

Transmigrar entre planos de existencia. Desanidando las Mitológicas desde el noroeste de México

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192789>

Alejandro Fujigaki

Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad
Iberoamericana | Ciudad de México, México
alejandrofujigaki@gmail.com |
<https://orcid.org/0000-0002-1432-3287>

RESUMEN

Entre sociedades amerindias del noroeste mexicano, la muerte de una persona produce un equívoco y un vínculo indebido entre el fallecido y su colectivo de origen; el equívoco debe solucionarse y el vínculo disolverse. Morir implica el inicio de un “Gran viaje” por parte la persona fallecida. Sus parientes y amigos deben trabajar en conjunto para ayudarla a transmigrar a un nuevo plano de existencia. El objetivo de este artículo es describir algunos aspectos de estos rituales para establecer conexiones de transformación con dos pasajes de las *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Por un lado, evocaré el mito de referencia y el ritual asociado y, por otro, remitiré a la vida breve tratada en *Lo crudo y lo cocido*. Veremos cómo los rituales –con sus propias plasticidades– administran un *arbitraje imposible* que permite construir la *buena distancia* entre relaciones indebidas creando conexiones y desconexiones en distintos planos de existencia.

PALABRAS-CLAVE

Amerindios mexicanos, las Mitológicas, desanidador de pájaros, rituales mortuorios, equívoco

TRANSMIGRATE BETWEEN PLANES OF EXISTENCE. DISNESTING THE MYTHOLOGICALS FROM NORTHWEST MEXICO

ABSTRACT In the Mexican Northwest among Amerindian societies, the death of a person produces an equivocal and an improper link between the deceased and his or her group of origin; the misunderstandings must be resolved, and the link dissolved. Dying implies the beginning of a “Great voyage” by the deceased person and their relatives and friends must work together to help them transmigrate to their new plane of existence. The objective of this article is to describe aspects of these rituals to establish connections and transformations with two passages treated in the *Mythologiques* of Lévi-Strauss: I will evoke the reference myth and its associated ritual, as well as the theme of the brief life dealt with in *The Raw and the Cooked*. We will see how the rituals –with their own plasticities– manage an *impossible arbitration* that allows to build the *good distance* between improper relationships, creating connections and disconnections on different planes of existence.

KEYWORDS
Mexican Amerindians,
Mythologiques, bird-nester,
mortuary rituals, equivocal

INTRODUCCIÓN

En este artículo vinculo los rituales mortuorios de sociedades amerindias del noroeste mexicano con algunos pasajes de las *Mitológicas*.¹ Me enfoco en las transformaciones de ciertos personajes mencionados en los mitos y en los ritos que son narrados al morir, en viajes iniciáticos y/o cuando mudan de un colectivo a otro. Estas transformaciones son producto del tránsito entre planos de la existencia y en momentos críticos de una persona. La propuesta no deja de ser arriesgada dado que Claude Lévi-Strauss eludió estos temas en aquellas regiones de estudio: “[d]eliberadamente evitamos utilizar los mitos de las altas civilizaciones de América central y México, que, en virtud de haber sido presentados por letrados, exigirían un prolongado análisis sintagmático antes de cualquier uso paradigmático” (Lévi-Strauss 1982 [1964]: 178). Aunque esta discusión debe ser ampliada en otra parte, podemos señalar que dicho trato “letrado” de los mitos se refiere —entre otras cuestiones— al uso consciente y dirigido de las narraciones míticas/históricas que estos pueblos hicieron de su Historia. La deliberación levistraussiana está vinculada entonces con la decisión de estos pueblos para “letrar” sus mitos/historias en el marco de la organización del poder, la coerción, el parentesco y la jerarquía.

En otro lugar, y siguiendo al maestro, he propuesto que la forma de introyectar los acontecimientos en el devenir estaría ligada a la manera de problematizar y de solucionar los vínculos entre vivos, muertos y ancestros, tanto propios como ajenos. A su vez, esto constituye los fundamentos de las teorías prácticas cosmopolíticas, esto es, el manejo de la historia, del poder y de la organización social, para los cuales la acción ritual es constitutiva (ver Clastres 2011 [1980], Viveiros de Castro 2010: 140), y, como muestro en este artículo, reveladora en sus conexiones con la mitología. Por ello, aquella afirmación de Lévi-Strauss no es del todo exacta. El trato entre vivos y muertos de los pueblos del noroeste mexicano difiere profundamente de aquellos que, con cierta certeza, vienen a la cabeza cuando alguien escucha sobre muertos y ancestros en México. Incluso, enmarcado en un contexto contemporáneo de desapariciones forzadas y economía de guerra por el narcotráfico, esta imagen mental puede resumirse en una frase del sentido común que ha llegado a ser escalofriante: “a los mexicanos les gusta la muerte”.

Desde hace unos años he reflexionado sobre cómo los rituales mortuorios del noroeste mexicano funcionan como mecanismos de alejamiento radical entre vivos y muertos (Fujigaki, 2005; 2009; 2015; Aguilar, Berrojálbiz y Fujigaki 2008; Fujigaki, Martínez y Montero, 2006; Martínez y Fujigaki, 2011). Esta aproximación fue novedosa porque desafió y se distanció de algunas prenociones sobre lo *debería* ser una ceremonia mortuoria indígena “mexicana”, es decir, aquella que tiende a perpetuar vínculos entre vivos, muertos y ancestros, o bien, donde la ciclicidad de ciertas sustancias está dominada por una lógica agrícola concentrada en el maíz, y que, en última instancia,

¹ | Agradezco a Nicole Soares, João Vianna, Renato Sztutman e Isabel Martínez; así como a los(as) dictaminadores(as) de este texto.

estaría definida por una lógica sustancialista enfocada en ciertas entidades anímicas con un valor regenerativo. En este marco e interesado en la teoría etnográfica y la teoría nativa, me he preguntado sobre las particularidades de las sociedades del noroeste mexicano sobre este tema.

De manera general, los pueblos amerindios de México han sido clasificados en dos tipos de sociedades: jerárquicas y más igualitarias o heterárquicas.² En el primer grupo se encontrarían los pueblos del occidente, el altiplano central y el sur de México y en el segundo las poblaciones norteñas. Histórica y etnográficamente, estas categorizaciones se inclinan ante los modelos difusionistas y, por ello, las poblaciones del noroeste han sido caracterizadas como débiles ecos de aquellas sociedades donde reina la jerarquía y la verticalidad. Estos análisis, a veces toscos, evidencian el racismo y el evolucionismo desde el cual, las poblaciones norteñas han sido calificadas como incivilizadas y salvajes (en su acepción peyorativa). Esto no niega que los pueblos amerindios que radican en el actual México son evidentemente distintos entre sí. Aquello que resulta indispensable cuestionar es la manera en que ha sido abordada esta diferencia y, por tanto, problematizar el rendimiento analítico que estos trabajos han tenido para la construcción de este país como Estado-nación.

A partir de mis estudios comparativos entre poblaciones del altiplano y del norte mexicano, he dialogado con estos problemas. Esto se conecta con las discusiones sobre sociedades frías y sociedades calientes (Lévi-Strauss, 2004 [1961]) o reflexionado sobre la relación entre jerarquía y reciprocidad (Lévi-Strauss, 1991); sociedades con Estado y sociedades contra el Estado (Clastres, 2013 [1974]); chamanismo transversal (Viveiros de Castro, 2008); jefaturas, profetismo y perspectivismo contra el Estado (Sztutman, 2012; 2013; 2020), entre otros aspectos.

En el México antiguo encontramos una teoría nativa sobre este tipo de diferencias. Este es el caso de las distinciones entre “lo tolteca” (la idea un colectivo con una organización social explícitamente más centralizada, jerarquizada, sedentaria, regida por la agricultura y la alta cultura) y “lo chichimeca” (definido por una vida más centrífuga, igualitaria, con mayor movilidad geográfica, articulado con la cacería y la recolección), donde el tránsito entre *toltequización* y *chichimequización* era reversible de ida y de vuelta (Navarrete, 2011). Desde mi lectura, el tipo de cuestiones que suscita la comparación de la ritualidad mortuoria entre los pueblos amerindios norteños y los del centro y sur del país son análogas a los problemas planteados entre Tierras Altas y Tierras Bajas suramericanas y que ahora, también, pero desde otro lado, han reflexionado sobre sobre la jerarquía, evocando los problemas que ya planteaban las regiones del Alto Rio Negro y el Xingú, por ejemplo.

En este sentido, considero que no estamos ante *tipos* de sociedades, sino frente a *dispositivos* micropolíticos de heterarquía y jerarquía que todo colectivo posee y despliega en los vínculos de socialidad que trascienden a los humanos y que, en mucho, se producen por medio de los rituales. En esta línea de pensamiento, cada colectivo cuenta

2 | El concepto de heterarquía surge de la neurología y la cibernética con Warren McCulloch en 1945. La arqueóloga Carole Crumley (1995) lo utilizó, por primera vez, para problematizar sociedades consideradas más complejas. Lo relevante para este artículo es la apertura analítica que provoca cuestionar la idea predominante de que la jerarquía comanda todas las relaciones de poder. A lo largo de este escrito utilizo los términos jerarquía y heterarquía en su sentido lato, considero además que no son dispositivos excluyentes; al contrario, se constituyen mutuamente (Fujigaki, 2015).

con ambos dispositivos y, por ello, obvia unos aspectos y explicita otros generando una particular cadena de asociaciones y matrices de contraste (Strathern, 2014 [1980:23-33]) entre lo dado|construido, continuo|discontinuo, regenerativo|degenerativo. Así, algunos colectivos tienden hacia lo jerárquico y otros a lo heterárquico. Pero, ningún mecanismo está ausente y esto es evidente al contrastar dos o más colectivos. Por ejemplo, cuando contrasté algunos rituales de muerte y de sacrificio entre los mexicas del siglo **XVI** con los rituales mortuorios rarámuri del siglo **XXI** observé que los mexicas enfatizaban la jerarquía y los rarámuri la heterarquía, al mismo tiempo que los primeros obviaban la heterarquía y los segundos la jerarquía. Considero que, de manera análoga, Lévi-Strauss (1985: 107) plantea que las bandas nómadas de los nambikwara se temían y evitaban al mismo tiempo que deseaban su contacto, dado que eran el único medio de realizar intercambios y procurarse productos faltantes: “[...] el pasaje de la guerra a la paz o, por lo menos, de la hostilidad a la cordialidad [agregaríamos de la jerarquía/heterarquía y viceversa] se opera por intermedio de gestos rituales” (Ibidem). Más aún, considerando las hipótesis de Stan Declerq (2020) sobre los mexicas, confirmo que estos dispositivos derivan de las maneras en que nos vinculamos con los muertos y con los seres en y de otros planos de existencia. A continuación, veremos cómo funcionan estos dispositivos y volveremos a ellos al final del texto.

Como mencioné, los pueblos del actual México estaban fuera de los intereses centrales de Lévi-Strauss. Y esto ha tenido consecuencias para la antropología mexicana. Por un lado, el trabajo del amerindianista más destacado de todos los tiempos es muy poco conocido. Por ejemplo, en los programas de las carreras de etnología o de antropología en México—no se diga de historia y arqueología—sólo se abordan los materiales levistraussianos como parte de una corriente teórica importante para la antropología occidental, dejando de lado los ricos materiales etnográficos que conforman su obra, los problemas e hipótesis que interpelan para los pueblos de esta región, los cuales, dicho sea de paso, son elementales para entender a plenitud la magnitud de sus propuestas. Sumado a esto, a contracorriente de lo que se cree en cierto ámbito académico mexicano, Lévi-Strauss trató profundamente el tema de la historia en escalas continentales y fundamentado en las categorías sensibles situadas en etnografías específicas; aunque encontramos excepciones como Olivier (2010). Finalmente, este etnólogo afrontó los problemas que esos pueblos planteaban a su propia antropología y sociedad.

Por otro lado, sabemos que Lévi-Strauss no desconocía los materiales de esta región norteña. De hecho, los retoma puntualmente a lo largo de las *Mitológicas*. Este es el caso del viaje de la piragua maya en *El origen de las maneras de mesa* (1997 [1982]: 119) o, aún más relevante, en *Historia de linces* (1992 [1991]: 267-ss.), cuando evoca la noción de *cuate*—vinculada a *-cóatl* (serpiente y gemelo) y a figuras como Quetzalcóatl

entre los nahuas antiguos— para postular la figura del gemelo amerindio y la asimetría perpetua. En *Lo crudo y lo cocido*, por ejemplo, menciona a los mexicas de Bernardino de Sahagún, a los coras trabajados por Eduard Seler y retoma un pasaje de Robert Zingg sobre los rarámuri o tarahumaras donde cavila sobre la “cocción” de los individuos, como la de un recién nacido, necesaria para incorporarse a un nuevo grupo social. De acuerdo con la lectura que hace Lévi-Strauss de Zingg, “[e]ntre la carne y el hambre que siente el Tarahumara inserta todo el sistema cultural de la cocina’... Este penetrante análisis inspirado por la observación de una tribu mexicana podría aplicarse a otras muchas poblaciones” (Lévi-Strauss 1982: 329). En el noroeste amerindio mexicano encontramos intensas resonancias con temas y problemas tratados en las *Mitológicas*—esto es, problemas planteados por los propios amerindios— que permiten entender algunas cuestiones actuales de estos pueblos. En este sentido, este artículo es un esfuerzo para crear conexiones (¿imposibles?) en esta dirección: fortalecer los vínculos existentes y crear contrastes generales que nos ayuden a entender cuestiones particularísimas y totalmente situadas. El fin es pensar, no ya en voz alta, sino en voz mítica y ritual ampliada.

El objetivo de este artículo, pues, es mostrar cómo entre las sociedades amerindias del noroeste mexicano, la muerte de una persona produce un equívoco y un vínculo indebido entre el fallecido y su colectivo de origen; el equívoco debe solucionarse y el vínculo disolverse. Morir implica el inicio de un “Gran viaje” por parte la persona fallecida y sus parientes y amigos deben trabajar en conjunto para ayudarla a transmigrar a su nuevo plano de existencia. La meta es describir algunos aspectos de los rituales mortuorios de grupos amerindios del norte mexicano para establecer conexiones y transformaciones con dos pasajes tratados en las *Mitológicas* de Lévi-Strauss: evocaré el mito de referencia (M1) y su ritual asociado, así como el tema de la vida breve tratado en *Lo crudo y lo cocido* respecto a sociedades suramericanas. La finalidad es establecer nuevas conexiones para las poblaciones amerindias de México desde un abordaje que considere las categorías sensibles de manera relacional y continental para comprender ciertas teorías etnográficas del poder, de la vida y de la muerte.

Hay una historia más amplia y antes de ser indígenas de tal o cual país, estas sociedades compartían —de manera transformada y a diferentes escalas— rituales y pensamientos. Eso ha sido comprobado justamente por, al menos, las *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Desde este último punto de vista —dirá Lévi-Strauss— “los ritos aparecen como un ‘paralenguaje’ que puede emplearse de dos maneras. Simultánea o alternativamente los ritos ofrecen al hombre el medio para modificar una situación práctica. Lo más común es que las dos funciones se traslapen o traduzca dos aspectos complementarios del mismo proceso” (Lévi-Strauss, 1982: 331). Así, a lo largo de este texto exploro cómo, tal vez, existen categorías sensibles del pensamiento amerindio que se escondieron u obviaron en las prácticas rituales; sobre todo, en las modestas prácticas.

Para lograrlo, exploro la manera en que convergen los rituales mexicanos para tratar a los muertos y las aventuras de un personaje transgresor en M1, mito de referencia de las *Mitológicas*. Propongo que la creación de lazos de discontinuidad y el alejamiento de los parientes fallecidos sería una transformación de acontecimientos, hazañas y motivos que ocurren en el “Desanidador de pájaros”. Me enfocaré un poco en el aspecto ritual de M1, que no siempre se evoca, pues me permitirá plantear una singular manera de conectar el tema de la iniciación y el tema de la muerte al comprenderlos como el paso de un grupo social a otro o del tránsito, como subir y bajar, entre los planos de un mundo. A manera de preámbulo, advierto que en una de las variantes del noroeste mexicano—la yaqui—la desconexión total entre vivos y muertos se realiza logrando justamente “desanidar” una paloma blanca que ha incorporado, en el sentido de darle cuerpo, un aspecto del pariente fallecido. En este tenor, planteo que existe una correlación entre el origen de la vida breve analizado en las *Mitológicas*, tratada como un problema y un equívoco por la mitología amerindia según la lectura de Lévi-Strauss y Viveiros de Castro, y la (di)olución y la transformación sucedida en los rituales mortuorios y en las teorías etnográficas de esta región. Finalmente, muestro que los problemas y los equívocos de la vida breve, en el ritual mortuorio son resueltos mediante una compleja máquina de mediación y transformación expresada a través de códigos como volar, caminar y tejer—todas ellas son utilizadas como proposiciones y acciones para experimentar-pensar-resolver la irrupción de una persona fallecida.

“CORRER EL ALMA DEL MUERTO”: ARBITRAJE IMPOSIBLE ENTRE VIVOS Y MUERTOS

En otros trabajos señalé que, para los pueblos amerindios que habitan en el norte de México, cuando sucede el fallecimiento de una persona los lazos entre vivos y muertos no se suprimen por completo; al contrario, irrumpe una serie de nuevos vínculos (sustanciales y relacionales) que se han modificado drásticamente y que deben ser atendidos de manera ineludible. Deviene una transformación ontológica, epistemológica y política tanto del individuo como de la red de socialidad a la que pertenecía. Esta transformación biopsicosociocósmica debe ser mediada por estrictos y complejos protocolos rituales que conllevan intensas experiencias emocionales, sociales y políticas.

La gestión ritual es provocada por la torsión de valor, sentido y poder entre lo regenerativo|degenerativo y la continuidad|discontinuidad que antes de la muerte eran tomadas como un hecho dado y, ahora, deberán construirse explícitamente de otra manera. Los rituales son los protocolos para gestionar la transformación radical de la persona fallecida. La muerte produce una paradoja múltiple que debe (di)solucionarse a través de una máquina de transformación relacional. Con los rituales mortuorios se intenta realizar el arbitraje imposible o la mediación de un vínculo entre parientes

que, de pronto, se vuelve radicalmente indebido (Fujigaki, 2021). Por ello, para estas poblaciones es necesario que se disuelvan los lazos que los unen con los muertos o se corre el peligro de morir. En principio es necesario convertir un pariente en no-pariente. Alguien que era parte del grupo ahora será un tipo de *otro* o de extranjero irreconocible desde el punto de vista de los deudos. Y, desde la perspectiva de la persona fallecida, comienza una aventura, cuyos obstáculos evocan las contingencias que sufren los personajes de las narraciones míticas o, mejor dicho, las narraciones constitutivas de las personas, los colectivos y del mundo.

En los registros etnográficos sobre las exequias de estos pueblos observamos que estos rituales utilizan como un lenguaje privilegiado códigos y categorías sensibles como caminar, volar y tejer. De tal manera que podemos encontrar en los detalles narrativos, explicativos y experienciales sobre los muertos frases como: caminar, camino, huellas, huaraches; volar, vuelo, aves, el alma vuela, sale volando, tiene que volar; tejer, tejido, lazos, algodón, lana, cortar hilos. A continuación, reviso algunos casos paradigmáticos.

YAQUIS

El caso de los yaquis o yoeme que residen en Sonora, México, y en Arizona, Estados Unidos, fungirá como punto de referencia para urdir, en rosetón, los otros ejemplos del noroeste mexicano. Advierto que, para este análisis, me centraré en algunos de los elementos de los procesos mortuorios. Para los yoeme, una persona fallece cuando su *wepul jiapsi* se disyunta del *takaa* que le servía de soporte material en este plano de existencia (*itom ania*, “nuestro mundo”). Al *takaa* debe dársele sepultura junto una “bolsa que contiene las partes del cuerpo desprendidas: uñas y cabellos” y el *wepul jiapsi* de la persona emprende un “gran viaje”, pero antes, debe “recoger sus pasos”, “recoger sus huellas”, por este mundo. “El *wepul jiapsi* para poder entrar al cielo debe de estar completo” (Aguilar, 2008); la persona completa debe irse de aquí, lo más completa posible. Morir entre los yaquis también se entiende como: “cruzar la línea”, que la persona “apagó su vela” o que “se rompió su hilo” (Lerma, 2013:36).

La relación entre la paloma y el “alma” de un individuo—conexión compartida con otros pueblos norteños—es interesante: “[c]uando la persona duerme (...) el *wepul jiapsi* sale del cuerpo para descansar, se va a divagar, sale de la boca de la persona en forma de una paloma blanca y bonita y recorre distintos lugares” (Aguilar, 2003: 8). Existen dos destinos posibles: si se cumplieron las normas de la socialidad yaqui y se realizan los funerales, las personas ascenderán al *teéka* (el Arriba), a la Casa Dios (*lios kari*). Caso contrario, si cometieron faltas graves y se rompieron lazos de socialidad como el asesinato, el suicidio, el adulterio, el incesto, por ejemplo, irán a la Casa del Diablo (*liablo kari*) o el infierno. La expectativa del ascenso al *teéka* es muy importante, según comentan los yaquis mismos, por ello cumplen las normas de la vida individual|colectiva.

Considerando la especificidad de cada persona, el proceso mortuorio yaqui consiste en las experiencias vinculadas al amortajar el cadáver, el velorio, el entierro, el novenario y el Cabo de año; así como en conmemorar a los ancestros en el “festejo de Tolosanto” cada octubre y noviembre. Con el deceso, el nombre de las personas se registra en el “libro de las ánimas” que cada familia posee. Es primordial que los deudos asignen padrinos mortuorios (*muká paínos*) a su pariente fallecido(a). Deben ser ocho personas en total, cuatro varones y cuatro mujeres. Estos padrinos y madrinan tendrán un papel primordial en todo el proceso. Son los encargados de organizar, pagar y llevar a cabo las ceremonias, así como de evitar que los familiares entren en contacto directo con el o la difunta y con sus objetos, ya que el vínculo entre ellos resulta muy peligroso para los deudos y es indebido para los muertos. Este es un ejemplo de la importancia del alejamiento y de la discontinuidad que debe construirse, expresado en la categoría sensible del “no tocar”.

Por medio de estas ceremonias, los *muká paíno* y la persona fallecida establecen una serie de lazos (en distintos registros y planos) que aseguran que el *wepul jaipsi* del muerto se desprenda de este mundo y llegue al *teéka* y, al mismo tiempo, que los deudos se desprendan de su muerto y sus vínculos indebidos. Cada uno de estos *muká paínos* otorga dos nuevos nombres a su ahijado mortuorio y además se le suman otros dos, un nombre inverso y un nombre secreto. Además, el difunto deberá utilizar como ajuar sus huaraches, ocho rosarios y ocho cordones amarrados a la cintura. A los padrinos, madrinan y familiares también se les amarra un listón de color negro en el cuello en señal de luto. Estos pueden ir con una flor blanca en uno de los extremos o con una mota de algodón levemente quemada con la cual persignan al difunto y lo protegen del infierno. Estos cordones son muy importantes porque cuando los padrinos y las madrinan mueran se servirán de ellos y el ahijado mortuorio, al sujetarlos desde el cielo, los jalará para ayudarlos a subir. En este caso, observamos una alternancia del don entre planos diferentes por medio de los muertos. Y, sobre todo, la creación de un lazo que provoca la ausencia de otros vínculos entre el muerto y los deudos. La creación de un lazo de ausencia y la ausencia de lazos.

Detengámonos en cómo nombres, cordones y acciones rituales vinculan y desvinculan a los agentes, colectivos y planos de existencia mediante el código del movimiento de subir-bajar. Los padrinos ayudan a subir al cielo al *wepul wiapsi* del muerto a través de las fiestas mortuorias. A su vez, en un futuro, el *wepul jiapsi* de esos padrinos será ayudado a subir al *teéka* por su ahijado mortuorio. Entonces, para que el *wepul jiapsi* de un yaqui llegue a la casa de dios suceden movimientos de subir y de bajar en planos diferentes de manera simultánea. En este plano, la persona que ha fallecido es auxiliada para subir por sus ocho *muká paínos* al darle nombres y cordones; al mismo tiempo, y en otro plano, ese mismo *wepul jiapsi* estaría siendo jalado con los nombres y los cordones de los ahijados mortuorios que esa persona fallecida apadrinó en el pasado.

Estos cordones amarrados a la cintura (que son también los nombres) son los lazos de parentesco que, literalmente, servirán de lazo para los padrinos en el siguiente plano de existencia. Además, el ahijado muerto será el guía de sus *muká paínos* en el otro plano cuando ellos mueran; a su vez, él está siendo guiado por sus ahijados mortuorios del pasado (Lerma, 2013: 42). Para Olavarría (2003), esta correspondencia indica que los muertos vuelven a nacer en una nueva sociedad, por ello requieren no sólo reestructurar las redes sociales que los unen a los vivos, sino incluso poseer nombres nuevos que los enlacen con los muertos.

Prosigamos, posteriormente el cadáver es sepultado y se realiza el novenario correspondiente. Los familiares tienen que atravesar por un luto estricto, suspenden todas sus actividades sociales. Llega, después, el Cabo de Año; una ceremonia que dura tres días y que dará fin a las relaciones de los vivos con *esa* persona fallecida. Este trabajo colectivo implica una gran inversión económica, social, política y, aunque no se menciona en las etnografías, supongo que emocional. Se ejecutan de manera simultánea parte de las danzas yaquis (danza de pascola, danza de venado). En una ramada erigida y dirigida al Este; se concentran las autoridades tradicionales, así como los familiares y los amigos de la persona fallecida, intermediarios y agentes multiespecie y multinaturales.

El primer día destaca que el maestro litúrgico anuncia con tres glorias que se realizará el Cabo de Año y con ello la elevación del alma del difunto. Los familiares y los padrinos ofrecen regalos a los asistentes. Para el día dos se realiza “la caminada”; un recorrido de la casa hacia la iglesia y de regreso. Por la tarde, se retira el luto a los dolientes. Cabe señalar que el cordón de algodón colocado en el cuello de los padrinos y de los deudos también se denomina “luto”. Así que los cordones del luto son colocados en un plato de barro y quemados por el sacristán, junto a la cruz del perdón; las cenizas son regadas simbolizando el retorno del cuerpo a la tierra. De esta manera, el luto-cordón se corta, se quema y se disemina en el paisaje. Al tercer día comienza un juego de danzantes pascolas que se convierten en lobos y causan temor entre los asistentes simulando buscar el cadáver. En cierto momento, se evoca la creación de la humanidad actual, cuando los pascolas se untan de lodo el cuerpo como si fueran, figuras de barro (Lerma, 2013).

En la última ceremonia los danzantes de matachines realizan sonos fúnebres y ubican un poste que servirá de eje para las danzas. El poste puede ser muy alto y arriba de éste se coloca una paloma blanca artificial sobre flores representando un nido, lo cual simboliza el ángel de la guarda o el espíritu santo que cuidó al difunto en vida y que regresa al cielo, o también el espíritu del difunto que sube al cielo; las flores simbolizan el paraíso. Los matachines que danzan tejen cuatro trenzas con listones (para el caso de las mujeres fallecidas) o cubren el poste (en el caso de los varones) y con ello se “desanidará” a la paloma-*wepul jiapsi* del pariente y éste podrá “subir al cielo con dios”.

La danza y el trenzado de los matachines evocan formas de ascenso y descenso entre los planos para tejer y destejer, trozar, vínculos sustanciales y relacionales entre vivos y muertos, muertos y planos. “Al entrelazar las cintas—menciona Olavarría (2003: 201)—la paloma desciende por el alma y al soltarlas la paloma levanta el vuelo llevándosela”. Este volar también puede transformarse en la acción de caminar: “el muerto tiene que subir por una escalera muy grande para llegar al cielo” (Aguilar, 2004). Finalmente realizan el corte de los listones del poste y con ello se troza, se finaliza, *esa* relación indebida, ese tipo de “incesto” existencial. La muerte provoca una relación transgresora, ya que aproxima en exceso cuando se precisa mantener una *buena distancia*.

Hasta aquí describo el caso de referencia, resaltando las categorías sensibles y los códigos que servirán de guía para, en rosetón, revisar las transformaciones documentadas entre los yumanos de Baja California, a los mexicaneros de Durango y los rarámuri de Chihuahua, sin olvidar que cada uno de ellos pertenece a diferentes tradiciones.

VARIACIONES: COLECTIVOS, TEMAS, CÓDIGOS

Algunos pueblos amerindios del noroeste mexicano presentan transformaciones de las técnicas y las tecnologías rituales de los yaquis. En general, la muerte es producida por una disyunción de los vínculos (sustanciales y relacionales) que constituían a una persona; la muerte es un Gran viaje hacia otro plano; la relación entre vivos y muertos es de alguna manera indebida por ser dañina o equívoca y debe ser disuelta ritualmente por medio de códigos como tejer, caminar y volar.

Entre los yumanos, gran parte de los códigos plásticos de los rituales fúnebres remite al acto de volar, a las aves, las plumas y las alas. “Las almas de los muertos habían partido para recorrer su último y más largo camino, su destino final, y sus nombres no volverían a ser mencionados” (Garduño, 1994: 269). Por ello, se trataba de desaparecer por completo al difunto y sus pertenencias, física y moralmente, de las redes de socialidad. Por ejemplo, existía un complejo tabú lingüístico sobre el nombre y la acción de nombrar a los difuntos, “durante el funeral [cucapá], el orador no se refería al muerto por su nombre. Este era borrado por completo de las pláticas de los vivos. Hasta las huellas de sus pies debían ser borradas” (Uriarte, 1974: 67). En este caso se observa que existe una relación entre el nombre y las huellas de los muertos, tal como en el caso yaqui sucedía entre los nombres, los cordones y los caminos.

En la última ceremonia, algunos pueblos yumanos cremaban una efigie parecida a la persona muerta. Ésta se manufacturaba con cabello del difunto y con plumerío de aves sacrificadas para esa ceremonia—de búhos si era para las mujeres y de águilas o halcones para varones. Los adornos corporales de la efigie posibilitaban que la persona fallecida pudiera volar. La cremación de alma, cuerpo y pertenencias sería una variante o una transformación radical del acto de expulsar al muerto de este mundo. Nada

volvería y nada debería de volver (Álvarez, 2004 [1975]; Uriarte, 1974).

Entre los pimas o yécoras, por ejemplo, se explicita el trágico y doloroso equívoco que padecen los difuntos:

dicen que morir es triste, que se camina mucho por el monte; cuando se le habla a la gente del mundo no hacen caso y no contestan porque ellos [los muertos] son como vientos, como un remolinito que sube y que apenas si es notado por los vivos. Los muertos oyen cantar en el monte y van tras ese canto, camina y camina por los campos, bajo un viento helado que hiere su cuerpo; van buscando a sus parientes. Por eso se les pone 'lonchi' (comida), para que no sufran hambre en su largo recorrido (Nolasco, 1969: 239).

En el trabajo ritual de los nahua hablantes más norteños, conocidos como mexicaneros, también destacan acciones rituales vinculadas con el hilar, el desatar, el atar entre los vivos y los muertos. En este caso, los hilos rituales son una metonimia de los vínculos de socialidad. La última de las exequias, denominada *timokotonal*, literalmente, “nos trozamos”, es también la “corrida del alma” (Alvarado, 2004). Atan y desatan, trozan y engarzan, hilos y vínculos. Para este ritual, los mexicaneros hilan dos tipos de fibras: uno de lana café de borregos domesticados y otro de algodón silvestre. El hilo de animal oscuro lo atan a la mitad de abajo del cuerpo de los asistentes y el hilo blanco de algodón silvestre a la parte de arriba. La parte de abajo remite al sexo y a ciertas impurezas de la vida; la parte de arriba refiere a la sensatez y al buen comportamiento. Al final de la ceremonia, el hilo oscuro se ata a unas flechas que serán quemadas y consumidas por el fuego. En tanto que los hilos blancos se atan a otro conjunto de flechas y se depositan en la cueva de los antepasados y de linaje de cada familia. De este modo, simultáneamente trozan y atan vínculos que son degenerativos|regenerativos.

Al igual que los yaquis, atan hilos al cadáver, a la altura de la cintura. Y cada persona que asiste a la “corrida del alma” aparenta trozar el hilo con las manos. Al final se junta estos hilos y se queman, destruyendo todo lo vinculado a la ceremonia. De manera análoga pero transformada, la disolución de las relaciones entre vivos y muertos sucede a través de trenzar, tejer o trozar y destejer hilos.

Para los rarámuri, el código privilegiado para vincularse y desvincularse con sus muertos es el de caminar-caminos. “Construir el camino del olvido” es la técnica para crear la discontinuidad necesaria para solucionar el equívoco del muerto y para que la red de socialidad de esa persona fallecida, que permanece en este plano, se reconfigure asumiendo integralmente la ausencia del pariente que viajará a lado de Onorúame y Eyerúame (Fujigaki, 2014; 2015). He analizado de manera detenida, sumando perspectivas teóricas contemporáneas, como las desarrolladas a fines del siglo *xx* por Houseman y Severi (1994), las formas de trabajo colectivo que reconfiguran las relaciones, humanas y más que humanas, trastocadas tras el fallecimiento de una persona (Fujigaki, 2021; 2020a). Particularmente he analizado los dispositivos relacionales de

dichos rituales, los cuales crean un fugaz entendimiento común entre los participantes y en diferentes planos de existencia –cual Aleph borgeano. Desde otros caminos, las propuestas de Regina Lira (2017) sobre el ritual wixárika establecen interesantes diálogos al respecto entre estos colectivos mexicanos.

Las fiestas mortuorias, las *nutéma*, son el resultado del trabajo colectivo que los miembros de la red de socialidad de la persona fallecida tienen que elaborar para –dicen los rarámuri explícitamente– “ayudarla a subir al cielo”, “empujarla para arriba”, a la casa de la pareja de demiurgos, Onorúame y Eyerúame. Se requiere de la intermediación de un especialista ritual para parlamentar con el alma del muerto que no sabe que ha muerto. A esta altura de su proceso mortuario surge el equívoco, el malentendido existencial y el corto circuito entre los existentes y los planos de existencia. El trabajo del *owirúame* (el que cura) consiste en explicarle y traducirle que no puede seguir “viviendo” en este mundo y también debe cortar los hilos y lazos invisibles que conectan al muerto con sus amigos y parientes, así como con las posesiones y los paisajes en los cuales habitaba. Los rarámuri llaman de *rumugá* a estos cordones que vinculan diversos seres y topografías cósmicas (Merrill, 1992: 191; Velasco, 1987; Wyndham, 2004: 56, 70; Fujigaki, 2005, 2015; 2020b; Rodríguez López, 2010: 65; 2014). El *owirúame*, además, debe negociar con aquellos existentes que tienen capturado algún fragmento del alma de ese difunto para que éste pueda irse completo de aquí. Resultado de todo el trabajo, la ayuda y el cuidado colectivo, en un momento de la última ceremonia el malentendido se difumina y la reconjunción virtual y total de la persona sucede y, con ello, la persona fallecida emprende su camino final para nunca más volver. El objetivo es disolver a *esa* persona fallecida y su relación con *ese* colectivo en *ese* plano; es decir, *esa* posición y *ese* punto de vista.

En resumen, observamos que para estos pueblos amerindios los rituales mortuorios son técnicas y tecnologías para zanjar una relación existencial indebida con los muertos. Vemos, pues, que los rituales permiten el arbitraje imposible entre vivos y muertos por medio de la reconfiguración de relaciones y de sustancias. En los casos revisados, este proceso mortuario, experimentado como el último gran y solitario viaje para el muerto, se articula con pasajes, aventuras y sucesos por distintos planos, geografías y tiempos.

En otros trabajos propuse que la disolución de la paradoja múltiple provocada por la muerte de una persona mediante una máquina de transformaciones y traducciones relacionales como el ritual, provocaba la reconstitución de agentes, colectivos y planos para atravesar el impasse sobre el sentido, el valor y el poder que el deceso provocó, modificando aquello que era lo dado|construido, lo continuo|discontinuo y lo regenerativo|degenerativo. De tal manera que la disolución individual, ejecutada durante el ritual, conlleva a dispositivos que generan tendencialmente lógicas de jerarquía o de heterarquía.³ Si es cierto que para los amerindios “las personas viven *en* otras personas, *con* otras personas, *por* otras personas” (Danoswki y Viveiros de Castro,

3 | La disolución ritual individual conlleva dispositivos de heterarquía y de jerarquía. En México podemos contrastar colectivos que enfatizan uno y otro de manera diferencial (Fujigaki, 2015; Navarrete, 2016).

2014: 137) debe suceder algo similar para bien morir. Dicho de otra manera, el pariente fallecido debe extinguirse como *esa* persona, *por* otras personas, *con* otras personas y en *esas* personas. Los lazos y la *torsión* de los lazos (las trenzas, envolver el poste, subir o bajar escaleras, caminar, etc.) otorgan un fugaz entendimiento de sentido, valor y poder entre vivos y muertos, abriendo la posibilidad del tránsito entre distintos planos de existencia. Los casos del noroeste despliegan códigos distintos (volar, tejer, caminar) para construir “buena distancia” entre vivos y muertos. Vistos en conjunto, parecen también transformaciones de temas míticos y rituales de otras regiones del continente. Torsiones.

Las formas|contenidos de los yaquis, con los que comenzamos este viaje, resultan particularmente pertinentes para emprender una travesía continental. Todo lo desplegado en el ritual para establecer una buena distancia entre parientes con relaciones indebidas (“incestuosas” existencialmente) condensa los lazos de parentesco y los lazos rituales (sensorial y conceptualmente) para cortarlos, atarlos, torcerlos y, así, lograr el tránsito, el movimiento, entre planos distintos. El caso yaqui resume cómo esta desconexión (o nueva conexión) entre vivos y muertos es construida colectivamente para “desanidar un pájaro”, el *ave-wepul jiapsi* de la persona fallecida. Este detalle resulta demasiado cautivante para contrastarlo con el mito de referencia de las *Mitológicas*.

LAS MITOLÓGICAS: ALGUNOS PASAJES

Recordemos brevemente algunos temas del M1. El mito de referencia es conocido como el mito “del desanidador de pájaros” y correspondía al canto de un clan de los bororo del Brasil central llamado *o xibae e iari* (“los guacamayos y su nido”, ver Lévi-Strauss, 1982: 43-46). Para fines de mi argumento y para contrastarlo con la ritualidad mortuoria del noroeste mexicano, exploro M1 como un mito dedicado al tema de la administración de relaciones indebidas, en este caso propiamente incestuosas. La resolución ante tal problema es la expulsión del miembro del grupo que ha propiciado este tipo de relaciones. Para lograrlo, el viajero solitario realiza diversas aventuras y transmigraciones geográficas en las que se requiere constantemente subir y bajar por varios lugares o planos. En algún momento, la separación con su grupo sucede, pero nuestro viajero regresa dotado con instrumentos que serán útiles para su antiguo colectivo y del cual, al final del relato, renuncia por completo.

M1 narra las aventuras de un joven que mantuvo relaciones incestuosas con su madre, a quién acechó indebida y furtivamente en el bosque. Su padre, “persuadido de su infortunio y deseoso de vengarse, manda a su hijo al ‘nido’ de las almas” con la intención de que muera y con el pretexto de recoger instrumentos codiciados por los bororo—tales como maracas grandes, “sonajas ruidosas hechas con pezuñas de caetetu (*Dicotyles torquatus*) ensartadas en un cordón que se lleva enrollado en los tobillos”.

El hijo, en estos relatos, es el héroe cultural bororo que emprende su camino de manera solitaria y a lo largo de sus aventuras procura ayuda de distintos aliados para superar las peripecias y alcanzar los propósitos y destinos a donde debe llegar. Estos aliados son la abuela y seres más-que-humanos, algunos identificables, como el “pájaro mosca”, “el juriti de vuelo rápido”, un saltamontes y unos buitres de carroña.

El hijo supera las primeras pruebas y el padre no consigue que muera. Por ello, lo desafía nuevamente a atrapar guacamayos que anidan en los flancos de las rocas de un acantilado. La abuela “entrega un bastón mágico al cual podrá agarrarse en caso de caída”. El padre hace subir a su hijo por medio de una larga percha. “Cuando llega a la altura de los nidos el padre retira la percha; el muchacho apenas tiene tiempo de clavar su bastión en una grieta y queda suspendido en el vacío pidiendo socorro mientras el padre se va”. “Nuestro héroe distingue un bejuco al alcance de sus manos; lo coge y sube penosamente por él hasta la cima”. Los buitres que al inicio lo atacan y le devoran parte de su trasero se convierten en sus aliados; “los pájaros se vuelven salvadores: con el pico levantan al héroe del cinturón y las bandas de los brazos y las piernas, echan a volar y lo depositan suavemente al pie de la montaña”. Subir y bajar es un tema recurrente en *Las Mitológicas* que remite a la articulación y al tránsito entre mundos y/o de un colectivo a otro mediante la transmigración entre planos temporales y espaciales. Lévi-Strauss en *Mitológicas III* (1997[1970]:168-169) cita un mito recopilado por Gladys Reichard (1921:297-302) y dedicado al complejo marido-estrella, el cual fue revelador en su momento para explorar las relaciones entre vivos y muertos.

Una o dos jóvenes indias anhelan tener una estrella por marido. Los astros cumplen su deseo, la heroína sube al cielo, donde recibe buena acogida de su esposo y de sus suegros. No obstante, le prohíben arrancar cierta raíz de una legumbre comestible que crece en el jardín. Curiosa o despreocupada, viola la interdicción. La raíz tapaba un agujero en la bóveda celeste. Por la abertura la mujer ve muy abajo la tierra y su pueblo, cuya vista le inspira incurable nostalgia. Pacientemente acumula fibras vegetales o tiras de cuero, que anuda punta con punta. Cuando cree que la longitud es suficiente, se pone a bajar por la cuerda llevando su criatura.

El marido-estrella descubre la desaparición de su mujer. Se asoma al agujero y mira: la fugitiva cuelga en el vacío... (Lévi-Strauss, 1970: 168-9)

Al no crear la discontinuidad necesaria, al no desatar los apegos indebidos en estos tránsitos, la resolución es adversa. El marido-estrella terminará por cortar los lazos con su mujer y la hará precipitarse al suelo y morir. Al igual que para el caso de los muertos, también aquí es necesario *desligar* los vínculos establecidos. Resulta, pues, interesante cómo el mitema de los hilos vegetales o de cuero –utilizados para conectar (en este caso de manera indebida) el cielo y la tierra–, presenta transformaciones

entre los pueblos del noroeste de México que, consecuentemente y a futuro, permitirá asociarlos con los mexicas del siglo XVI.⁴

Volvamos a M1. El héroe vuelve en sí “como si despertase de un sueño”. Tiene hambre. Después de haber recuperado por este medio su integridad física y de haberse hartado [de comer], vuelve a su pueblo y encuentra el sitio abandonado. Vaga largo tiempo en busca de los suyos hasta que un día descubre huellas de pasos y de un bastón que reconoce como perteneciente a su abuela. Sigue las huellas, pero, temiendo mostrarse, adopta el aspecto de un lagarto cuya conducta intriga durante largo tiempo a la vieja y a su segundo nieto, hermano menor del anterior. Al fin decide manifestarse bajo su verdadero aspecto. Llega una tempestad que apaga todos los fuegos de las casas, excepto el de nuestro héroe. Éste se encuentra con la nueva esposa de su padre, quien “reconoce a su hijastro, tenido por muerto, y corre a avisar a su marido. Como si nada pasara [o, añadiría, como si un ritual pasara], éste toma su maraca ritual y acoge al hijo con los cantos de saludar el retorno de los viajeros”. Aquí surge el tema de los muertos como los dadores o portadores de la cultura o de ciertos bienes culturales. Volveremos a ello más adelante.

En la narración también observamos una clasificación tripartida del reino vegetal bororo y una forma de cacería invertida. Porque en ella es la presa (el hijo expulsado) quien termina cazando a su cazador (su padre enemigo): “[e]l héroe se arma entonces la frente con las falsas astas, se convierte en ciervo y carga contra su padre con tal ímpetu que lo ensarta. Sin dejar de galopar se dirige al lago, donde precipita a su víctima”. El héroe vuelve al pueblo y se venga también de las esposas de su padre, incluyendo su propia madre. En una versión antigua, la venganza del “antepasado” sucede de otra manera: “El héroe declaró: ‘No quiero ya vivir con los Orarimugu que me han maltratado, y para vengarme de ellos y de mi padre les enviaré el viento, el frío y la lluvia. Se llevó entonces a su abuela a un país lejano y bello, y retornó a castigar a los indios de la manera que había anunciado (Colb. 2, p.236)’” (Lévi-Strauss, 1982: 45). No sorprendería, entonces, que M1 describa las aventuras de un muerto intentando alcanzar su tránsito (más allá de querer alcanzar su destino).

Hasta aquí el resumen de M1 que, como dije, es el canto de un rito de iniciación (un R1 que, por estar obviado, sería R-1) para novicios que pasan de la sociedad de las mujeres a la sociedad de los varones adquiriendo un estuche peniano. Recordemos que, en estos registros, los bororo habitaban un pueblo con ocho chozas colectivas distribuidas en círculo alrededor de la Casa de los hombres. Ni las mujeres ni los no iniciados podían tener acceso a este recinto. Las chozas se dividían por una línea imaginaria de Este a Oeste en dos mitades clánicas (el clan Cera y el clan Tugare) exógamas, matrilineales y matrilocales y con una fuerte división femenino/masculino. Los clanes estaban jerarquizados. A través de ciertos emblemas (adornos corporales) se ostentaban ciertos privilegios e interdicciones que permitían el uso de ciertas técnicas y estilos de objetos manufacturados, así como ceremonias, cantos y nombres propios que eran herencia de cada clan.

4 | Cabe aquí un contraste con los nahuas antiguos. Para ellos, el parto y la guerra masculina estaban relacionados; para describir sus respectivas batallas se evocan motivos de hacer bajar estrellas (las alteridades con las que se enfrentaban) para construir las como mexicas. “Mujeres y varones se dedicaban a la captura y la incorporación de cuerpos extranjeros para convertirlos en parientes consanguíneos; pero cada proceso de incorporación era distinto y la diferencia la determinaba el sexo/género: las mujeres a través del parto y los hombres por medio de las batallas” (Fujigaki, 2020b). En la versión de Durán, siguiendo a Graulich (1993) de una ceremonia mexicana “esa captura y la victoria de esa batalla, se expresaba en lanzar desde lo alto de cuatro postes igual número de cautivos con distintivos de enemigos (sombreros cónicos como los de los huastecos o de Cintéotl Itztlacoliuhqui)” (Fujigaki, 2015: 213). Los *mimixcoa* eran los guerreros enemigos y los arquetipos de las víctimas sacrificiales que también eran consideradas estrellas y los hijos recién nacidos eran enemigos y estrellas que la madre flechaba en el vientre, bóveda nocturna, para que pudieran venir a este mundo.

Estos ritos de iniciación duraban “un año cabal” y tenían que esperar la muerte de una persona para que la fase terminal de la iniciación pudiera coincidir con los funerales. Los novicios eran enviados a la selva y experimentaban una “dura existencia ... durante el trayecto de varios centenares de kilómetros... que recorren conducidos por los viejos. Cuando vuelven al fin, hirsutos y delgados, van completamente cubiertos de follaje, debajo del cual las madres tienen que reconocerlos para entonces lavarlos, depilarlos y peinarlos” (Lévi-Strauss, 1982: 49). Al final se separaban de la sociedad de las mujeres para incorporarse de manera permanente al grupo de los hombres y en este proceso madres e hijos lloraban amargamente como se hace “al morir un ser querido”. En ocasiones, el confinado, el iniciado, “no quiere guardar la debida distancia”, al joven le costaba trabajo desprenderse de su red de socialidad inicial para agregarse a la de los hombres que era

(...) doblemente distinta de la otra; físicamente por tener su sede en la casa de los hombres en el centro del pueblo, y místicamente puesto que la sociedad de los hombres encarna aquí la sociedad de las almas (*arôê*) y corresponde a lo sagrado por oposición al mundo profano y femenino. (Lévi-Strauss, 1982: 62-63).

Destaquemos el vínculo, en el propio ritual, entre la iniciación, la trasmigración de un colectivo a otro a partir de la muerte, el viaje a la selva y los funerales.⁵ Se liga, pues, los dispositivos de alejamiento, expulsión, tránsito y conversión entre distintos grupos, por medio de un viaje tan difícil que marca (física y moralmente) a quien lo aventura y que no volverá a ser la misma persona.

La transformación sucede por la trasmigración. En y entre el M1 y en el R-1 se atestiguan varios tránsitos, mediaciones y transformaciones. Aun así y a diferencia de la travesía que provoca la muerte, no suceden de manera directa. Existirán torsiones y transformaciones que medien estos tránsitos. Si bien el iniciado y el muerto comparten el desprendimiento de su colectivo producida por la conversión de su grupo a otro, los protagonistas no sufren el mismo tipo de metamorfosis.

Lévi-Strauss reflexiona y dice “...el mito evoca grupos humanos distintos y separados, verosímilmente poblaciones o tribus: grupos dotados de un valor diferencial, no ya *más acá* de la sociedad (como las diferencias físicas) sino *más allá*. O sea, en el primer caso, diferencias entre individuos en el seno del grupo, y en el segundo, diferencias entre grupos” (Lévi-Strauss, 1982: 58). Y más adelante en *Lo crudo y lo cocido*, en el capítulo “Fuga de los cinco sentidos” (al que volveremos en seguida), menciona “[e]stas transformaciones son observadas tan escrupulosamente que la adopción de un punto de vista implica, para un mito y una población dadas, un cambio correspondiente de todos los aspectos del mito de la misma población en que se manifiesta el punto de vista opuesto” (Lévi-Strauss 1982:164). Las dobles torsiones de forma, función, contenido serán transversales en el trabajo de este autor (Almeida 2008). Este es un punto

5] En *Los ritos de paso* de Arnold Van Gennep (1969 [1909]) –posteriormente con Víctor Turner (1997 [1966]) y Edmund Leach (1978 [1976]), entre otros–, se analizan variantes de los rituales estableciendo estructuras prácticas. La particularidad del trabajo que presento radica en otorgar prioridad a las teorías etnográficas, lo cual, crea una plataforma para posteriormente discutir, desde las teorías nativas, con autoras y autores clásicos. Entre los mexicas, por ejemplo, en las ceremonias para recibir a un nuevo *huey tlatoani*, las personas transitaban ritualmente por un proceso de nacimiento al raparlo, desnudarlo y revestirlo con las nuevas ropas y adornos corporales (Olivier, 2015). Este procedimiento correspondería a un dispositivo más generalizado, presente en los ámbitos más importantes de la socialidad mexicana, como: el parto, la guerra, la agricultura, la caza, el matrimonio y el comercio (Fujigaki, 2015; 2020b).

neurálgico del multinaturalismo y del perspectivismo amerindio explicitadas por Tânia Lima (1996; 2005) y Viveiros de Castro (1996; 2010).

M1 y el conjunto de mitos analizados en la primera parte de *Lo crudo y lo cocido* “corresponden a un mismo grupo caracterizado por el esquema siguiente: una concepción desmesurada de las relaciones familiares acarrea la disyunción de elementos normalmente vinculados”. (Recordemos a los amerindios del noroeste mexicano, ya que cuando la muerte acontece sucede todo lo contrario: la disyunción de elementos normalmente vinculados—por el fallecimiento de la persona—acarrea una desmesura en las relaciones familiares—los muertos no saben o no quieren partir de este plano de existencia; de ahí la propuesta de entender dicha desmesura como un “incesto” existencial o posicional). Y Lévi-Strauss (1982: 68), prosigue:

[L]a conjunción se restablece gracias a la introducción de un término intermediario cuyo origen el mito se propone señalar: el agua (entre cielo y la tierra); los atuendos corporales (entre naturaleza y cultura); los ritos funerarios (entre los vivos y los muertos); las enfermedades (entre la vida y la muerte).

En este sentido, el rito de iniciación bororo (así como el ritual yaqui) permite el arbitraje imposible (de manera directa) del tránsito de un colectivo a otro. Se disyunta y transforma el vínculo entre *esa* persona, *ese* colectivo y en *ese* plano y la conjunción se reestablece con un término intermediario en otros. De hecho, aún en M1 son las acciones rituales las que permiten los tránsitos de cada persona entre uno o más colectivos y planos de existencia. El M1 y el R-1 establecen la “debida distancia” entre relaciones familiares desmesuradas, reconfigurando conjunciones que anteriormente no estaban prohibidas o no estaban dadas. Los términos intermediarios en M1 son el agua, los adornos, los funerales, las enfermedades; en el caso del R-1 es la incorporación del iniciado en esa sociedad “doblemente distinta a la otra” (en los rituales del noroeste el término intermediario es el entendimiento común del equívoco que origina la vida breve).

Sumado a esto, el ritual plantea un tránsito entre colectivos, el cual destaca una relación de mutua dependencia cosmopolítica. La conexión no puede ser directa y por ello se recurre a las inversiones, reversiones, torsiones entre y de los planos diferenciados de existencia. En este sentido, los procesos rituales hacen, en otro código, lo mismo que el mito. Así, el mito (o lo que sucede en los mitos) es un campo de reflexión, de especulación experimental (de experimento y de experiencia) de la existencia. Por tal motivo, a través de ellos se arbitran cuestiones “imposibles” de manera diferenciada, porque en ese espacio práctico son viables y amalgaman parcialmente mundos incompatibles. Esta es una razón de la insistencia de Lévi-Strauss sobre las distintas formas y contenidos que “encarna[n] modos de la mediación” o del “restablecimiento de contactos de polos disyuntados” (sean cualidades, acciones, conceptos, personajes, mundos, jerarquías, distancias, cantidades, etc.) que vemos tan claramente en los

rituales. Mediación y tránsito son las herramientas de las transformaciones que el autor desarrolla y experimenta, y viceversa. Soluciones a los problemas y planteamientos de los problemas. Prescripciones y descripciones de las buenas distancias o las distancias infames; cambios de los hijos a grupos de hombres, solteros a grupos de casados, etc. Esta mutua dependencia cosmopolítica será analizada más adelante.

ORIGEN DE LA VIDA BREVE: UN GRAN EQUÍVOCO

Sobre el pasaje del origen de la vida breve destacaré dos aspectos tratados por Lévi-Strauss: cómo su origen trae consigo aspectos de la vida civilizada (como las plantas cultivadas, la cacería o las reglas de comensalidad) y cómo ésta se liga con pasajes entre colectivos y/o planos de existencia. El capítulo “Fuga de los cinco sentidos” bien podría llamarse “de los sentidos semánticos-políticos respecto a la muerte”. Lévi-Strauss conjunta mitos de diferentes pueblos dedicados al origen de la vida breve, los cuales son repetidamente ocasionados por un malentendido de los sentidos.⁶ Viveiros de Castro (2009) resalta estos malentendidos sensoriales y menciona: “... a origem da morte foi um equívoco. Os homens morrem por engano, porque alguém no começo se enganou... poderia não ter acontecido, mas aconteceu...”. Y se entiende que este equívoco es “o resultado, não de um crime ou pecado cometido contra uma divindade, mas de um engano, um descuido, uma certa estupidez de nossos antepassados” (Danowski y Viveiros de Castro, 2014: 136-137). La cuestión y las nociones de equívocos, malentendidos, confusiones, etc. cobrará una dimensión heurística, pero sobre todo una propuesta política y existencial (Viveiros de Castro, 2004; Wagner, 1981; Strathern, 2006 [1988]; 2014; Stengers 2015 [2009]; entre otros).

Aquí destaco un aspecto del equívoco ligado a la muerte, los rituales y el paso de un plano de existencia a otro. Los equívocos sensoriales se produjeron por oír-no oír, ver-no ver, sentir-no sentir, gustar-no gustar, oler-no oler; o bien, oír, ver, sentir, gustar u oler demás o de menos. En estos mitos, Lévi-Strauss describe aquello que los sentidos están sintiendo y, a su vez, determina cuáles son los sentidos (semánticos y políticos, de acuerdo con la posición de alteridad) de aquello que se siente. Por ejemplo, la distinción entre la vida y la muerte se determina porque se escuchan o no ciertos objetos musicales rituales (maracas, sonajas de pezuñas); se explora el campo de lo visible o lo invisible entre los seres (como el cambio de forma que no permite distinguir a una persona iniciada de un muerto); se tiene un tacto de madera dura como roca o de madera blanda casi como barro; los personas huelen podredumbre o existen seres imputrecibles; qué tipo de alimento se come (sea vegetal, de caza o se establece el canibalismo).⁷

A su vez, Lévi-Strauss entiende los sentidos como operadores lógicos que median y engloban el sistema de asociaciones que describen. Con ello se entiende mejor su propuesta anticartesiana de las “categorías sensibles”. Abstracción y exterior no son

6 | En *Lo crudo y lo cocido*, Lévi-Strauss desarrolla su propuesta sobre los vínculos entre el mito y la música. Elige la Fuga al describir el origen de la vida breve, precisamente suscitada por la fuga o los equívocos de los sentidos.

7 | Entre los huicholes, por ejemplo, existe todo un complejo en el cual los muertos son como “momias, piedras, chamanes y ancestros” (Neurath, 2008). Esta experiencia es un contra punto importante para el caso de los rarámuri, ya que que el cuerpo de los muertos se vuelve como “barro podrido” Fujigaki (2005).

divisibles; similar a los mitos y los ritos. Los vínculos no son directos, los códigos, los temas, las propias categorías sensibles no son unidireccionales, al contrario, abren un campo de conexiones que no puede taxonomizarse de manera fija; sus asociaciones se abren de manera indefinida o, mejor dicho, la manera en que se asocian, definen su apertura o cierre. Los apinayé, por ejemplo, codifican la vida y la muerte por medio de mitos sobre lo auditivo; los krahó con lo olfativo y lo táctil. Así, las combinaciones se establecerán de facto, estarán situadas, pero siempre aludiendo a cuestiones más generales. Los sentidos imbricados brindan el sentido del mundo, construyen el mundo y a los propios sentidos que sienten.

Voy a enfocarme sólo en un aspecto. Lo que propongo a partir de la lectura de los rituales mortuorios mexicanos aquí presentada es que dichos ritos son la (re)olución y la disolución de la vida breve y del equívoco que le dio origen, como paradoja múltiple en la escala específica de *esas* personas. Esta solución se da por medio del trabajo colectivo multiespecífico y multinatural (estos rituales son tecnologías de transformaciones y traducciones relacionales) que permite reconfigurar los vínculos (sustanciales y relacionales) al incorporar la ausencia del agente que fue expulsado del colectivo. En otras palabras, si por una parte, el equívoco diacrónico en el mito provoca la vida breve, por otra, la vida breve provoca una paradoja múltiple y un equívoco sincrónico entre los vivos y los muertos, pero en planos diferentes. El equívoco y la paradoja serían resueltos por medio del ritual que crea un entendimiento común, fugaz, multiespecífico y multinatural.⁸ Un breve entendimiento de re-sintonización efímera entre naturalezas, planos, perspectivas, sentidos, valores, de los agentes y los colectivos.

VIDA BREVE Y VIDA CIVILIZADA

Cuando hablamos sobre la coyuntura del origen de la vida breve y el surgimiento de la vida civilizada se despliega otra serie de cuestiones (que bien podemos enlazarla con el tránsito entre colectivos y entre planos diacrónicos y sincrónicos). Recordemos que en el conjunto de mitos dedicados a la vida breve encontramos constantes referencias al origen del fuego, de la comensalidad, de las plantas cultivadas, de la cacería. Lévi-Strauss destaca la importancia narrativa de resolver (o revertir) la vida breve. Retoma un mito caduveo en el que “el héroe se pone como meta rejuvenecer (y resucitar) a los viejos y a los árboles, pero él mismo morirá antes de lo que hubiera debido porque, al convertirse en padre, se ha dejado arrastrar al ciclo periódico de las generaciones” (Lévi-Strauss, 1982: 165). Pero no sólo el parentesco, también otros aspectos de la vida civilizada (agricultura, caza y cocina) traen consigo la ciclicidad, pues estas ciclicidades establecen la periodicidad (es decir, las discontinuidades temporales). La vida breve, entonces, establece *este* plano de existencia (caracterizado para estos pueblos amerindios con el sedentarismo, la plantas cultivadas, la cacería, la comensalidad y las relaciones de parentesco), así como la periodicidad temporal establecida con la

8 | En mis análisis de los rituales mortuorios describí la interacción entre seres y planos diferentes, derivada de relaciones multinaturales. Al conocer la propuesta de los ensamblajes multiespecíficos (Latour, 2001[1991]; Kirksey y Helmreich, 2010; Van Dooren, Kirksey y Münster, 2016), advertí nuevas conexiones. Por ello, evoco estos conceptos en sus aspectos generales. Por un lado, para entender las dinámicas existenciales de los humanos debemos comprender los vínculos más allá de los propios humanos con etnografías multiespecie. En principio, otras especies vivas, y existentes como no vivos: virus, radiación nuclear, monstruos, fantasmas, etc. (Tsing, Swanson, Gan y Bubandt, 2017; Povinelli, 2016). Principalmente, porque los colectivos están creados en y por fricciones entre seres con diferencia de fuerzas. Por otro lado, la discusión derivada del perspectivismo y el multinaturalismo precisa una velocidad diferente. No obstante, destacaré que la(s) naturaleza(s) del/de los actante(s) se definen por la forma en que se dirime la relación entre ellos y sus cuerpos. Cada posición/disputa crea un mundo y modo de existencia —cito sólo artículos seminales, Tânia Lima (1996; 2005) y Viveiros de Castro (1996; 2010). Considero que el multinaturalismo al difractar multiplicidades mayores con diversos pliegues de relación es anterior e implica lo multiespecífico; éste sería un doblez de aquél.

vida civilizada y su articulación con la diferenciación de planos (por ejemplo, entre vivos y muertos).⁹ Cruzar entre periodos o planos de una generación a otra, de una planta cultivada a otra, de una presa a otra, de un alimento a otro, implicaría —en el pensamiento y en la práctica amerindia— la necesidad de transformar una codificación sensorial en otra (como el grupo de mitos que Lévi-Strauss describe en este capítulo). De manera similar, la ciclicidad establece una necesidad entre agentes, colectivos y planos; por ejemplo, con ciertos muertos, ancestros y otros que traen bienes culturales fundamentales para existir. Pero dicha ciclicidad no es lineal sino transfigurativa. La transformación y las reversibilidades entre códigos y categorías sensibles serían análogas a la transmutabilidad entre un colectivo y otro. En este sentido es que la alteridad (el otro grupo) es constitutiva (porque los otros poseen bienes necesarios para la existencia propia), ya que en *ese* conjunto de relaciones sólo *esa* alteridad provee.

Vida breve y civilización requieren de intermediarios (personas, objetos, procedimientos). Por eso, tal vez, los ornamentos de los muertos son fundamentos civilizatorios: porque son agentes y agenciamientos de planos y agentes de planos (diacrónicos/sincrónicos) diferenciados que permiten transitar entre uno y otro. Y a su vez, estos se transforman. El tránsito genera civilización. El transitar, el comunicar y la intermediación entre mundos/colectivos/planos/agentes son herramientas y tecnologías. Y por ello se requieren adornos civilizatorios para comunicarnos con quienes transitan de un lugar a otro. El tránsito de los muertos implica participar de otra “civilización”, para lo cual requieren descivilizarse, esto es, efectuar un desparentesco de su grupo inicial, experimentar un *desligare*. Por tal motivo, otros, de otros colectivos y de otros planos de existencia tendrán algo que se requiere para existir en este plano, en este colectivo, en este cuerpo. Un movimiento de composición de la persona, el territorio y el grupo de parentesco ha sido documentado para algunos pueblos del occidente mexicano como los *náayeri* (Castillo Badillo 2019). Las alteridades son las poseedoras de bienes (en su sentido de *bien*, de un patrimonio y de algo que es un beneficio o un producto, pero, sobre todo, en su sentido de producto del trabajo colectivo ajeno). Pero esos bienes regenerativos para unos serán degenerativos para alguien más y es inevitable vivir y morir así, tanto multinatural como multiespecíficamente. Al morir —es decir, al vivir con vida breve— necesitamos a los otros más que humanos. En palabras de Lévi-Strauss (1982: 64):

Después de, gracias al agua, haber restablecido en el plano cósmico la mediación, que rechazó en el plano místico, se volverá el héroe cultural al que los hombres deben los atavíos y adornos, o sea los mediadores culturales que de individuo biológico transforman al hombre en personaje (...) y que, al reemplazar la carne sobre el esqueleto limpio de antemano del difunto, le constituyen un cuerpo espiritual y hacen de él un espíritu, es decir, un mediador entre la muerte física y la vida social.

9 | Desde los análisis de Arnold Van Gennep (1969) y Víctor Turner (1997 [1966]), dedicados en gran parte a la comprensión de lo liminal o las fases liminales, entendimos que existen analogías entre los rituales. Sólo habría que reafirmar, lo cual no es menor, que los pasos y los tránsitos de un estado a otro no son exactamente simbólicos. Desde mi lectura pertenecen a la convergencia de todos los planos y los seres evocados sin fusión de horizontes. Es necesario destacar las fricciones que existen entre ellos y que los sostienen como tales. Más aún, la distinción cartesiana entre lo simbólico y lo real no es operativa ni pertinente, tal como lo experimentó Lévi-Strauss, siempre inspirado en las teorías etnográficas específicas. Esto, sin duda, interpela, desde hace tiempo las interpretaciones clásicas de nuestra antropología.

CONCLUSIONES

En este artículo hicimos varios viajes y conexiones. Partiendo de los funerales de pueblos del noroeste de México describí algunos contrastes entre rituales y mitos con pueblos suramericanos descritos por Lévi-Strauss. La diferencia nos favoreció para entender las transformaciones. Esto permitió observar las correlaciones entre el paso de la vida a la muerte, los cambios de un grupo y de un plano a otro. El ritual y las técnicas específicas llevadas a cabo en cada ceremonia son fundamentales para entender las teorías etnográficas amerindias, por tanto, para tratar a los seres que transmigran en momentos críticos de su existencia. Los Grandes Viajes y el origen de la vida breve tratan con problemas y consecuencias similares pero distintas. Un punto fundamental es cómo permiten administrar la *buena distancia* en las relaciones incompatibles multiespecíficas y multinaturales a través de un arduo trabajo de mediación (en el sentido levistraussiano) que anuncia la necesidad cosmopolítica de mutua dependencia entre los distintos existentes, planos y colectivos.

De manera más puntual, considero que los funerales del noroeste de México plantean cómo los muertos deben enfrentar un Gran y último viaje de manera similar a las aventuras de los héroes y las heroínas culturales y míticas narradas en las *Mitológicas*. Destaca, que dicho tránsito se gestione con conexiones y tecnologías tales como caminar, volar, tejer y con herramientas y técnicas como caminos, huaraches, huellas; aves, vuelos, plumas; hilos, atar, desatar, trozar, etc.

Posterior a la muerte, los nexos entre vivos y muertos se modifican y no pueden evitarse. Lo regenerativo|degenerativo de los vínculos sustanciales y relacionales tuerce su sentido, su valor y su poder en y entre los distintos agentes, colectivos y planos que entran en procesos de complejas contradicciones.¹⁰ Por ello, deben crear lazos de continuidad y discontinuidad que antes del deceso eran dados o innatos. Esto debe realizarse mediante protocolos colectivos (de cuidado y de precaución) para crear una fugaz sintonía (o entendimiento común) en aquellos equívocos provocados por la vida breve –tanto al inicio de los tiempos y en otros planos, como en el presente en que vivimos y morimos ahora. Los muertos, *esos* muertos, pues, se vuelven parentescos indebidos que deben gestionarse con prudencia. Por un lado, habrá aspectos con los que habrán de crearse ligaduras y, por otro lado, aspectos con los que definitivamente habrá de trozarse toda conexión. En este sentido, aquello que conocemos antropológicamente como rituales mortuorios serían técnicas y tecnología cosmopolíticas para gestionar estas complejas transformaciones relacionales y para producir la “buena distancia” en distintos ámbitos de la existencia. Aprendimos estos problemas amerindios con la etnografía de los pueblos del noroeste mexicano y su contraste con los planteamientos levistraussianos genera una mayor resonancia; por ello es tan importante (re)considerarlos.

Los rituales y los mitos aquí analizados problematizan estos códigos y sentidos en diferentes escalas y posiciones. “El arte es aquello que sucede cuando se regresa de

10 | En 2015, al analizar los rituales mortuorios como dispositivos de relación y poder advertí que lo regenerativo|degenerativo se vinculan de manera relacional y múltiple entre diversos planos que disputan aquello que es continuo|discontinuo y dado|construido. Después señalé que estos son aspectos más generales de cualquier actividad colectiva. Estas reflexiones se conectan con hipótesis que derivan desde el *connubium-bellum* de Marcel Mauss (1959) hasta el *pharmakon* de Isabelle Stengers (2015; Stengers y Pignarre, 2018 [2005]). La propuesta que elaboré es anterior a conocer estos trabajos, en un estudio posterior reflexionaré sobre este tema.

la locura”, dice Ernesto Sábato. Esta frase evoca aquellos problemas planteados por Johannes Neurath (2013) entre los huicholes y nos ofrece una serie de refracciones: la alteridad es otro plano de existencia; la alteridad está en el otro como plano de existencia; la alteridad está en otro plano de existencia. El regreso del viaje, la partida, es porque se ha pertenecido a otro plano y/o colectivo. Por eso el viaje implica ciertos procesos de conversión de uno-en-otro. En donde se experimentan pasajes de valores, sentidos y poder de las *conversiones* amerindias. Con todo, aún falta seguir registrando los grupos de transformaciones al respecto.

Sin agotar el tema, enfoqué mi atención en las categorías sensibles de los tránsitos y las transmigraciones de ciertos aspectos de la persona que entran en contradicción in-existencial—tales como las reglas rituales entre los parientes y los muertos; el subir-bajar y el atravesar el tiempo-espacio que no vemos a simple vista. Porque esos tránsitos, transmigraciones, transformaciones, transmisiones que los amerindios experimentan con sus vínculos entre vivos y muertos (las aventuras de subir-bajar, ir-venir, llevar-traer, conseguir-perder, etc.) serían parte de sus teorías etnográficas sobre la reversibilidad dialéctica relacional. Se administra una relación indebida de in-existencia por medio de protocolos para lograr la expulsión de un miembro del grupo. Esto se logra al “desanidar” un aspecto de la persona fallecida y cortar los lazos con ella en este plano de existencia y esto permite establecer lazos en un plano diferente. La disolución de la paradoja provocada por la muerte se produce, como he insistido, creando un entendimiento común y fugaz con una alteridad que se va a otro lado (o que proviene de él) por medio de lazos trenzados, torceduras, transformaciones y traducciones relacionales de comunicación, de sentido, de valor y de poder. Esto permite pasar de un mismo plano-colectivo a un colectivo-plano diferente por medio de la transformación equívoca del propio agente.

Luego pasamos a las correlaciones *Mitológicas*. Con M1 y R-1 advertimos cómo el personaje bororo desea administrar una relación familiar indebida, en este caso incestuosa. El mecanismo tanto en el mito como en el rito es similar, de alejamiento y de expulsión del colectivo y la reconexión con otro. En la narración de sus aventuras, se describen los planos, los seres, los tiempos bororo. También, se establece un fundamento: que un otro, en otro plano de existencia espacial y/o temporal tendrá algo que se necesita para constituir este plano de existencia, para este grupo y para cada persona (por ejemplo, de los muertos o los ancestros). De ahí la necesidad permanente de “encarnar modos de mediación” en cualquier forma|contenido y movilizar el arbitraje de lo imposible (hacia lo posible) en la experiencia del mito y del rito.

El origen equívoco de la vida breve se soluciona así por medio de rituales que gestionan la pérdida de un pariente específico. Con ello, observamos que el tema de la vida breve se desdobra en, al menos, dos escalas: la mítica y la ritual. En la escala mítica y virtual, la vida breve (de la especie, de las cosas, de los mundos) se origina por un equívoco sensorial. Ese malentendido provoca una paradoja múltiple en cada deceso,

actual y concreto, que debe (di)solucionarse en una escala ritual por medio de los tránsitos que conectan y/o desconectan actantes, colectivos, planos. Para ello operan el *desligare* y el *religare* de lo regenerativo y de lo degenerativo entre los involucrados con el fin de arbitrar una cuasi-imposible buena distancia. La vida breve es fundante de cada civilización y de los tránsitos en sus diversas formas de socialidad porque organiza justamente las distancias y la diferencia. Las (di)soluciones (transformaciones por transmigraciones son torsiones transfigurativas de los existentes) no son lineales, aunque sean cíclicas y periódicas. Al desanidar a los actantes en ritos y mitos amerindios observamos cómo se conectan y desconectan con lo que es regenerativo|degenerativo al transitar en sus grupos, vidas, planos.

En este sentido, mitos y ritos funcionarían como espectros diferenciados de acción y experiencia para arbitrar lo imposible de estos mundos, justamente, para que esos mundos sean posibles. Tanto el *desligare* como el *religare* en los ritos y los mitos posibilitan una buena distancia entre seres. Entendemos que parte de la propuesta amerindia del devenir-otro implica hacerlo por medio de los mitos y los ritos transformándose transfigurativamente (en el tiempo, se transita por fases de un colectivo a otro, de una fase a otra, etc.; en términos espaciales, evocan la lógica es de arriba|abajo y de un plano a otro). Se permite el arbitraje imposible y la creación de las buenas distancias entre relaciones indebidas. El origen de la muerte y de la civilización se tejen con estas formulaciones, así como el origen de los grupos al interior de un colectivo. Y entre ellas se fundan los planos específicos y las periodicidades en las que se existe transitando. Su articulación implica los protocolos, los objetos y los intermediarios para afrontar la paradoja cosmopolítica por excelencia: la muerte. Transitar la muerte –a veces más que la propia vida– permite la transformación que, estos pueblos, realizan transmigrando entre planos corporales, espaciales y temporales. Dicho en otras palabras, la vida breve, la mitología y los rituales nos hablan, cada una de diferente manera, de pasajes que gestionan las transformaciones de los valores; esto es, aquello que de manera simultánea y opuesta es regenerativo|degenerativo entre agentes, colectivos y planos que mutuamente dependen y se matan entre sí.

Estas reflexiones arrojarían luces para la comprensión de la teoría etnográfica amerindia de la transformación, la reversibilidad y las torsiones (forma|fondo, sustancias|relaciones, función|forma), así como de la alteridad constitutiva, en tanto el tránsito que se experimenta de un colectivo a otro (cualquiera que sea: edad, género, guerra, conversión, vivos-muertos, muertos-vivos, animal-humano, planta-humano, viceversa, etc.). También nos permiten analizar los dispositivos de jerarquía y de heterarquía que discutía al inicio de este texto. Por ejemplo, para repensar, como lo hace Johannes Neurath (2013) con los wixaritari, las relaciones de los pueblos denominados indígenas con el Estado mexicano. En resumen, las continuidades|discontinuidades imposibles, creadas por el mito y el ritual entre existentes y planos, (re)distribuyen lo regenerativo|degenerativo y (re)producen lo dado y lo construido de cada modo de

existencia. A la postre, esas dinámicas de (re)distribución y (re)producción movilizan los dispositivos micropolíticos y cosmopolíticos de la jerarquía y la heterarquía.

La necesidad de mediaciones imposibles es dada por la necesidad cosmopolítica de mutua dependencia. Tal vez por ello cualquier relación es potencialmente transgresora si no se conduce con buena distancia. ¿La buena distancia obviaría transmigraciones indispensables y las transmigraciones harían lo suyo con las buenas distancias entre seres multiespecíficos y multinaturales? Los mitos y ritos amerindios—tanto del sur como del norte—y las reflexiones levistraussianas que se *desanidaron* nos han traído hasta aquí: la vida, breve, se trataría de observar y cuidar detenidamente a los otros, porque en el afuera y por el afuera se crea la existencia y se consigue vivir, morir y, finalmente, transmigrar.

Alejandro Fujigaki es Antropólogo Social por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Maestro y doctor en Antropología por la UNAM. Realizó una estancia posdoctoral en el Museo Nacional, de la Universidad Federal de Rio de Janeiro, Brasil, y dos más en el Instituto de Investigaciones Sociales en la UNAM. Ha realizado diversas temporadas de trabajo de campo desde el 2002 entre los rarámuri de Chihuahua, México. Es profesor de asignatura en la UNAM y la Universidad Iberoamericana, México.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA: No se aplica.

FINANCIACIÓN: Fue becario del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, asesorado por la Dra. Elena Lazos Chavero. Este trabajo fue apoyado por UNAM-PAPIIT IN-404220. *Laboratorios de historia indígena contemporánea*, coordinado por la Dra. María Isabel Martínez Ramírez.

BIBLIOGRAFIA

AGUILAR, Cristina. 2004 (Manuscrito). “Aspectos sobre ritos mortuorios y destino del espíritu después de la muerte entre los yaquis”.

AGUILAR, Cristina; BERROJÁLBIZ, Fernando; FUJIGAKI, Alejandro. 2008. “Aproximaciones hacia una idea común de la muerte entre yaquis, tarahumaras y tepehuanes”. en BONFIGLIOLI, Carlo; GUTIÉRREZ,

Arturo; , HERS, Marie-Areti; OLAVARRÍA, María-Eugenia. (Eds.). *Las Vías del Noroeste II. Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, IIA-UNAM, México. pp. 601-621.

ALVARADO, Neyra. 2004. *Titalpí... tomokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.

ALMEIDA, Mauro de. 2008. "A fórmula canónica do mito". em QUEIROZ, Ruben Caixeta; NOBRE, Renarde Freire (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte, UFGM.

ÁLVAREZ, Anita. 2004 [1975]. *Primeros pobladores de la Baja California. Introducción a la antropología de la península*. CONACULTA-INAH, Baja California.

CASTILLO Badillo, Frine. 2019. "El componer del cuerpo náayeri". En: MARTÍNEZ, Isabel; FUJIGAKI, Alejandro; BONFIGLIOLI, Carlo. (Coords.). *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso de México y Brasil*. México: IIH-IIA-UNAM. pp. 179-200.

CLASTRES, Pierre. 2013 [1974]. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

CLASTRES, Pierre. 2011 [1980]. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

CRUMLEY, Carole. 1995. "Heterarchy and the Analysis of Complex Societies". *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, vol. 6, n.1: 1-5. DOI:10.1525/ap3a.1995.6.1.1

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental.

DECLERCQ, Stan. 2020. "Siempre peleaban sin razón: La guerra florida como construcción social indígena", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 59: 97-130.

FUJIGAKI, Alejandro. 2005. *Muerte y persona. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la Sierra Tarahumara*. Tesis de licenciatura. en Antropología Social. Cuernavaca, Universidad

Autónoma del Estado de Morelos.

FUJIGAKI, Alejandro. 2009. *La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México*. Tesis de Maestría. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México

FUJIGAKI, Alejandro. 2014. "Construir el camino del olvido. Rituales mortuorios". en: MARTÍNEZ, Isabel. (coord.). *Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112. México: Artes de México. pp. 30-37. (Colección Artes de México)

FUJIGAKI, Alejandro. 2015. *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexica*. Tesis de doctorado. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México

FUJIGAKI, Alejandro. 2019. "Caminos que bifurcan y multiplican mundos. Alteridades|Identidades entre los rarámuri de Chihuahua". en MARTÍNEZ, Isabel; FUJIGAKI, Alejandro; BONFIGLIOLI, Carlo (coords.). *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso de México y Brasil*. México: IIH-IIA-UNAM. pp. 357-398.

FUJIGAKI, Alejandro. 2020a. "Caminos rarámuri para sostener o acabar el mundo. Problematización sobre el cambio climático y el Antropoceno desde la teoría etnográfica". *Mana – Estudios de Antropología Social*, vol. 26, n. 1: -35. DOI 10.1590/1678-49442020v26n1a202

FUJIGAKI, Alejandro. 2020b. "Parto y guerra mexica. La captura femenina y masculina de cuerpos enemigos", *Noticonquista*, México, <https://www.noticonquista.unam.mx/amoxltli/1942/1939>.

FUJIGAKI, Alejandro. 2021. "La (di)solución de la muerte entre los rarámuri de México. Paradoja múltiple y máquina de transformaciones relacionales". En: MARTÍNEZ, Isabel; NEURATH, Johannes. (Coords.). *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis*. Buenos Aires, SB Editorial, pp. 103-136.

Transmigrar entre planos de existencia. Desanidando las Mitológicas desde el noroeste de México

FUJIGAKI, Alejandro; MARTÍNEZ, Isabel. 2008. "Vida y muerte: La composición del ser humano entre los rarámuri de la Alta Tarahumara", *El norte de México: Entre Fronteras*, México: ENAHNM-INAH.

FUJIGAKI, Alejandro; MARTÍNEZ, Isabel; MONTERO, Coral. 2006. "El camino de la muerte: relaciones entre la etnografía y la arqueología en el noroeste de México" Ponencia presentada en el *Coloquio Las vías del noroeste Noroeste III: Raíces Comunes/ Common Roots*, Flagstaff, Nuevo México, EUA.

GARDUÑO, Everardo. 1994. *En donde se mete el sol... Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. México, CONACULTA.

HOUSEMAN, Michael; SEVERI, Carlo. 1998. *Naven, or, The Other Self: a Relational Approach to Ritual Action*. London, Brill.

KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. 2010. "The Emergence Of Multispecies Ethnography." *Cultural Anthropology*, vol. 25, n. 4: 545-576. DOI 10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x

LATOUR, Bruno. 2001 [1991]. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI

LEACH, Edmund. 1978 [1976]. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Trad. Juan Olivier Sánchez Fernández. España, Siglo XXI Editores,.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985 (1949). *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta de Agostini, México.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004 (1961). "Las discontinuidades culturales y el desarrollo económico y social". en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*

o *Antropología estructural II*, Traducción de J. Almela. México, Siglo XXI Editores, pp.294-294.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1982 (1964). *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. México, FCE.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2010, (1966). *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. México, FCE.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1997, (1968). *Mitológicas III. EL origen de las maneras de mesa*. México, Siglo XXI.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2000, (1971). *Mitológicas IV. EL hombre desnudo*. México, Siglo XXI.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985 (1986). *La alfarera celosa*. Barcelona, Paidós.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991. *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo numa cosmologia tupi". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 2, n. 2: 21-47. DOI 10.1590/S0104-93131996000200002

LIMA, Tânia Stolze. 2005 *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp/ISA/NuTI.

LIRA, Regina. 2017. "Nuestra Madre Milpa Joven: una imagen de la totalidad efímera en un ritual wixárika", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 103, n. 1:151-178. DOI 10.4000/jsa.14874

MARTÍNEZ R., Isabel; FUJIGAKI, Alejandro. 2011. "Los caminos de la muerte: un modelo de estudio regional para el noroeste de México". en BONFIGLIOLI, Carlo, GUTIÉRREZ, Arturo; HERS, Marie-Areti; Levin, Danna. *Las vías del noroeste III. Genealogías y transversalidades*. México, IA-IIE-UNAM, pp. 329-362.

MAUSS, Marcel. (1959) "Prestaciones Totales y Potlatch", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 21, No. 3:1119-1125.

MCCULLOCH, Warren. 1945. "A Hierarchy of Values Determined by the Topology of Nervous Nets". *Bulletin Of Mathematical Biophysics*, vol. 7, n. 2: 89–93. DOI 10.1007/BF02478457

MERRILL, William. 1992 [1988]. *Almas rarámuris*. México, INI-CONACULTA. (Colección. Presencias, n. 48)

NAVARRETE, Federico. 2011. "Chichimecas y toltecas en el valle de México", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 42: 19-50.

NAVARRETE, Federico. 2016. "Entre a cosmopolítica e a cosmo-história: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas". *Revista de Antropologia*, vol. 59, n. 2: 86-108. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2016.121934

NEURATH, Johannes. 2008. "Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar". en BÁEZ CUBERO, Lourdes; LAZCANO, Catalina Rodríguez (Coords.). *Morir para vivir en Mesoamérica*. Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular – Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 23-56.

NEURATH, Johannes. 2008. "Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar. en BÁEZ CUBERO, Lourdes; LOZCANO, Catalina Rodríguez (Coords.). *Morir para vivir en Mesoamérica*. Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular – Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.23-56.

NEURATH, Johannes. 2013. *La vida de las imágenes. Artes huichol*. México: Artes de México-CONACULTA.

NOLASCO, Margarita. 1969. "Los pimas bajos de la Sierra Madre Occidental (Yécoras y ébomes altos)". En: *Anales*, INAH, Época 7ª, Tomo II, 1967-1968, No.49, SEP, México.

OLAVARRÍA, María Eugenia. 2003 *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*. México Universidad Autónoma Metropolitana – Plaza y Valdés Editores,.

OLIVIER, Guilhem. 2010. "Gemelidad e historia cíclica. El 'dualismo inestable de los amerindios' de Claude Lévi-Strauss, en el espejo de los mitos mesoamericanos". En: OLAVARRÍA, María Eugenia, MILLÁN, Saúl; BONFIGLIOLI, Carlo (coords.) *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, UAM-Juan Pablos Editor, pp. 139-178.

OLIVIER, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica: tras las huellas de Mixcôatl, "Serpiente de nube"*. México: FCE.

POVINELLI, Elizabeth. 2016. *Geontologies: requiem for late liberalism*. Durham: Duke University Press.

RODRÍGUEZ, Abel. 2010. "¿Por qué piden el bautismo católico los rarámuri del Alto Río Conchos?", *Estudios Mesoamericanos*. Nueva época, vol. 9: 63-74.

STENGERS, Isabelle. 2015. *No tempo das catástrofes. Resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo:: Cosac Naify.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. 2018 (2005). *La brujería capitalista. Práctica para prevenirla y conjurarla*. Trad. Víctor Goldstein, Hekht Libros, Argentina.

STRATHERN, Marilyn. 2006 [1988]. *O Gênero da Dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP.

STRATHERN, Marilyn. 2014 [1980]. "Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen". em: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Traducción Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luisa Valentini, São Paulo, Cosac-Naif, pp. 23-75.

SZTUTMAN, Renato 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus*

personagens. São Paulo: Edusp/Fapesp.

SZTUTMAN, Renato. 2013. "As metamorfoses do contra-Estado: Pierre Clastres e as políticas ameríndias". *Ponto Urbe*, vol. 13: 1-19. DOI 10.4000/pontourbe.893

SZTUTMAN, Renato. 2020. "Perspectivismo Contra o Estado". *Revista De Antropologia* vol. 63, n.1: 185 - 213. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2020.169177.

TSING, Anna; SWANSON, Heather; GAN, Elaine; BUBANDT, Nils. (Eds.). 2017. *Arts of living on a damaged planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

TURNER, Víctor. 1997 (1966). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI Editores.

URIARTE, María Teresa Castañeda. 1947. *Las costumbres y los ritos funerarios de los indígenas de Baja California*, Tesis de Licenciatura. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.

VAN DOOREN, Thom, KIRKSEY, Eben, and MÜNSTER, Ursula. 2016. "Multispecies Studies." *Environmental Humanities* vol. 8, n. 11: 1–23. DOI 10.1215/22011919-3527695

VAN GENNEP, Arnold. 1969 (1909). *Los ritos de paso*. España Taurus,.

VELASCO, Pedro de. 1987. *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, Centro de Reflexión Teológica, México.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 2, n. 2: 115-144. DOI 10.1590/S0104-93131996000200005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006 (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipití*, vol. 2, n.1: 3-22.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2008. "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e as cosmopolíticas amazônicas". In : QUEIROZ, Ruben Caixeta ; NOBRE, Renarde (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2009. "A morte como quase-acontecimento", Conferencia en el *Café filosófico*. CPFL *Cultura*, 16 de octubre de 2009. <http://www.cpfcultura.com.br/wp/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro/>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Argentina: Katz.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

WYNDHAM, Felice. 2009. "Spheres of Relations, Lines of Interaction: Subtle Ecologies of The Rarámuri Landscape In Northern Mexico". *Journal of Ethnobiology*, vol. 29, n. 2: 271–295. DOI:10.2993/0278-0771-29.2.271

Recebido em 20 de junho de 2020. Aceito em 10 de setembro de 2021.