación. En un mundo en el que las prácticas de sacrificio están en el centro del funcionamiento cósmico, Guilhem Olivier expone el origen de la “guerra sagrada”, un hecho social conocido en el mundo prehispánico en el que los pueblos de los valles centrales de México se enfrentaban entre sí no para matar a un enemigo radicalmente diferente en el campo de batalla, sino para capturar a un miembro de un grupo vecino para luego sacrificarlo. A continuación se trazan las principales etapas de la vida y la muerte de Mixcoatl a la luz de un examen minucioso de las armas que utiliza. Una de las cualidades de estos desarrollos es que, como buen antropólogo, Guilhem Olivier se esfuerza por pensar simultáneamente hechos muy heterogéneos. Donde los expertos en mitos analizarían sin cesar las secuencias narrativas —y sus variaciones—, el autor encuentra un punto de conexión con una reflexión completamente nueva sobre la cultura material asociada a las flechas. Los especialistas en antropología de las técnicas apreciarán el análisis contrastante que distingue el lanzamiento de flechas con propulsor del lanzamiento con arco. Así, además de los símbolos que se condensan en los materiales, formas o colores de estas armas durante su fabricación, descubrimos que las técnicas de lanzamiento son verdaderos marcadores de identidad: el uso del arco, por ejemplo, está más asociado a los pueblos nómadas (aunque algunos pueblos utilizan ambas técnicas). Siguiendo caminos que no se pueden resumir, la identificación de los dominios en correlación con las flechas pone de relieve su versatilidad simbólica. En particular, se establece su papel en los ritos de nacimiento y en el proceso de desarrollo de conocimientos técnicos. Los nahuas consideraban que, al colocar una flecha en miniatura

en la mano de un niño recién nacido, éste se convertiría en un buen cazador. Las flechas también están asociadas con la idea de fertilidad y con el “origen de la vida breve”, una expresión tomada de famosos episodios de los *Mythologiques*, en los que Claude Lévi-Strauss (1964) explica cómo el pensamiento mítico refleja la transición de la inmortalidad a la mortalidad entre los seres humanos.

Tras estos desarrollos en torno a la figura del cazador, los capítulos II y III están dedicados al venado, encarnación de la presa cazada. El reto consiste en reflejar los dos polos de una relación, es decir, poner de relieve la multiplicación de los procesos de identificación y los cambios de perspectiva que éstos provocan. El capítulo II sigue los pasos del “huidizo venado”, escurridizo porque tiene un estatus tal que se conecta con varios universos ontológicos. Después de haber identificado las representaciones y descripciones de los venados en las fuentes históricas, el autor hace un inventario de los dioses y otros dueños de animales simbólicamente relacionados con este animal y con la cacería, en particular en las religiones nahua, maya, mixteca y zapoteca. Una vez más, la exploración de las técnicas de caza complementa el enfoque cosmo-mitológico, proporcionando detalles sobre las armas y los animales (incluidos los perros) utilizados para perseguir a los ciervos. Las precauciones rituales (adivinación, oniromancia, oración propiciatoria, purificación, oblación) atestiguan la importancia de la colaboración con los agentes no humanos y la necesidad de establecer relaciones recíprocas con ellos. En términos generales, lo que se propone no es la idea de depredación, sino la de un acuerdo del cazador con la presa (o con el dueño de esta última) que garantice que la depredación en la vida animal no rebase un determinado nivel.

En el capítulo III, “El venado: del erotismo al sacrificio”, Guilhem Olivier explora brillantemente este régimen de alianza característico de la ideología de la cacería, es decir, cómo los cazadores caracterizan la realidad de su acto, matando y quitando la vida en una relación más pacífica basada en el acuerdo mutuo. El autor nos recuerda cómo se relaciona la cacería con otras interacciones humanas, como los encuentros eróticos o la alianza matrimonial, camino en el que lógicamente se cruza la figura del “venado fecundador”. En términos más generales, resaltan los vínculos de los ciervos con los elementos (agua, fuego, sol) o con la música. Alrededor del retrato de Mixcoatl,

Guilhem Olivier escribe una especie de tratado que, al igual que la *Historia natural* de Oviedo (1853), dibuja un territorio colorido en el que la figura del venado no es circunscrita si no capturada mediante una red analítica destinada a destacar ciertos rasgos (personalidad, morfología, comportamiento) o a identificar a sus aliados y enemigos, sus lugares de vida, etcétera. Todos los datos recopilados y todas las interpretaciones propuestas constituyen aportes fundamentales para la comprensión de las concepciones mesoamericanas de la naturaleza y de las relaciones hombre-animal.

No hay que olvidar, sin embargo, que esta erudición y capacidad de seguir caminos dispersos sólo tiene como objetivo final volver a trazar un camino sinuoso, más escondido, que conecta las prácticas de cacería con las de la guerra y el sacrificio. Si las víctimas de estas prácticas difieren —animales por un lado, humanos por el otro—, el análisis revela similitudes y homologías estructurales en estas formas de matar. Los cables que conectan estos tres polos de un triángulo matricial son tan numerosos que sería difícil mencionar todos. Por mi parte, señalaré dos similitudes que me parecen particularmente interesantes. La primera es que tanto en la “guerra sagrada” como en algunos episodios de cacería ritualizada la persecución del enemigo o de la presa no tiene por objeto matarlos, sino capturarlos vivos. En ambos casos el sacrificio parece ser un punto de convergencia para acciones que intentan, en la medida de lo posible, integrar la violencia inherente a la acción de retirar la vida en un marco de intercambio regido por las reglas de la reciprocidad. Desde otro punto de vista, los cazadores consideran (de común acuerdo) que los ciervos consienten en ser matados y, en definitiva, se entregan para el sacrificio. Se establece así una similitud con otras figuras que, además de ocupar la posición de víctima o presa, representan instancias de poder: los dioses creadores que se sacrifican para asegurar el buen funcionamiento del mundo o los gobernantes, cuyo oficio se concibe como una forma de auto-sacrificio. No faltan en esta comparación ejemplos que ilustran la regular entrega de energía que todos los individuos —incluyendo al soberano— deben consentir para ejercer su poder. Consecuentemente, a partir del examen de la figura del venado descubrimos cómo la relación cazador/cazado puede declinarse en otros dos registros: guerrero/enemigo, gobernante/gente/persona. Por eso, en los dos últimos capítulos el autor relaciona la representación de la cacería con la puesta en escena del poder.



En el capítulo IV, Guilhem Olivier describe meticulosamente la cacería colectiva que tiene lugar durante la celebración de la veintena de Quecholli basándose principalmente en las obras de fray Diego Durán y de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores nahuas. Se delimita el marco espacial y temporal de esta celebración, así como las secuencias míticas representadas por las acciones de los distintos participantes —por ejemplo, la actualización de la fecundación de la diosa Chimalman-Coatlicue por Mixcoatl que dará origen a Quetzalcoatl. Largos pasajes dedicados a la identificación del término náhuatl *quecholli* —que significa literalmente “ave de plumas ricas”— establecen un vínculo metafórico con los guerreros y los gobernantes, haciendo de esta fiesta un momento esencial en la celebración de la realeza sagrada. Desde esta perspectiva, la cacería ritual puede interpretarse como una puesta en escena del poder real de matar. Sin embargo, los ritos de entronización atestiguan el deseo de colocar al gobernante simétricamente en la posición de víctima de sacrificio.

El objetivo del capítulo V, “Caza, sacrificio y ritos de entronización”, es reflejar la pluralidad de las posiciones del soberano en un complejo sistema de relaciones. Así como el cazador se identifica con su presa, el ejercicio del poder parece implicar que el soberano esté expuesto —y exponga— a una forma de vulnerabilidad. El examen de los episodios míticos, así como de las fuentes escritas e iconográficas, demuestran que, para las entronizaciones del *tlatoani*, rey de los mexicas, o de “8 Venado”, soberano que aparece en los códices mixtecos, se aplica el esquema del sacrificio al que se someten los gobernantes en el momento de recibir su oficio. Detrás del sufrimiento infligido durante ritos de entronización —que retoman secuencias de los ritos de iniciación— como las horadaciones de partes del cuerpo (fosa nasal, oreja) o la muerte simbólica (cambio de nombre, confinamiento), el autor detecta algo que va más allá de la simple dimensión sacrificial. Las agresiones infligidas al cuerpo real son más comprensibles cuando se interpretan como la puesta en escena idealizada de una muerte en el campo de batalla. Resumiendo excesivamente, todo sucede como si el pensamiento mítico y ritual, que sirve de horizonte para el ejercicio del poder, tratara de producir una fusión de opuestos. De la misma manera que en el corazón de la depredación de la cacería se expresa un ideal de colaboración entre el cazador y su víctima. Los ritos de poder hacen que dos caras de la misma realidad estén presentes: si

el soberano tiene el poder de matar, también debe estar dispuesto, si es necesario, a morir por su pueblo (p. 608 y ss.).

En suma, Guilhem Olivier descubre una sofisticada teoría del poder sacando a la luz, a partir de un complejo universo de símbolos, la forma en la que un soberano afirma su autoridad comprometiéndose a asumir, literalmente y en carne propia, todos los peligros que acompañan el ejercicio de su función. Esta inseparable combinación del poder de matar y de la obligación de arriesgar su propia vida depende, en última instancia, de las teorías de la vida desarrolladas por los pueblos de Mesoamérica. Éste es, en todo caso, uno de los caminos que deseo explorar, saltando sobre algunos de los cuadrados de la rayuela —un juego que, precisamente, representa el paso de la vida a la muerte— diseñado por Guilhem Olivier.

#### LA VIDA: TRES REGISTROS DE ANALOGÍA

Los nuevos conocimientos teóricos proporcionados por Guilhem Olivier aportan ideas novedosas al proyecto de antropología de la vida, en el cual he estado involucrado desde hace varios años. Antes de explicar de qué manera, recordaré algunas de las hipótesis que guían mi pensamiento (Pitrou 2012, 2014, 2015; Pitrou et al. 2011). Mi punto de partida es el siguiente: con la excepción de algunos casos, todos los seres humanos perciben procesos vitales como el crecimiento, la reproducción, el metabolismo, la regeneración, la senescencia y la muerte en sus cuerpos y entornos. Sin embargo, si estos fenómenos suelen ser muy evidentes, las causas que los generan quedan ocultas a los ojos del hombre, ya sea porque están escondidos en el corazón de los organismos, ya sea porque las múltiples relaciones ecológicas que los producen no son inmediatamente comprensibles. Por eso todas las sociedades humanas elaboran lo que yo llamo “teorías de la vida”, es decir, sistemas explicativos, más o menos elaborados, más o menos formalizados, que pretenden hacer inteligibles estos procesos, predecirlos mejor y, posiblemente, influir sobre ellos. En esta investigación, los humanos confían frecuentemente en analogías y metáforas para entender mejor lo que no conocen bien. No es que haya una base de conocimiento seguro que permita explorar un mundo misterioso. Por el contrario, la característica de la metáfora es producir una circulación

continua entre los regímenes de significado, de modo que nunca encontraremos significantes finales que formen la base de una posición definitiva de la verdad: cualquier elemento de sentido que pueda ser ocupado por nuevas secuencias, nuevas combinaciones, nuevos “enjambres de imágenes (*essaims d'images*)”. Si, por definición, el pensamiento analógico ejerce su relación sobre un gran número de órdenes de hechos, los procesos vitales y las cuestiones que plantean constituyen, sin duda, un campo privilegiado para él. Pensar en la vida, por un lado, como la diversidad de procesos vitales que se manifiestan en una multiplicidad de seres y, por otro, como el conjunto de causas que producen estos procesos, estimula una intensa actividad de composición, más interesante entre menos funciona de manera uniforme.

A primera vista, me parece que es posible partir de, al menos, tres vías principales en las que se hacen analogías en este campo. Para pensar un proceso vital en funcionamiento en un ser vivo se pueden establecer analogías con otros seres vivos. Esto ocurre cuando, por ejemplo, el funcionamiento de las plantas es tratado por analogía con el de los animales, y viceversa. Los seres vivos —o sus partes— pueden también compararse con artefactos (por ejemplo, el corazón como una bomba de agua), mientras que, más ampliamente, los procesos de la vida pueden describirse por sus similitudes con los procesos técnicos (por ejemplo, la digestión como un proceso de cocción). Por último, puede producirse un acercamiento entre los procesos vitales y las organizaciones sociales o políticas —sociales-técnicas—, como cuando el cuerpo se concibe como una ciudad o una fábrica.

Para entender cómo funciona la analogía, recordemos también que la noción de vida, entendida como un principio transversal que reúne varios órdenes de hechos que pueden ser tratados por una ciencia específica, constituye una forma de objetivación de una porción de la realidad, un fenómeno que aparece tardíamente en Occidente. Esto no impide que los sistemas de inferencia desarrollados por el hombre comparen y relacionen los fenómenos que observan en diferentes seres, por ejemplo, en plantas (maíz, árboles) animales (venados) o humanos. En estas circunstancias, la antropología de la vida se nutre del examen de las homologías y analogías establecidas entre varios reinos, en particular con respecto a la observación común de que una de las características fundamentales de los seres vivos es que deben dejar de vivir en un momento u otro —excepto los seres inmortales... si es que éstos exis-

ten. Los humanos llegan a identificar similitudes en el funcionamiento, más allá de las diferencias morfológicas o metabólicas que observan en las formas vivientes. Cuando esta identificación se sistematiza, puede llevar a la teorización sobre la presencia de principios vitales o de sustancias anímicas que están alojadas, más o menos temporalmente, en los organismos. Sobre estas cuestiones, los resultados del trabajo de Alfredo López Austin, en *Cuerpo humano e ideología* (1980) y en *Tamoanchan y Tlalocan* (1994), o de Pedro Pitarch Ramón, en *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales* (1996), son suficientemente conocidos y no es necesario detenernos en ellos. Sin embargo, hay un punto que, en mi opinión, sigue siendo poco notado por los especialistas: al parecer las teorías indígenas que consideran la vida a través de la distribución y circulación de las entidades animistas nunca se desarrollan de una manera abstracta. Por el contrario, este conocimiento se desarrolla a menudo a partir de una reflexión sobre las experiencias vividas: parece difícil encontrar una teoría de la vida que no dependa, en un grado u otro, de una configuración técnica (Canguilhem 1965 [1952]).

Es, en efecto, por medio de las técnicas utilizadas para actuar y interactuar con lo seres vivos, que las características de la vida se realzan con mayor nitidez. Como lo demuestran muchos ejemplos incluidos en el libro de Guilhem Olivier, no sólo la muerte de animales o de humanos estimula la reflexión, sino también el hecho de que este proceso natural es parte de prácticas como la cacería o la guerra, que, precisamente, pretenden ejercer un poder sobre la vida —la agricultura o la medicina son otros excelentes ejemplos. Por lo tanto, la incorporación de procesos vitales en los procesos técnicos es relevante para la investigación tanto desde una perspectiva *emic* como desde una *etic*. Al no ser capaces de “hacer vivir” o de “fabricar seres vivos”, los seres humanos experimentan su capacidad de influir o controlar los procesos vitales, aunque éstos siempre tengan una dimensión irreductible de incertidumbre y de alteridad. La antropología de la vida, por lo tanto, documenta no sólo los vínculos metafóricos que unen los cuerpos —humano, animal, vegetal—, sino también las similitudes que existen entre las diversas “configuraciones agentivas” (Pitrou 2017), dentro de las cuales se combina la agentividad de los procesos vitales con la agentividad de los seres humanos que tratan de actuar sobre ellos —e posiblemente a través de entidades no humanas capaces de “hacerlos vivir”.

Desde este punto de vista, una de las principales contribuciones de la investigación de Guilhem Olivier es revelar la forma en que diversas prácticas —la agricultura, la cacería, la guerra o las técnicas corporales— hacen que seres como el maíz, el venado, los guerreros o el soberano sean relevantes para la vida o la muerte. Al expresar esta metáfora “al cuadrado” —uniendo a los seres vivos, pero también los seres vivos en la medida en que son tratados por técnicas—, el autor restaura las asociaciones simbólicas más significativas del universo mesoamericano y elucida detalles enigmáticos. Así, se entiende que las descripciones por parte de Torquemada de escenas en las que los otomíes matan a un venado con una coa revelan una concepción equivalente —o convergente— de las prácticas de cacería y agricultura. En el mismo sentido, a pesar de la naturaleza aparentemente inofensiva de la cultura del maíz, el hecho de que los nativos americanos temen infligir daños a las plantas o al suelo sugiere un sistema de relaciones mucho más agonístico que lo que pareciera a primera vista (Pitrou 2016). Por ello, no sorprende cuando Guilhem Olivier alude a este sistema de relaciones para justificar las connotaciones bélicas atribuidas a la agricultura y, simétricamente, para explicar por qué la guerra es a veces concebida como una forma de “cosechar” las vidas de los combatientes.

En este juego de reconciliación de dominios heterogéneos, los análisis dedicados al sacrificio —la técnica ritual de intervención sobre los seres vivos por excelencia— me parecen confirmar que se trata de una operación, tanto material como mental, crucial para pensar juntos sobre diversas modalidades de quitar la vida. Presentado desde cierto ángulo, el sacrificio puede ser tratado como una acción dirigida a insertar el proceso de matar en una configuración que lo purifica y lo coloca en una relación de comunicación e intercambio con entidades no humanas. El objetivo de esta operación es dar un nuevo significado a la muerte para que el proceso de descomposición resultante sea superado por una forma de continuidad establecida entre estados aparentemente incompatibles. Entre los materiales recogidos por el autor, surge a menudo la idea de que la muerte es sólo una secuencia en una serie más amplia de transformaciones que el pensamiento trata de determinar. De modo que, entre la pluralidad de procesos vitales, los fenómenos de nacimiento y regeneración ocupan un lugar destacado en los mitos y rituales en los que se objetivan. De acuerdo con los ciclos agrícolas, durante los

cuales las semillas sembradas producen plantas de maíz, los ritos de cacería demuestran la obligación de hacer oblaciones compensatorias a los Dueños de los animales y de devolver huesos y calaveras para que nazca un nuevo individuo después de la matanza de una presa (p. 258). Del mismo modo, en el eje que conecta la vida de los no humanos con la de los humanos, la siembra de maíz se considera como un acto sexual (p. 266), mientras que flechar a un animal es concebido como una fecundación (p. 649). El fenómeno del nacimiento también recibe un tratamiento simbólico del mismo tipo. Así pues, el parto se concibe como una guerra librada por mujeres: por eso, en el mundo de los antiguos nahuas, se consideraba que las mujeres que fallecían en el parto tenían un destino similar al de los guerreros que morían en el campo de batalla.

Más allá de la acción sobre los procesos vitales individuales (nacimiento, muerte), el desafío es pensar la vida en un contexto más global, como un conjunto de ciclos que están conectados entre sí, un conjunto en el cual la operación del sacrificio cumple una función de ligadura o de sutura que impide que ocurran soluciones de continuidad. De manera abstracta, diría que las teorías de la vida y las técnicas sobre los seres vivos pretenden abordar dos modalidades de articulación entre lo Mismo y lo Otro. En el eje de la generación y la regeneración, la dificultad es explicar cómo los seres cuyos estados son diferentes (durante su vida, pero también más allá) pueden, en cierto modo, ser considerados como parte de la misma continuidad. En resumen, ¿qué se conserva a pesar de todos los juegos de transformación?, ¿qué tienen en común las larvas y la mariposa, el niño y el anciano, los huesos de un venado muerto y el nacimiento de un nuevo individuo? En el eje metabólico —especialmente en los fenómenos relacionados con la nutrición— la pregunta es similar: ¿cómo se pueden incorporar diferentes elementos y seres (un animal, una planta) al mismo organismo, hasta que se conviertan en elementos constitutivos? Frente a estos dos enigmas, que confrontan la observación de ciclos vitales que, según dos modalidades distintas, componen y recomponen lo que es un “individuo”, es notable que, aunque en parte “natural”, estos procesos a menudo parecen ser abordados a través de los procesos técnicos que los humanos establecen. Así como la operación de sacrificio es necesaria para asegurar la continuidad a pesar de la muerte, la operación culinaria —a la cual a menudo se hace referencia en este libro—

aparece como otra forma de abolir las diferencias e integrar la vitalidad confiscada en un sistema en el que la supervivencia de un ser vivo depende de la incorporación de un ser muerto. Si bien la oposición vida-muerte es un rector para abordar los temas tratados en este libro, el lector debe acostumbrarse a un universo intelectual menos “dividido”, de modo que pueda pensar de manera más gradual —al menos en términos de dicotomía— sobre fenómenos como la transferencia, la circulación, la transformación y los principios homeostáticos que los organizan.

En este panorama de las técnicas de vida y muerte al que dan acceso los análisis de Guilhem Olivier, las divisiones entre reinos (plantas, animales, minerales, artefactos), así como la noción de individuo siempre parecen un poco ilusorias o, al menos, transitorias. Esta dificultad para establecer los límites del individuo explica el tercer registro metafórico explorado en el libro, el que aborda los procesos vitales desde la organización sociopolítica y la ritualización del poder. Ya he mencionado la característica según la cual, si bien el gobernante mesoamericano se vuelve un ser capaz de “dar la muerte”, también debe escenificar el hecho de que está dispuesto a “dejarse morir”. Pero, sobre todo, es notable que el ejercicio del poder se base en una estrecha conexión entre la vitalidad del cuerpo del soberano y la de su pueblo. Ya sea en lo que llamaré una “transmisión ascendente”, el cuerpo del soberano llega a sufrir los conflictos que aparecen en su comunidad (Pitrou 2016), o bien, en una “transmisión descendente”, los desórdenes de su cuerpo se transmiten a los que están bajo su responsabilidad. Sobre estos temas, la investigación de Guilhem Olivier arroja una nueva luz acerca del entrelazamiento de la “biografía” y la “política”, gracias a su análisis cuidadoso de los ritos de entronización, subrayando cómo el cambio de estatuto va acompañado de la muerte y del renacimiento del gobernante. Todo sucede como si los procesos cíclicos difundidos en la naturaleza estuvieran, en esta ocasión, concentrados en el propio cuerpo del soberano, que se convierte en el lugar de una operación de fusión o de composición de opuestos, en particular a través de los adornos rituales que reviste el futuro rey. El fenómeno de las “réplicas”, bien abordado por Danièle Dehouve en su *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine* (Dehouve 2006) —véase también López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan* (1994)—, ayuda a explicar cómo se repite la transformación del cuerpo del soberano en todos los niveles de la sociedad.

Los pasajes dedicados a los ritos de iniciación en el libro de Guilhem Olivier muestran así cómo se reproduce el mismo patrón que consiste en marcar el cuerpo, desde el rey hasta las nuevas generaciones.

La complejidad de los ámbitos que se vinculan durante los ritos de entronización da cuenta de la capacidad de los seres humanos para crear modelos —en sus instituciones y en sus cuerpos— que reflejan la diversidad de los procesos vitales, los cuales se desarrollan en todos los niveles de la sociedad y de la naturaleza. El ejercicio del poder en las sociedades mesoamericanas puede describirse como la técnica de vida más compleja y completa que los seres humanos pueden desarrollar. Al tratar de extender sus intervenciones a varios niveles —en su cuerpo, en el orden social y en los ciclos naturales—, el soberano y las instituciones de poder que lo apoyan deben lograr concebir la complejidad ecológica del fenómeno vital. Aunque la posibilidad de controlar totalmente los procesos vitales siga siendo una fantasía, la capacidad de realizar ritos y técnicas para actuar sobre la vitalidad y la muerte de los seres constituye un horizonte desde el cual se puede desplegar un poder humano “cosmobiopolítico”.

## REFERENCIAS

- Canguilhem, Georges. 1965 [1952]. *La Connaissance de la vie*. París: J. Vrin (“Problèmes et Controverses”).
- Cortázar, Julio. 1996 [1963]. *Rayuela*. Edición de Andrés Amorós. Madrid: Cátedra (“Letras Hispánicas”).
- Dehouve, Danièle. 2006. *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*. París: Éditions du CNRS (“Anthropologie”).
- \_\_\_\_\_. 2008. “El venado, el maíz y el sacrificado”. *Diario de campo. Cuadernos de etnología*, 4: 1–39.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard (“Bibliothèque des Sciences Humaines”).
- Galinier, Jacques. 1997. *La Moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*. París: Presses universitaires de France (“Ethnologues”).



- Graulich, Michel. 1998. "La royauté sacrée chez les Aztèques de México", *Revista Española de Antropología Americana* 28: 99–118.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Mythologiques*. Volume 1, *Le cru et le cuit*. París: Plon.
- López Austin, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas ("Serie Antropológica" 39).
- . 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica ("Sección de Obras de Antropología").
- Lupo, Alessandro. 2013. *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Monaghan, John. 1995. *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: University of Oklahoma Press ("The Civilization of the American Indian Series" 219).
- Neurath, Johannes. 2008. *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes ("Biblioteca Mexicana", "Historia y Antropología").
- Olivier, Guilhem. 1997. *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*. París: Institut d'ethnologie ("Mémoires de l'Institut d'ethnologie" 33).
- . 2003. *Mockeries and Metamorphoses of an Aztec God: Tezcatlipoca, "Lord of the Smoking Mirror"*. Traducción del francés por Michel Besson. Niwot: University of Colorado Press.
- . 2004. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Traducción del francés por Tatiana Sule. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de. 1853. *Historia general y natural de las Indias. Islas y tierra-firme del mar océano*, tomo II, vol. 2. Madrid: Real Academia de la historia.
- Pitarch Ramón, Pedro. 1996. *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de cultura económica ("Sección de obras de antropología").

- Pitrou, Perig, Johannes Neurath y María del Carmen Valverde Valdés (eds.). 2011. *La noción de vida en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (“Ediciones Especiales” 65).
- . 2012. “Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique)”, *L’Homme* 202: 77–112. <https://journals.openedition.org/lhomme/23025>
- . 2014. “La vie, un objet pour l’anthropologie? Options méthodologiques et problèmes épistémologiques”, *L’Homme* 212: 159–90. <https://journals.openedition.org/lhomme/23786>
- . 2015. “Life as a Process of Making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): Towards a ‘General Pragmatics’ of Life”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21, no. 1: 86–105.
- . 2016. *Le Chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca, Mexique*. Nanterre: Société d’ethnologie (“Recherches américaines” 11).
- . 2017. “Life Form and Form of Life within an Agentive Configuration: A Birth Ritual among the Mixe of Oaxaca, Mexico”, *Current Anthropology* 58, no. 3: 360–80.
- . 2018. “Vie et mort en Mésoamérique”. *L’Homme*, 226: 153–68.
- Sandstrom, Alan R. 1991. *Corn Is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman: University of Oklahoma Press (“The Civilization of the American Indian Series” 206).
- Soustelle, Jacques. 1979. *L’Univers des Aztèques*. Paris: Hermann (“Savoir”).