

El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración

Danièle Dehouve
CNRS; EPHE

ABSTRACT

Mesoamerica is a cultural area known by the resistance of several of its features to the passage of time. One of them remained in existence in the long duration: the "ritual deposit", also named offerings, is defined as a figurative ritual, based on material and miniaturized representations, generally accompanied by the sacrifice of animals or men and / or the gift of food ; it has a great antiquity and persists in use in the indigenous contemporary populations. The article examines the evidences of this ceremonial practice, as well as its characteristics.

Keywords: Mesoamerica, ritual deposit, offerings, indigenous populations, Aztecs.

Mesoamérica es una área cultural conocida por la resistencia de varios de sus rasgos al paso del tiempo. Uno de ellos mantuvo su existencia en la larga duración : el "depósito ritual", también llamado "ofrendas", se define como un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas, generalmente acompañado por el sacrificio de animales o hombres y/o el don de comida; tiene una gran antigüedad y persiste en uso en las poblaciones indígenas contemporáneas. El artículo examina las evidencias de esta práctica ceremonial, así como sus características.

Palabras-clave: Mesoamérica, depósito ritual, ofrendas, indígenas, Aztecas.

En Mesoamérica, los arqueólogos han encontrado objetos rituales ordenados y acompañados de vestigios de hombres y animales sacrificados, a los cuales han dado varios nombres: el término “ofrenda” alude a su supuesta finalidad, mientras “depósito de fundación” en español y *dedicatory cache* en inglés designan el contexto en que se realizaba este acto generalmente asociado a la construcción de nuevos edificios y la ampliación de conjuntos existentes. Por su parte los etnólogos observan cada día en las poblaciones indígenas contemporáneas la manera en que los actores rituales confeccionan objetos ceremoniales de distinta clase y los depositan en el suelo o los arrojan al fuego o al agua durante operaciones rituales de mucha variedad a las cuales se ha dado el nombre de “ofrendas”.

En mi opinión todos estos actos conforman un solo tipo de práctica ritual de mucha antigüedad en el área mesoamericana que propongo llamar “depósito ritual” y definir de la manera siguiente: *El depósito ritual es un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas, generalmente acompañado por el sacrificio de animales o hombres y/o el don de comida.* Esta propuesta tiene como primera finalidad entablar un diálogo entre disciplinas, en este caso la arqueología, la etnohistoria y la antropología. Además obliga a reflexionar sobre la naturaleza de este acto y la pertinencia de los términos utilizados para nombrarlo. Denominarlo “ofrenda” presenta la desventaja de poner el acento de manera demasiado exclusiva sobre el “don” y pasar por alto su característica principal que tiene que ver con *la representación figurativa, material y simbólica del mundo y de los deseos de los actores rituales que éstos piensan dotada de eficacia mágica.* Por fin, lleva a reflexionar sobre los mecanismos rituales utilizados y descifrar sus códigos a lo largo de su desarrollo histórico por medio de un acercamiento comparativo. El presente trabajo se basa en estudios míos anteriores centrados en los depósitos rituales de los indígenas tlapanecos del estado de Guerrero (Dehouve, 2001, 2007a y b, 2008a, 2013b y c), el lenguaje ritual de los mexicas (Dehouve, 2009a y 2011a) y las categorías de análisis del ritual (Dehouve, 2008b, 2009b, 2010b, 2011b y 2013a). Pretende precisar dichas propuestas y actualizar la bibliografía que trata sobre los depósitos rituales de ayer y hoy.

Las evidencias

El corpus de prácticas que serán analizadas pertenece a la arqueología, la etnohistoria (o estudio de textos coloniales) y la antropología.

Los depósitos rituales en contexto arqueológico

La mayor parte de los vestigios de objetos intencionalmente enterrados descubiertos por los arqueólogos pertenecen al género de los depósitos de fundación y fueron realizados en ocasión de la construcción de un nuevo edificio o de la ampliación de una estructura existente. Se conocen tales depósitos a partir del Clásico Temprano (300-600 después de Cristo) en el área maya, entre otros en Tikal, donde se presentan en capas verticales, la más profunda hecha de restos animales y artefactos líticos (tortuga, cocodrilo, caracoles, pedernal, obsidiana y jade) mientras la capa superior se compone únicamente de objetos líticos (Baudez, 1999, p. 14). Otro depósito maya del mismo periodo ha sido descubierto en Copán (Honduras), los objetos dibujando un quincunce o cosmograma (Fash *et al.* 1993 citado por López Luján, 2006, p. 239). En el Clásico Reciente maya (600-

900 después de Cristo) se hicieron depósitos concéntricos en Altun Ha (Belice). Un sitio maya del Postclásico Reciente, Santa Rita Corozal en la costa oriental de Yucatán, muestra complejas configuraciones hechas de figurillas antropomórficas miniaturizadas y vestigios animales (Chase y Chase, 1968 citado por Baudez, 1999, p. 18-21 y López Luján, 2005, p. 240).

En el centro de México cobran un relieve excepcional los depósitos rituales descubiertos en Teotihuacan entre 1998 y 2004 y asociados con las diferentes etapas constructivas de la Pirámide de la Luna; mediante largos túneles abiertos en la estructura, se ha puesto en evidencia la elaboración de depósitos realizados para celebrar y consagrar cada nueva fase de ampliación entre 300 y 350 después de Cristo (Clásico Temprano). Están compuestos por individuos sacrificados, vestigios de muchos animales y objetos elaborados con jade, obsidiana, conchas marinas y fragmentos de textiles (Sugiyama, 2005, Sugiyama y López Luján, 2006, López Luján, 2012).

En el corazón del imperio mexica, en pleno centro de la ciudad actual de México, el Proyecto Templo Mayor (1978-2012) ha explorado el recinto sagrado de Tenochtitlan durante siete temporadas de excavaciones a lo largo de tres décadas. Se han descubierto hasta el día de hoy no menos de 165 depósitos rituales en el Templo Mayor y los edificios aledaños, fechados del Posclásico, los cuales han dado lugar a varias publicaciones (López Luján, 1993 y 2006, López Luján y Antonio Santos, 2012, López Luján *et al.* 2012, entre otros).

Si los depósitos más conocidos pertenecen al género de los depósitos de fundación realizados especialmente para ser enterrados y preservados bajo un edificio, no hay que ignorar los depósitos de otro género. Existieron sin duda depósitos rituales realizados en lo alto de los cerros, como lo propone Broda quien cita las excavaciones realizadas por Charnay en 1860 en la cima del Popocatepetl. El explorador descubrió evidencias hoy perdidas y desaparecidas: cuerpos infantiles acompañados de un mundo en miniatura compuesto de platillos, vasos, cuentas de piedra y figurillas, algunas en forma de animal (Broda, 2001, p. 303). También se realizaron depósitos en las cuevas, como lo comprueba entre otros el descubrimiento de sandalias miniaturas en la cueva de Coxcatlán por R. Mac Neish (1967, citado por Cl. Stresser-Péan, 2011 p. 160-161).

Es reciente la identificación del depósito como tal por los arqueólogos. Anteriormente los objetos sacados a luz eran considerados como "ofrendas", es decir, dones, ignorando si los cuerpos humanos que los acompañaban eran víctimas sacrificiales o vestigios de personajes ilustres enterrados en sepulturas. De hecho, es difícil establecer esta distinción y los trabajos de Sugiyama sobre Teotihuacan (2005, p. 200-220) se han fijado la tarea de determinar los criterios permitiendo distinguir entre los "entierros sacrificiales" y los "entierros de personajes perteneciendo al elite". Como se ha dicho, Sugiyama y López Luján (2006) consideran los depósitos rituales encontrados en Teotihuacan y el Templo Mayor como conjuntos compuestos por cuerpos sacrificados y objetos ceremoniales.

Los depósitos rituales en contexto arqueológico están conformados por una gran variedad de objetos colocados según distintos patrones morfológicos. Los más sencillos constan de un solo tipo de objeto, por ejemplo unos artefactos hechos de copal, o una acumulación de espinas de maguey (López Luján, 1993, p. 205 ss), mientras los más complejos encierran vestigios provenientes de cientos de animales distintos y muchos objetos de distinta clase como cuchillos de pedernal y obsidiana, perlas de jade, urnas que sobrevivieron al paso del tiempo,

así como huellas de collares de flores y diversas plantas perecederas. Los receptáculos varían también, desde la caja de piedra de pequeño tamaño hasta los amplios espacios de casi cinco metros por cinco que se descubrieron debajo de la Pirámide de la Luna en Teotihuacan. Además, la disposición puede ser concéntrica o conformada por niveles encimados. Sin embargo todos los trabajos muestran claramente que no se trataba de arrojar los objetos al azar en el fondo de una excavación sino de respetar una clara disposición espacial.

Por fin, cabe señalar que los depósitos de fundación muestran que una atención particular fue dedicada al conteo de los objetos, pues tanto los del Templo Mayor como de Teotihuacan vienen agrupados por conjuntos de 3, 4, 5, 9, 13 y 18 elementos, números de primordial importancia en la representación del universo de los antiguos mexicanos.

Los depósitos rituales en los documentos etnohistóricos

No es tan fácil documentar la presencia de los depósitos rituales en los relatos de los informantes de Sahagún (*Códice Florentino* e *Historia General*), sin embargo pienso que se pueden identificar por el gesto de “depósito” que los caracteriza. El término náhuatl *tlamana*, del radical *mana*, significa “extender algo en el suelo”, y se puede traducir en inglés por *to display*. De hecho se refiere explícitamente a la *presentación horizontal de varios tipos de objetos*; se puede hablar de “presentación” porque el verbo *mana* está relacionado con la forma *mani*, “estar extendido” que se refiere a las cosas que se expanden de manera horizontal como la superficie del agua o una nube en una cañada; y hablo de “varios tipos de objetos” porque el verbo *tlamana* permite formar el nombre (o clasificador numérico) *tlamantli* que designa categorías diferentes de cosas. Podemos pensar que estamos en presencia de un depósito ritual cada vez que los informantes de Sahagún utilizan el verbo náhuatl *mana*.

Con la ayuda de este término, se vuelve posible identificar los depósitos rituales en varias ceremonias. Por ejemplo, en *XIV Quecholli*, los actores rituales depositaban flechas votivas por conjuntos de 20 piezas al pie del templo de Huitzilopochtli: “Y cuando acabaron de hacer allá el *depósito*, se iban a su casa”. En *XII Teotleco*, fueron bolas hechas de harina de amaranto las que se presentaron de esa manera: “Y las *depositaban* para él, *depositaban* semillas de amaranto en bolas”¹.

Es de suponer que los depósitos no eran destinados únicamente a la Tierra sino también al agua. Pienso reconocer un depósito de esta clase en un ritual dirigido a la diosa Chalchiuhtlicue. Durante las ceremonias de entronización del personaje real llamado *tecuhtli*, los sacerdotes arrojaban al agua la sangre del autosacrificio, el cuerpo de las codornices sacrificadas, junto con piedras verdes de jade, plumas, mantas y copal². Comparando esta descripción con los datos

¹ En *XIV Quecholli*, “*auh in ommomamanatô, niman ic huihuiloâ*” (FC II, 33, p. 135); en *XII Teotleco*, “*yhuan quitlamaniliayâ : in quimaniliayâ, michihuauhtli, in tlapolli*” (FC II, 31, p. 127). Traducción propia.

² “...pasadas todas estas burlerías llevavane á un agua que fuese corriente mui acompañado de todos sus ayos i de los otros Tecles, i allegando á la água adoravan alli al Dios del agua, que era Chachitlcal, que era una muger i alli en la misma agua hacian sacrificio de las orejas i codornizes: echavan en el agua las mejores esmeraldas i culchuales que tenia i plumajes i mantas i copal, i todo aquello si era rio lo llevaba ó se hundia, i si era arroyo ó fuente se havia de podrescer alli...” (Carrasco, 1965, pp. 137-138).

proporcionados por los depósitos contemporáneos (véase más adelante) se puede calificar este acto de “depósito ritual” al agua.

De hecho, los textos etnohistóricos no mencionan los depósitos de fundación descubiertos por los arqueólogos, pero esbozan un panorama donde reina una gran diversidad de depósitos rituales, enterrados, arrojados al agua o quemados en el Fuego. Así, los rituales de los mercaderes incluían la presentación de papeles mojados con la sangre del autosacrificio. Unos, destinados al Fuego, se disponían delante del hogar, para la Tierra eran “ordenados” en medio del patio, otros se ofrecían a los dioses de los caminos y otros más, dirigidos al dios de los mercaderes, adornaban una vara ceremonial (HG IX, p. 493).

En varios códices los etnohistoriadores han notado la representación de personajes cargados de objetos ceremoniales en los cuales han reconocido “ofrendas”. Estas escenas son corrientes en los códices mixtecos (Caso, 1977, I, lam. XXIV, XXV) y presentes, por ejemplo, en el *Códice Laud* (1966, fol. 13, 17-22, 45-46), el *Códice Borbónico* (1974, fol. 23, 32) y el *Códice Florentino* (1972, L. II, fol. 29v). De más difícil interpretación son las láminas provenientes del *Códice Fejerváry-Mayer* y el *Códice Cospi* (ambos pertenecientes al grupo Borgia). Ahí aparecen sucesiones de números expresados al estilo maya: una barra para el 5 y un punto para 1. El investigador austriaco Karl Anton Nowotny (1961, p. 272-274) fue el primero en proponer que las series numéricas dibujadas en estos códices representaran “ofrendas contadas” durante los rituales, a semejanza de lo que ocurre entre los indígenas tlapanecos estudiados en 1930 por el geógrafo alemán Leonhard Schultze Jena. En la actualidad se puede decir que la hipótesis de Nowotny ha sido unánimemente aceptada por los investigadores. Entre muchos otros, siguen su propuesta León-Portilla (2004), Van der Loo (1987), Lipp (1991, p. 115), Broda (2008 y 2009, p. 51) y Boone (2007, p. 157-169). Sin embargo, es preciso reconocer que, desde que Nowotny emitió esta hipótesis hace cincuenta años, el desciframiento de estas láminas no ha progresado y se requieren todavía trabajos adicionales para entender la numerología expresada en estas láminas y precisar su uso ritual.

Los depósitos rituales contemporáneos

En la actualidad, los depósitos rituales siguen siendo una práctica común entre los indígenas de México. Una gran parte de la bibliografía al respecto es reciente y sobresale la producción de varios documentales audiovisuales mostrando ceremonias indígenas con depósitos rituales (en particular Dehouve, 2004 y 2010c, Figuerola, 2011, López Intzín, 2008 y Santos Fita y Flores Velázquez, 2012).

Los depósitos están presentes en la mayor parte de la república mexicana como se nota en esta división de su territorio en zonas.

Suroeste (estados de Morelos, Guerrero y Oaxaca). En Morelos, han sido documentados depósitos de petición de lluvia compuestos de figurillas de plástico, frutas y velas presentados sobre manteles en varios puntos sagrados. Los juguetes de plástico *made in China* se compran en el mercado y representan las ranas propiciatorias de la lluvia y los soldaditos que defienden las cuatro esquinas del depósito (Juárez Becerril, 2010 y 2013). En Guerrero, el grupo lingüístico nahua presente en la Baja Montaña ha dejado varios testimonios, entre

otros, las “ruedas para levantar la sombra” (Weitlaner, citado en Dehouve 1994, p. 153) y las ofrendas de comida compuestas que se arrojan en el pozo de Ostotempan (Hémond, 2008). Los nahuas de la parte norte de la Alta Montaña realizan representaciones de cerros y serpientes hechas de masa de semillas de amaranto y/o platillos y vasos de chocolate y cuerpos de animales sacrificados (véase entre otros Neff, 1994 y 2005 y Serafino, 2012).

La parte meridional de la Alta Montaña de Guerrero está ocupada por el grupo lingüístico tlapaneco estudiado en 1929 y 1930 por el geógrafo alemán Leonhard Schultze Jena (1938) quien ha dejado varios esquemas de depósitos rituales hechos de manojos de hojas y flores en número contado. En lo personal a partir de 2000 he realizado un estudio intensivo de los depósitos rituales tlapanecos con manojos contados cuyos primeros resultados han sido publicados en Dehouve (2007a y b).

El estado de Oaxaca es muy rico en depósitos contados entre los cuales destacan los chontales (Carrasco, 1960) que cuentan pequeños trozos de pino y los mixes que conforman conjuntos complejos de cientos de objetos – agujas de pino en la mixe Baja (Lipp, 1991) y rollitos de masa de maíz en la mixe Alta (Pitrou, 2010 y 2012) –.

Sierra de Puebla y Huasteca: En los estados de Puebla, Hidalgo y Veracruz viven varios grupos lingüísticos (tepehuas, otomíes, nahuas, totonacos y huastecos) cuyos depósitos han sido objeto de numerosas descripciones. Los totonacos estudiados por Alain Ichon (1969) y Guy Stresser-Péan (2005) disponen sobre unas grandes hojas varias series de muñecos de madera hechos de palitos de pino, tiras de papel y bolitas de resina de copal, que figuran personajes. Agrupados en series con números simbólicos y embarrados de la sangre de las aves sacrificadas, los muñecos reciben flores y platillos. En la sierra de Puebla, Lourdes Báez Cubero (2013) ha documentado un ritual a los difuntos realizado con base en muñecos vestidos de lana. En otras regiones tepehuas, otomíes y nahuas, los muñecos son remplazados por figuritas cortadas en papel de *amate* o papel de china, los cuales se distinguen por su forma y su color (Gómez Martínez, 2002). Existen decenas de modelos de ellas representando deidades y plantas cultivadas apiladas durante las ceremonias y embarradas de sangre, antes de estar abandonadas en los lugares sagrados.

Área maya. Un depósito ritual de brujería filmado entre los tzeltales de Cancún (Figuerola 2011) está hecho de hojas, velas de color en número contado y un don de sardinas en lata. En Campeche, los depósitos constan principalmente de platillos – tamales de distinta clase y jícaras de bebida en número contado – presentados en una plataforma según un modelo geométrico horizontal (Gómez Martínez, 2009 y Santos Fita y Flores Velásquez, 2012).

Coras-huicholes. Para terminar este recorrido, por cierto muy incompleto, cabe señalar que los coras-huicholes de los estados de Jalisco y Durango al noroeste de México practican depósitos originales hechos de objetos manufacturados: las flechas, las jícaras (*ruku'li*, ortografía moderna *xukuri*), los escudos frontales (*neali'ka*, ort. mod. *nierika*), los escudos dorsales (*na'ma* o *irtarite*) y los “ojos” (*si'kuli*, ort. mod. *tzikuri*). Detrás de la belleza excepcional de aquellos objetos (Arte Huichol, 2005 y Arte Antiguo Cora y Huichol, 2007), los rituales huicholes pertenecen a la misma familia cultural que los otros depósitos mesoamericanos, como se desprende de la documentación reunida entre otros por Lumholtz (1986), Kindl (2007) y Neurath (2013).

Los depósitos presentan una gran diversidad, en primer lugar en razón de los materiales y los objetos que los conforman. Los tlapanecos de Guerrero utilizan casi exclusivamente manojos y collares de hojas y flores, a los cuales añaden corteza de copal, mechas de hilo de algodón y algodón en greña. Los mixes cuentan agujas de pino o rollitos de masa de maíz, y los indígenas de la Sierra madre entre Puebla y Veracruz confeccionan muñecos y figurillas de papel y lana. Los mayas de Campeche casi no cuentan más que tamales y jícaras de bebida, mientras que los coras-huicholes confeccionan objetos manufacturados y miniaturizados. En todas partes, el depósito suele terminarse por el sacrificio de un animal o la presentación de platillos numerosos y contados.

Otra variante se refiere a la configuración del depósito en el espacio. Los tlapanecos de los municipios de Acatepec, Tlacoapa y Zapotitlán Tablas apilan niveles verticales. En cambio, los tlapanecos de Malinaltepec, como los totonacos de la Huasteca, colocan sus objetos sobre un plan horizontal. En este caso el depósito dibuja filas paralelas de objetos, o sigue un orden concéntrico empezando por el centro.

La literatura etnográfica muestra además que los depósitos están realizados en muchas ocasiones: durante las peticiones de agua, la instalación de las nuevas autoridades, los eventos del ciclo de vida como las bodas y el nacimiento y con una finalidad curativa. De acuerdo con estas finalidades, van dirigidos a varias clases de puntos sagrados y potencias naturales. Por ejemplo, los tlapanecos realizan dos tipos de depósitos. Uno, para los difuntos, está hecho de una larga tira vegetal en la cual muchas ramas representan los muertos sentados sobre un collar y recibiendo un don de velas, bebida y comida. El segundo, más complejo, se compone de manojos de hojas destinados a las potencias naturales, Tierra, Manantial, Cerro y Fuego. De acuerdo con su objetivo, los objetos están "depositados" y dejados adentro de una fosa o sobre el suelo, o, al contrario, arrojados en el agua o quemados en la lumbre. De esta manera, acabando el ritual, varía el destino de los depósitos y el conjunto de objetos es enterrado, destruido o abandonado. Dicha diversidad de tratamiento según las ocasiones es común en el México indígena.

Por fin, hay que hacer notar que los actores rituales dedican mucho tiempo a la confección de cantidades de objetos ceremoniales contados. Los números simbólicos difieren según los lugares pero siguen una lógica que he tratado de descifrar (Dehouve, 2011, pp. 225-251)

De este panorama a la vez arqueológico, etnohistórico y etnológico se desprende la impresión de una gran variedad. Queda por demostrar cuáles son los rasgos en común compartidos por estas diversas prácticas.

Las características

El depósito ritual forma parte de una ceremonia más amplia que podía, y puede, durar numerosos días, como, por ejemplo, una fiesta mexicana celebrada a lo largo de un mes de veinte días o una petición de lluvias contemporánea que se extiende durante varios días. Este "Ritual" mayor está constituido por "episodios", los cuales encierran a su vez los "actos rituales" que conforman las unidades de base del lenguaje y de la actuación ritual. El depósito representa uno de estos actos, quizás el más común.

Entre el don y la figuración

El primer problema con el cual topamos al querer definir este acto lo constituye el nombre de “ofrendas” otorgado por los investigadores. Como lo he argumentado (Dehouve, 2007, pp. 13-14), los primeros misioneros describieron las prácticas rituales mexicas con la ayuda de dos términos: ofrenda y sacrificio. Las “ofrendas” designaban los objetos (plumas, piedras preciosas, papel, hule, etcétera) depositados en el curso de las ceremonias, mientras que los “sacrificios” se referían a las muertes rituales de seres humanos. Ahora bien, estas dos categorías de descripción inventadas por los evangelizadores vuelven a encontrarse en la pluma de los fundadores de la antropología religiosa, en particular de Marcel Mauss, quien los desarrolla en sus dos ensayos clásicos. Su *Ensayo sobre el don* (Mauss, 1966) analiza los dones aportados en espera del contra-don y remite a la categoría de las “ofrendas”; el *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio* (Hubert y Mauss, 1968) trata sobre el sacrificio y plantea la cuestión de la muerte ritual y del sagrado. De esta manera podemos constatar la homología entre las categorías heredadas de la evangelización y las categorías de análisis aportadas por la antropología.

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

Sin embargo, si bien el don y el sacrificio ofrecieron en el pasado y siguen proporcionando unas herramientas útiles a la comparación, no son suficientes para describir y analizar estos rituales, y menos aun si se olvida uno del sacrificio para enfocar únicamente en el don. Los depósitos rituales representan sin duda un don, e incluyen generalmente un sacrificio animal, pero, al mismo tiempo son mucho más que eso: una representación material y simbólica del mundo y de los deseos de los actores rituales cargada de una eficacia cósmica. Al nombrar dichos actos “ofrendas”, es todo su contenido figurativo el que resulta olvidado o cuando meno callado. Por lo tanto, pienso que el depósito ritual debe ser definido mediante sus características tanto oblativas como figurativas.

El don

Muchos depósitos van dirigidos a una deidad o potencia en especial. Para que ella acepte las peticiones de los actores rituales, se considera que es necesario proporcionarle comida y bebida, a menudo bajo la forma de un sacrificio que le otorga, en el mismo acto, sangre para bebida y carne para comida. Además, todos los objetos presentados pueden ser vistos como dones: los vegetales contados representan el trabajo obsequiado por los hombres que los confeccionaron, las velas son un don de luz, el copal un don de humo y las flores un don de olor. Hoy, el número de estos objetos remite directamente a la cantidad de trabajo y de dinero que fue necesaria para conseguirlos; en otras palabras, se piensa que un don mayor otorga mayor eficacia al depósito ritual.

Muchos depósitos rituales se presentan como el desarrollo de una invitación. Al principio, “se convoca al huésped” y al final se le presenta su comida y bebida. Cabe aclarar que, entre los indígenas mexicanos, “la posición sentada caracteriza al dios

inactivo, mas no pasivo, porque está en situación de recibir las ofrendas que se le deben por su trabajo (o las desgracias evitadas). Sentado es cuando se le da "de comer y de beber" (Ichon, 1969, p. 141). Por lo tanto, no es extraño que los depósitos rituales escenifiquen la construcción de asientos. He recopilado varios ejemplos de dones de asientos rituales en las fiestas de las veintenas mexicas, en particular, los tronos de carrizo obsequiados a los *tlaloquê* en *VI Etzalcualiztli* (Dehouve, 2012).

En la actualidad, al confeccionar sus depósitos los tlapanecos apilan niveles vegetales con la finalidad afirmada de constituir un asiento ceremonial para recibir a la potencia invitada y ofrecerle la sangre y el cuerpo de un animal sacrificado (Dehouve, 2007, pp. 61-81). Por su parte, los nahuas de Chicontepec (Gómez Martínez, 2002) elaboran figurillas, las remojan con sangre para "darles carne" (*monacatia*) y las sientan en "camas de madera" (*cuatlapechtli*) para que reciban comida, bebida, cantos, danzas y palabras. Ven la invitación como un modo de representar la humanización de las potencias. Otros casos más muestran la existencia de ideas semejantes en varios grupos indígenas contemporáneos (Dehouve, 2012).

Antes de la conquista, los conceptos de poder e invitación se encontraban plasmados en el asiento-trono. Pero, después de la Conquista, los españoles introdujeron los sillones y mesas que se volvieron rápidamente los nuevos símbolos del poder y la invitación. Tal es la razón por la cual, hoy en día, los depósitos rituales son a menudo llamados "mesas". Esta palabra se refiere claramente a la invitación y, por lo tanto, al aspecto oblativo del depósito ritual – el cual se entremezcla estrechamente con la figuración y la representación –.

La representación cósmica

La representación cósmica aparece de manera frecuente en los depósitos donde dibuja el marco general que encierra todos los otros significados. Consiste generalmente en cuatro puntos en cuadrado, o cinco en quincunce, en caso de registrar también el quinto punto de en medio. Después de otros investigadores, he mostrado (Dehouve, 2011, pp. 77-96) que los cuatro puntos designan los puntos solsticiales, es decir, los extremos donde se levanta el sol en el horizonte oriental y donde se pone en el horizonte occidental, en los solsticios de invierno y de verano y, por lo tanto, representan el espacio/tiempo. El cuadrado y el quincunce han recibido el nombre de cosmograma; los encontramos dibujados en los códices, como en la famosa primera página del *Códice Fejerváry-Mayer* (León-Portilla, 2004) y, en contexto arqueológico, en la cruz *kan* de los mayas, mencionada por López Luján (2006, p. 235). El cosmograma es de empleo común en los rituales huicholes donde se le da el nombre de *nierika* (Kindl, 2007); está representado en la forma cuadrada utilizada por los depósitos rituales tlapanecos, del mismo modo que muchos otros depósitos contemporáneos (Dehouve, 2011pp. 77-96 y 231).

Otra forma cósmica recurrente es la del mundo recreado por medio de la figuración de sus tres capas (agua, tierra, aire) en los depósitos rituales del Templo Mayor (López Luján, 2012). Por ejemplo, en unos depósitos los niveles verticales son los siguientes: en el fondo de la fosa los sacerdotes mexicas depositaban una capa de arena y caracoles marinos para figurar el inframundo acuático, encima colocaban vestigios de cocodrilos para referirse a Cipactli, el monstruo terrestre que flotaba en las aguas originales. En seguida venía un nivel

hecho de aves para representar el cielo y la última capa contenía imágenes de los dioses del fuego y de la lluvia. Una interpretación semejante ha sido propuesta por Baudez (1999) a propósito de los depósitos de fundación mayas.

Estas formas provienen de la observación de la naturaleza, proceso durante el cual un aspecto ha sido privilegiado y elaborado de manera aritmética y geométrica, para conformar el cuadrado de los puntos solsticiales y los tres componentes verticales del mundo. Remiten además a elaboraciones míticas e historias de la génesis, dibujan el universo y proporcionan el marco de los depósitos rituales.

La representación del objetivo ritual

A pesar de su importancia, el cosmograma no es la única forma representada en los depósitos rituales. De manera general, se puede decir que cada depósito figura su objetivo. Tomemos el ejemplo de un ritual propiciatorio de cacería entre los mayas huastecos de Veracruz (Alcorn, 1984, p. 88, citado por Brown, 2005, p. 138). Antes de salir a buscar venados, el cazador ofrece plegarias, comida y alcohol al dueño de los animales, es decir, realiza dones antes de pasar a la parte figurativa. Para lo cual, construye un corral miniaturizado que encierra el cráneo de un venado; a continuación practica una apertura en el corral con la finalidad de mostrar que la potencia deja salir uno de sus animales y lo entrega al cazador.

Otro ejemplo es el de la figuración ceremonial de la llegada de las aguas por los zapotecos de Yalalag en los años veinte (Fuente, 1949, pp. 303-305, citado por López Luján, 2006, p. 234). Durante la noche los hechiceros visitaban un manantial próximo al pueblo. Tras una serie de oblacones construían una pequeña represa y colocaban a la orilla piedras y ramas que figuraban casas, animales y árboles. A continuación describían los fenómenos naturales que precedían a la lluvia como si los estuvieran presenciando. Rompían entonces la represa y vertían agua desde una jícara exclamando "Ya viene la lluvia". López Luján (*ibidem*) ha mostrado que las "jarras tláloc" (jarras modeladas en forma de la cara del dios de la lluvia Tláloc), colocadas en la parte superior de algunas ofrendas del Templo Mayor en posición de verter agua, se basan en un simbolismo semejante; se puede añadir que dicha figuración realizada en la última etapa del depósito tenía evidentemente el propósito de mostrar lo que pedía el ritual, es decir, su objetivo o uno de sus objetivos principales.

Como lo ha mostrado López Luján (2012) en lo que se refiere a los depósitos prehispánicos, la representación cósmica es una recreación del mundo; pero también, como lo he documentado entre los tlapanecos contemporáneos (Dehouve, 2007, pp. 145-160), es una ventana abierta hacia el futuro. Eso explica que cada episodio de un depósito ritual sea contemplado con ansia por los especialistas y los participantes quienes buscan señas de aceptación por parte de la potencia y de buen desarrollo ceremonial. En particular, los sacrificios son momentos claves en los que la duración de la agonía del animal y la cantidad de sangre derramada son consideradas como un presagio del porvenir. En muchísimos pueblos indígenas contemporáneos la manera de arder de las velas indica la presencia eventual de peligros que amenazarán los habitantes del pueblo durante el año. Entre los totonacos de Tepetzintla, G. Stresser-Péan (2005, p. 162) ha observado que, a lo largo del depósito, la especialista ritual interroga los espíritus para saber si aceptan la ofrenda, arrojando en una jícara de agua un

fragmento de copal y observando lo que pasa. López Intzín (2008) ha filmado entre los tzeltales de Tenemajapa un depósito ritual a un manantial. Si se hunde, los participantes saben que la ofrenda está aceptada, pero si flota es señal de rechazo por parte de la potencia.

Al recrear el mundo desde su inicio y abrir hacia el futuro, la representación cósmica es el elemento indispensable para otorgar al depósito su eficacia ritual. La figuración del provenir tal como lo desean los hombres – cacería exitosa o temporada de lluvias abundante, por ejemplo – cobra por lo tanto una eficacia mágica: figurar no sólo es mostrar, sino actuar sobre el mundo.

Don y figuración

De este modo, el don y la figuración se mezclan en el depósito ritual de una manera compleja. Por una parte, como se acaba de decir, la figuración representa un modo mágico de actuar sobre la realidad. Pero, por otra parte, la figuración se mantiene al servicio del don: muestra el tipo de contra don pedido a cambio de la ofrenda humana. Así, la construcción del corral miniaturizado por el cazador interviene después de los obsequios hechos al dueño de los animales, pues se trata de mostrar a éste lo que tiene que devolver.

Desde el punto de vista occidental, figuración mágica y ofrenda propiciatoria parecen ser procedimientos contradictorios, pues la primera no necesita destinatario para tener eficacia, mientras que la segunda implora un ser potente. Desde la perspectiva ceremonial, representan dos modos distintos, plasmados en un mismo acto ritual, de actuar sobre el futuro, pues la polisemia caracteriza el ritual de manera intrínseca (Dehouve, 2007, pp. 209-221).

El ritual prehispánico dedicado al “sumidero” de Pantitlan durante la fiesta mexicana de *VI Etzalcualiztli* se puede analizar con la ayuda de estas categorías (HG II, 25, p. 119 y FC II, 25, p. 89). Los sacerdotes llegaban en canoa al lugar señalado por “maderos” hincados en medio de la laguna. El sacerdote mayor llamado *tlenamacac* arrojaba al agua una urna llena de corazones de hombres sacrificados y, aparte, desparramaba piedras preciosas de jade (*chalchihuitl*). Adornaba igualmente los maderos con otras piedras y papeles sacrificiales (*tetehuitl*). A continuación, el mismo hombre prendía fuego a los papeles sacrificiales en un incensario y lo elevaba en el aire antes de arrojarlo al sumidero. En primer lugar es necesario precisar lo que nos permite reconocer un depósito en esta ceremonia. Dirigido a la deidad acuática del sumidero, era ante todo un don, en el cual los corazones y los papeles sacrificiales representaban a los hombres sacrificados obsequiados al agua. Las piedras preciosas eran también un don al mismo tiempo que figuraban el contra don esperado: gotas de lluvia de color verde como el jade, promesas de fertilidad y vegetación. Las piedras caían en el agua como las gotas de lluvia en la superficie de la tierra, porque los sacerdotes “las esparcían, las desparramaban, las extendían”³, durante un ritual figurativo de eficacia mágica, íntimamente mezclado con el don. La figuración del cosmos intervenía en la presentación del incensario a las cuatro direcciones aludiendo a la creación del universo. El ritual era abierto hacia el futuro y los participantes podían averiguar que sus dones eran aceptados por la deidad pues, cuando arrojaban la urna con los corazones, “se alborotaba el agua y hacía olas y espumas” (HG II, 25, p. 119).

³ “in chalchihuitl [...] cequi atlan contepehuayâ conchayahuâ, concemmanâ” (FC II, 25, p. 89).

La estrecha imbricación del don con la figuración explica que lo importante en estos rituales sea precisamente el momento en que se realiza el depósito. Una vez efectuado el gesto de obsequio y representado su objetivo, la ceremonia se considera como terminada. Esto explica que el destino de los objetos ceremoniales sea diverso en función de la potencia invocada: dirigido al agua se espera que el agua los acepte, es decir, que se hundan, y dirigido al fuego se espera que se consuman. Los objetos se conservaban solamente en el caso de los depósitos de fundación de edificios, enterrados en su base.

Entre la obtención y la expulsión

El porvenir es incierto, puede traer la vida o la muerte. La función del ritual es levantar esta incertidumbre fundamental, es decir, conseguir la vida y rechazar la muerte. Entre los indígenas contemporáneos llama la atención la ambivalencia fundamental de las potencias naturales deificadas. El señor de los cerros y de la lluvia promueve la fertilidad pero, al mismo tiempo, la destrucción, si las precipitaciones toman la forma de tormentas y granizos. La tierra es la gran proveedora de vida, pero también la que mata mediante los temblores. Los difuntos son potentes pero al mismo tiempo peligrosos y pueden enfermar a los vivos. En este contexto, los depósitos rituales cumplen con un doble objetivo: obtener lo fasto y alejar lo nefasto.

La demostración es difícil de hacer en lo que se refiere al México antiguo en razón de la limitación impuesta por la naturaleza de los vestigios arqueológicos. En lo que se refiere al México indígena contemporáneo, hay muchas evidencias de depósitos realizados para alejar el mal. De manera general, todos los rituales denominados “limpia” desempeñan una función de expulsión.

Así, por ejemplo, entre los depósitos rituales tlapanecos de Acatepec, un instrumento privilegiado de limpia de las autoridades políticas es la “bola del demonio” destinada a un ser maléfico llamado *konikti*; él encarna los malos sentimientos y las relaciones sociales conflictivas que arriesgan comprometer el buen desarrollo de las actividades municipales (véase Dehouve y Prost, 2004, y Dehouve, 2007 y 2013a). Dicha bola se realiza como cualquier depósito ritual de esta zona, colocando en el suelo las mismas capas verticales de objetos ceremoniales; su singularidad aparece en la naturaleza del animal sacrificado: una lagartija. Comido por el ser maléfico, pero no por los hombres, este animal ha sido escogido porque marca la separación deseada entre el mundo humano y el *konikti*. Al terminar el sacrificio, el especialista ritual amarra cuidadosamente el depósito con un mecate para conformar una bola. Todos los encargados municipales del pueblo se arrodillan en fila en el suelo. El especialista ritual coloca la bola en la nuca de cada uno, soplando y rezando una plegaria al ser maléfico. Al finalizar la limpia, unos ayudantes rituales van a arrojar la bola en un lugar despoblado en las afueras del pueblo.

En el México rural es muy frecuente la “limpia” personal. Se reconoce a la captura del mal en la nuca y las articulaciones del individuo, el uso del soplo sencillo o del soplo con aguardiente, y la expulsión, mediante la quema en el fuego, el arrojamiento al monte u otros. El animal que ha recogido el mal se sacrifica o se deja abandonado en el campo.

Otro ejemplo es el ritual a *Ar Zithu* entre los Otomíes de Hidalgo (Báez Cubero, 2013). Realizado para curar al familiar de un difunto, el ritual reconstruye visualmente el mundo de los muertos con la ayuda de muchos

muñecos vestidos de lana. Colocados en un carrito, los muñecos son llevados a un cerro alto y abandonados, después del sacrificio de dos aves negras aventadas al fuego. De manera obvia se trata de un depósito ritual que mezcla la figuración con la oblación. Propongo que su función prioritaria es reconducir al mundo de los muertos al difunto responsable de la enfermedad de su familiar, lo cual en términos generales remite a la categoría de la expulsión.

La obtención y la expulsión se consiguen por los mismos medios, es decir, mediante la figuración y el don. En el caso de la expulsión, los actos representados tienen que ver con el arrojamiento. En cuanto al don, cabe hacer notar su capacidad a crear una separación. Aunque sea generalmente considerado por los antropólogos como el *do ut des*, es decir, un mecanismo de obtención, el análisis de los depósitos que acabamos de considerar pone de manifiesto su capacidad a funcionar como un mecanismo de separación.

Hasta la fecha, los trabajos de Marcel Mauss siguen haciendo autoridad sobre el don (Mauss, 1966). El interés fundamental del trabajo del antropólogo es que logró demostrar la complejidad de la operación del don, deduciendo del caso del *potlatch* que puede existir un don agonístico o don de rivalidad, al lado del don de obtención. Siguiendo esas vías abiertas, uno de sus comentaristas (Caillé, 2000, p. 77 y 263) ha señalado que pueden ser objetos de don tanto favores como perjuicios, tanto bienes deseables como insultos, heridas, muerte, embrujamientos o venganzas, tanto amor y amistad como odio y rencor. Sin embargo, el especialista no ha considerado el tipo de don que aparece en los depósitos rituales y consiste en regalar un bien para eliminar a su destinatario. A este don específico propongo dar el nombre de "don separativo".

En los depósitos, hemos visto que la cuestión del don remite al banquete y la comensalidad, pues la ofrenda máxima es la oblación de comida y bebida. En los rituales con una finalidad prioritaria de obtención, se busca la cercanía y la identificación del hombre con la potencia, por consecuencia ambos tienen que compartir la misma comida y bebida; según las costumbres propias a cada lugar, el hombre tiene que comer una parte del pollo sacrificado a la potencia, o beber la coca-cola que se le ofreció. A la inversa, en los rituales de expulsión portadores de peligro, los actores rituales toman mucho cuidado en no comer junto con la potencia, sea escogiendo para el sacrificio un animal que los hombres no comen (como la lagartija de la "bola del demonio" tlapaneca), sea arrojando la víctima en un lugar desértico o quemándola en el fuego. Eso muestra que es preciso distinguir entre el don, como principio indispensable al buen desarrollo del depósito, y la comensalidad, ausente de los depósitos con finalidad de expulsión mencionados.

Visto como un acto a la vez oblato y figurativo, de una ambivalencia intrínseca, el depósito ritual recibe su significado de un lenguaje ritual simbólico que es preciso aprender a descifrar.

El lenguaje del depósito ritual

¿Qué quiere obtener el actor ritual que realiza un depósito? ¿A quién se dirige? ¿Qué es lo que da y representa? Todas estas informaciones son expresadas por medio de un lenguaje ritual basado en el uso simultáneo de imágenes, palabras, números y gestos.

Las "imágenes" son los símbolos plasmados en los objetos ceremoniales y los materiales utilizados, por ejemplo, los vestigios corporales de los animales

sacrificados (tortuga, cocodrilo, águilas y jaguares...) y los artefactos líticos descubiertos por los arqueólogos en los depósitos de fundación, o los objetos vegetales confeccionados por los indígenas contemporáneos.

Las “palabras” están presentes en las plegarias que acompañan la colocación ceremonial de los objetos. De manera evidente, los arqueólogos no pueden acceder a este tipo de dato, pero los antropólogos tienen la suerte de recopilar las plegarias pronunciadas en el curso de los depósitos rituales contemporáneos. Por lo general, en la actualidad, los especialistas rituales no dejan de rezar al presentar sus depósitos (véase Dehouve, 2007, 2011b, Dehouve y Prost, 2004, Figuerola, 2010 y otros). Es interesante estudiar la relación entre la parte figurativa del depósito (la presentación de los objetos y el sacrificio) y su parte verbal (la plegaria). El rezandero tlapaneco expresa este vínculo diciendo a la deidad a la cual se dirige: “Vas a ver, vas a escuchar”⁴. El término “ver” se refiere a la parte figurativa del depósito, y el término “escuchar” a su parte oral. La plegaria precisa lo que se da y lo que se pide para que la potencia no se equivoque sobre el significado de lo que es mostrado y figurado. De esa manera, ambos actos son considerados como complementarios e indispensables.

Los “números” estructuran los conjuntos de objetos ceremoniales, los cuales vienen contados. De esa manera, una “numerología” se añade a los significados contenidos en los objetos ceremoniales y las palabras que los acompañan.

Los “gestos” son los que realiza el especialista al presentar el humo de copal en el aire, al colocar los objetos ceremoniales en el suelo y al degollar los animales. Refuerzan los significados con la ayuda de un lenguaje corporal especializado.

De estos componentes del lenguaje ritual, las “imágenes” y las “palabras” están estrechamente vinculadas y vamos a mostrar que la parte figurativa y la parte verbal se basan en los mismos procedimientos.

Tropos verbales y materiales

Los “tropos” son figuras de retórica que pertenecen tradicionalmente al estudio del discurso. He propuesto aplicar esta noción al estudio de los aspectos materiales y figurativos del depósito ritual.

Metáforas y metonimias

Las metáforas y metonimias representan las más importantes de las figuras de retórica establecidas en el Occidente por la famosa *Institución oratoria* de Quintilien (1975), durante el primer siglo después de Cristo. Según la definición clásica, la metáfora se basa en una comparación o similitud que establece una relación entre el concepto y la imagen (“Este hombre ha actuado como un león”). Al suprimir la palabra “como”, se obtiene una metáfora (“Digo de este hombre, es un león”). De esta manera, se produce el desplazamiento o “transporte” del sentido de una cosa a otra que es típico del procedimiento metafórico, pues el término “metáfora” proviene del griego *metapherein*, “transferir”.

La metonimia es un tropo por conexión basado en una relación de inclusión y/o contigüidad, como en el ejemplo del cliente de un restaurante que pide su

⁴ “*Ri matayán, ri matadxí*”, según los términos recogidos en Malinaltepec, Guerrero, por Schultze Jena (1938, III, p. 177, por ejemplo).

cuenta después de haber comido su torta de jamón: “la torta de jamón pide su cuenta”, dice el mesero (Lakoff y Johnson, 1980). En este caso, se trata precisamente del tropo llamado sinécdoque (“la parte por el todo”), la cual pertenece a una construcción de tipo metonímico.

Hasta ahí, estas definiciones clásicas conciernen exclusivamente el discurso verbal. Sin embargo, en el curso del siglo XX, los trabajos de George Lakoff y Mark Johnson (1985, p. 15) han “extraído” las figuras de la retórica para considerarlas como un procedimiento cognitivo: “La esencia de la metáfora es que permite entender algo (y experimentarlo) en los términos de otra cosa”. Así definida, la metáfora deja de ser una cuestión de palabras. El sistema conceptual humano está estructurado y definido de manera metafórica, o dicho de otro modo, el hombre no puede pensar una cosa más que en los términos de otra cosa. Basándome en este punto de vista, he considerado que la metáfora – procedimiento no exclusivo del lenguaje – interviene en el ritual bajo la forma de objetos (Dehouve, 2007 y 2009).

Prosiguiendo la demostración, es preciso recordar que la metáfora y la metonimia han sido reconocidas como las dos figuras matriciales del catálogo de los tropos. La metáfora crea una analogía entre rasgos que *pertenecen a conjuntos distintos*, por lo cual se requiere el “transporte” de sentido. Así, la fórmula nahua “jade, turquesa” (*chalchihuitl xihuitl*) que designa la vegetación es metafórica, dado que se trata de pensar algo [las plantas] en términos de otra cosa [las piedras preciosas]. La metonimia, si bien tiene un componente metafórico, establece la comparación *entre los elementos del mismo conjunto*, como en la sinécdoque nahua “la falda, la blusa” (*cueitl huipilli*) para designar a la mujer. Así, la metáfora no es un medio de hablar, sino de pensar, y pasa lo mismo con la metonimia. De hecho, *la analogía (de donde proviene la metáfora) y la contigüidad (sobre la cual descansa la metonimia) representan dos procedimientos mentales de base del espíritu humano*.

Analogía y contigüidad han sido descubiertos por los primeros antropólogos de la religión. Ambas formas caracterizan, en efecto, las dos formas de magia puestas en evidencia por James Frazer (1993, cap. III). La primera se basa en la “ley de similitud” porque el mago produce lo que quiere por imitación, la segunda en la “ley de contagio” o “contacto” porque un objeto que ha estado en contacto con una persona en un momento dado la seguirá afectando. Reconocemos en la primera magia el proceso mental de la analogía presente en la metáfora, y en la segunda los efectos de la contigüidad que operan en la metonimia. Así las dos formas de magia de Frazer se encuentran con las figuras nacidas de la retórica.

Para resumir el argumento, se puede decir que la contigüidad y la metonimia constituyen el recurso movilizado cuando se considera un solo conjunto, mientras la analogía y la metáfora se apoyan en la existencia de dos conjuntos entre los cuales se establecen vínculos. En adelante hablaré de “metáfora material” y de “metonimia material” en un intento de aplicar la noción a la parte figurativa de los depósitos rituales, a un nivel supra-lingüístico.

La definición por extensión y las series metonímicas y metafóricas

Acabo de tomar dos ejemplos en náhuatl, uno de tipo metafórico (“jade, turquesa” para designar la vegetación) y otro de tipo metonímico (“falda, blusa” para referirse a la mujer). Estas voces compuestas de dos términos son frecuentes

en contexto ceremonial en las lenguas indígenas mesoamericanas y son designadas por los términos “difrasismo”, “binomio”, “par” y “doblete”. Otros ejemplos serían “noche, día” para el día, “mano, pie” para el cuerpo humano, etcétera. He mostrado en otros lugares (Dehouve, 2007, pp. 85-86 y 2009) que es necesario ir más allá del dualismo aparente de estas fórmulas para hacer aparecer los mecanismos lógicos (o cognitivos) que lo fundamentan. ¿Qué hace la lengua indígena al referirse a la mujer como “falda, blusa”? Designa algo por la enumeración de sus componentes. Otros difrasismos designan una acción por medio de la enumeración de sus manifestaciones: vivir es “comer-beber” y ser viejo es “andar encorvado, hacerse cabeza blanca”.

La forma de pensamiento que expresa la totalidad por medio de la enumeración de sus partes recibe, en lógica, el nombre de “definición por enumeración o por extensión”: “por extensión de una palabra, se entiende la totalidad de los seres o de las cosas designadas por este nombre” (*Le Petit Robert*, “Extensión”, 1978). En los ejemplos tomados arriba, reconocemos definiciones por extensión: ¿Qué es una mujer? ¡Alguien que lleva una falda y una blusa! ¿Qué es un día? ¡La sucesión de un día y una noche! ¿Qué es un cuerpo humano? ¡pies y manos!

Sin embargo, una definición por extensión puede, y de cierta manera, debe, comprender un número de elementos mayor que dos. Así, a la pregunta : ¿Qué es una mujer? Otro texto nahua contesta: ¡Alguien que lleva una falda y una blusa, que practica el tejido, es decir utiliza el cuchillo del telar, el huso, la varilla del telar, el algodón y el huso⁵. En este caso, la definición por extensión comprende un *inventario* de los rasgos que definen a la mujer. La lista completa se puede resumir y su simplificación abre el paso a varias posibilidades: la lista de seis, cinco o cuatro términos, el “trifrasismo” (si la lista se reduce a tres términos), el “difrasismo” (si se reduce a dos términos) y el “monofrasismo” (si se reduce a un solo término). Así, *la definición por extensión conlleva virtualmente un abanico semántico* que se despliega entre el inventario y el monofrasismo. El difrasismo, representa la expresión mínima de un conjunto por medio de dos términos y, por lo tanto, es particularmente apreciado en los discursos rituales indígenas. Sin embargo, también es notable la presencia de conjuntos de varios términos, culminando en el inventario.

La forma por excelencia de la definición por extensión es la serie metonímica, dado que se trata de enumerar las características observables de una cosa o una acción. Por ejemplo, para designar a una mujer, dicha serie existe bajo la forma reducida del difrasismo (falda, blusa) y la forma larga del inventario (falda, blusa, cuchillo del telar, huso, varilla del telar, algodón). Existen también series metafóricas, que aparecen cuando se opera un “transporte” de sentido a otro tipo de conjunto. Por ejemplo, para designar la vegetación, la expresión mínima o difrasismo es “jade, turquesa” y una forma más completa es “jade, turquesa, plumas de quetzal”.

Vamos a ver que estas voces se encuentran materializadas en los depósitos rituales.

⁵ Me baso en un texto del franciscano Andrés de Olmos que proporciona un inventario de voces expresando el verbo “dar mujer a alguno”: “Sobre alguien extendiendo la falda, la camisa, sobre alguien acuesto el cuchillo del telar, el huso, la varilla del telar, de la mano de alguien amarro el algodón, el huso” (*Tepan niczoa in cueitl, in huipilli, auh tepan nicteca in tzotzpatztl, in malacatl, in tezacatl, temac noconpiloa in ichcatl, in malacatl*, Olmos 1875, cap. 8, p. 218).

Las series metonímicas materiales

La serie metonímica material se extiende entre el difrasismo y el inventario. Muchos casos de ayer y de hoy pudieran citarse en ejemplo. Por falta de espacio, me limitaré a unos casos escogidos.

La descripción por la antropóloga Aline Hémond (2008) de una clase de depósito ritual realizado en la parte central del estado de Guerrero en honor al pozo de Ostotempa ofrece un ejemplo de difrasismo material. Durante los meses de abril y mayo, a fin de pedir las lluvias, los indígenas de lengua náhuatl de los pueblos circunvecinos confeccionan ofrendas para arrojarlas en el pozo. Recortan tres troncos de maguey. Rellenan el primero con copal, el segundo con tamales y un mole de guajolote, el tercer con pan y chocolate. Amarran los tres troncos con collares de flores y los dejan caer en el pozo. A mi juicio, los tres troncos tienen un significado preciso. El primero, cargado de copal, expresa que se trata de un don ceremonial a potencias sobrenaturales. Los otros dos representan la ofrenda alimenticia destinada a las deidades del pozo. Está constituida por los mismos platillos festivos que los invitados suelen compartir en cualquier circunstancia, sea una fiesta religiosa o un matrimonio. El mole con tamales se sirve de tarde, y el pan con chocolate, al otro día, por la mañana. Al juntar en una misma ofrenda una comida de tarde y otra de mañana, los actores rituales expresan la idea de un obsequio completo de comida, cubriendo un periodo festivo de veinticuatro horas.

Estos platillos están materializando un difrasismo, ya conocido en el lenguaje ceremonial de los mexicas, el cual asociaba dos palabras – “comida de mañana, comida de tarde”, *neuhcayotl cochcayotl*–, para expresar la idea de una comida completa; el difrasismo figuraba en varias voces distintas. Así, “no soy alguien que ve mi comida de la noche, mi comida de la mañana”, *amottani yn nocuchca, noneuhca* (Olmos, 1875, p. 214) designaba la miseria más profunda. En un texto del siglo XVII poniendo en escena un pleito entre dos compadres, uno dice a su compañero : “mi comida de la mañana, mi comida de la noche, no me la das de comer ni de beber”, *noneuhca nocochca amo motech nictiah tinechatliltia tinechtlacualtis*, es decir, no tienes nada que decir sobre mi conducta porque no me mantienes (Dehouve, 2010a, Anexo en CD, p. 319). En suma, el difrasismo materializado en las dos pencas cargadas de comida remite a una construcción por metonimia; la acción de arrojar al pozo es una acción oblativa.

En el abanico semántico, en la extremidad opuesta al difrasismo se encuentra el inventario. Voy a tomar el ejemplo de un inventario material en el contexto arqueológico de las excavaciones del Templo Mayor de Tenochtitlan (López Luján *et al.*, 2012). La Ofrenda 125 recientemente excavada contiene no menos de 1,945 elementos faunísticos correspondientes a un número mínimo de 1,264 individuos; éstos pertenecen a cinco *phyla*, diez clases, 46 familias, 58 géneros y 56 especies. Algunos de los animales en cuestión son dos águilas y un cánido. Pero la mayor parte del material faunístico proviene de una capa densa de animales marinos, hecha de conchas, caracoles, corales, quitones, peces, erizos de mar y cangrejos. López Luján *et al.* (2012, p. 31) retoma mi propuesta de “inventario” escribiendo: “en la ofrenda 125 estaríamos ante un verdadero inventario o listado exhaustivo. Así, la presencia de 55 *taxa* distintas de animales marinos y de agua dulce expresaría materialmente la idea ‘mundo acuático’. En

suma, tendríamos a un cárido inmerso literalmente en un ambiente acuático, lo cual es significativo en términos cosmológicos y escatológicos.”

Entre los indígenas contemporáneos, los inventarios materiales son constitutivos de los depósitos rituales de la Huasteca, en particular los que utilizan muñecos hechos de papeles cortados. Según Gómez Martínez (2002, p. 111), durante la ceremonia de Atlatlacualtiliztli realizada en Chicontepec, los papeles reunidos en paquetes de 20 representan una gran cantidad de seres: el Agua terrestre, el dueño del Agua, los dueños de los Cerros, la Tierra, la Nube, los Rayos, el Granizo, los Guardianes, el Pozo, la Estrella, el Fuego, el Sol, la Luna, varias clases de Maíz y Plantas diversas. Se les ofrece una profusión de platillos distintos, como refrescos, café, chocolate, pan huevos, aguardiente, manjares preparados, animales sacrificados. La representación material de las deidades invocadas se presenta como el inventario de los componentes de un mundo rico. La comida que se les ofrece, al contrario del difrasismo observado por Hémond (*supra*), proporciona un inventario profuso de platillos y bebidas. Según mi interpretación, tal inventario expresa las nociones de cantidad, riqueza y fertilidad (Dehouve, 2007a, p. 245-246).

Las series metafóricas materiales

Otro procedimiento figurativo común en los depósitos rituales recurre a las “metáforas materiales”. He propuesto esa noción a propósito de los depósitos rituales tlapanecos de Acatepec (Dehouve, 2007 y 2009a). Un ejemplo de metáfora material sencilla es el algodón en greña colocado sobre el depósito de objetos vegetales; este algodón puede tener varios significados, aclarados por la plegaria que acompaña el depósito. Evoca la fertilidad y la lluvia por su semejanza con las nubes, la vejez por su aspecto que recuerda las canas de los ancianos y la mesa de comida porque los manteles o servilletas que cubren las mesas están hechas de fibra textil. Este ejemplo presenta el interés de mostrar cómo una metáfora puede encarnarse en un objeto.

Una metáfora material con dos componentes es un difrasismo material, con tres, un trifrasismo, etcétera. Encontramos un ejemplo de ellos en López Luján (2006). En la ofrenda funeraria V de la Casa de las Águilas, en el Templo Mayor de Tenochtitlan, los arqueólogos han sacado a luz algunos huesos quemados de pata y ala de gavián, una garra de águila real, y el axis, dos premolares y dos colmillos de jaguar. Después de examinar varias hipótesis, el arqueólogo recuerda que Josefina García Quintana demuestra que el binomio “dientes-uñas” es un difrasismo empleado en un discurso dirigido al nuevo gobernante mexica y concluye: “De acuerdo con García Quintana (1980, pp. 89-90), estas fórmulas en lengua náhuatl eran tropos relacionados con las ideas de impartición de justicia y castigo por parte del soberano mexica. Por ello creemos que existe la posibilidad de que las garras de rapaz y los colmillos de jaguar de la ofrenda V sirvieron como símbolos de poder a nuestro personaje” (López Luján, 2006, p. 249). En los términos que propongo, los tres animales (gavián, águila y jaguar) representados por varias partes de su cuerpo (pata, ala, axis y dientes) encarnan un trifrasismo material.

La macro metáfora

El depósito ritual, como cualquier ritual, es performativo y realizado para cambiar la realidad. Con este fin, el especialista da una lectura metafórica del proceso ritual e inventa las “macro metáforas” que estructuran el depósito. Hemos encontrado varias de ellas en el curso de este artículo. Así, en el caso tlapaneco, el depósito entero se presenta como la invitación de los seres potentes, simbolizada por la posición sentada (y los collares de flores) y concluida por el regalo de comida. De esa manera la totalidad del depósito se enmarca en una macro metáfora que da todo su sentido al acto de oblación y al contrato de “don y contra don”. La cacería, objetivo de un ritual, se representa metafóricamente como la apertura del corral donde el dueño de los animales ha supuestamente encerrado sus animales. La llegada de la lluvia, objetivo de otros rituales, se figura por medio de un cántaro que vierte agua.

De esta manera, al finalizar el depósito, se termina de representar y poner en acción la macro metáfora escogida: la invitación ha sido aceptada por el ser potente, el animal ha sido entregado al cazador, el agua ha sido vertida.

Los números

Los depósitos están hechos de conjuntos de objetos ceremoniales presentados en número contado. Dichos números obedecen a una simbología que se añade a los significados transmitidos por los “tropos materiales”.

Queda mucho por hacer para interpretar los números hallados en contexto arqueológico. En lo que se refiere a los depósitos contemporáneos, he hecho propuestas con base en una amplia muestra proveniente de varios grupos indígenas. He notado que el 4 y el 5 representan la forma del universo y, por lo tanto, el cosmograma. Los números con simbolismo cualitativo designan distintas clases de “seres”, como, por ejemplo, el hombre y la mujer (según los casos, 8 y 7, o 13 y 12, o 4 y 3, etcétera), o los muertos (según los casos 9 o 7). El principio de completitud está presente en el difrasismo numérico, es decir, la unión de dos números, como, por ejemplo, en la unión de 8/7, y 13/12, que significa “masculino, femenino”, es decir, la totalidad de los seres vivos, sean humanos, animales o vegetales. La cantidad, o sea los números elevados, remite a las nociones de fuerza, vejez, riqueza y fertilidad. Se expresa por medio de los múltiplos de la base 10 (base decimal del sistema español), es decir, 100, 200... 1,000, o de la base 20 (base vigesimal de las lenguas mesoamericanas), es decir, 400... 8,000. Dichas propuestas desarrolladas en otra parte (Dehouve, 2011, pp. 225-251) tienen que ponerse a la prueba de una comparación más amplia.

Los gestos

Hasta ahí hemos visto que todos los componentes del depósito ritual están cargados de sentido – tanto las imágenes plasmadas en los objetos ceremoniales y enunciadas en las plegarias como la numerología expresada por medio de cosas agrupadas –. El último componente del mensaje ritual otorgado por los depósitos tiene que ver con el lenguaje corporal y gestual. En otras palabras, se trata de “unir el gesto a la palabra” y viceversa. Al preparar los objetos, presentarlos durante el depósito y sacrificar los animales, el especialista ritual utiliza su cuerpo, se mueve en el espacio y gesticula. Estos movimientos y gestos son

significativos cuando están expresados en las lenguas indígenas por medio de verbos. Así, la manera de acercarnos a su contenido semántico pasa a la vez por la observación y el estudio lingüístico.

Para tomar un ejemplo de la dimensión gestual del ritual, hasta el momento casi ignorado por los especialistas, se pueden considerar las palabras utilizadas por los informantes de Sahagún para describir los depósitos realizados durante las fiestas mexicas. Unas se refieren a la preparación de dichos depósitos⁶. El verbo *mimiloa* se refiere al acto de “envolver” algo y el verbo *malina* significa “torcer” y designa el viejo gesto de la hilandera mesoamericana que confecciona el hilo de algodón o elabora una cuerda. Los dos gestos figuran hasta la actualidad en la fase preparatoria de elaboración de los objetos y depósitos. Los tlapanecos enrollan hojas y mechas de hilo de algodón para fabricar sus objetos ceremoniales, y envuelven éstos para conformar un bulto que puedan cargar y llevar a los puntos sagrados. Los mixes crean rollitos de masa de maíz contados en grandes cantidades. Torcer y envolver representan sin duda dos maneras tradicionales de constituir conjuntos significativos, es decir, unidades semánticas.

Otros verbos conciernen el depósito mismo. Una familia de movimientos está designada por palabras derivadas de *yahualli*, “círculo”. En primer lugar, el verbo *iyahua* (en su forma transitiva *tlayahua*, de *tla-iyahua*) se refiere al hecho de presentar y elevar en el aire un objeto ceremonial, por ejemplo, un sahumero de copal o un corazón humano después del sacrificio. Muchos textos precisan que este gesto se realiza en las cuatro direcciones: *nauhcampa tlayahua*, “lo eleva a las cuatro lados”. Aunque no todas las fuentes lo especifiquen, se puede suponer que más a menudo el gesto de presentación en el aire se hacía a los cuatro rumbos del universo. El segundo verbo formado con base en el círculo es *yahualo* o *tlayahualoa*, “ir en procesión, dar vueltas”. Como el sol a lo largo del año, las procesiones seguían una rotación opuesta a la de las agujas del reloj (para una explicación detenida, véase Dehouve, 2011, p. 78). Por lo tanto, estos movimientos circulares no son más que la réplica del cosmograma ya representado en los depósitos bajo varias formas materiales figurativas, como el cuadrado y los números 4 y 5. Así, los movimientos y gestos circulares duplican la representación del universo. Aún en la ausencia de dicha representación, el simple hecho de presentar algo a las cuatro direcciones es suficiente para inscribir el depósito ritual en el cosmos.

Los gestos de colocación de los objetos ceremoniales en el suelo, el fuego o el agua son también significativos. Varios verbos en náhuatl significan “derramar”, como *tepehua* (“esparcir, desparramar algo por el suelo”), *chayahua* (“esparcir, sembrar”), *cemmana* (“extender”). Este gesto era común durante los depósitos mexicas, por ejemplo, se esparcían flores sobre lechos de carrizo, o se desparramaban piedras preciosas en el sumidero de Pantitlan⁸. Hoy, es corriente que la sangre sea salpicada sobre la superficie del depósito ritual. Sin duda, este

⁶ Aunque este rasgo no ha sido desarrollado por falta de espacio, la preparación es un aspecto fundamental del depósito ritual.

⁷ Véase el diccionario de Wimmer, *iyahua*.

⁸ *Ihuan in yauhtli quitetepehuâ, quicecenmanâ in tolpepechpan*: “la flor de pericón la esparcían, la derramaban sobre los lechos de espadañas” (FC II, 25, p. 85). El *yauhtli*, llamado en español flor de pericón, se identifica como *Tagetes lucida*. “... in chalchihuitl [...] cequi atlan contepehuayâ conchayahuâ, concemmanâ”: “las piedras verdes de jade [...] algunas de ellas las esparcían, las desparramaban, las extendían” (FC II, 25, p. 89), citado *supra* en nota 3.

gesto sacaba su significado de su semejanza con actos humanos y fenómenos naturales. Ya ha sido notado a menudo que la aspersión de sangre reproduce la caída de las gotas de lluvia; recientemente un autor ha sido sugerido que varios gestos rituales imitan la siembra de semillas de maíz (Pitrou, 2012).

Aunque este análisis sea sólo incipiente, debería ser suficiente para llamar la atención hacia la dimensión gestual del depósito ritual.

Conclusión

El depósito ritual ha sido definido como un acto ritual comprendido en un Ritual mayor. Este acto tiene una dimensión tanto oblativa como figurativa. Se basa en una lógica mágica que otorga al acto una eficacia inmediata, al mismo tiempo que presenta una petición a una potencia suprema, le hace un obsequio y le da a conocer la naturaleza del contra don esperado. Para cumplir con estos objetivos, en todos sus aspectos y momentos, el depósito está cargado de significados. Es la tarea del especialista descifrar el lenguaje ritual en su expresión verbal (la plegaria) y no verbal (representación materializada en los objetos ceremoniales y actuada por medio de los movimientos corporales).

Bibliografía

- ALCORN, Manis B. *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, University of Texas Press, 1984.
- ANDERS, Ferdinand, Marteen JANSEN y Peter VAN DER LOO. *Calendario de pronósticos y ofrendas: Libro explicativo del llamado Códice Cospi*, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Arte Antigua Cora y Huichol. La colección de Konrad T. Preuss, *Artes de México* 85, México, 2007.
- Arte Huichol. *Artes de México* 75, México, 2005.
- BAUDEZ, Claude-François. "Le sens caché des caches", *Société suisse des Américanistes*, Bulletin 63, 1999. (pp. 11-23).
- BÁEZ CUBERO, Lourdes. "Ofrenda a 'ar zithu', el 'venerable ancestro'. un ejemplo de 'prestación total' entre los otomíes orientales de Hidalgo", in Johanna BRODA (coord.), *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios históricos, antropológicos y comparativos*, Xalapa, Instituto Veracruzano de Cultura (IVEC), 2013. (pp. 419-464).
- BOONE, Elizabeth Hill. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007.
- BRODA, Johanna. "Tallado en roca, ritualidad y conquista mexicana e inca; una comparación", in A. GARRIDO ARANDA (comp.): *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba, Obra Social y Cultural Cajasur, Ayuntamiento de Montilla, 1997. (pp. 47-73).
- BRODA, Johanna. "Ritos mexicanos en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de niños", in Johanna BRODA, Stanislaw IWANISZEWSKI y Arturo MONTERO (coords), *La Montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001. (pp. 295-317).

- BRODA, Johanna. "Leonhard Schultze Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la Montaña de Guerrero", *Anales de Antropología*, 42, 2008. (pp. 117-145).
- BRODA, Johanna. "Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena", in Johanna BRODA y Alejandra GÓMEZ (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad indígena*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009. (pp. 45-66).
- BRODA, Johanna (coord.). *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios históricos, antropológicos y comparativos*, Xalapa, Instituto Veracruzano de Cultura (IVEC), 2013.
- BROWN, Linda A. "Planting the bones: hunting ceremonialism at contemporary and nineteenth-century shrines in the Guatemalan Highlands", *Latin American Antiquity*, 16 (2), 2005. (pp. 131-146).
- CAILLÉ, Alain. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, París, Desclée de Brouwer, 2000.
- CARRASCO, Pedro. "Pagan Rituals and Beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, México", *Anthropological Records* 20 : 3, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1960. (pp. 87-117).
- CARRASCO, Pedro. "Documentos sobre el rango de tecuhtli entre los Nahuas tramontanos", *Tlalocan*, V-1, 1965. (pp. 133-160).
- CASO, Alfonso. *Reyes y reinos de la Mixteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2 vols., 1977.
- CHASE, Diane Z. and CHASE, Arlen F. *A Postclassic Perspective: Excavations at the Maya Site of Santa Rita Corozal, Belize*, San Francisco, Pre-Columbian Art-Research Institute, Monograph 4, 1988.
- Códice Borbónico. Codex Borbonicus, Bibliothèque Nationale de l'Assemblée Nationale, Paris (4120)*, Karl Anton NOWOTNY y Jacqueline de DURAND-FOREST (eds.), Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1974.
- Códice Cospi. Codex Cospi. Calendario Messicano 4093*, Biblioteca Universitaria, Bologna, Karl Anton NOWOTNY (ed.), Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1968.
- Códice Fejerváry-Mayer*, véase LEÓN-PORTILLA.
- Códice Florentino*. México, Secretaría de Gobernación, 1972.
- Códice Laud. Codex Laud: MS Laud Misc. 678, Bodleian Library, Oxford*, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1966.
- DEHOUE, Danièle. *Entre el caimán y el jaguar, los pueblos indios de Guerrero*, Historia de los pueblos indígenas de México, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 1994.
- DEHOUE, Danièle. "El Fuego Nuevo: interpretación de una "ofrenda contada" tlapaneca (Guerrero, México)", *Journal de la Société des Américanistes*, 87, 2001. (pp. 89-112).
- DEHOUE, Danièle. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Guerrero, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, 2007a.
- DEHOUE, Danièle. *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, París, Riveneuve éditions, 2007b.
- DEHOUE, Danièle. "El sacrificio del gato-jaguar entre los tlapanecos de Guerrero", in Guilhem OLIVIER (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de

- Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008a. (pp. 315-334).
- DEHOUE, Danièle. "El venado, el maíz y el sacrificado", *Diario de campo*, Cuaderno 4, mayo-junio, 2008b. (40 p.).
- DEHOUE, Danièle. "El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis", *Image and Ritual in the Aztec World*, in Sylvie PEPPERSTRAETE (ed.), Oxford, BAR International Series 1896, 2009a. (pp. 19-33).
- DEHOUE, Danièle. "A propos de la notion d'expulsion", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 148, oct.-dic. 2009b. (pp. 25-31).
- DEHOUE, Danièle. *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, con un anexo en CD, 2010a.
- DEHOUE, Danièle. La polisemia del sacrificio tlapaneco, in L. LÓPEZ LUJÁN y G. OLIVIER (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010b. (pp. 499-518).
- DEHOUE, Danièle. *Números para los dioses*. Film de 48 min, París, Tonaltepec Production, 2010c.
- DEHOUE, Danièle. *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, Collection Histoire des religions, 2011a.
- DEHOUE, Danièle. "Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana", *Itinerarios* 14, Varsovia, 2011b. (pp. 153-184).
- DEHOUE, Danièle. "Asientos para los dioses en el México de ayer y hoy", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 44, julio-dic. 2012. (pp. 41-64).
- DEHOUE, Danièle. "Los rituales de expulsión entre los tlapanecos", *Dimensión Antropológica*, México, 56, 2013a. (pp. 67-97).
- DEHOUE, Danièle. "El depósito ritual tlapaneco", in Johanna BRODA (coord.), *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Xalapa, Conaculta, Instituto Veracruzano de la Cultura (IVEC), Colección Voces de la Tierra, 2013b. (pp. 127-170).
- DEHOUE, Danièle. "El depósito ritual. Un ritual figurativo", in Johanna BRODA (coord.), *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Xalapa, Conaculta, Instituto Veracruzano de la Cultura (IVEC), Colección Voces de la Tierra, 2013c. (pp. 605-638).
- DEHOUE, Danièle y PROST, Richard. *Los peligros del poder*. Film de 54 mn, París, Tonaltepec Production, 2004.
- DEHOUE, Danièle y VIÉ-WOHRER, Anne-Marie. *Le Monde des Aztèques*, París, Riveneuve éditions, 2008.
- FASH *et al.* "The tomb of Yax K'uk' Mo': Copán burial XXXVII-8 and its implications", mecanuscrito, 1993.
- FIGUEROLA, Hélios. *Rites de vie et de mort*, Film de 50 min, París, Centre National de la Recherche Scientifique, Imagesmédia, 2010.
- Florentine Codex. General History of the Things of the New Spain*, Arthur J. D. Anderson y Charles E. Dibble (eds. y trads.), Santa Fe, New Mexico, School of American Research and the University of Utah, 1950-1982. 12 vols.
- FRAZER, James George. *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, Hertfordshire, Wordsworth Ed, 1993 [1890].

- FUENTE, Julio de la. *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*, México, Museo Nacional de Antropología, 1949.
- GARCÍA QUINTANA, Josefina. "Salutación y súplica que hacía un principal al *tlatoni* recién electo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 14, 1980. (pp. 65-94).
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo. *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, ediciones del programa de desarrollo cultural de la Huasteca, 2002.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo. "Las ofrendas contadas entre los mayas de Quintana Roo", conferencia en Johanna BRODA y Danièle DEHOUE (coords.), *Conteos numéricos y rituales calendáricos en las culturas amerindias: Mesoamérica, los Andes y aspectos comparativos*, Simposio del Congreso Internacional de Americanistas, México, 23-24 de julio 2009.
- HÉMOND, Aline. "Les rituels agraires d'Ozotempa, quelques pistes de recherche", conferencia en la École Pratique des Hautes Études, París (seminario de Danièle Dehouve), 2 de junio 2008.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Ma. Isabel. "Los ahuyentadores de granizo de San Gaspar Tlahuililpan, Estado de México", in Beatriz ALBORES y Johanna BRODA (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997. (pp. 447-464).
- HILL, Robert M. *Colonial Cakchiquels: Highlands Maya Adaptation to Spanish Rule 1600-1700*, Fort Worth, Harcourt Brace Jovanovich, 1992.
- HUBERT, Henri y MAUSS, Marcel. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", in Marcel Mauss, *Œuvres*, vol. 1, París, Les Editions de Minuit, 1968 [1899]. (pp. 193-307).
- ICHON, Alain. *La religion des Totonagues de la Sierra*, París, éditions du CNRS, 1969.
- JUÁREZ BECERRIL, Alicia María. *Los aires y la lluvia*, México, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, 2010.
- JUÁREZ BECERRIL, Alicia María. "Ofrenda propiciatoria para los aires en San Andrés de la Cal, Morelos", in Johanna BRODA (coord.), *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios históricos, antropológicos y comparativos*, Xalapa, Instituto Veracruzano de Cultura (IVEC), 2013. (pp. 313-358).
- KINDL, Olivia. *Le Nierika des Huichol: un art de voir*, Tesis de la Universidad París Ouest La Défense Nanterre, 2007.
- LAKOFF, George y JOHNSON Mark. *Metaphors we live by*, Chicago, The University of Chicago, 1980.
- LAKOFF, George y JOHNSON Mark. *Les métaphores dans la vie quotidienne*, París, Les Éditions de Minuit, 1985.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *El tonalamatl de los pochtecas (Códice Fejerváry-Mayer)*, *Arqueología Mexicana*, México, Edición Especial Códices 18, 2004.
- Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. París, Société du Nouveau Littré, 1978.
- LIPP, Frank. *The Mixe of Oaxaca*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- LÓPEZ INTZÍN, Juan. *Por nuestra vida: Ofrendas*, México, CELALI-CONECULTA y OXLAJUNTI, S.C., 2008.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.

- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *La casa de las águilas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2006. 2 vols.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. "Les dépôts rituels et les cérémonies de reconstitution de l'univers à Teotihuacan, Mexique", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 119, 2012. (pp. 53-67).
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo y ANTONIO SANTOS, Marco. "El tepetlacalli de la colección Leof: imagen cuatripartita del tiempo y el espacio", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 43, 2012. (pp. 7-46).
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo et al. "Un portal al inframundo: ofrendas de animales sepultadas al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 44, julio-dic., 2012. (pp. 9-40).
- LUMHOLTZ, Karl. *El arte simbólico y decorativo de los Huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, Serie de Artes y Tradiciones Populares, 3, 1986.
- MAC NEISH, Richard S. *The Prehistory of the Tehuacan Valley*, Published by Robert S. Peabody Foundation, Austin and London, University of Texas Press, 1967.
- MAUSS, Marcel. "Essai sur le don", in *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 1966 [1924].
- MONTES DE OCA, Mercedes (coord.). *La metáfora en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- NEFF, Françoise. *El rayo y el arco iris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1994.
- NEFF, Françoise. *Mouvement et intensité dans la pensée indienne: mythes et rituels de l'Etat de Guerrero, Mexique*, Tesis para obtener el grado de doctor de la Universidad de París Ouest La Défense Nanterre, 2005.
- NEURATH, Johannes. "Objetos votivos huicholes: las perspectivas teóricas de Konrad Theodor Preuss y de Carl Lumholtz a la luz de las investigaciones recientes sobre intercambio y sacrificio rituales en el gran nayar", in Johanna BRODA (coord.), *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios históricos, antropológicos y comparativos*, Xalapa, Instituto Veracruzano de Cultura (IVEC), 2013. (pp. 523-601).
- NOWOTNY, Karl Anton. *Tlacuilolli*, Berlin, Mann, 1961.
- OLMOS, André de. *Grammaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, Rémi Siméon (ed.), París, Imprimerie Nationale, 1875.
- PITROU, Perig. *Parcours rituel, dépôt cérémoniel et sacrifice dans la Mixe Alta de Oaxaca (Mexique). L'intégration de l'activité des agents non-humains entre construction de la vie et résolution des conflits*. Tesis para obtener el grado de doctor de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 2010.
- PITROU, Perig. "Figuration des processus vitaux et co-activité dans les dépôts cérémoniels des Mixe de la Sierra Norte de Oaxaca (Mexique)", *L'Homme*, 2 (202), 2012. (pp. 77-11).
- QUINTILIEN. *Institution Oratoire*, Jean Cousin (ed.), París, Les Belles Lettres, 1975.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1956.
- SANTOS FITA, Didác y FLORES VELÁZQUEZ, Adrián. *Loojil ts'oon. Renovando el permiso divino de cacería entre mayas yucatecos*, audiovisual documental, México, Conacyt-Fordecyt, Redisa-Ecosur, España, MAEC – AECID, 2012.
- SCHULTZE JENA, Leonhard. *Indiana III*, Jena, Fischer-Verlag, 1938.
- SERAFINO, Gregorio. *Rituels indigènes de Mésoamérique*. Tesis de doctorado, École Pratique des Hautes Études, París, Sorbona, 2012.

- STRESSER-PÉAN, Claude. *Des vêtements et des hommes. Une perspective historique du vêtement indigène au Mexique. Le vêtement précortésien*, París, Riveneuve éditions, 2011.
- STRESSER-PÉAN, Guy. *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique*, París, L'Harmattan, 2005.
- SUGIYAMA, Saburo. "Worldview materialized in Teotihuacan", México, *Latin American Antiquity*, 4 (2), 1993. (pp. 103-129).
- SUGIYAMA, Saburo. *Human Sacrifice, Militarism, and Rulership*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- SUGIYAMA, Saburo y LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *Sacrificios de consagración en la Pirámide de la Luna*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo del templo Mayor, Arizona State University, 2006
- VAN DER LOO, Peter. *Códices, costumbres y continuidad: Un estudio de la religión mesoamericana*, Leiden, Archeologisch Centrum R. U. Leiden, 1987.
- WIMMER, Alexis. En línea *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*

Abreviaturas

HG: *Historia General de las Cosas de Nueva España*, véase Sahagún
FC: *Florentine Codex*

Danièle Dehouve antropóloga y etnohistoriadora, es directora emérita de investigaciones en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS, Universidad de París Oeste Nanterre, Francia), y directora emérita de estudios en la Escuela Práctica de altos Estudios (EPHE, París). Es autora de numerosas obras históricas y antropológicas sobre la población indígena de México.

Contacto: Daniele.dehouve@gmail.com

Aceptado: 10/10/2016

Recibido: 14/12/2016