

# **"Convocar a los dioses": ofrendas mesoamericanas.**

Estudios antropológicos,  
históricos y comparativos

JOHANNA BRODA



INSTITUTO  
VERACRUZANO  
DE LA CULTURA

**GOBIERNO DEL ESTADO DE VERACRUZ  
DE IGNACIO DE LA LLAVE**

**Dr. Javier Duarte de Ochoa**  
Gobernador Constitucional

**Lic. Harry Grappa Guzmán**  
Secretario de Turismo, Cultura y Cinematografía

**Mtro. Alejandro Mariano Pérez**  
Director del Instituto Veracruzano de la Cultura

**Mtro. José Homero Hernández Alvarado**  
Coordinador Editorial

**CONSEJO NACIONAL PARA LA  
CULTURA Y LAS ARTES**

**Lic. Rafael Tovar y de Teresa**  
Presidente

**Mtro. Saúl Juárez Vega**  
Secretario Cultural y Artístico

**Lic. Mario Antonio Vera Crestani**  
Director General de Vinculación Cultural

**Lic. Laura Emilia Pacheco**  
Directora General de Publicaciones

Primera edición 2013  
D. R. © Instituto Veracruzano de la Cultura  
ISBN: 978-607-96044-8-6

en Convocar a los dioses: Ofrendas  
mesoamericanas, J. Broda (ed.)  
2013, Inst. Veracruzano de la Cultura,  
p. 605-638.

## El depósito ritual: un ritual figurativo

DANIÈLE DEHOUE

EN MESOAMÉRICA Y los Andes los antropólogos y arqueólogos han encontrado un modelo ritual recurrente al cual han dado el nombre de "ofrendas"; consiste en el depósito de objetos ceremoniales acompañado de rezos y generalmente concluido por un sacrificio. La amplitud geográfica y la profundidad histórica de esta práctica ritual hace pensar que se trata de un rasgo cultural específico de Mesoamérica y otras partes de la América indígena. Sin embargo, es legítimo preguntarse si el mismo tipo de ritual permanece a través del tiempo y el espacio, o si las semejanzas formales encubren verdaderas discrepancias. Para contestar esto, parece necesario considerar dicha práctica como una categoría específica de ritual, la cual debe ser definida antes de ser analizada en el marco de las grandes teorías sobre el tema.

### I. Definición del depósito ritual

El primer problema con el cual topamos al querer definir esta práctica lo constituye el nombre de "ofrendas" dado por los investigadores. Como lo he dicho en otro artículo (Dehoue, *supra*), los primeros misioneros describieron las prácticas rituales mexicas con la ayuda de dos términos: ofrenda y sacrificio.

Las "ofrendas" designaban los objetos (plumas, piedras preciosas, papel, hule, etc.) depositados en el curso de las ceremonias, mientras que los "sacrificios" se referían a las muertes rituales de seres humanos. Ahora bien, estas dos categorías de descripción inventadas por los evangelizadores vuelven a encontrarse en la pluma de los fundadores de la antropología religiosa, en particular de Marcel Mauss, quien los desarrolla en sus dos obras clásicas. Su *Ensayo sobre el don* (1966) analiza los dones aportados en espera del contradón y remite a la categoría de las ofrendas; su *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio* (Hubert y Mauss, 1968) trata sobre el sacrificio y plantea la cuestión de la muerte ritual y de lo sagrado. De esta manera podemos constatar la homología entre las categorías heredadas de la evangelización y la terminología de análisis aportada por la antropología.

Por consecuencia de una evolución más reciente, hoy en día los antropólogos acostumbran hablar únicamente de "ofrenda" y dejan de lado la cuestión del "sacrificio", ya sea porque trabajan en contextos de los cuales ha desaparecido la muerte ritual, o porque prefieren callarla mediante un procedimiento eufemístico. De ahí se desprende la tendencia a considerar la totalidad del acto ritual indígena en el marco de la teoría del don.

Sin embargo, aunque el don y el sacrificio proveyeron en el pasado (y siguen proporcionando a la comparación) unas herramientas útiles, no son suficientes para describir y analizar los rituales, y menos aún si se olvida uno del sacrificio para enfocarse únicamente en el don. Como he argumentado *supra*, si bien es cierto que el depósito ritual tlapaneco es un don e incluye un sacrificio animal, al mismo tiempo es mucho más que eso —una representación material y simbólica del mundo y de los deseos de los actores rituales cargada de una eficacia cósmica—. Del mismo modo, varios artículos de este volumen buscan categorías de análisis distintas del don, como aquél de Pablo King, quien remite a la concepción de lo sagrado de Eliade

y Lévy-Bruhl, o como el de Johannes Neurath, quien explica de qué manera, en su tiempo, Preuss quiso refutar el principio del *do ut des* y desarrollar el concepto de magia.

De esas consideraciones saco la conclusión de que es necesario dejar de designar con el nombre de "ofrenda" el acto ritual que nos ocupa y que es siempre mucho más que una operación de don y contradón. Para dejar abierta por el momento la cuestión de cuáles serían los modos de acción y las funciones de esta operación ritual, lo más adecuado me parece dar de él una definición morfológica.

Por lo tanto, propongo designar esta práctica con el nombre de "depósito ritual" definido así: *un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas*. En los depósitos rituales contemporáneos este acto figurativo está acompañado por un acto ritual verbal, es decir, un rezo –aunque es imposible comprobar la existencia de plegarias en contextos prehispánicos–. Los sacrificios humanos y/o animales parecen acompañar el depósito ritual en la mayoría de los casos –habría de preguntarse si es siempre el caso–. Así, a nivel morfológico, el depósito ritual aparece como una clase especial de ritual que consiste en elaborar una representación figurativa concebida como directamente eficaz.

Al lado del depósito ritual existen otras clases de actos rituales figurativos. He propuesto (Dehouve, 2009a) que en Mesoamérica hay un lenguaje ritual no verbal que se define como un tipo de comunicación que consiste en *mostrar por medio de objetos y gestos*. El depósito ritual muestra principalmente por medio de objetos. En cambio, las fiestas anuales de los mexicas y sus grandiosas representaciones ceremoniales en las cuales participaban los nobles, sacerdotes y guerreros en el recinto sagrado de Tenochtitlan, mostraban principalmente por gestos, es decir, danzas y coreografías.

La distinción entre una y otra modalidad debe ser matizada. El depósito ritual utiliza prioritariamente objetos, pero no des-

carta el simbolismo de los gestos; por ejemplo, al realizar el sacrificio, el hecho de salpicar sangre encima del depósito es un gesto que supuestamente incrementa la eficacia ritual, al mostrar que la lluvia caerá sobre la tierra como la sangre sobre las hojas ceremoniales. A la inversa, las representaciones teatrales de la nobleza de Tenochtitlan aprovechaban la presencia de numerosos objetos, como la serpiente de fuego o *xiuhcoatl*. Sin embargo, pienso que el depósito ritual se caracteriza por el énfasis que pone en las representaciones materiales mediante los objetos ceremoniales.

Como casos concretos que pertenecen a la categoría de los depósitos rituales, se pueden mencionar, en contextos arqueológicos, y entre muchos otros ejemplos, los depósitos de fundación de la Pirámide de la Luna de Teotihuacan (Sugiyama y López Luján, 2006) y las ciento treinta ofrendas descubiertas en el Templo Mayor de Tenochtitlan (López Luján, 2006). En el mundo indígena mexicano contemporáneo, los tlapanecos confeccionan depósitos hechos de manojos de hojas y objetos de algodón; en la vertiente del Atlántico, los nahuas, totonacas y otomíes utilizan figuras de papel cortado (Gómez Martínez, *supra*) y muñecos de palo o de lana (Báez Cubero, *supra*; Ichon, 1969; Stresser-Péan, 2005); los mixes confeccionan depósitos con la ayuda de tiras de masa de maíz (Lipp, 1991) y los huicholes, con jícaras y flechas (Neurath, *supra*). En los Andes, las elaboraciones complejas recurren, entre otros elementos, a fetos de llama, conchas, dulces y hojas de coca (Broda, *supra*).

¿Cómo se combina este tipo ritual con las otras categorías ceremoniales? Para contestar esta pregunta, juzgo necesario introducir varias nociones. Si tomamos el ejemplo de las ceremonias de entronización de las autoridades políticas entre los tlapanecos de Acatepec, observamos que se extienden sobre cuatro días, empezando el miércoles por un depósito ritual en honor al fuego; le siguen un depósito ritual con el sacrificio de

un gato, una comida de penitencia, varios depósitos rituales a los difuntos, otros dirigidos a los puntos sagrados del territorio, otro dedicado a los bastones de mando, terminando el sábado con un baño ceremonial de todo el personal político.

Ahora bien, propongo dar el nombre de *ritual* al conjunto ceremonial. Éste contiene cierto número de *episodios* o *secuencias rituales*: por ejemplo, la confección del fuego nuevo, la comida penitencial y el baño purificador. A su vez, los episodios rituales están constituidos de *actos rituales*; por repetirse en la mayoría de los episodios rituales, el depósito ritual aparece como uno de los actos rituales de mayor importancia, pero no es el único, el baño ritual representa, por ejemplo, otro tipo de acto ritual.

Se observa que si bien el depósito ritual postula en ciertos casos la totalidad del ritual, es más frecuente que forme parte de un ciclo ceremonial en el cual figura como un acto entre otros. Así pasa con los costumbres del ciclo de los ancestros observados por Lourdes Báez en Santa Ana Hueytlalpan. En este caso, el ritual global es complejo, se extiende a lo largo del tiempo hebdomadario y/o anual, y comprende varios episodios, con varias clases de actos rituales, entre los cuales se cuentan los depósitos.

## II. La construcción ritual

Siendo el depósito ritual una clase especial de ritual, no podemos proseguir en su análisis sin remitir a las teorías generales sobre aquél.

Aparte de la escuela estructuralista francesa que, siguiendo a Claude Lévi-Strauss, se interesa sobre todo en los aspectos clasificatorios del pensamiento humano, la mayoría de los antropólogos consideran que el ritual es un *acto performativo*, cuya finalidad es actuar sobre la realidad por medios religiosos. Para Arthur M. Hocart (1935: 163; 1936: 109) el acto ritual se define

por su finalidad –la búsqueda de vida–, la cual, según los tipos de sociedades, tiene que ver con la multiplicación de una especie animal, la llegada de la lluvia o el bienestar del mundo entero concebido como totalidad. Tomaremos esa definición como punto de partida, añadiendo que el ritual realiza, al servicio de su propósito, la manipulación de fuerzas consideradas como potentes y peligrosas. Para lograr esta meta, los actores ceremoniales tienen que emprender una verdadera construcción ritual.

Cabe recordar que varios estudiosos se preguntaron cuál era la diferencia entre un sacrificio y un asesinato. La respuesta descansa en la construcción ritual. “El sacrificio es un acto religioso que sólo se puede realizar en un medio religioso por el intermediario de agentes esencialmente religiosos” (Hubert y Mauss, 1968: 221). Bajo el término de “esquema del sacrificio”, Hubert y Mauss establecieron los requisitos de la acción sacrificial: la entrada en el mundo sagrado introduce un cambio de estado en el sacrificante y el sacrificador; el momento, el lugar, los instrumentos y la víctima deben ser apartados del mundo profano; al terminar el acto la salida permite reintegrar la vida cotidiana.

Aunque me parece criticable el énfasis puesto por los antropólogos de aquella época en el sacrificio y prefiero la noción más amplia de “ritual”, el esquema de Mauss conserva toda su vigencia y sus etapas pueden ser transferidas a la noción de “construcción ritual”, en particular en el depósito ritual. Un objeto colocado en un depósito adquiere su sentido simbólico y su eficacia porque forma parte de una construcción ritual. De no ser en este marco, un soldado de plástico de los utilizados en Morelos, un muñeco otomí o una flecha miniaturizada huichol, no serían sino juguetes. Adquieren su significado y su eficacia al estar incluidos en el proceso de construcción ritual.

Como en cualquier ritual, o episodio ritual, la construcción propia del depósito ritual implica en primer lugar la elaboración simbólica de un tiempo apartado de la vida cotidiana. El

depósito no se realiza en cualquier fecha sino en un momento dado del calendario anual o hebdomadario. Además, implica la implementación de actos de penitencia entre los cuales figuran la abstinencia sexual y el ayuno. Como éstos no están directamente relacionados con el depósito ritual propiamente dicho, las descripciones los mencionan muy poco; personalmente y a pesar de su importancia, no he desarrollado *supra* la parte penitencial de los rituales tlapanecos, pero ella es imprescindible para construir un tiempo ritual apartado del resto de la vida cotidiana. Y, por fin, los depósitos rituales no se realizan en cualquier lugar, sino en puntos sagrados (del territorio comunal o del centro del pueblo o de la ciudad).

La noción antropológica a la cual responde dicha construcción es lo "sagrado", considerado como peligroso, eficaz y apartado de lo profano. A su lado el "don" es otra noción indispensable para el análisis. Es imposible poner en duda la dimensión oblativa del depósito ritual. Los objetos ceremoniales están concebidos como ofrendas, aunque ésta no sea su función única.

Al lado de estas características propias de los rituales en general, quisiera enfocarme aquí a la especificidad del depósito ritual, el cual, en tanto es figurativo, recurre a varios medios de representación que voy a analizar. En efecto, lo que caracteriza al depósito ritual es el empleo de medios figurativos basados en la materialización y la miniaturización, que remiten a la cuestión teórica del simbolismo. A toda luz, las representaciones materiales contenidas en el depósito son simbólicas, pero el término "símbolo" presenta el inconveniente de ser demasiado general, designar casi cualquier actividad lingüística y social del hombre y remitir a una literatura demasiado amplia. Para ser más precisa, propongo que los depósitos rituales recurren a dos procedimientos (de naturaleza simbólica): las representaciones cósmicas y las metáforas.

### III. La representación cósmica

La representación cósmica aparece de manera frecuente en los depósitos donde dibuja el marco general que encierra todos los otros significados. Consiste generalmente en cuatro puntos en cuadrado, o cinco en quincunce. Después de otros investigadores, he mostrado (Dehouve, en prensa b) que los cuatro puntos designan los puntos solsticiales, es decir, los extremos por donde se levanta el Sol en el horizonte oriental y por donde se pone en el horizonte occidental, en los solsticios de invierno y de verano y, de esta forma, representan el espacio/tiempo. El cuadrado y el quincunce han recibido el nombre de cosmograma; los encontramos dibujados en los códices, como en la famosa primera página del *Códice Fejérváry-Mayer*. La misma forma aparece en la cruz *kan* estudiada por López Luján (2006: 235); está generalizada en los rituales huicholes donde se llama *nierika*, en la forma cuadrada del depósito ritual tlapaneco y de muchos otros depósitos. Otra imagen recurrente sería la del mundo recreado mediante sus tres capas (agua, tierra, aire) en los depósitos rituales del Templo Mayor (*idem*).

Estas formas provienen de la observación de la naturaleza, proceso durante el cual un aspecto ha sido privilegiado y elaborado de manera aritmética y geométrica, como el cuadrado de los puntos solsticiales y los tres componentes verticales del mundo. Remiten además a elaboraciones míticas e historias de la génesis, dibujan el universo y proporcionan el marco de los depósitos rituales. Sobre todo, la representación cósmica, al recrear el mundo desde su inicio y al abrir la mirada hacia el futuro, es el elemento indispensable para otorgar al depósito su eficacia ritual.

Por estas razones, dichas representaciones no se pueden calificar de simples metonimias o metáforas, y propongo darles el estatuto de verdaderas "formas simbólicas", según la conceptua-

lización propuesta por Erwin Panofsky (1975), quien retoma la definición de Ernst Cassirer (1972). Según Panofsky, la representación del espacio en perspectiva, tal como fue inventada por las sociedades europeas, es una forma simbólica arbitraria, entre otras posibles. Las representaciones en cuadrado y quincunces, así como las hechas en niveles verticales, son otro tipo de forma simbólica, como lo ha demostrado Olivia Kindl (2007) a propósito del *nierika* de los huicholes. Este concepto me parece adecuado para el análisis de los depósitos rituales porque marca una clara diferencia entre la representación cósmica y las otras metáforas, de las que voy a hablar ahora.

#### IV. Las metáforas materiales

Otro procedimiento figurativo en los depósitos rituales recurre a las "metáforas materiales". He propuesto esa noción a propósito de los depósitos rituales tlapanecos de Acatepec (Dehouve, 2007 y 2009a). Un ejemplo claro de metáfora material sería el del algodón en greña colocado sobre el depósito de objetos vegetales; según los casos, el algodón tiene varios significados. Evoca la fertilidad y la lluvia por su semejanza con las nubes, la vejez por su aspecto que recuerda las canas de los ancianos y la mesa de comida porque los manteles o servilletas que cubren las mesas están hechos de fibra textil. Ahora bien, por lo general la metáfora está considerada como un acto puramente lingüístico, pero en los depósitos la metáfora se encarna en una materia, el algodón en greña. Es la razón por la cual propongo la noción de "metáfora material", la cual abre una discusión teórica que puede ser útil resumir aquí.

### *Analogía y metáfora*

El término "analogía" (del griego *ἀναλογία*, "proporción") es la "puesta en relación de dos objetos, fenómenos, situaciones que pertenecen a campos distintos, pero hacen pensar uno en el otro porque su desarrollo y aspecto presentan similitudes" (Tijus, 2003: 17). Es un término genérico que designa una forma de pensamiento. La metáfora (de *μεταφορά*, "traslación") se presenta generalmente como una variante de la analogía.

En primer lugar, y para designar el algodón de los depósitos tlapanecos, tuve que escoger entre las nociones de "analogía" y "metáfora". Si bien es cierto que el pensamiento en acción en el depósito tlapaneco es de naturaleza analógica, prefiero el término "metáfora"; en efecto, la metáfora organiza las analogías en construcciones y esquemas conceptuales compartidos por los miembros de una sociedad. De tal manera, las metáforas ofrecen recursos de una gran riqueza, y Weinrich (cit. por Prandi, 1999: 191) escribió que no reproducen analogías ya reconocidas, sino que las crean y establecen correspondencias nuevas; representan un medio sumamente creativo y como tal de una gran eficacia potencial en el ritual: "las metáforas son los instrumentos de un demiurgo" (*idem*). En otras palabras, el pensamiento de tipo analógico produce construcciones metafóricas.

### *La metáfora material*

Ahora bien, el uso del término "metáfora" en un marco que rebasa a un idioma preciso suele provocar críticas. Montes de Oca (2004) pudo subrayar que su intento de comparar las metáforas del discurso ritual en varios idiomas mesoamericanos desató reacciones negativas por parte de diversos lingüistas que veían a la metáfora como un procedimiento retórico válido en una sola lengua. Al hablar de metáfora material, voy

más lejos en el intento de aplicar la noción en un campo supra-lingüístico.

Se sabe que la metáfora pertenece a las figuras retóricas cuya lista fue establecida por los antiguos. En la pluma de Cicerón, la metáfora ("ese hombre es un león") proviene de una comparación ("ese hombre es como un león"). Sin embargo, las tentativas para ver en la metáfora un recurso que procede de un nivel del pensamiento más profundo que la lengua son ya antiguas. En un artículo precursor, Émile Benveniste (1966: 86-87) notó a propósito de la obra de Freud que la simbólica propia de los sueños se encuentra también en el folclor, los mitos y en muchas representaciones colectivas populares. El inconsciente, dice, utiliza una verdadera retórica, la cual, como el estilo, recurre a "figuras" y al inventario ofrecido por el viejo catálogo de los tropos. Aprovecha todas las variedades de la metáfora, desde la metonimia (el continente por el contenido) hasta la sinécdoque (la parte por el todo).<sup>1</sup> Benveniste concluía que la simbólica inconsciente del sueño era a la vez infra-lingüística y supra-lingüística. La propuesta era audaz para la época, pues hasta hoy existe una verdadera resistencia a considerar la metáfora como un fenómeno que no depende únicamente del lenguaje.

Sin embargo, desde aquella fecha se divulgaron los trabajos de George Lakoff y Mark Johnson que revolucionaron los estudios de la metáfora. Los autores asumen: "La esencia de la metáfora es que permite entender algo (y experimentarlo) en los términos de otra cosa" (Lakoff y Johnson, 1985: 15). Para tomar un ejemplo, según una metáfora común en nuestros países, "la discusión es la guerra". Se trata de una construcción metafórica porque el discurso verbal y el conflicto armado pertenecen a dos registros distintos. Al revés de sus predecesores, Lakoff y Johnson (*ibid.*: 16) definieron la metáfora como un proceso cognitivo y no lingüístico:

---

<sup>1</sup> Según las definiciones del autor.

La metáfora no es sencillamente el asunto del lenguaje o de las palabras. Al contrario, son los procesos de pensamiento humano los que son en gran parte metafóricos. Es lo que queremos decir al asumir que el sistema conceptual humano está estructurado y definido de manera metafórica. Si es posible usar metáforas en el lenguaje es precisamente porque existen metáforas en el sistema conceptual de cada uno.

De esa manera, la construcción metafórica es una condición necesaria del pensamiento abstracto, el cual no puede idear una cosa sino en los términos de otra. Hay que añadir que Lakoff considera la metonimia como una clase de metáfora, al contrario de otros autores que distinguen radicalmente entre los dos procedimientos.<sup>2</sup> Para eso y lo demás seguiré a Lakoff y mostraré que, tomada en este sentido, la metáfora puede materializarse en un objeto.

#### *Las metáforas materiales en el depósito ritual*

He demostrado que en el caso de los tlapanecos de Acatepec un solo depósito ritual resulta de la combinación de dos clases de representaciones que remiten a la metáfora material: la representación de la invitación del ser potente y un conjunto de unidades semánticas que contribuyen a la realización de los deseos humanos.

En el primer caso, la representación de una invitación se sustenta en la metáfora de la posición sentada, propia de los seres potentes (deidades y reyes) del México antiguo. En el caso tlapaneco, el depósito entero se presenta como la invitación de los seres potentes, simbolizada por la posición sentada (y los collares de flores) y concluida por el regalo de comida. He dado *supra* algunos indicios de la amplia distribución del simbolismo del

<sup>2</sup> Para una definición detenida de la metáfora y la metonimia, véase Dehouve (2009a).

asiento, presente tanto en las representaciones de deidades encima de los depósitos del Templo Mayor como en los sillones rituales de los huicholes y los *tlapechtli* de los nahuas. También se pudiera mencionar entre otros la "cama" de los muñecos-difuntos de los otomíes (Báez Cubero, *supra*). De esa manera, la totalidad del depósito se enmarca en una macro-metáfora que da todo su sentido al acto de oblación y al contrato de "don y contradón".

Pero el significado del depósito ritual no descansa únicamente en esta macro-representación. El mismo asiento está constituido de múltiples objetos hechos de materiales especialmente escogidos, juntados por paquetes en números contados, que ostentan una forma especial, etcétera. Todo habla en el depósito porque el material, la forma, el color y los números de estas unidades semánticas tienen una fuerte carga metafórica que he desarrollado *supra*.

Los depósitos rituales del Templo Mayor (López Luján, 2006) también están llenos de objetos metafóricos, por ejemplo, las llamadas ollas Tláloc que vierten agua en las ofrendas; en efecto, si bien Tláloc se encarna en un cerro repleto de agua (elemento del paisaje), en la ofrenda se representa como una olla (objeto manufacturado). Existe el claro cambio de registro que caracteriza el procedimiento metafórico.

Muchos ejemplos más pudieran ser aportados, pero lo importante es subrayar que, tanto en el caso de la posición sentada como en el de la fertilidad, esas metáforas se caracterizan por referirse a otros campos sociales y ser compartidas por el grupo social.

### *El difrasismo material*

Un caso especial de la metáfora es el "difrasismo", procedimiento bien conocido en las lenguas mesoamericanas que consiste en expresar una noción mediante dos palabras asociadas,

como la frase náhuatl "la falda-la camisa" (*in cueitl in huipilli*) para referirse a una mujer, "una noche-un día" (*in ceiooal in cemiluitl*) para el tiempo, "la mano-el pie" (*in imac in iicxic*) para el cuerpo humano.

Si tomamos un ejemplo de metáfora material con dos componentes, *el difrasismo verbal puede llegar a transformarse en difrasismo material*. López Luján ha señalado la existencia de este procedimiento en el Templo Mayor de Tenochtitlan. En la ofrenda funeraria V de la Casa de las Águilas, los arqueólogos han encontrado algunos huesos quemados de pata y ala de gavilán, una garra de águila real y el axis, dos premolares y dos colmillos de jaguar. Después de examinar varias hipótesis, el autor recuerda que Josefina García Quintana demuestra que el binomio "dientes-uñas" es un difrasismo empleado en un discurso dirigido al nuevo gobernante mexica y concluye: "De acuerdo con García Quintana (1980: 89-90), estas fórmulas en lengua náhuatl eran tropos relacionados con las ideas de impartición de justicia y castigo por parte del soberano mexica. Por ello creemos que existe la posibilidad de que las garras de rapaz y los colmillos de jaguar de la ofrenda V sirvieron como símbolos de poder a nuestro personaje" (López Luján, 2006: 249).

Pienso que la hipótesis es válida, aunque, más que de un difrasismo, se trata de un conjunto de varias palabras refiriéndose a tres animales (gavilán, águila y jaguar) y varias partes de su cuerpo (pata, ala, axis y dientes).

Tenemos otro ejemplo de difrasismo material en la descripción que la antropóloga Aline Hémond (2008) hizo sobre una clase de depósito ritual realizado en la parte central del estado de Guerrero en honor al pozo de Ostotempa. Durante los meses de abril y mayo, a fin de pedir las lluvias, los indígenas de lengua náhuatl de los pueblos circunvecinos confeccionan ofrendas para arrojarlas en el pozo. Recortan tres pencas de maguey. Rellenan la primera con copal, la segunda con tamales y mole

de guajolote, y la tercera con pan y chocolate. Amarran las tres pencas con collares de flores y las dejan caer en el pozo. Esta ofrenda alimenticia destinada a las deidades del pozo está constituida por los mismos platillos festivos que los invitados suelen compartir en cualquier circunstancia, ya sea una fiesta religiosa o un matrimonio. El mole con tamales se sirve de tarde, y el pan con chocolate al otro día por la mañana. Al juntar en una misma ofrenda una comida de tarde y otra de mañana, los actores rituales expresan la idea de un don completo, cubriendo un periodo festivo de 24 horas.

Además, están materializando un difrasismo ya conocido entre los mexicas. Éste asociaba dos palabras –“comida de mañana-comida de tarde”, *neuhcayotl cochcayotl*– para expresar la idea de una comida completa; el difrasismo figuraba en varias voces distintas. Así, “no soy alguien que ve mi comida de la noche, mi comida de la mañana”, *amottani yn nocuchca, noneuhca* (Olmos, 1875: 214) designaba la miseria más profunda. En un texto del siglo XVII poniendo en escena un pleito entre dos compadres, uno dice a su compañero: “mi comida de la mañana, mi comida de la noche, no me la das de comer ni de beber” –*noneuhca nocochca amo motech nictiah tinechatliltia tinechtlacualtis*–, es decir, no puedes decir nada sobre mi conducta porque no me mantienes (Dehouve, 2010). Dicho difrasismo material remite a una construcción por metonimia; está puesto en escena por los nahuas de Guerrero mediante la acción de arrojar al pozo, para designar el don de comida a las deidades de la fertilidad.

### *El inventario material*

He propuesto en otros lugares (Dehouve, 2007: 85-86; 2009a) que el difrasismo pertenece a una forma de pensamiento que expresa la totalidad por medio de la enumeración de sus partes y recibe, en lógica, el nombre de “definición por enumeración”:

“por extensión de una palabra, se entiende la totalidad de los seres o de las cosas designadas por este nombre”.

Según esa demostración, el difrasismo representaría una forma resumida y rápida de expresar una totalidad, pues en lugar de enunciar todos los componentes de una totalidad, escoge dos de ellos. De esta manera, la mujer puede definirse como “la falda, el huipil”. Pero en otros casos, los textos establecen una clase de inventario completo de los objetos característicos de la mujer, añadiendo a la falda y el huipil, el cuchillo, el huso, la varilla del telar y el algodón, todos instrumentos de tejido, actividad femenina por excelencia.<sup>3</sup>

De ahí he sugerido que el “pensamiento por extensión” da lugar a varias formas de expresión, según la amplitud de su extensión. El “inventario” proporciona la lista más completa y exhaustiva posible de componentes y manifestaciones; el “trifrasismo” reduce la lista a tres términos, el “difrasismo”, a dos, y el “monofrasismo” a una sola manifestación o un solo componente.

La aplicación de esta propuesta a los depósitos rituales prevé la presencia de difrasismos materiales, por una parte, y de inventarios materiales, por la otra. Estos últimos están presentes en los depósitos tlapanecos cuando la riqueza del mundo se expresa mediante grandes números (ramas contadas en múltiples decimales, hasta mil) y las multiplicaciones de los números de base por sí mismos (como 32 manojos de 32 hojas). Esas figuras contadas permiten representar los múltiples cerros enunciados por su nombre en los rezos, la totalidad social con todos los grupos que la componen, la fertilidad de los cultivos expresada por listas largas de plantas, etc. Entre los nahuas estudiados por Arturo Gómez Martínez, la expresión de la riqueza del mundo se realiza mediante el recorte de una gran cantidad de

<sup>3</sup> *Tepan niczoa in cueitl, in huipilli, auh tepan nicteca in tzotzpaztli, in malacatl, in tezacatl, temac noconpiloa in ichcatl, in malacatl* (Olmos, 1875: 218).

figuras de papel en forma de los dioses. Y pienso que los depósitos del Templo Mayor muestran también, al lado de algunos difrasismos, la existencia de verdaderos inventarios destinados a promover la riqueza y la fertilidad: aparecen en la gran variedad de conchas y peces, animales terrestres y aves que los constituyen en ciertos casos.

### *La miniaturización*

Los depósitos rituales son, pues, representaciones materiales. Cabe ahora preguntar hasta qué punto son miniaturas.

Johanna Broda ha puesto en evidencia la existencia de maquetas talladas en roca en varios lugares de México, que consisten en escaleras, estructuras piramidales, pocitas y canales en miniatura que servían para fines rituales en el culto de los cerros y permitían que se representara el agua escurriendo de los pozos hacia abajo (Broda, 1997: 54-55). Johannes Neurath (*supra*) habla de las pirámides miniaturas de los huicholes que ayudan al Sol a subir al cenit. Personalmente, he recordado una costumbre maya: la conformación de un corral pequeño hecho de piedras, en medio del cual se coloca un cráneo de venado; el desplazar las piedras equivale a abrir el corral del Señor de los Animales para liberar un venado y anticipar así una buena cacería (Dehouve, 2008b). Dichas representaciones en reducción de paisajes, monumentos o estructuras de gran tamaño son de mucha utilidad en los rituales que se basan en la figuración del acto deseado. Por eso me parece que la miniaturización se asocia naturalmente con la figuración material.

Ahora bien, se pudiera contradecir la universalidad de la miniaturización, argumentando el gran tamaño de ciertos depósitos rituales. En efecto, por ejemplo, los depósitos de consagración de la Pirámide de la Luna en Teotihuacan llenan espacios tan grandes como cubículos, ocupados por restos animales y

humanos de tamaño real. Sin embargo, pienso que ahí también opera cierta miniaturización, ya que estos cubículos representan supuestamente el universo, forzosamente mucho más grande, y contienen además varios objetos de pequeño tamaño con contenido metafórico.

En estos casos, la representación material produce una "miniaturización de hecho". Pienso que se distingue de la "miniaturización buscada", tal como aparece cuando las miniaturas son directamente concebidas como juguetes destinados a los entes que gobiernan el temporal y son vistos como niños (Lorente Fernández, *supra*; Juárez Becerril, *supra*).

#### *La relación entre la figuración y la enunciación*

Los depósitos contemporáneos están acompañados de rezos y supongo que en el marco de los depósitos prehispánicos las oraciones se añadían también a la colocación ceremonial de los objetos, aunque, por supuesto, los contextos arqueológicos no permiten comprobar esta hipótesis.

En un trabajo anterior he propuesto que el depósito representa la parte figurativa de un ritual que posee también una dimensión verbal, siguiendo a Roger Bastide (1975: 142), quien prohijó el concepto de "oración material": "la oración pagana por lo general está acompañada por una ofrenda; pero [...] no se trata de objetos ofrecidos; se trata de la materialización de la oración, se trata de hacer que recen la madera, la efigie y la piedra, las cuales toman el valor de expresión exteriorizada de dependencia del hombre, de su necesidad de manifestar su adoración o su acción de gracia". Aporté a la definición de Bastide una corrección, subrayando que, mediante la polisemia, los objetos colocados en los depósitos son rezos materiales u objetos-rezos, pero no por eso dejan de ser también dones y ofrendas (Dehouve, 2007: 82).

Hoy en día, otro aspecto de la definición de Bastide (quien trabajó en Brasil) me parece que difícilmente se aplicaría al área mesoamericana. Su concepto de la oración se basa en el claro contraste entre el hombre y el ser divino todopoderoso. A semejanza de la oración cristiana, el hombre suplicaría a la deidad en un estado de plena sumisión. Esa visión no contempla el aspecto mágico de la figuración material que opera en el depósito. Los objetos ceremoniales depositados aparecen menos como súplicas materializadas que como figuras directamente cargadas de una eficacia mágica: con sólo colocarlas en medio de la representación del universo desencadenan supuestamente consecuencias benéficas para el hombre. Si eso es cierto, la relación entre la parte verbal y material de los depósitos rituales es contraria a la que planteó Bastide, quien veía en el objeto una materialización del rezo oral.

Desde mi punto de vista, la figuración material representa la parte fundamental del depósito, en el cual la plegaria cumple el propósito de levantar toda ambigüedad sobre la finalidad del ritual y, por tanto, reforzar su eficacia. De hecho, el lenguaje ofrece medios de mucha precisión para decir quién hace el ritual, a quién lo dirige y qué pide, y evitar así todo malentendido por parte de las potencias naturales deificadas.

En otras palabras, pienso que el depósito es principalmente una figuración dotada de eficacia mágica y complementada por una plegaria oral, y no una oración acompañada por una representación material.

## V. El ritual frente a la ambivalencia del mundo

Muy a menudo se supone que el actor ritual ofrece objetos y comida a las potencias sobrenaturales para conseguir la lluvia, un buen temporal, la salud y la fertilidad. La definición que Hocart hizo del ritual como "búsqueda de vida", y que he utili-

zado hasta el momento, es congruente con esa concepción. Sin embargo, tenemos que ir ahora más allá y argumentar que este enfoque deja de lado otro aspecto fundamental de los ritos y en particular del depósito ritual: la expulsión de los elementos negativos. La finalidad del ritual no siempre es recibir, sino muy frecuentemente rechazar.

El porvenir es incierto, puede traer la vida o la muerte. La función del ritual es levantar esta incertidumbre fundamental, es decir, conseguir la vida y rechazar la muerte. Hocart escribió con certeza que el ritual tiene la vida por objetivo, pero no vio su función simultánea de "rechazo de la muerte". Entre los indígenas contemporáneos llama la atención la ambivalencia fundamental de las potencias naturales reconocidas y deificadas. El señor de los cerros y de la lluvia promueve la fertilidad, pero al mismo tiempo suscita la destrucción, si las precipitaciones toman la forma de tormentas y granizos. La tierra es la gran proveedora de vida, pero también la que mata mediante los temblores. Los difuntos son potentes pero al mismo tiempo peligrosos y pueden enfermar a los vivos.

En este contexto, el ritual cumple con un doble objetivo: obtener lo fasto y alejar lo nefasto. Al analizar los rezos tlapanecos me di cuenta de que una parte de las plegarias se refiere al primer objetivo, mientras que la otra alude al segundo, como en estas voces:

"Tendrán el corazón multicolor" (significa: gobernarán felices).

"No tendrán dolores de cabeza ni estómago" (significa: no tendrán problemas).

En otras palabras, los actores rituales piden una vida social armónica, sin conflictos. Del mismo modo, expresan sus deseos simultáneamente de modo positivo y negativo como en la voz: "piden la lluvia, no el granizo".

Lo que aparece en los rezos tiene su expresión en la parte propiamente figurativa del depósito ritual, como se va a mostrar con algunos ejemplos.

### *La doble función del depósito*

En algunos casos, el objetivo principal del depósito ritual es el alejamiento del mal. De manera general, todos los rituales denominados "limpia" desempeñan una función de expulsión.

Entre los depósitos rituales tlapanecos de Acatepec, un instrumento privilegiado de limpia de las autoridades políticas es la "bola del demonio", destinada a un ser maléfico llamado *konikti*; él encarna los malos sentimientos y las relaciones sociales conflictivas que arriesgan el buen desarrollo de las actividades municipales.<sup>4</sup> Dicha bola se realiza como cualquier depósito ritual de esta zona, colocando en el suelo las mismas capas verticales de objetos ceremoniales; su singularidad aparece en la naturaleza del animal sacrificado: una lagartija. Comido por el ser maléfico, pero no por los hombres, este reptil ha sido escogido porque marca la separación deseada entre el mundo humano y el *konikti*. Al terminar el sacrificio, el especialista ritual amarra cuidadosamente el depósito con un mecate para conformar una bola. Todos los encargados municipales del pueblo se arrodillan en fila en el suelo. El especialista ritual coloca la bola en la nuca de cada uno, soplando y rezando una plegaria al ser maléfico. Al finalizar la limpia, unos ayudantes rituales van a arrojar la bola en un lugar des poblado en las afueras del pueblo.

En el México rural es muy frecuente la limpia personal. Se reconoce a la captura del mal en la nuca y las articulaciones del individuo, el uso del soplo sencillo o del soplo con aguar-

---

<sup>4</sup> Al respecto véase Dehouve y Prost (2004).

diente y la expulsión, a veces por la quema en el fuego. El animal que ha recogido el mal se sacrifica o se deja abandonado en el campo.

Otro ejemplo es el ritual a *Ar Zithu* entre los otomíes de Hidalgo (Báez Cubero, *supra*). Realizada para curar al familiar de un difunto, la ceremonia reconstruye visualmente el mundo de los muertos con la ayuda de muchos muñecos vestidos de lana.<sup>5</sup> Colocados en un carrito, los muñecos son llevados a un cerro alto y abandonados, después del sacrificio de dos aves negras aventadas al fuego. Propongo que este ritual desempeña una función prioritaria de reconducción al mundo de los muertos del difunto responsable de la enfermedad de su familiar, lo cual en términos generales remite a la categoría de la expulsión.

Un caso de plegaria principalmente destinada a promover el rechazo de un elemento negativo es la dirigida a Tláloc, recopilada en el Libro VI del *Códice Florentino* que procura alejar la sequía y el hambre;<sup>6</sup> la principal característica de este rezo es que enuncia los deseos humanos en forma negativa: que no se enojen los dioses, que pare la hambruna. En el fondo parece ser lo mismo que pedir la lluvia, pero responde a un tipo de ritual distinto, un ritual de expulsión. Casi todas las frases de la plegaria inician por la partícula *cuix*. Michel Launey (1987: 1155) ha demostrado que la respuesta a la frase empezando en náhuatl por *cuix* suele ser negativa, por lo que *cuix* corresponde al latín *num*, y la frase que encabeza es una interrogación retórica o una negación disfrazada. El caso se manifiesta también en el uso de *cuix* como negación en los dialectos del estado de Guerrero. Esta abundancia retórica de frases negativas muestra de manera clara el propósito del rezo. Si, por casualidad, esta oración iba acom-

<sup>5</sup> He propuesto en otro lugar que la lana representa por metonimia a los animales matados; pienso que ésa es la razón por la cual los vestidos de los difuntos son de lana (Dehouve, 2008b).

<sup>6</sup> Véase Launey (1980, II: 158-177).

pañando a un depósito ritual, entonces, ofrecería un buen ejemplo de depósito prehispánico con función de expulsión.

En los casos considerados, el mismo tipo de depósito sirvió para arrojar a la personificación de la violencia, al difunto peligroso o a las impurezas personales, y obtener la vida y la fertilidad. Parece que existe una sola forma de depósito para dos propósitos distintos. Por lo tanto, no es tan fácil analizar un ritual y decidir si los actores rituales enfatizan la obtención o la expulsión, pues recurren a los mismos gestos y, a veces, se dirigen a las mismas entidades. ¿Como será posible expresar dos cosas opuestas con la ayuda de medios figurativos? Y nosotros, ¿con qué indicios podemos reconocer la finalidad de un depósito ritual?

### *La ambivalencia del don*

El don se entiende generalmente como el *do ut des*, en el cual el hombre presenta un don a fin de conseguir un favor de parte de la potencia venerada. En otras palabras, se piensa en el don como un mecanismo de obtención. Sin embargo, el análisis de los depósitos que acabamos de considerar muestra que aquél sirve también como medio de expulsión. Ambivalente, el don puede tener como finalidad la obtención o el rechazo.

Por ejemplo, en el caso del ritual tlapaneco de la "bola del demonio", el depósito ritual se parece exactamente a los demás depósitos destinados al fuego, al cerro y al manantial, excepto que, a cambio del regalo, se pide al "hombre malo" que "se vaya volando a otro lado". ¿Qué dicen las teorías antropológicas a este respecto?

Hasta la fecha los trabajos de Marcel Mauss siguen siendo la referencia obligada sobre el don. El interés fundamental de la obra del antropólogo es que logró demostrar la complejidad de la operación del don, deduciendo del caso del *potlatch* que puede existir un don agonístico o don de rivalidad, al lado

del don de obtención. Siguiendo esas vías abiertas, uno de sus comentaristas (Caillé, 2000: 77, 263) ha señalado que pueden ser objetos de don tanto favores como perjuicios, tanto bienes deseables como insultos, heridas, muerte, embrujamientos o venganzas, tanto amor y amistad como odio y rencor.

Sin embargo, el especialista no ha considerado el tipo particular de don que aparece en los rituales tlapanecos y consiste en regalar un bien para eliminar a su destinatario. Para éste propongo el nombre de "don separativo". Dicha propuesta entra en debate con los trabajos de Camille Tarot (2008: 791-826) quien, de un modo poco convencional, asume que el aspecto separativo del don y del sacrificio es prioritario en la operación oblativa. En lo personal, no quiero otorgar un rango de prioridad a la expulsión, sino plantear la idea de que el don es, en sí, una transacción neutral, indeterminada, con muchas finalidades potenciales, entre las cuales se cuentan la obtención, la separación y la expulsión. Inclusive, pero sólo en el marco de las relaciones internas a la sociedad humana, el don puede volverse agonístico y promover el conflicto y la rivalidad.

En los depósitos, hemos visto que la cuestión del don remite al banquete y la comensalidad, pues la ofrenda máxima es la oblación de comida y bebida. En este caso, el lenguaje simbólico que acompaña el don permite muchas veces expresar su objetivo. En los rituales con una finalidad prioritaria de obtención, se busca la cercanía y la identificación del hombre con la potencia, por consecuencia ambos tienen que compartir la misma comida y bebida; según las costumbres propias a cada lugar, el hombre tiene que consumir una parte del pollo sacrificado a la potencia, o beber la coca-cola que se le ofreció. A la inversa, en los rituales de expulsión portadores de gran peligro, los actores rituales tienen mucho cuidado de no comer junto con la potencia, ya sea escogiendo para el sacrificio un animal que los hombres no comen (como la lagartija de la "bola del demonio" tlapaneca),

ya sea arrojando a la víctima en un lugar desértico o quemándola en el fuego. Existe al respecto una variación regional y, como lo hemos visto, en ciertas comunidades se consume al ave portadora del mal. Hay, pues, un lenguaje del don y de la comensalidad que presenta variantes según los lugares y los rituales y debería ser descifrado.

Con estos casos, entendemos que el don, ambivalente por esencia, toma su significado del simbolismo que le es asociado.

### *Los medios metafóricos de expresión de la negación y negatividad*

Si se entiende que el rezo verbal expresa con facilidad la negación ("no queremos") y la negatividad ("el mal"), ¿cómo representar estas nociones con medios figurativos?

#### *Rechazar el mal*

En varios códices, el mal comportamiento, expresión de la negatividad, y su rechazo, se dibujan como un personaje cuya cara, manos y pies están volteados (figura 1). Esta representación remite a la metáfora verbal utilizada en los rezos tlapanecos:

<i>Xabo ramba ájkion, rambá komon,</i>	Eres persona de corazón malo, de espíritu malo,
<i>dí nigomá xabo xutájxi inó,</i>	te convertiste en hombre de cara volteada,
<i>dí nigomá xutajxi rakhú,</i>	de pies volteados.

La convergencia entre el difrasismo oral y los dibujos de los códices muestra claramente que la misma metáfora gestual representó un medio convencional de figurar la negatividad. Sin embargo, hasta ahora no he podido encontrar la representación de un muñeco con cara, manos y pies volteados en los depósitos rituales.



FIG. 1. La postura de la mujer (cara y manos volteadas) y del hombre (representado igual) indica un comportamiento malo y mortífero (*Códice Borgia*, 64b).

En cambio, otro tipo de procedimiento es común. Consiste en marcar una efigie humana con el número de los muertos o de la enfermedad. Encontramos este procedimiento, por ejemplo, en Ichon (1969: 295). Entre los totonacos de La Pahua, la curación de una niña del espanto provocado por un viento se realiza durante el "levantamiento de la sombra". Mirando hacia el oriente, el curandero prepara veinticinco muñecos de palo y los coloca sobre un rectángulo de papel, conformando siete conjuntos de tres o cuatro muñecos cada uno. Pone encima doce figuras cortadas en papel de China azul, solas o en conjuntos de dos. Según la explicación proporcionada a Ichon por el curandero, éstas se agrupan en conjuntos de siete, porque 7 es el número del "viento" y 12, el de la niña. La combinación de 7 y 12 significa que el "viento" ha agarrado la sombra de la niña. Este tipo de combinación se encuentra en otros grupos, como los tlapanecos de Malinaltepec, quienes utilizan el numeral 9 para expresar la enfermedad, la muerte y los muertos (Dehouve, en prensa b). Las propiedades del número para expresar nociones complejas de un modo figurable explican en gran parte el interés de su uso en los depósitos.

#### *Las metáforas del desplazamiento*

Una vez representados los elementos malos, es preciso lograr su expulsión. El principal medio que metaforiza la eliminación es el desplazamiento.

Es frecuente que los restos de los depósitos con finalidad de expulsión sean tirados en un lugar desértico del territorio de la comunidad o del pueblo vecino. Sin embargo, deshacerse del mal propio en tierras ajenas puede causar algún malestar entre los especialistas religiosos. Hace algunos años, los vecinos del pueblo de Teocuitlapa (municipio de Atlixac, Guerrero) escucharon hablar del tsunami que había matado a muchos hombres en el otro extremo del mundo. Entonces, pidieron a los padres

misioneros rezar una misa para pedir perdón por el mal que podían haber hecho durante sus rituales de expulsión (comunicación personal del padre Ruben Torres), pues suponían que las impurezas del pueblo enviadas a otro lado habían desencadenado el furor de la ola gigantesca.

Los rituales de expulsión usan medios metafóricos para escenificar el desplazamiento, como arrojar, soplar y quemar. Acabamos de ver cómo se arrojan los restos de un depósito lejos del pueblo. Durante las limpias, el soplo del especialista ritual intenta reproducir el viento que desplaza las cosas a otro lado, según una práctica ampliamente difundida en el México indígena. Cabe abrir un paréntesis y señalar que el soplo o arrojamiento es también una práctica metafórica primordial en los rituales realizados por los graniceros, especialistas meteorológicos del centro de México. Así, en la zona lacustre del Valle de Toluca, los pueblos "espantan" con cohetes la nube de granizo, la cual "viene correteada por otros pueblos" (Hernández González, 1997: 456).<sup>7</sup>

El fuego convierte las cosas en humo, y durante las limpias personales e individuales los collares de flores que representan los elementos a expulsar a menudo se tiran al fuego. Sin embargo, al terminar de consumirse, éste deja cenizas; entre los tlapanecos, esas cenizas acaban siendo tiradas al agua del manantial o del río, pues están cargadas de restos negativos.

En efecto, el ojo de agua representa la potencia natural más adecuada para limpiar todo, a fin de cuentas; encarna la fuerza purificadora del agua, capaz de capturar la suciedad, y el movi-

<sup>7</sup> Estos rituales contemporáneos son semejantes a los prehispánicos. Según Sahagún (*Historia General*, II, citado por Hernández González, 1997: 452), "para que no viniese el dicho daño en los maizales [...] andaban unos hechiceros [...] para quitar los granizos [...] y para enviarlos a las partes desiertas y no sembradas ni cultivadas, o a los lugares donde no hay sementeras ningunas". El nombre de estos especialistas era *teciuhlazqui*, "el que arroja el granizo". Según De la Serna, uno de los medios utilizados por ellos eran "soplos a unas partes y a otras" (*idem*).

miento de la corriente que se lleva lejos todo lo que acarrea. El manantial es la más perfecta metáfora del desplazamiento y, por lo tanto, de la expulsión. Esa idea ampliamente difundida en el México indígena contemporáneo se concretaba en el México prehispánico en la figura de Chalchiuhtlicue, la diosa del agua que corre, con su doble papel de regadora de las milpas y purificadora de las impurezas humanas.

Por fin, la muerte, sobre todo mediante el sacrificio, representa un medio de hacer pasar "al otro lado" a la víctima. Entre los tlapanecos, esa propiedad del acto sacrificial está claramente explicada por los actores rituales que asumen que colocan una pizca de polvo metálico en la llaga de la garganta de los pollos sacrificados, a fin de que éstos "se lo lleven al otro lado" para pagar el tributo de los hombres a las potencias naturales -tierra y agua- que ayudan en la agricultura. Del mismo modo, poner un elemento negativo en la llaga del sacrificado equivale a mandarlo al otro mundo y, por consiguiente, deshacerse de él. Además de la metáfora de la muerte como viaje al más allá, cuya vigencia perdura desde la época prehispánica, este acto se basa en la propiedad de la sangre, la cual, como líquido que corre, se derrama en la tierra y en el agua y se lleva todo lo que está en contacto con ella. En esa perspectiva, la muerte ritual de un animal siempre conlleva (entre otros sentidos) el desplazamiento al más allá.

## VI. Conclusiones

El depósito ritual es un acto basado en la figuración material; utiliza objetos de distinta clase (sin descartar la intervención de gestos simbólicos en las operaciones de su confección y colocación). Por esta razón, el simbolismo de los medios figurativos es el principal tema teórico planteado por ese tipo de ceremonia.

La representación material en sí está cargada de eficacia mágica, y mostrar es un acto de creación. He sugerido que esto implica una consecuencia sobre la relación establecida entre la figuración y la enunciación; me parece que el depósito representa la parte principal del ritual, de la cual los rezos son un complemento verbal. Esa propuesta se opone a la que vería el rezo como el acto ritual principal, en el cual el depósito representaría una simple adición material al verbo. Pero, por supuesto, ambas operaciones son complementarias, como lo reza la voz tlapaneca: "vas a ver, vas a oír".

El análisis llevado a cabo propone distinguir entre dos tipos de simbolización material: la forma simbólica y la metáfora. La primera es una representación del mundo y en ella descansa la eficacia cósmica del depósito; las metáforas expresan todo lo demás: dibujan la invitación y ponen en escena el intercambio entre el hombre y las potencias; dicen quién es la deidad, quién el actor ritual y cuáles son sus deseos. Y, sobre todo, permiten distinguir entre las dos grandes categorías rituales, las de obtención (de la vida) y de expulsión o rechazo (de la muerte). Para el efecto, cada región indígena y cada depósito ha elaborado su propio lenguaje para contar una historia específica con la ayuda de unas metáforas materiales escogidas. Es nuestra tarea descifrar estas historias y sus medios de expresión.

## Bibliografía

- BASTIDE, Roger, "L'expression de la prière chez les peuples sans écritures", dans *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris: Payot, 1975, pp. 125-149.
- BENVENISTE, Émile, "Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne", dans *Émile Benveniste: Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966, pp. 75-87.
- BOONE, Elizabeth, *Cycles of time and meaning in the mexican book of fate*, Austin: University of Texas Press, 2007.
- BRODA, Johanna, "Tallado en roca, ritualidad y conquista mexicana e inca; una comparación", en *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, A. Garrido Aranda (comp.), Córdoba, España: Obra Social y Cultural Cajasur/Ayuntamiento de Montilla, 1997, pp. 47-73.
- CAILLÉ, Alain, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris: Desclée de Brouwer, 2000.
- CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques, 2, La pensée mythique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- DEHOUE, Danièle, "El Fuego Nuevo: interpretación de una 'ofrenda contada' tlapaneca (Guerrero, México)", dans *Journal de la Société des Américanistes*, num. 87, Paris: Société des Américanistes, 2001, pp. 89-112 [reeditado en *Oxtotitlán*, México: Universidad Autónoma de Guerrero, agosto de 2007, pp. 5-16].
- , *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México: Plaza y Valdés/UAG/INAH/CEMCA, 2007.
- , "El sacrificio del gato-jaguar entre los tlapanecos de Guerrero", en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, Guilhem Olivier (coord.), México: UNAM, 2008a, pp. 315-334.
- , "El venado, el maíz y el sacrificado", en *Diario de campo*, cuaderno 4, México: INAH, mayo-junio 2008b, pp. 1-40.

- , "El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis", in *Image and ritual in the aztec world*, Sylvie Peperstraete (ed.), Oxford: Archaeopress, 2009a, pp. 19-33.
- , "À propos de la notion d'expulsion", dans *Archives des sciences sociales des religions*, num. 148, Paris: Centre national de la recherche scientifique, octobre-décembre, 2009b, pp. 25-31.
- , *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México*, México: CIESAS/CEMCA, 2010.
- , "La polisemia del sacrificio tlapaneco", en *Nuevas perspectivas sobre el sacrificio humano entre los mexicas*, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), México, en prensa a.
- , "Los números en los depósitos rituales de Mesoamérica", en *Conteos numéricos y rituales calendáricos en las culturas indígenas de América*, Johanna Broda (coord.), en prensa b.
- DEHOUE, Danièle y Richard Prost, *Los peligros del poder*, film de 54 min., Tonaltepec Production, 2004.
- DEHOUE, Danièle et Anne-Marie Vié-Wohrer, *Le monde des aztèques*, Paris: Riveneuve éditions, 2008.
- GARCÍA QUINTANA, Josefina, "Salutación y súplica que hacía un principal al *tlatoani* recién electo", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 14, México: UNAM, 1980, pp. 65-94.
- HÉMOND, Aline, "Les rituels agraires d'Oztotempa, quelques pistes de recherche", conferencia en la École Pratique des Hautes Études (seminario de Danièle Dehouve), Paris, 2 juin 2008.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Ma. Isabel, "Los ahuyentadores de granizo de San Gaspar Tlahuililpan, Estado de México", en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), México: El Colegio Mexiquense/UNAM, 1997, pp. 447-464.
- HOCART, Arthur M., *Les progrès de l'homme*, Paris: Payot, 1935.

- , *Kings and councillors*, Le Caire: Printing Office Paul Babey, 1936.
- HUBERT, Henri et Marcel Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", dans *Oeuvres*, vol. 1, Marcel Mauss, Paris: Éditions de Minuit, 1968 [1899], pp. 193-307.
- ICHON, Alain, *La religion des totonaques de la Sierra*, Paris: Éditions du CNRS, 1969.
- KINDL, Olivia, *Le nierika des huichol: un art de voir*, Nanterre: Université de Paris X, 2007.
- LAKOFF, George and Mark Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- , *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris: Éditions de Minuit, 1985.
- LAUNEY, Michel, *Introduction à la langue et à la littérature aztèque*, 2 vols. Paris: L'Harmattan, 1980.
- , *Catégories et opérations dans la grammaire nahuatl* (tesis), Paris: Université de Paris IV, 1987.
- LIPP, Frank, *The mixe of Oaxaca*, Austin: University of Texas Press, 1991.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *La casa de las águilas*, 2 vols., México: Conaculta/INAH/FCE, 2006.
- MAUSS, Marcel, "Essai sur le don", dans *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1966 [1924].
- MONTES DE OCA, Mercedes (coord.), *La metáfora en Mesoamérica*, México: UNAM, 2004.
- OLMOS, André de, *Grammaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, publiée par Rémi Siméon, Paris: Imprimerie Nationale, 1875.
- PANOFSKY, Erwin, *La perspective comme forme symbolique*, Paris: Gallimard, 1975.
- PRANDI, Michel, "Grammaire philosophique de la métaphore", dans *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Nanine Charbonnel et Georges Kebler (coords.), Paris: PUF, 1999, pp. 184-206.

- STRESSER-PÉAN, Guy, *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique*, Paris: L'Harmattan, 2005.
- SUGIYAMA, Saburo y Leonardo López Luján, *Sacrificios de consagración en la Pirámide de la Luna*, México: Conaculta/INAH/Museo del Templo Mayor/Arizona State University, 2006.
- TAROT, Camille, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris: Éditions la Découverte/Bibliothèque du Mauss, 2008.
- TIJUS, Charles (ed.), *Métaphores et analogies*, Paris: Hermès Science, 2003.