



**HAL**  
open science

“ Etnografiar las teorías de la vida en Mesoamérica ” in  
Perig Pitrou

► **To cite this version:**

Perig Pitrou. “ Etnografiar las teorías de la vida en Mesoamérica ” in. Mesoamérica : ensayos de etnografía teórica, P. Pitarch (éd), Madrid, Nola, 357-393, 2020., 2020. hal-03093286

**HAL Id: hal-03093286**

**<https://hal.science/hal-03093286>**

Submitted on 3 Jan 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# ETNOGRAFIAR LAS TEORÍAS DE LA VIDA EN MESOAMÉRICA\*

Perig PITROU

CNRS/Collège de France/Paris Sciences & Lettres

En el marco de un proyecto de antropología de la vida iniciado en 2007 con el coloquio «La noción de vida en Mesoamérica», que organicé en la UNAM (Angé y Pitrou 2016; Pitrou, Neurath y Valverde 2011; Pitrou 2014, 2015, 2016b, 2017a, 2017b, 2018), me gustaría mostrar de qué manera las investigaciones etnográficas pueden hacer patentes las teorías de la vida de las comunidades amerindias de Mesoamérica. Tras explicar brevemente las razones por las que la vida se ha convertido en un elemento central de la antropología contemporánea, me apoyaré en los resultados de una investigación iniciada en 2005 entre los mixes de Oaxaca para proponer una metodología susceptible de guiar las investigaciones científicas y una reflexión comparatista sobre esta temática.

Este empeño en reflexionar sobre la vida desde una perspectiva antropológica no es el resultado de un mero cuestionamiento abstracto, sino que tiene su origen, más bien, en la observación empírica. Todo empieza en 2005 en la cima del Zempoaltepetl (Estado mexicano de Oaxaca), donde acuden los habitantes de los pueblos aledaños a sacrificar aves de corral en contextos de orden agrícola, político y terapéutico, o relacionados con el ciclo de la vida. Las primeras plegarias que transcribo, enunciadas en

---

\* [Traducción de José María Ruiz-Funes Torres]

doi: XXXXXXXXXXXXXXXX

mixe, una lengua del grupo mixe-zoque hablada por unos 130.000 mixes, revelan la presencia recurrente de un agente no humano que no deja de intrigarme: *yikjujyky'äjtpi*, sustantivo que mis interlocutores traducen en español como «Dador de vida». La descomposición del término indica que, en un sentido literal, este ser es «Aquel que hace vivir» o «Aquel que hace que se esté vivo» (*yik-*, causativo; *jujyky'üt*, «ser vivo»; *-pi*, morfema de personificación). En lugar de concebir la vida como un objeto o una sustancia que se «da» o se «transmite», el causativo invita a considerar que el hecho de tener vida resulta de una acción ejecutada por esta entidad. La variedad de los favores que se le solicitan es una prueba de su amplio poder y nos lleva a interrogarnos sobre la naturaleza exacta de su agenticidad. Según los casos, los mixes se dirigen a él para que haga crecer el maíz, refuerce el envoltorio corporal, dé «ideas» a los que gobiernan para que puedan resolver los conflictos comunitarios. Al mismo tiempo, y con un fervor no menos intenso, le suplican que no mande enfermedades, no provoque hambrunas o que proteja de los accidentes: «Aquel que hace vivir» tiene también el poder de hacer morir, de hacer caer enfermo o de poner en peligro la existencia de las personas.

La investigación etnolingüística y la observación de las prácticas sacrificiales que van asociadas a los depósitos rituales revelan que las acciones ejecutadas por «Aquel que hace vivir» son diferentes en función de los seres sobre los que se ejerce su poder (humanos, vegetales, animales) y según los procesos que se le pide que estimule: el nacimiento, el crecimiento, la reproducción, la salud, la regeneración, etc. Así, por ejemplo, el crecimiento del maíz aparece conectado con una operación de distribución de lluvia en los campos, mientras que el reforzamiento del cuerpo del niño supone que se le «caliente», como se hace con la cerámica en el horno (Pitrou 2015, 2017a). En estas configuraciones, «Aquel que hace vivir» interviene junto a otras fuerzas de la naturaleza, movilizándolo «la Extensión, la Superficie de la Tierra» (*et naxwii'nyit*) —capaz de transformar los granos de maíz en plantas—, «Aquel que calienta, Aquel que ilumina (= el Sol)» (*ampī kuno'okpi*), o también «Aquel que sopla, Aquel que agita (= el viento)» (*pojpi jīmēnpī*), capaz de transmitir palabras y dolencias de un punto a otro. De tal manera que, aunque el nombre atribuido

a «Aquel que hace vivir» sugiere una concentración de poderes —lo que permite presumir un deslizamiento de las concepciones locales hacia el monoteísmo fomentado por el catolicismo—, la productividad característica de la vida revela una agentividad múltiple que emana de un ente polivalente o de una asociación de potencias. La clave reside entonces en demostrar la complejidad de esta agentividad —en la que aparecen implicadas acciones materiales, intenciones, delegaciones de agentividad— y, a fin de cuentas, en dar un contenido al prefijo causativo *-yik* que define el papel de *yikjujyky'äjtpi*. ¿Cómo hace vivir? Pregunta indisociable de aquella otra relativa a la implicación de los humanos: ¿cómo coordinan estos sus propias actividades con esta agentividad a través de los ritos?

Una de las conclusiones a las que conduce esta investigación es que, para abordar el tema de la vida, resulta pertinente situarse en un nivel analítico inferior y preguntar cómo conciben los humanos los procesos vitales. La idea de que los mixes diferencian y objetivan dichos procesos procede de la traducción de sus oraciones sacrificiales. Por un lado, los que las enuncian se refieren a procesos fisiológicos, pidiendo que el maíz, o un niño, tenga «el cuello que sube, el cuello que crece» (*yukyo'ont yukpatt*), o que se vuelva «fuerte» (*mëjk*); esperan que «no [haya] hambre, ni enfermedad» (*kiti yuuj kiti pä'am*), y que las familias puedan «comer, beber» (*kääm uk*). Por otro lado, las expresiones se refieren a la vida entendida como un conjunto de comportamientos conformes con las tradiciones —«sentarse, permanecer de pie» (*tseñ tan*), es decir, «vivir» (como los otros miembros del grupo)—, lo que supone que los individuos se integren en las interacciones sociales, se muestren capaces de «hablar, reír» (*käjp xek*), de «desarrollarse, desenvolverse» (*wej käj*), esto es, de aprender observando las acciones de los miembros del grupo. Una vez que el análisis lingüístico ha localizado estos procesos, se procede al estudio de los gestos y artefactos rituales, lo que aporta una prueba suplementaria de que los actores poseen una representación de los mecanismos que intentan estimular. Hay, por ejemplo, una analogía entre el hecho de colocar una figurita modelada con pasta de maíz cerca de una vela durante un rito de nacimiento y la acción del calor que fortifica el cuerpo del niño cuando se le da un baño ritual (temazcal). Aun cuando existe un término

mixe para designar el hecho de «estar vivo», la comprensión de lo que esto significa hace preciso aprehender la diversidad de fenómenos de los que están constituidos lo que yo denomino los procesos vitales.

De una manera general, me refiero con esta expresión a los fenómenos que los humanos observan en su propio cuerpo o en el entorno y que asocian con los seres vivos: crecimiento, regeneración, movimiento, animación, reproducción, interacciones con el medio ambiente (respiración, digestión...), senescencia, muerte, etc. Esta enumeración, que remite a la percepción de un devenir que incide en ciertos entes, constituye una primera aproximación a lo que se suele considerar como propiedades características de lo vivo. Es indispensable emprender una reflexión sobre la probabilidad de que en cada sociedad existan concepciones generales que, como ocurre con la noción de vida en Occidente, integren en un mismo marco de inteligibilidad la pluralidad de procesos observables en los seres vivos, a pesar de las grandes diferencias existentes entre ellos. Sin embargo, para considerar los casos específicos de esas concepciones transversales, la prudencia aconseja analizar previamente la manera en que los hombres objetivan dichos procesos vitales —y todos aquellos otros que las futuras investigaciones vengan a añadir a la lista—.

Esta primera propuesta conduce a una segunda relativa a la dificultad que encierra dar cuenta de estos procesos. Si la vida constituye una porción de la realidad objetivada por la biología, los seres humanos no han esperado el desarrollo de esta ciencia —al fin y al cabo bastante reciente— para intentar comprender, prever o influenciar los procesos vitales que perciben en su cuerpo o en el entorno. Desde mi punto de vista, esta búsqueda de inteligibilidad constituye incluso un universal antropológico. Al nivel de la percepción humana y sin tomar en cuenta ciertos casos límite, los procesos vitales son por lo general bastante ostensibles, mientras que las causas internas —alojadas en el seno de la materia orgánica— o externas —diseminadas en la complejidad del entramado ecológico o inmersas en la sima temporal de la evolución— se sustraen a la mirada. Por eso mismo, todas las sociedades realizan inferencias explícitas o implícitas con las que se busca explicar dichos fenómenos y orientar las prácticas con las que se alimenta a los niños, se cría el ganado, se cultivan

vegetales, se cuida a los enfermos, etc. La organización de esas inferencias en sistemas más o menos formales compone lo que denomino «teorías de la vida». Socialmente determinadas, estas se encuentran tan profundamente ancladas en las interacciones con los seres vivos que son un objeto de estudio privilegiado para la etnología. El análisis de las variaciones de estas teorías en el espacio y el tiempo dentro de un marco comparatista constituye la base del programa de investigación que vengo desarrollando en el ámbito de la antropología de la vida.

Uno de los primeros problemas que plantea dicho objeto de estudio está relacionado con la multiplicidad de enfoques, clásicos y contemporáneos, bajo los que se contempla el fenómeno vital. Desde el siglo XIX se han ido desarrollando toda una serie de estudios sobre la «vida social», los «ciclos de vida», la clasificación de las «formas vivientes» (*life forms*) o la descripción de las «formas de vida» (*forms of life*), los *life-giving myths*, los rituales —según Hocart (1935), aplicaciones de una «ciencia de la vida»—, sin olvidar la infinidad de datos recolectados en el campo de la etnomedicina. La variedad de órdenes de hechos a partir de los que se puede obtener información sobre la vida plantea un problema epistemológico: ¿las distintas corrientes de la antropología —lingüística, ritual, cognitiva, médica, etc.— tratan el mismo fenómeno desde perspectivas diferentes, o estamos, al contrario, ante una confusión que consiste en designar una pluralidad de fenómenos irreductibles entre sí mediante una serie de vocablos generales («vivo», «vida», «vitalidad»)? Siendo como es una cuestión fundamental, resulta sorprendente que no se haya emprendido una labor de clarificación global de estas nociones (Pitrou 2014). No se trata de encontrar una definición universal de la vida, pero sí que convendría articular al menos las diferentes concepciones que revelan las ciencias sociales, sobre todo para hacer explícitas sus relaciones con los datos científicos. La situación es tanto más insatisfactoria cuanto el número de opciones teóricas no ha dejado de aumentar durante los últimos treinta años, a medida que se iban proponiendo enfoques de inspiración fenomenológica (Ingold 2011), semiótica (Kohn 2013), cognitivista (Bloch 1998), neo-estructuralista (Praet 2013), ecológica (Ingold y Palsson 2013), «construccional» (Santos-Granero 2009, 2012), sin contar

con las orientaciones basadas en la biopolítica o las formas de vida (Biehl 2013 [2005]; Das 2007; Das y Han 2015; Fassin 2018; Paxson 2013). De manera más bien esquemática, se puede considerar que la reflexión antropológica contemporánea se extiende a partir de tres focos: los *Science and Technology Studies* (STS), los trabajos sobre la biopolítica y las formas de vida y, para finalizar, los estudios etnográficos sobre las concepciones de la vida en las sociedades no occidentales.

Semejante abanico de opciones metodológicas no contradice la pertinencia de un proyecto de antropología de la vida, sino todo lo contrario. Una mirada retrospectiva a la crítica del concepto de naturaleza a partir del doble foco intelectual que constituyen los STS (Franklin 1997; Latour 1997; Mol 2002) y la etnografía de los no modernos (Descola 2005; Ingold 2000; Strathern 1992; Viveiros de Castro 2012) demuestra que una reflexión pluralista podría ser de gran ayuda a la hora de formular una definición sólida de la vida que haga de ella un objeto rigurosamente construido a partir de una investigación sistemática en el campo de la antropología social. El desafío radica no solo en comparar las concepciones de la vida, sino en relacionarlas también con las instituciones de lo viviente que organizan la existencia dentro de un colectivo, si se quiere emplear la noción latouriana. El primer paso consiste en estudiar tanto las actividades técnicas de una sociedad determinada para establecer la manera en que los procesos técnicos y los artefactos sirven de metáforas a la hora de pensar los fenómenos vitales (Pitrou 2017b), como las técnicas de lo viviente (*techniques du vivant*) (medicina, agricultura, ganadería) utilizadas a fin de interactuar con los seres vivos, humanos y no humanos, en el marco de lo que denomino «configuraciones agentivas» (Pitrou 2017a). En un sentido más amplio, las interacciones locales no pueden entenderse correctamente si no se las vincula con los principios de organización en virtud de los cuales las relaciones entre los seres vivos están determinadas por los sistemas políticos de reparto del poder y por los sistemas de valores (económicos, estéticos, morales, jurídicos). Mi tesis es, pues, la siguiente: en lugar de comparar términos de manera superficial («vida», «viviente», «vitalidad»), la antropología tiene que *etnografiar* las teorías de la vida y vincularlas con las instituciones de lo viviente (*institutions*

*du vivant*) encarnadas en las prácticas técnicas y en las organizaciones sociopolíticas. En otras palabras, lo más pertinente desde mi punto de vista es desarrollar una antropología social de la vida.

A partir de este objetivo general, creo que disponemos de un medio riguroso para articular entre sí las múltiples propuestas de las tradiciones intelectuales ya evocadas, y también para estudiar la variedad de relaciones que los humanos han establecido con los seres vivos en las sociedades tradicionales y en las modernas, tanto occidentales como no occidentales. Como contribución a este proyecto comparatista, formularé algunas proposiciones relativas a las teorías de la vida predominantes en las poblaciones amerindias de Mesoamérica. El abanico de enfoques en torno a la temática de la vida desplegado por los etnólogos que trabajan en esta región es tan amplio que cabe considerarlo como un corpus apropiado para sustentar una tentativa de generalización. Antes de comparar áreas culturales, parece más fecundo releer y reconsiderar los estudios de los americanistas en campos tan diversos como la etnobiología, la etnomedicina, la antropología política, la antropología económica, la antropología de las técnicas, la antropología del ritual, la antropología del cuerpo y los ciclos de vida, con la intención de mostrar los esclarecimientos que un examen exhaustivo aporta a las teorías de la vida. Mi objetivo es apoyarme en los resultados de las investigaciones pasadas para cuestionarlas a partir de nuevas problemáticas. Tal y como lo vengo proponiendo desde el coloquio sobre *La noción de vida en Mesoamérica* (Pitrou, Neurath y Valverde 2011), se trata de establecer vínculos entre tipos de hechos por lo general considerados separadamente, con la finalidad de definir un nuevo objeto de estudio y hacer explícita una metodología.

A diferencia de aquellos investigadores que pretenden formular teorías radicalmente innovadoras sin necesidad de dialogar con los autores anteriores ni de cotejarlas rigurosamente con los datos empíricos, lo que aquí se propone es continuar una orientación clásica de la construcción del conocimiento en antropología. Para elaborar su objeto, la antropología del rito conecta datos procedentes de prácticas tan diversas como la agricultura, el cuidado de los niños, la medicina o el ejercicio del poder. De la misma manera, la antropología del parentesco se desarrolla relacio-

nando terminologías, reglas de alianza y de herencia, maneras de organizar el espacio o representaciones sobre la circulación de substancias. *Mutatis mutandis*, la antropología de la vida busca establecer relaciones entre órdenes de hechos previamente identificados, con el objetivo de descubrir en los trabajos etnográficos datos que permitan enmarcar las teorías de la vida en sus contextos sociotécnicos. Dicho programa de investigación, que será el objeto de una publicación actualmente en preparación, implica abordar esas teorías apoyándose en un abanico muy amplio de enfoques. Como primer ejemplo de este tipo de análisis, me limitaré a demostrar la pertinencia de las técnicas rituales —y de manera especial de los sacrificios de aves de corral efectuados por los mixes— cuando se busca comprender las teorías de la vida asociadas a las actividades político-judiciales y agrícolas, o a los ciclos de vida. Las oraciones, los gestos y los componentes materiales utilizados por los mixes en los depósitos ceremoniales que acompañan a los sacrificios pueden ser considerados como las huellas tangibles que permiten evidenciar las teorías de la vida y sus relaciones con las instituciones sociales.

#### CONCENTRACIÓN DEL PODER Y ESPECIALIZACIÓN SOCIAL:

##### LA VIDA COMO CICLO

En mi libro *Le Chemin et le Champ* (Pitrou 2016a, capítulo 11) describo el recorrido ritual organizado por el alcalde de una población mixe con el fin de efectuar los sacrificios de aves de corral destinados a «Aquel que hace vivir» previos a la transmisión de las varas de mando a sus sucesores durante una ceremonia pública celebrada en la plaza de un pueblo de la Mixe Alta. Un año antes, el alcalde ya había efectuado una ascensión al cerro Zempoaltepetl para pedir a la misma entidad que le ayudara a «encontrar ideas» a la hora de resolver conflictos y, de manera más general, protegiera a los habitantes de la enfermedad y del hambre, y les garantizara la salud y la prosperidad. En el rito de salida del poder, ya no se trata de prevenir y evitar los conflictos, sino de tratarlos, dado que, en el año transcurrido, el equipo municipal ha tenido que enfrentarse a casos

de violencia o encarcelar a algunos habitantes, lo que puede generar disensiones dentro de la comunidad. El alcalde, en compañía de su suplente, acude a pedir perdón por los fallos cometidos a lo largo del año y reza para que él y su equipo no caigan enfermos o no sufran ningún daño físico en sanción por los conflictos que no hubieran sabido prevenir. Más ampliamente, esta acción también pretende proteger al pueblo de los conflictos sociales y las catástrofes naturales, atenuando el posible enojo de «Aquel que hace vivir» y los castigos que este podría infringir al equipo entrante y a los habitantes.

No me detendré ahora en analizar las faltas por las que los gobernantes piden perdón (mal gobierno, agresiones verbales y físicas, mala gestión, impuestos demasiado elevados), pues mi intención es entender de qué manera se conciben las conexiones entre los espacios de manifestación de los procesos vitales. La finalidad precisa de este rito es restablecer un equilibrio en diferentes niveles: la salud física y mental del alcalde, el buen entendimiento entre los miembros del equipo y, en fin, la buena colaboración con «Aquel que hace vivir».

Lo primero que se hace patente son los procesos vitales que operan en el cuerpo. Unos cientos de metros antes de llegar a la piedra sacrificial situada en la cima de la montaña, el alcalde efectúa una parada en el lugar donde los caminantes recogen habitualmente ramas con las que se azotan las piernas para, según dicen, quitarse el cansancio. Al repetir el mismo gesto dándose golpes con un cardo en las tibias hasta que aparecen gotas de sangre, el alcalde persigue literalmente la misma dinámica de expulsión. Para ejecutar esta acción en una pierna y luego en la otra, el alcalde cuenta con la ayuda de su suplente, que es el encargado de hacer sangrar las piernas de su superior jerárquico —lo que confirma que el cuerpo de este constituye el centro del proceso de expulsión—. Al mismo tiempo, el alcalde se dirige a «Aquel que hace vivir» tuteándolo y tratándolo como a alguien a quien se pide perdón por haberlo agravado: «Ojalá no te enfades, ojalá no te sientas ofendido, perdona esto» (*kiti xa'mpiky kiti xajotmä'äty maa'kx*). Durante esta secuencia y en otra posterior —el sacrificio de las aves de corral—, el alcalde no cesa de reconocer sus faltas a fin de obtener «la interrupción con el perdón» —en mixe,

*maa'kxtujkin*, lo que significa literalmente «el hecho de cortar con el perdón») — por parte de ese ser capaz de enviar enfermedades a los humanos y de impedir el crecimiento de vegetales y animales. Al mismo tiempo que se busca apaciguar las relaciones con «Aquel que hace vivir», el objetivo es también que este interceda para que cesen las recriminaciones y el deseo de venganza de algunos lugareños. Así pues, en la acción ritual convergen una intervención sobre el equilibrio interno del cuerpo, una dinámica de resolución de conflictos y una acción sobre los procesos vitales que actúan en la naturaleza.

La técnica empleada para tratar el cuerpo pone de manifiesto una concepción material de los fenómenos físicos que ha sido profusamente analizada por autores como Galinier (1997), López Austin (1980) y Pitarch (1996). Para referirse al reconocimiento de las faltas, el alcalde declara «esto se siente [por] la palabra, esto se siente [por] la boca = reconocemos haber actuado mal» (*yikjää'wip ja ääw yikjää'wip ja ayuujk*). La combinación del difrasismo «boca, palabra» (*ääw ayuujk*) con el verbo *jää'win*, que significa a la vez «sentir» y «saber», apunta a la dimensión somática de este reconocimiento. La sensación experimentada depende de un proceso de anamnesis —una «sensación recuperada», una «sensación reencontrada»— provocado por la evocación de las faltas pasadas.

<i>ijxyäm äëts</i>	ahora, nosotros
<i>yä'ät nayitë'n</i>	estas [nuestras faltas], de la misma manera
<i>njää'myätsy</i>	recuperamos su sensación
<i>njää'pyäaty yä'ät</i>	reencontramos su sensación (= recordamos nuestras faltas)
<i>jits äëts nkë'yäjknit</i>	y nosotros las ponemos en las manos
<i>yä'ät ijxyäm</i>	estas [nuestras faltas], ahora
<i>yikkäjpxnäjxni</i>	hacemos que pasen a través de la palabra
<i>yikxeknäjxni</i>	hacemos que pasen a través de la risa (= damos a conocer nuestras faltas, nos deshacemos de su peso)
<i>wan tmitäni yääyi</i>	que [las faltas] se queden aquí

Desde un punto de vista material, el sangrado puede interpretarse como una acción encaminada a expulsar los elementos patógenos: los

verbos que emplea el alcalde indican que hay algo que debe «pasar» para que las sensaciones asociadas a las faltas cometidas se queden en el lugar donde se efectúa el rito (*wan tmitāni yāyī* «que se queden aquí»). La conversión —para decirlo en términos freudianos— conlleva dos procesos complementarios. Primero, mediante la exposición de las faltas cometidas, la palabra contribuye a la somatización de las faltas pasadas; después, una vez que la sensación de la falta ha quedado fijada en el cuerpo, un tratamiento específico la hace salir de él. Consecuentemente, la «interrupción con el perdón» que el que enuncia busca de parte de «Aquel que hace vivir» y de los lugareños aparece redoblada por las transferencias materiales que conducen igualmente a una disyunción: una vez que la sensación «mala» ha sido traspasada a las ramas, se deja a estas en el suelo, lo que hace desaparecer la relación entre las faltas cometidas y su autor. La interrupción y la circulación benéficas se oponen al proceso de conversión y de fijación en el que la falta cometida amenaza con permanecer en el cuerpo y transformarse en fenómenos psicocorporales dolorosos, como lo atestiguan los temores expresados:

<i>kawīntem xēw</i>	que en ningún momento
<i>ēēts yā'āt</i>	las nuestras [nuestras faltas]
<i>nyīkkuyuuji</i>	provoquen hambre
<i>nyīkkupā'āmī</i>	provoquen la enfermedad
<i>jīts ēēts</i>	y nosotros
<i>ntawā'āktutnīt</i>	saldremos andando
<i>ntatenyutyutnīt</i>	saldremos de pie
<i>yā'āt ja kīmuunyjēen</i>	del hogar de la comunidad
<i>ja kīmuunytyējk yā'āt</i>	de la casa de la comunidad (= que podamos salir del servicio/de la alcaldía con buena salud)
<i>maa'kx yā'āt</i>	perdónalas [nuestras faltas]

El rito político-judicial hace algo más que repartir las faltas, pedir perdón y garantizar una transmisión de la autoridad que no se encuentre contaminada por los conflictos de todo tipo que surgen en el seno de una comunidad. Además de esto, instaura un dispositivo de concentración del poder que permite que el que gobierna pueda intervenir al mismo tiempo

en otros ámbitos de manifestación de los procesos vitales. Esta organización político-religiosa ya es conocida por la antropología política, como lo refleja Dehouve en su *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine* (2006). Según esta autora, el sistema de cargos y la ritualidad a él asociada deben interpretarse como formas contemporáneas de la realeza sagrada, la cual atribuye a los gobernantes tanto la responsabilidad de la concordia social como el buen resultado de los procesos vitales en el entorno natural. Al requerir, por añadidura, la implicación del cuerpo de los gobernantes —ya sea mediante autosacrificios o penitencias, o porque su estado de salud sufre la influencia de los conflictos que surgen en la comunidad—, los ritos de entronización y de salida del poder representan hechos sociales totales para investigar las teorías de la vida. Estas prácticas conectan entre sí porciones de la realidad —de manera esquemática: el cuerpo, la sociedad, la naturaleza— en las que operan procesos vitales diferentes. Al poner en relación los datos empíricos presentados anteriormente con el modelo teórico que propone Dehouve, lo que pretendo es hacer explícitos los vínculos existentes entre las teorías de la vida meso-americanas y una institución política. Aunque, para mayor precisión, me parece preferible señalar que, en la medida en que las prácticas rituales relacionadas con los traspasos de poder no han sido documentadas —de momento— en todas las poblaciones de dicha área cultural, lo que aquí se expone es una hipótesis que, a nuestro entender, merece ser examinada. Aunque no todos los ritos asociados con el poder exhiban un carácter tan espectacular como en el caso de los mixes o los tlapanecos, cabe pensar que, en grados diversos, existen prácticas cuyo objetivo es abordar la vida como un fenómeno plural que se manifiesta en los cuerpos, el grupo humano y los seres de la naturaleza.

La exploración de este espacio heterogéneo no tiene por ambición restituir una concepción uniforme de la vida que se daría de manera idéntica en todos esos niveles. El reto consiste precisamente en identificar la especificidad de las inferencias y de los regímenes de causalidad subyacentes en cada uno de estos ámbitos, a fin de determinar el contenido empírico de las nociones autóctonas empleadas para hablar de dichas manifestaciones de la vida —prosperidad, bienestar, salud, fecun-

didad, etc.— y de aquello que la amenaza: enfermedades, accidentes, muerte, desgracias, esterilidad. Por otro lado, no se trata únicamente de focalizarse en la figura real, sino antes bien de comprender un sistema social de relaciones elaborado en torno a las acciones sobre la vida y los vivientes que ejecutan los que detentan el poder<sup>1</sup>. Para poner de relieve esta articulación entre teorías de la vida e instituciones sociales —técnicas de lo viviente y organización social—, formularé algunos comentarios sobre los cinco criterios característicos de la realeza sagrada que Dehouve señala a partir de su lectura de Frazer y Hocart.

El primer criterio consiste en considerar que el soberano es responsable de la prosperidad colectiva: el poder que tiene sobre la naturaleza le permite favorecer el bienestar de su pueblo («la concepción de un rey capaz de controlar la naturaleza crea un vínculo entre el soberano y el bienestar de su pueblo», *ibid.*: 24, la traducción es nuestra). La realeza sagrada se fundamenta «sobre la creencia de que la supervivencia y la prosperidad colectivas dependen de la institución real; esto implica que la vida de cada individuo esté ligada a una persona en torno a la que se despliega el órgano de gobierno del grupo» (*ibid.*). La agentividad característica de esta organización se distribuye en tres polos: los humanos miembros de la comunidad, la figura del rey y los seres de la naturaleza (animales, vegetales). Aunque se tenga al soberano por responsable del buen funcionamiento de este sistema, no es él el único que lo produce: la repetición de las operaciones rituales demuestra que el concurso de las potencias de la naturaleza resulta indispensable para alcanzar ese objetivo. A los tres polos identificados (pueblo, gobernante, seres naturales) viene a añadirse un cuarto, constituido por los agentes, más o menos personalizados, que generan las condiciones favorables para los seres vivos.

Dentro de un ecosistema global en el que se entrelazan procesos vitales y acciones políticas, se pueden identificar distintos ciclos, esto es, procesos vitales que se designan de manera diferente según las porciones del mundo en que se activan. El funcionamiento global del sistema

---

<sup>1</sup> «No es solo una forma de gobierno, sino también una forma de sociedad integralmente edificada para conseguir la prosperidad colectiva mediante rituales» (*ibid.*: 6).

depende de la buena coordinación o articulación de estos ciclos. Sin lugar a duda, convendría resaltar las semánticas propias de las diferentes lenguas mesoamericanas y prestar una atención especial a las cuestiones que suscitan sus traducciones. Sin embargo, antes de emprender esta tarea, habría que indicar la manera en que resulta conceptualmente legítimo distinguir los diferentes lugares donde se manifiesta la vida en tanto que fenómeno que se disemina por entre los entes existentes. La «salud» es la vida del cuerpo humano, al igual que el «bienestar», el cual puede, además, remitir a la concordia dentro de la comunidad. La «prosperidad» designa tanto la prodigalidad de la naturaleza como el éxito económico —con el que, dicho sea de paso, aquella está estrechamente asociada en las sociedades tradicionales—. En cualquier caso, la acción del gobernante sobre el bienestar de los miembros de la comunidad se ejerce a través de dos mediaciones. Por un lado, tenemos las entidades que son responsables del crecimiento de los seres vivos. Por otro, esos seres vivos son la condición para que los seres humanos que los consumen sigan viviendo. Afirmar la responsabilidad del jefe en todo lo relativo a la prosperidad, el bienestar y la salud, no quiere decir que él inflencie directamente a todos los seres, sino que actúa como un intercesor cuyo poder de organización se somete a evaluación. El éxito depende de una buena coordinación de las fuerzas de la naturaleza a fin de que animales y vegetales se desarrollen correctamente, lo que garantiza la prosperidad y la salud del grupo, que son a su vez las garantes de su concordia.

Al igual que en los frescos del buen y el mal gobierno que decoran los muros del palacio de Siena, la esencia del poder sobre la vida se percibe mejor cuando se la pone en relación con la posibilidad del fracaso y la disfunción. Hay que exhumar la doble circularidad —de lo negativo y de lo positivo— que recorre todos los niveles del mundo. Vivir y hacer vivir, morir y hacer morir son procesos vitales —y acciones sobre esos procesos— cuya separación solo es posible mediante el pensamiento. Constituyen, pues, un conjunto de fenómenos que delimita el ámbito en el que se ejerce el poder —y el de los peligros que le son inherentes—. Esta es la razón por la que la responsabilidad del soberano en la producción de la prosperidad colectiva implica que se le pueda imputar el

fracaso y que asuma la figura del chivo expiatorio, lo que nos lleva a introducir dos comentarios.

En primer lugar, y como si se tratara de un reflejo invertido de los lugares donde los procesos vitales producen los efectos deseados, la extensión de la responsabilidad del soberano pone de relieve los espacios en los que se manifiesta la disfunción. A la salud le corresponden la enfermedad, la muerte, los accidentes; a la prodigalidad de la naturaleza, las catástrofes (sequías, inundaciones, epidemias, etc.) que diezman cosechas y rebaños. De la misma manera que es preferible pensar la vida como un fenómeno sistémico que se despliega mediante ciclos, existe también un encadenamiento de lo negativo según una lógica al menos tan implacable como la que determina el encadenamiento de lo positivo.

El segundo comentario apunta a la amenaza que pesa sobre la vitalidad del cuerpo del soberano. Sin llegar a los casos de regicidio descritos en el mundo africano, en Mesoamérica hay ejemplos de ejecución simbólica del soberano, o de autosacrificio y penitencia (Baudez 2012; Olivier 2015). La noción de chivo expiatorio indica que la existencia del soberano se ve amenazada cuando este no cumple correctamente con su misión: lo que se valora no es solo su acción sobre el orden social y la naturaleza, sino también la que ejerce sobre sí mismo.

En consecuencia, la centralidad de la figura del soberano —segunda característica de la realeza sagrada según Dehouve— se sitúa en la intersección de varios ejes. Primeramente, aparece ubicado en un lugar intermedio entre la sociedad humana y el mundo de los no humanos. Además de esto, ocupa un lugar especial en el eje vida/muerte. En caso de fracaso, esto puede afectar a la vitalidad de su cuerpo y a la de los otros seres vivos. Aparte de la intervención sobre los ciclos vitales, hay que recalcar el carácter ambivalente del poder de los gobernantes sobre la vida. Como declara Dehouve, «las funciones penitenciales, rituales y coercitivas son aquellas que presentan un anverso (la consecución del bienestar) y un reverso (el desencadenamiento de la desgracia)» (*ibid.*: 191).

Las dos primeras características señaladas por Dehouve inscriben la figura real en una red de ciclos y relaciones que define la vida como un fenómeno sistémico. Las otras tres ayudan a comprender la articulación

entre la organización social y las manifestaciones de la vida. El «despliegue de las funciones reales», «las especializaciones en serie» y las «réplicas» designan tres modalidades de extensión del poder real a través de intermediarios que imitan y completan su acción. El gobernante concentra los poderes y la responsabilidad, pero se apoya en otros agentes mediante un mecanismo simétrico de delegación para cumplir con ciertas funciones. No son pocas las sociedades donde puede observarse un reparto de funciones entre distintas figuras del poder, siendo un ejemplo bien conocido el esquema tripartito identificado por Dumézil (1995) en las sociedades indoeuropeas.

Aunque apenas ha sido señalado hasta ahora, esta distribución de funciones corresponde, desde mi punto de vista, a diferentes aspectos de la vida y de las relaciones que los humanos establecen con los procesos vitales. El guerrero está encargado de proteger la vitalidad de los miembros de su grupo y tiene el poder de matar a quienes la atacan. El juez interviene para evitar que los conflictos y la violencia perjudiquen la seguridad e integridad de los individuos. Por su parte, la función ritual, a cargo del rey o de un sacerdote, garantiza la ayuda de las fuerzas de la naturaleza con la finalidad de preservar las condiciones colectivas de existencia. Así como los procesos vitales se diseminan en sectores y territorios diferentes, la organización social se extiende por diferentes niveles para cubrir el vasto perímetro de un fenómeno polimorfo y reforzar la eficacia del control. Las «especializaciones en serie» remiten a la diversidad de técnicas desarrolladas para actuar no sobre la vida en general, sino sobre los lugares precisos en los que se manifiesta. Esto explica la existencia de clases sociales asociadas a la pericia específica de médicos, agricultores, cazadores, ganaderos, e incluso sacerdotes o guerreros. Así se explica también la intervención de peluqueros y barberos, especialistas de un proceso vital muy concreto, que operaban en un principio sobre el cuerpo de los reyes, según Hocart, antes de que sus servicios fueran propuestos a otros miembros de la sociedad. En las sociedades de realeza sagrada, aunque todos los grupos sociales se distribuyen en torno a la figura del soberano, cada cual participa según sus propios medios en la búsqueda de la prosperidad colectiva o, al menos, en una organización que encuadre

los procesos vitales. Esta eficacia se ve reforzada por las «réplicas» que, como un complemento a la especialización, aseguran la máxima extensión del poder real. Las ceremonias de entronización que se celebran en las principales poblaciones tlapanecas y mixes se reproducen de manera idéntica en las aldeas periféricas, donde los delegados de la autoridad actúan como sustitutos de esta.

En consecuencia, el modelo de la realeza sagrada —allí donde es pertinente apelar a él— ofrece un marco metodológico dentro del que se puede analizar la estructuración de lo social a través de los procesos vitales. La existencia colectiva exige que los humanos organicen acciones coordinadas —miméticas y complementarias— para influir sobre los procesos diseminados en todas las parcelas del mundo. El reconocimiento de funciones en el seno de un grupo humano no equivale en ningún caso a operar una reducción funcionalista que identificaría el cuerpo social con un organismo y las funciones sociales con funciones fisiológicas dependientes de necesidades. En nuestro caso, las funciones han de concebirse como una institucionalización de las técnicas mediante las que los humanos interactúan con las formas vivas (humanas, animales, vegetales) para propiciar diversos fenómenos: la salud del cuerpo humano, el crecimiento de los cultivos, la reproducción del ganado, la protección contra las invasiones, etc. Lejos de ser una invención moderna, la biopolítica aparece como un fenómeno universal: todas las sociedades desarrollan técnicas e instituciones sociales para interactuar con la infinidad de procesos vitales que las recorren. La versión de Foucault solo constituye un ejemplo entre una gran variedad de opciones culturales documentadas por la historia y la antropología.

El hecho de prestar atención a las técnicas movilizadas por los gobernantes mesoamericanos, sobre todo en contextos rituales, permite ampliar nuestra comprensión de las concepciones de la vida vinculadas a cada ámbito (cuerpo, naturaleza, sociedad) y desvelar las relaciones de causalidad que las concepciones autóctonas establecen entre ellos. El material etnográfico permite distinguir al menos dos maneras de teorizar la vida como un fenómeno sistémico. La variedad de porciones del mundo en las que se manifiestan los procesos vitales conduce primero a un acer-

camiento en función de ciclos imbricados mediante el que se observa de qué manera una infinidad de técnicas saca provecho de los procesos vitales, en lo tocante tanto al equilibrio entre humanos (prosperidad colectiva) como entre procesos naturales. Sin embargo, la concatenación entre ciclos vitales no impide que, en ciertos momentos, la acción política busque intervenir en todos los niveles al mismo tiempo, en vez de intentar acompañar los procesos vitales en las diferentes parcelas en que se dan.

RECIPROCIDAD Y COLABORACIÓN:  
LA VIDA COMO MEDIDA Y COMO TRANSFERENCIA

Con el fin de ilustrar otra vertiente de las teorías de la vida que predominan en los mixes, me gustaría descifrar las concepciones asociadas a los depósitos ceremoniales dentro de un contexto agrícola. Estos dispositivos rituales, llamados a veces «mesas» en la literatura etnológica, son corrientes en Mesoamérica y los Andes: su finalidad es realizar una ofrenda alimentaria al mismo tiempo que se intenta provocar ciertos efectos al nivel del macrocosmos mediante la ejecución de acciones en una superficie miniaturizada (Sharon 2003, 2006). Los mixes prestan una atención especial al reparto ordenado de cantidades equivalentes de materias dentro de un recipiente o sobre una superficie delimitada; uno de los objetivos es distribuir puñados de harina de maíz, «gusanitos» de masa de maíz, alcohol, tortillas de maíz, cirios y sangre de aves de corral sacrificadas, respetando las complejas prescripciones formuladas por un especialista (Pitrou 2016a). La traducción de los discursos rituales pronunciados en el momento de la siembra permite formular la hipótesis de que, con este proceder, los campesinos intentan sincronizar una acción de reparto, material y cognitiva, con aquella otra que «Aquel que hace vivir» debe efectuar a su nivel para enviar la lluvia. Mi hipótesis es la siguiente: la atribución a esta entidad de ese tipo de agentividad expresa un aspecto esencial para entender la vida, a saber, la idea de medida. Para entenderlo mejor, vamos a estudiar detalladamente una plegaria pronunciada con ese motivo.

- |  |  |
|--|--|
| 1. mējts et mējts nāxwii'nit             | tú, Extensión, tú, Superficie de la Tierra   |
| 2. ñyxyxam ēēts                          | nosotros ahora   |
| 3. <b>npiktä'äky</b> n'ējxtä'äky         | <b>depositamos</b> , colocamos ante tus ojos   |
| 4. ja mwintsē'ējki'ny                    | tu «recipiente del respeto»<br>(= el depósito ceremonial)  |
| 5. yä'ät ja mnēēj yä'ät ja mpä'äk        | tu agua, tu dulzura (= tu tepache)   |
| 6. yä'ät ja mkaaky                       | tu tortilla  |
| 7. yä'ät ja mtojx                        | tu caldo   |
| 8. ēy ēēts yä'ät <b>npiktä'äkt</b>       | vamos a <b>depositarlos</b> bien [el maíz y el frijol]   |
| 9. ēy ēēts nkuneepit nkukujit            | vamos a sembrarlos bien, vamos a lanzarlos   |
| 10. yä'ät ja moojk yä'ät ja xējk         | este maíz, este frijol (= vamos a sembrarlos)  |
| 11. jits yä'ät wyinpitsē'emt             | y este [el maíz] va a salir ante la mirada<br>(= va a crecer)                                    |
| 12. jits yä'ät ēēts ja ntajujky'äj       | y a nosotros «aquello con lo que se vive»<br>(= nuestro alimento)                                |
| 13. mejts yikjujky'äjtpi                 | tú, «Aquel que hace vivir»,  |
| 14. xkeyäkt xnitukt                      | tú vas a repartir con la mano, decidir (= vas a decidir cómo se reparte el crecimiento del maíz) |
| 15. jits yä'ät yyoonpitsē'mt             | y este [el maíz] va a salir por el cuello<br>(= crecer)  |
| 16. jits yä'ät y'ejxpitsē'mt [...]       | y este va a salir ante los ojos [...]  |
| 26. jits yä'ät myuxt                     | y este [el grano] crecerá  |
| 27. jits jatē'n wyinpitsēmt              | y así mismo saldrá ante la mirada  |
| 28. jits yä'ät ja nēēj                   | y esta agua  |
| 29. jits yä'ät ja tuuj                   | y esta lluvia  |
| 30. jatē'n <b>xpiktä'äkt</b> xkaxt yä'ät | la depositarás de la misma manera,<br>la enviarás [la lluvia].                                   |

El principio de la plegaria sugiere que la participación de la Tierra es indispensable para la transformación del grano de maíz en un plantón capaz de crecer, pues se supone que es ella la que favorece la transformación de los granos sembrados de los que van a brotar los plantones. Pero en ausencia de las condiciones necesarias para el crecimiento, este no se produce: el cultivo necesita el agua de la lluvia. Las peticiones dirigidas a «Aquel que hace vivir» con este objetivo demuestran que la acción ritual no se reduce a una simple ofrenda alimentaria: el depósito (*piktä'äky*) es al mismo tiempo un «depósito ante los ojos mirada» (*ējxtä'äky*, *ējx* «ojo,

mirada, ver», lín. 3), es decir, el *display* de un programa de acciones a una escala miniaturizada para que «Aquel que hace vivir» efectúe a su nivel la distribución de lluvia, también designada con el verbo «depositar» (*piktä'äky*, lín. 30). La originalidad de esta sincronización radica en que no busca conectar dos niveles de actividad, sino tres: la acción miniaturizada remite a la distribución de los granos de maíz por los sembradores en la escala 1 : 1 (lín. 8). En su trabajo sobre las sesiones chamánicas de los mayas yucatecas, Hanks (2000) cuenta cómo el médico tradicional ha de instaurar una «copresencia» entre el paciente y los espíritus para que funcione el tratamiento terapéutico: uno de los papeles de la palabra ritual es efectuar una conexión espacio-temporal entre actores procedentes de universos ontológicos distintos. De la misma manera, en el caso de los mixes estamos ante un proceso de alineamiento y calibración que coordina las acciones de los sembradores con las de «Aquel que hace vivir», en principio heterogéneas. El análisis de lo que denomino un régimen de «co-actividad» (Pitrou 2012, 2016b) aporta importantes aclaraciones sobre las concepciones autóctonas de la vida.

En primer lugar, el papel central de las manipulaciones de materias no supone que los procesos vitales sean pensados únicamente según una lógica sustancial. Si bien es cierto, tal y como lo explicita el discurso, que se necesita cierta cantidad de agua para que el maíz crezca —al igual que en otros momentos, según explican los mixes, el sol debe aportar su contribución—, no parece correcto afirmar, salvo de manera verbal, que el agua sea una sustancia vital: en algunos casos, el exceso de agua puede resultar un impedimento al crecimiento tan importante como una sequía. La agentividad propia de la vida se capta mejor mediante la idea de una *medida* que organiza el reparto apropiado. Se pide a «Aquel que hace vivir» que «reparta con las manos y decida» (lín. 14), lo que entraña una operación cognitiva para distribuir las cantidades adecuadas; del mismo modo, la participación de los sembradores conlleva que estos cuenten los granos antes de repartirlos en los hoyos de la milpa. Más allá de la capacidad a «hacer crecer el cuello [de las espigas]», esto es, a ejercer junto a la Tierra una acción interna sobre el maíz, la especificidad de la *agency* de «Aquel que hace vivir» estriba en su capacidad para elaborar un prin-

cipio de equivalencia que favorezca el éxito de los procesos materiales. Esta «configuración agentiva» (Pitrou 2017a) puede ser entendida como una «política cósmica» (Lorente 2011) dentro de la que las decisiones que toma un jefe son aplicadas por las potencias que han de obedecerle. Según las exégesis locales, «Aquel que hace vivir» envía la lluvia a partir de su posición dominante —a la vez espacial y jerárquica—, tal y como el alcalde de un pueblo puede enviar a sus asistentes a que efectúen una misión en el territorio de la comunidad.

La producción de la vida no se restringe, pues, a una acción sobre la materia. No solo resulta indisoluble de operaciones cognitivas —el recuento en este caso— gracias a las que los materiales adquieren una forma según unos principios de proporcionalidad, sino que también implica la participación de diferentes agentes cuyos poderes han de coordinarse. Sin embargo, al igual que las acciones rituales de los gobernantes descritas precedentemente, los principios de medida y la idea según la cual hay que organizar colaboraciones e intercambios recíprocos indican que las teorías de la vida están estrechamente relacionadas con un tipo de organización social. En efecto, el régimen de co-actividad instaurado con los no humanos no hace más que extender las reglas de coordinación de la actividad que rigen el trabajo en común entre humanos, valorado muy positivamente en Mesoamérica. Instituciones como la faena o el tequio reposan sobre la implicación de todos los miembros de una comunidad a la hora de efectuar una tarea similar (abrir una carretera, limpiar las zonas colindantes del territorio comunitario). Por su lado, las oblações alimentarias dependen de una lógica de intercambio recíproco de bienes y servicios que estructura profundamente las interacciones sociales en las sociedades amerindias, de tal manera que la función de las ofrendas alimentarias destinadas a «Aquel que hace vivir» o a las entidades de la naturaleza es la de compensar el esfuerzo que aportan, como se haría con cualquier vecino.

Los ritos políticos articulan una institución social de concentración de poder con aspectos específicos de la vida (ciclos, acciones transversales). En los ritos agrícolas —que en algunas comunidades pueden ser realizados por los gobernantes—, la vida se aborda a partir de la doble

dimensión de la transferencia de materias y de la coordinación de la actividad, según esquemas de organización propios de instituciones que las categorías occidentales clasifican dentro del ámbito de la economía: trabajo en común, especialización, intercambio recíproco. Consecuentemente, la vida es abordada a la vez desde una lógica material de circulación de energía —vinculada al gasto que genera el esfuerzo y a las transferencias alimentarias— y como un hecho social de organización del trabajo que implica colaboración y reciprocidad. Una vez que esta interdependencia ha quedado patente, me gustaría precisar de qué manera se establece la colaboración entre humanos y no humanos en el ámbito de la producción de la vida, sin perder de vista la circulación material de sustancias.

Para abordar estas cuestiones, podemos apoyarnos en los trabajos que Chamoux (1992) y Good (2011) han dedicado a la noción de *tequitl* —o en los análisis de la noción mixte de *tunk* que he propuesto en *Le Chemin et le Champ*—. A pesar de que dicho sustantivo náhuatl pueda traducirse por «trabajo», su sentido difiere del de la misma noción en la tradición occidental. Según la concepción hegeliano-marxista, solo los humanos son capaces de trabajar —es decir, de transformar el mundo en función de una intención—. En el universo mesoamericano, el *tequitl* corresponde a actividades que pueden ser efectuadas igualmente por entidades no humanas tales como el sol, la montaña, el viento o la lluvia. La extensión de esta categoría a las entidades de la naturaleza no significa que estas realicen exactamente las mismas actividades que los humanos. En el sentido contrario, esta noción también implica una especialización de tareas observable en primer lugar en la división sexual del trabajo. De la misma manera, los no humanos realizan actividades indispensables para la producción de los procesos vitales que los humanos nunca podrán realizar por sí mismos: calentar como lo hace el sol, regar como lo hace la lluvia, o «Aquel que hace vivir» a través de ellos. Simétricamente, los humanos parecen ser los únicos que saben cocinar por lo que, con ocasión de las ofrendas alimentarias, prestan un servicio a entidades que no saben hacerlo.

En este marco, la función de las oblações alimentarias puede ser interpretada desde una doble perspectiva. Si nos situamos en el ámbito de un sistema de intercambios, la transferencia alimentaria se presenta como una compensación, un equivalente que expresa el agradecimiento

a aquellos a quienes los humanos acuden para solicitar un favor. Al mismo tiempo, hay que considerar esa transferencia como una circulación material destinada, concretamente, a compensar la energía gastada por quienes efectúan el trabajo.

Esto significa que los no humanos que participan en la producción de procesos vitales no son únicamente seres que hacen vivir, sino que son ellos mismos seres sometidos a mecanismos fisiológicos. En su contribución a la obra *La noción de vida en Mesoamérica*, Good (2011: 183) describe la relación entre la tierra y la vida en las teorías autóctonas en los siguientes términos:

Para los nahuas, lo que nosotros llamamos el «medio natural» está vivo, empezando por la tierra, que es la fuente primordial de toda la vida. La tierra nutre y da vida a los humanos y a la fauna por medio de la vida vegetal. Pero la tierra también requiere alimentarse y, por consiguiente, los nahuas consideran que la tierra come los cuerpos de los difuntos que se entierran en ella.

Desde mi punto de vista, la autora no establece claramente la distinción, crucial por otro lado, entre «hacer vivir» y «estar vivo». Su observación no deja por ello de ser muy pertinente al poner de relieve el proceso mediante el que la Tierra hace vivir por medio de los vegetales. Este ciclo productivo se equilibra gracias a un ciclo de consumo, dado que la propia tierra debe comer para vivir. En lo tocante a los procesos fisiológicos atribuidos a esta potencia, los informadores, relativamente locuaces, explican:

La tierra vive (*yoltoc tlalli*), pues esto nos dijeron nuestros abuelitos (*icon techilian to-cocolhuan*). Nosotros decimos, «que coma la tierra, que tome sangre»... ella bebe, ella come (*matlacua tlaltipac, ma coní yestli. Yehua coní, yehua tlacua*) (Good 2011: 184).

Esta descripción explica una de las finalidades de la institución sacrificial: garantizar la transferencia de energía de un cuerpo (el animal sacrificado) a otro (un agente que ha de ser alimentado)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Sobre esta lógica energética, véase también Duverger (1979), Galinier (1984), Graulich y Olivier (2004).

Estamos ante una conclusión efectuada por inferencia a partir de dos niveles de actividad distintos: la vitalidad del cuerpo humano percibida a través de los mecanismos fisiológicos y la productividad de la tierra, su capacidad de generar formas vivas, de hacer crecer los vegetales, concebida como una realidad ecológica. Mediante una abducción, la observación de esta productividad parece conducir a la idea de que la tierra es activa, que hay que alimentarla para compensar su esfuerzo, como se haría con un vecino que viniera a echar una mano. Este principio de compensación no atañe únicamente a la esfera material de la circulación de sustancias, sino que procede de las reglas que presiden la organización social.

Encontramos un buen ejemplo de esta articulación entre lo material y lo social en *The Covenants With Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality* (1995), monografía en la que Monaghan estudia las relaciones de los mixtecos con el entorno natural. En ella muestra las homologías existentes entre las instituciones sociales que organizan el trabajo colectivo y el intercambio de servicios y las prácticas rituales que conlleva la participación de agentes no humanos en el esfuerzo colectivo. Se considera que la producción de procesos vitales no es tanto una cuestión biológica como un problema técnico y social de coordinación de la actividad. Esa es, en cualquier caso, una de las enseñanzas que me parece que se pueden extraer de un mito mixteca traducido por el autor (Monaghan 1995: 204ss.). El relato constituye casi un ejemplo típico a partir del cual estudiar la aparición de una nueva institución de lo viviente, en este caso la práctica sacrificial. Al principio, por más que los campesinos trabajen y corten madera —para plantar el maíz que cultivan en terrenos previamente quemados—, sus esfuerzos no obtienen resultado porque no se han concertado con la actividad de la naturaleza, la cual no deja de hacer crecer lo que le va siendo retirado. El punto clave consiste en establecer un acuerdo con esta instancia que «hace vivir» a través de la comida. Aparecen entonces los elementos constitutivos de una teoría de la vida de los mixtecos, menos preocupados por explicar procesos vitales aislados (crecimiento, reproducción, etc.) que por definir el marco contractual de una colaboración fructuosa con la Tierra:

The story says that there were two men who worked... who knows where?  
 They went and cleared the forest and brush, they cut it down,  
 And well, if it wasn't the next day they went again to where their piece  
 of work was, [ ]  
 And it was only forest, that regrew.  
 The work they did was not there, because the forest regrew,  
 And they thought that they would make a plea to the Earth, they spoke  
 to the Earth. [ ]  
 They said, they pleaded «Give us to eat, give us to drink, clothe us, because  
 from the Earth comes all we need, and thus is our lot». [ ]  
 And so they asked, they made a covenant [nchisoyu'u ra],  
 They asked that «that which gives us life come over the Earth». [ ]  
 They asked that it give them to drink, it give them to eat, and that [the  
 Earth] should then take them in again, because there is no other place  
 they will go [when they die]. [ ]  
 As the Earth gives them to drink, as the Earth gives them to eat, it will  
 gather them in again, we say and we realize this is true. [ ]  
 «And now it will produce, and we will obtain what it is we need to eat, and  
 thus we live, we live from it», they said. [ ]  
 «And as we live, sickness will arrive, which will enter into us, and where  
 will we go? To what side will we leave?»  
 [ ] «We will go because in the Earth we will lie down again»,  
 «There it will take us in», they said.  
 [ ] The Earth acquiesced. [ ]  
 They were able to do their work, [ ]  
 Because they were not able to enjoy the work they did before. [ ]  
 They went to look for... they pleaded with [the Earth] that there would be  
 there... that there would begin to exist, the work they did.  
 What corn seed! What bean seed! What squash seed they sowed!  
 «Yaah! It is going to bear fruit!», they said. [ ] But they asked a favor of it,  
 [ ] And thus they were able to work, so the story says.

En lugar de concebir divinidades «sobrenaturales» omnipotentes que actúan de una manera trascendente para generar la vitalidad, parece más adecuado concebir una forma especial de interdependencia establecida mediante acciones comunes. Aun cuando la participación de la Tierra y la Lluvia sea indispensable para obtener los medios de subsistencia, la institución del sacrificio coloca a estos aliados en una posición más ambivalente de lo que parece a primera vista. Aunque detenten poderes espe-

cíficos, esas entidades deben someterse a un orden que se impone tanto a ellas como a los humanos. Una vez que se ha establecido un contrato a través del sacrificio, los no humanos se ven atrapados en un marco de acción del que les es difícil escapar. Los mitos cosmológicos como la *Leyenda de los Soles* relatan la obligación de sacrificio que recae sobre los dioses a la hora de poner el sol en movimiento. Por otro lado, los no humanos no solo han de respetar esas obligaciones, sino que, al estar sometidos a exigencias fisiológicas, los esfuerzos que realizan deben ser compensados. Los humanos necesitan a las entidades de la naturaleza para conseguir los frutos de la subsistencia, pero esas entidades dependen de quienes los alimentan a cambio de su colaboración. Los agentes que producen las condiciones de la vida aparecen al mismo tiempo como piezas maestras —rey y reinas de los procesos vitales— y como peones, esto es, como los empleados que los humanos ponen a trabajar al realizar los ritos. Encontramos de nuevo, en el corazón de una teoría de la vida, esa idea de dependencia entendida en diferentes sentidos. Se trata de una dependencia ecológica, puesto que los seres del mundo se consumen entre ellos. También se manifiesta en la vertiente de la producción —a lo largo de una cadena operatoria cósmica—, pues todos los seres han de participar en el mantenimiento del equilibrio. La intervención de los no humanos es indispensable para garantizar las condiciones de supervivencia de la humanidad, pero esas entidades necesitan igualmente a los humanos para que les suministren los alimentos que compensan sus esfuerzos. A los seres que hacen vivir se les asigna un lugar preciso: en virtud de una «institución» que organiza el trabajo colectivo, han de asumir una obligación y, en virtud de su «constitución» fisiológica, deben consumir alimentos para permanecer activos. En oposición a la idea de autonomía según la cual las divinidades actuarían y ejercerían su poder distanciadas del mundo, lo que descubrimos es un universo en el que las propias instancias de la vida se encuentran inmersas en ciclos vitales y sometidas a un juego de obligaciones sociales.

Esta doble conceptualización —en términos energéticos y contractuales— explica por qué las teorías mesoamericanas de la vida afirman con tanta fuerza la idea de una dependencia entre los seres del mundo.

CUIDADO DEL CUERPO Y EDUCACIÓN:  
LA VIDA COMO FORMA

Para acabar con este breve repaso a la manera en que las instituciones sociales se articulan con las teorías de la vida, me gustaría exponer en qué sentido las acciones emprendidas sobre —y con— los recién nacidos ofrecen un punto de acceso privilegiado a la hora de abordar las teorías mesoamericanas a partir de la cuestión de la forma. En un artículo publicado en *Current Anthropology* (Pitrou 2017a) —del que retomo aquí las principales conclusiones—, propuse considerar los ritos de nacimiento como otros tantos dispositivos destinados a hacer participar a un ente no humano para que actúe sobre los procesos biológicos con el objetivo de dar una *life form* humana a un niño, al mismo tiempo que se le transmite la capacidad de desarrollarse como un agente en el seno de una *form of life* regida por reglas a las que tiene que aprender a obedecer. El primer movimiento puede localizarse, por ejemplo, en los enunciados que se pronuncian durante el sacrificio con los que los padres piden a «Aquel que hace vivir» que «haga madurar» al niño, que lo «vuelva duro» o lo «haga crecer por el cuello». En el marco del régimen de co-actividad mencionado anteriormente, esta intervención se ejerce como un complemento al cuidado prodigado por los padres. Tradicionalmente, el refuerzo de la envoltura corporal se obtiene mediante baños rituales cotidianos durante los veinte días posteriores al nacimiento. Según las concepciones de los autóctonos, el niño y la parturienta deben tomarlos en unas estructuras de adobe llamadas temazcales en las que el agua se vierte sobre piedras ardientes. Se supone que el calor, al mismo tiempo que purifica y acelera la cicatrización de la madre, endurece al recién nacido —tal como lo haría un horno de alfarero—. El hecho de que, en acompañamiento de la plegaria sacrificial, los sacrificadores dispongan una representación antropomorfa del niño y unas ramas que evocan la madera confirma que «Aquel que hace vivir» también debe realizar una acción similar para que el cuerpo siga siendo fortificado durante un período mucho más largo que abarca toda la existencia. En este contexto, la vida es concebida como un proceso morfogénico que los padres pueden aplicar parcial-

mente, pero que, en lo esencial, procede de una agentividad no humana con la que hay que coordinarse para que lo prolongue a largo plazo, durante toda la existencia.

La comida ritual que se comparte al final del sacrificio prolonga esta dinámica de coordinación. Después de haber pedido a «Aquel que hace vivir» que «endurezca» y «haga crecer» al niño, el momento de la comensalidad alberga una secuencia con la que se busca mejorar la construcción del cuerpo: una mujer de la familia hace que el niño coma unos trozos de tortilla de maíz con un poco de caldo elaborado con el ave de corral sacrificada. La finalidad de esta introducción de alimentos en el cuerpo de un organismo que todavía se nutre con la leche materna es ejercer una acción con la que se inicia, desde el interior, un proceso biológico que hará crecer el cuerpo al mismo tiempo que le da fuerza y vigor. Al completar la acción externa efectuada por los baños rituales, los familiares —secundados por «Aquel que hace vivir»— también esperan dar a su progenitura una *life form* humana mediante la incorporación de una substancia esencialmente cultural. Independientemente de la formación del cuerpo, el convite constituye un primer momento de sociabilidad. De nuevo, las interacciones humanas son un eco de las plegarias dirigidas a «Aquel que hace vivir» para que ayude al niño a «hablar, reír», o a «despertarse, desarrollarse», es decir, a interactuar con sus allegados y a desarrollar sus capacidades de aprendizaje imitándolos. El objetivo es hacer emerger al individuo en tanto ser que actúa en conformidad con el papel que le atribuye la sociedad, una preocupación que se hace patente en otra secuencia ritual que he tenido la oportunidad de observar en el transcurso de un recorrido ritual organizado con motivo del nacimiento de una niña.

Al mismo tiempo que una de las abuelas le da de comer, uno de los abuelos se acerca a la mesa con un cesto de carrizo que agita antes de sacar uno a uno diversos juguetes de plástico —como si de una rifa se tratara—. A medida que va acumulando objetos en la mano, el abuelo va enumerando las actividades y las capacidades futuras de la niña: una flauta, un balón o una cuchara lo llevan a decir que será música, deportista o cocinera. La presencia, en apariencia anodina, de estos artefactos

remite en realidad a una tradición prehispánica presente en los antiguos nahuas y que se halla descrita en el *Codex de Florencia* de Sahagún (1950-1982). El nacimiento daba lugar a un rito que se solía presentar como adivinatorio, dado que las familias consultaban con un especialista para que leyera el «libro de los destinos» (*tonalamatl*) y determinara el futuro del recién nacido, sobre todo las actividades que iba a ejercer (artesano, guerrero) cuando fuera adulto. Durante esta ceremonia, era costumbre poner en manos del niño objetos pequeños relacionados con sus futuras actividades: flechas para los niños y utensilios relacionados con la tejeduría para las niñas<sup>3</sup>. Como lo explica López Austin: «En la misma ceremonia se ataban flechitas al cordón umbilical del niño varón para llevar todo el bulto al campo de batalla, y se depositaba el cordón umbilical de la niña, con pequeños instrumentos femeniles, en el hogar» (López Austin 1980: 233).

La intervención de estos artefactos sugiere que, en paralelo a la adivinación, se hace manifiesto un esfuerzo para formar a la persona en función de un rol, cuyo objetivo es, según la expresión de Joyce (2000), «Girling the Girl and Boying the Boy», esto es, conformar a un ser en devenir dentro de una división sexual del trabajo. En este tipo de ritos, la vida humana se considera no en un sentido biológico, sino a partir de la capacidad individual para actuar de acuerdo con una organización social, con una «forma de vida», en el sentido que se da a esta expresión en una tradición que dialoga sobre todo con los textos de Wittgenstein (Ferrarese y Laugier 2018). Cuando los mixes solicitan a «Aquel que hace vivir» que el niño pueda «sentarse, permanecer de pie» —expresión que traducen por «vivir»—, lo que se persigue es la integración en una «forma de vida». El sustantivo *ja ntsinä'ä'y'in*, literalmente «nuestra manera de sentarnos», se utiliza al mismo tiempo como un sinónimo de «tradición», fenómeno

---

<sup>3</sup> Esta empresa de formación del cuerpo que hace que el individuo pueda integrarse en una *form of life* no se da únicamente entre los mixes. Además de las descripciones de Sahagún, las etnografías contemporáneas de Mesoamérica ofrecen numerosos ejemplos de semejante nivel de intervención. De Vidas explica así cómo los cuidados que los tének de Veracruz prodigan al cuerpo de los niños van asociados a un rito en el que la comadrona transporta al recién nacido en sus caderas para que recorra la casa (De Vidas 2003 [2002]).

colectivo cuya permanencia reposa sobre la capacidad que tienen las nuevas generaciones de imitar las acciones de las generaciones pasadas. Uno de mis interlocutores me llegó a proponer que tradujera esta expresión como «forma de vida», aportando aclaraciones sobre este proceso de socialización en la interfaz entre lo biológico y lo social. Al declarar que las mujeres de Oaxaca (la capital del Estado) no tienen la misma «forma de vida» que las de su pueblo, me explica que, en la ciudad, son en efecto más espigadas porque han recibido otra alimentación y que, debido a su educación, se comportan de otra manera, dando la impresión de ser menos discretas que las de las montañas. Estas características no están cristalizadas en una esencia, puesto que el mismo informador precisa que, con el paso del tiempo, las mujeres de su pueblo se van pareciendo cada vez más a las de la ciudad, según una lógica mimética similar a la que desveló Mauss (1936) al percibir el parecido entre los andares de las enfermeras en los hospitales estadounidenses y las de las actrices que aparecen en las pantallas de cine.

La expresión «esta es la manera de sentarse, de permanecer de pie = su forma de vida» (*jatën ja tsyïnää'yïn ja tyanää'yïn*) describe a la vez la plasticidad de la persona y la posibilidad de que exista una fijación de comportamientos adquiridos, lo que establece una conexión entre el nivel individual y el colectivo. En un sentido más general, el hecho de que «sentarse delante» sea también una manera de designar el hecho de ejercer un cargo en el pueblo —estar sentado en la alcaldía para recibir las peticiones de los habitantes— expresa la idea de que, al hacerse adulto, el niño ha de efectuar algo más que seguir el ejemplo. Él mismo debe llegar a ser un modelo convirtiéndose en responsable político que actúa por el bien de la comunidad. En este caso se pide a los gobernantes que, al mismo tiempo que respetan la tradición, den muestras de inventividad para «encontrar ideas» y resolver los conflictos que surgen en el pueblo. De tal manera que el adecuado desarrollo del niño implica simultáneamente la construcción de un cuerpo, la capacidad de asumir un rol social —llegado el caso, desarrollando una cierta creatividad en la música o en la cocina—, además de la aptitud para intervenir en la organización misma de la vida de la comunidad.

ETNOGRAFIAR LAS TEORÍAS DE LA VIDA:  
HACIA UNA METODOLOGÍA

Me parece perfectamente legítimo exigir que toda proposición de etnografía teórica haga explícito un posicionamiento metodológico que, además de recapacitar sobre la tradición intelectual en la que se asienta, sirva sobre todo para guiar las investigaciones posteriores. Este empeño en establecer los fundamentos de una antropología de la vida puede parecer ambicioso y, hasta cierto punto, pretencioso. Ahora bien, lo que propongo ante todo es un planteamiento cauto que reconoce la legitimidad del diálogo en el seno de la comunidad científica e invita a otros antropólogos a probar y afinar —y por qué no, a criticar y refutar— sus hipótesis. Este diálogo no solo está orientado de cara al futuro: la calidad de una proposición teórica reside en su aptitud para volver más inteligibles tanto el contexto empírico del que da cuenta el antropólogo en su trabajo de campo como los datos etnográficos recogidos por sus predecesores.

He de confesar mi escepticismo cuando un antropólogo, por brillante que sea, no utiliza el material empírico disponible, haciendo como si sus propios descubrimientos supusieran una ruptura con el proceso de acumulación del conocimiento capaz de volver obsoletos los datos acumulados por toda una tradición intelectual. Si, además de esto, su proyecto teórico no determina el rumbo que habrían de seguir las investigaciones ulteriores, también cabe dudar de su capacidad para —e incluso de su voluntad de— involucrarse en una construcción colectiva del saber. Por este motivo, los elogios que han acompañado la publicación de *How Forests Think* de Eduardo Kohn (2003) y las teorías de la vida que este defiende descansan a mi entender sobre un malentendido. No cabe lugar a dudas de que este magnífico libro propone —según la expresión de su autor (Kohn 2013: 228)— una «meditación etnográfica» original sobre la naturaleza y que, como lo señala Descola en el prefacio a la edición francesa, presenta ideas innovadoras sobre la comunicación entre las especies. Considerar la vida como un proceso semiológico, tal y como hacen los biosemiólogos, abre pistas estimulantes cuando se desea reflexionar sobre la complejidad de las relaciones entre los seres vivos e inquirir la

plasticidad que les permite evolucionar y transformarse, tanto a nivel individual como a nivel de las especies.

Aun así, no se puede pasar por alto la fragilidad que encierra el recurso a dicha teoría biológica. En primer lugar, porque resulta poco probable que todos los fenómenos asociados a la vida —piénsese por ejemplo en la duplicación celular— puedan ser explicados a partir de una teoría del signo. También, porque aceptar el postulado de que los signos emitidos —colores, sonidos, etc.— por los seres vivos ejercen una influencia sobre su capacidad de supervivencia y, de paso, sobre la de la especie a la que pertenecen, no significa que la dinámica semiológica explique la evolución en sí misma. Al pretender abordar la complejidad de los mecanismos evolutivos a partir de un esquema tan simplificador —*life is a sign process*—, lo que se hace es introducir un finalismo no justificado para explicar un fenómeno ecológico al que parece más adecuado considerar como desvinculado de cualquier *design*, aun de tipo semiológico. Por último, y este es el aspecto más problemático, Kohn reconoce que, en caso de desacuerdo entre dicha teoría occidental y las teorías amazónicas, la primera es preferible a las segundas. Ante un planteamiento teórico tan general, es inevitable preguntarse sobre el papel que aún pueden desempeñar las investigaciones etnográficas en un proceso de adquisición del saber. A la hora de la verdad, y pese a su interés teórico, este trabajo a medio camino entre la filosofía y la antropología no aporta casi ninguna pista sobre la manera de etnografiar las teorías de la vida, ya sea de los runas o de otras sociedades.

Se puede dirigir el mismo tipo de crítica a las proposiciones —las más de las veces no verificables— que formula Ingold acerca de la vida. Aun reconociendo que sus reflexiones encierran maneras innovadoras de etnografiar el gesto técnico, sus tesis relativas a la vida y lo viviente se han ido volviendo más y más fantasiosas con el paso del tiempo. En vez de circunscribir un objeto que la investigación habrá de ayudar a conocer mejor, el pensamiento de este antropólogo se va extraviando en una metafísica cada vez más especulativa que rompe explícitamente con los datos etnográficos. Cuando acaba por declarar que «la vida es el movimiento» y que incluso las piedras están animadas, Ingold (2011) comete

un error intelectual opuesto al de Kohn: frente a la teoría de la vida de este, no lo suficientemente amplia como para integrar las teorías de la vida amazónicas, Ingold otorga un sentido tan general a este término que resulta complicado entender qué define exactamente.

A este respecto, me permito remitir al lector a mi artículo «La vida, un objeto para la antropología», donde encontrará los argumentos detallados a partir de los que critico la posición de Ingold y Kohn (Pitrou 2014). El examen escrupuloso de la coherencia conceptual de ambos sistemas y, sobre todo, de sus fundamentos empíricos nos lleva a dudar de su idoneidad para descifrar la complejidad del fenómeno vital y participar en el diálogo intra-disciplinario que debe guiar a la antropología. Así pues, las interpretaciones de la vida que proponen deben ser destituidas de su posición dominante. A partir del momento en que pretenden ser teorías universales, es preciso reubicarlas dentro de un paisaje conceptual disciplinario que exige la confrontación de diferentes opciones teóricas y metodológicas. Pero, ante todo, parece más fecundo dedicarse a extraer de la relectura de las etnografías disponibles todas las pistas conducentes a etnografiar las teorías de la vida. Esta es, en cualquier caso, la proposición que he buscado defender, mostrando cómo pueden analizarse distintos tipos de hechos etnográficos relativos a los ámbitos del rito, la política, la agricultura, la educación, etc.

Uno de los principales resultados de esta investigación es el descubrimiento de lo que yo llamaría una teoría social —o sociológica— de la

<b>Rito</b>	<b>Conceptos movilizados para una teoría de la vida</b>	<b>Instituciones sociales</b>
Rito político	Sistema, ciclos y transferencias	Concentración de poderes. Especialización social
Rito agrícola	Medida y transferencias	Colaboración y reciprocidad
Rito de nacimiento	Forma (material) del cuerpo. Forma (social) de la integración	Cuidado de los niños. Educación

vida: para hacer inteligible la agentividad que produce los procesos vitales, los amerindios consideran la vida como una «actividad», un trabajo que realizan agentes no humanos con quienes hay que establecer una colaboración y evitar los conflictos. Si bien las inferencias tienen en cuenta la complejidad de los fenómenos biológicos, lo que es objeto de una atención constante son ante todo las condiciones pragmáticas de esa coordinación. Este enfoque en términos de intercambio de servicios y de trabajo en común no es óbice para que la vida sea pensada también como un fenómeno que produce transformaciones corporales y circulación de sustancias. En los tres ejemplos estudiados, los elementos de las teorías autóctonas que hemos restituido autorizan una doble lectura que considere los procesos vitales a través de las dinámicas materiales y a partir de los esquemas de relaciones que organizan la participación de los agentes, humanos y no humanos, en un esfuerzo compartido. El hecho de que estos dos aspectos impliquen a su vez los principios transversales que permiten pensar el equilibrio y la reciprocidad —de los flujos materiales tanto como de los servicios prestados— lleva, además, a tomar en consideración un tercer nivel de conceptualización representado por las teorías de la medida. Uno de los desafíos que tiene ante sí la antropología de la vida es mostrar la manera en que las teorías de la vida se articulan con las instituciones de lo viviente que se manifiestan ya sea en las técnicas, ya sea en las instituciones. Y para lanzarse a semejante empresa, el método de los etnógrafos, que consagran toda una vida a ordenar la complejidad de los datos empíricos recogidos en el trabajo de campo, resulta ser imprescindible.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Angé, Olivia y Perig Pitrou (2016). «Miniatures in Mesoamerica and the Andes: Theories of life, values, and relatedness» *Journal of Anthropological Research* 72/4, 408-415.
- Ariel de Vidas, Anath (2003 [2002]). *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca Veracruzana, México)*, México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en

- Antropología Social/El Colegio de San Luis/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Institut de Recherche pour le Développement.
- Baudez, Claude F. (2012). *La douleur rédemptrice. L'autosacrifice précolombien*, París: Riveneuve.
- Biehl, João (2013 [2005]). *Vita: life in a zone of social abandonment*, Berkeley: University of California Press.
- Bloch, Maurice (1998). *How we think they think: anthropological approaches to cognition, memory, and literacy*, Boulder: Westview Press.
- Chamoux, Marie-Noëlle (1992). *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, México: CIESAS/CEMCA.
- Das, Veena (2007). *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*, Berkeley: University of California Press.
- y Clara Han (eds.) (2015). *Living and dying in the contemporary world: a compendium*, Oakland, California: University of California Press.
- Dehouve, Danièle (2006). *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, París: Éditions du CNRS.
- Dumézil, Georges (1995). *Mythe et Épopée I. II. & III*, París: Gallimard.
- Duverger, Christian (1979). *La fleur létale: économie du sacrifice aztèque*, París: Seuil.
- Fassin, Didier (2018). *La vie. Mode d'emploi critique*. París: Seuil.
- Ferrarese, Estelle y Sandra Laugier (eds.) (2018). *Formes de vie*, Paris: Éditions du CNRS.
- Franklin, Sarah (1997). *Embodied progress: a cultural account of assisted conception*, London/New York: Routledge.
- Galinier, Jacques (1984). «Le prédateur céleste. Notes sur le sacrifice mazahua», *Journal de la Société des Américanistes* 70, 153-165.
- (1997). *La moitié du monde: le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, París: PUF.
- Good Eshelman, Catherine (2011). «Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida», en P. Pitrou, J. Neurath y M.-d.-C. Valverde (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México: IIF-UNAM, págs. 181-204.
- Graulich, Michel y Guilhem Olivier (2004). «¿Deidas insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo», *Estudios de Cultura Náhuatl* 35, 121-155.
- Hocart, Arthur Maurice (1935). «The purpose of ritual», *Folklore* 46/4, 343-349.
- Ingold, Tim (2000). *The perception of the environment*, New York: Routledge.
- (2011). *Being alive: essays on movement, knowledge and description*, Abingdon: Routledge.
- y Gísli Pálsson (eds.) (2013). *Biosocial becomings: integrating social and biological anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Joyce, Rosemary (2000). «Girling the girl and boying the boy: the production of adulthood in Ancient Mesoamerica», *World Archaeology* 31/3, 473-483.
- Kohn, Eduardo (2013). *How forests think: toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Latour, Bruno (1997). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte.
- López Austin, Alfredo (1980). *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, México: UNAM.
- Lorente Fernández, David (2011). «Tempestades de vida y de muerte entre los nahuas», en P. Pitrou, J. Neurath y M.-d.-C. Valverde (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México: CEMCA/IIF/UNAM, págs. 259-287.
- Mauss, Marcel (1936). «Les techniques du corps», *Journal de Psychologie* 32, 3-4.
- Mol, Annemarie (2002). *The body multiple: ontology in medical practice*, Durham: Duke University Press.
- Monaghan, John (1995). *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Olivier, Guilhem (2015). «Occulter les dieux et révéler les rois: les paquets sacrés dans les rituels d'intronisation mexicas», en P. Pitrou y G. Olivier (ed.), *Cahiers d'anthropologie sociale: Montrer/occulter*, Paris: L'Herne, 51-79.
- Paxson, Heather (2013). *The life of cheese: crafting food and value in America*, Berkeley: University of California Press.
- Pitarch, Pedro (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México: FCE.
- Pitrou, Perig (2012). «Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique)», *L'Homme* 202, 77-112.
- (2014). «La vie, un objet pour l'anthropologie? Options méthodologiques et problèmes épistémologiques», *L'Homme* 212, 159-189.
- (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* 21/1, 86-105.
- (2016a). *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca, Mexique*, Nanterre: Société d'ethnologie.
- (2016b). «Co-activity in Mesoamerica and in the Andes», *Journal of Anthropological Research* 72/4, 465-482.
- (2017a). «Life form and form of life within an agentive configuration: a birth ritual among the Mixe of Oaxaca, Mexico», *Current Anthropology* 58/7, 360-380.
- (2017b). «Life as a Making», *Natureculture* 4, 1-37.
- (2018). «Vie et mort en Mésoamérique», *L'Homme* 226, 153-168.
- , Johannes Neurath y María del Carmen Valverde (eds.) (2011). *La noción de vida en Mesoamérica*, México: CEMCA/IIFL/UNAM.

- Praet, Istvan (2013). *Animism and the question of life*, New York, Abingdon: Routledge.
- Sahagún, Bernardino de (1950-1982). *Florentine Codex: General history of the things of New Spain*, ed. por Ch. E. Dibble y A. J. O. Anderson, vol. 13, Santa Fe, Salt Lake City: School of American Research and the University of Utah Press.
- Santos-Granero, Fernando (ed.) (2009). *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*, Tucson: University of Arizona Press.
- Sharon, Douglas (ed.) (2003). *Mesas & Cosmologies in Mesoamérica*, San Diego: San Diego Museum of Man.
- (ed.) (2006). *Mesas & Cosmologies in the Central Andes*, San Diego: San Diego Museum of Man.
- Strathern, Marilyn (1992). *After nature. English kinship in the late twentieth century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2012). *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*, Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory.

