



ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Anales de Antropología 53-2 (2019): 109-121



www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Misa, promesa y compromiso en un pueblo del oriente del estado de Yucatán. El sacrificio católico al margen de la Iglesia

Mass, Promises and Commitment in a village in Eastern Yucatan. Catholic Sacrifice at the Church's Margin

Andrés Francisco Dapuez*

CONICET-UNER, Instituto de Estudios Sociales, Urquiza 552,
A09, Paraná, Argentina. CP E3100AOB

Recibido el 6 de enero de 2019; aceptado el 28 de marzo de 2019

Resumen

Con base en la observación y participación en numerosas ceremonias relacionadas con el sistema de cargos en un pueblo del oriente del estado de Yucatán concluyo en este artículo que la feligresía, autodenominada católica, y la iglesia católica mexicana utilizan nociones divergentes pero complementarias de “compromiso”, debido a que sus prácticas sacrificiales son totalmente distintas. Para realizar un análisis no reduccionista del concepto de “compromiso” es necesario que la antropología del catolicismo incorpore algunas categorías teológicas, como la de “acomodación”. En este texto se describe cómo ambas partes (feligreses maya-hablantes y un sacerdote dominico) realizan un acomodo paradojal de la economía sacrificial de la otra, tergiversándola creativamente.

Palabras clave: compromiso; sacrificio; eucaristía; catolicismo, ofrendas.

Keywords: commitment, sacrifice, eucharist, Catholicism, offerings.

Abstract

Based on observation and participation in numerous cargo festivals in a town in the east of the state of Yucatan, this article concludes that the parishioners, self-proclaimed Catholic, and the Mexican Catholic Church use divergent but complementary notions of “commitment”, attributable to different sacrificial practices. To achieve a non-reductionist analysis of this concept it is necessary to incorporate some theological categories, such as “accommodation”. This text describes how both parties, Mayan-speaking parishioners and a Dominican priest, make a paradoxical accommodation of the sacrificial economy of the other, distorting it creatively.

* Correo electrónico: afdapuez@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/iiia.24486221e.2019.2.68169>

0185-1225 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo *Open Access* bajo la licencia CC-BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Introducción

En este artículo analizo las nociones de compromiso que surgen de distintas prácticas sacrificiales. Sin embargo, primero creo conveniente describir algunos antecedentes de la relación entre poblaciones nativas y sus sacerdotes católicos, en los alrededores de la ciudad de Valladolid, más específicamente en el pueblo que he dado en llamar aquí Ixán, las cuales han pasado por distintas etapas. Desde que se estableciera en la zona, la siempre inestable empresa de conversión católica ha estado marcada por una serie de antagonismos manifiestos, registrados en textos como los de Diego de Landa (2008 [1566]) y Pedro Sánchez de Aguilar (2008 [1613]). En una primera instancia, los propulsores de la cristiandad propugnaron por el “castigo” de los “idólatras” locales (Solís 2005: 116). Luego, en una segunda etapa, se amalgamaron algunas prácticas rituales prehispánicas, especialmente las relacionadas con la reproducción del maíz, con instituciones del catolicismo español. En ese periodo, los sacrificios humanos, piedra de escándalo para los sacerdotes católicos, ya habían cesado o se habían vuelto totalmente invisibles a los párrocos. En el siglo XVIII, la recuperación demográfica de la población maya hablante, la necesidad de emplear la lengua nativa para el adoctrinamiento y el patrón poblacional disperso de la zona, incitaron una nueva religiosidad popular polifacética. La misma se desarrolla alrededor de instituciones que, con el nombre de “cofradías”, aglutinan prácticas de la ortodoxia católica, organizadas por religiosos españoles y maestros de canto locales, como misas y novenas, con rituales de regeneración sobrevivientes de la tradición prehispánica (Farriss 1984; Bracamonte 1994).

Hacia 1780, el obispo Luis de Piña y Mazo, siguiendo el espíritu de las reformas borbónicas, decide subastar las propiedades de las cofradías indígenas. La organización religiosa del cristianismo indígena se desarticula. Numerosos propietarios indígenas que continúan siendo dueños de haciendas, recrean el sistema de fiestas patronales. Dada su posición, algunos de estos caciques acrecientan su capacidad para obtener más tierras (Machuca Gallegos 2010), modificando también su papel religioso (Güémez 2005: 147). Además de los cambios en la explotación económica, la “animadversión” provocada por “las contribuciones eclesiásticas y los servicios personales” contribuyen a la insurrección de los mayas en 1847 (Bracamonte 1994). Ese año se inician las hostilidades de la posteriormente denominada Guerra de Castas con el fusilamiento del cacique de Chichimilá, Manuel Antonio Ay, y otra vez se reconfigura la estructura religiosa local.

Desde entonces, el antagonismo producido por la Guerra de Castas no se limita a los sacerdotes y a la feligresía católica. En él se incluye a la clase dominante de los “señores” o patrones blancos denominados *tsulob’ob*. Hoy en día esta palabra denomina a todos los mexicanos que no pueden ser considerados como *masewalo’ob* comune-

ros o “campesinos” maya-hablantes. Específicamente, se la usa para nombrar a los terratenientes yucatecos y a las personas que viven en las ciudades y que no practican rituales de regeneración que tienen como objeto a los animales, el cuerpo humano y otros ámbitos familiares y cotidianos, cuyas ofrendas se destinan principalmente a los *Yuuntsilo’ob*, “dueños” o “señores” ancestrales. Dicho dueños fungen como “padres” y “madres”, administradores y controladores de diversos objetos a quienes se les ofrece “pagos” y “regalos” para que los regeneren. De esta manera, la servidumbre ritual a los *Yuuntsilo’ob* se opone a otra, un tanto más agonística, la que los habitantes de este pueblo tienen con las autoridades, líderes y personas que no son “campesinos” y que no viven en el pueblo, el cura católico entre ellos.

Peter Cahn (2005) ha analizado descripciones históricas y etnográficas de las variadas tensiones suscitadas entre la feligresía mexicana y sus sacerdotes católicos (Peña 1981: 226; Rugeley 2001: 236; Van Zantwijk 1967: 142). En numerosos casos, la relación entre estas partes ha devenido en una suerte de “acomodación mutua” (Taylor 1996), en la que los fieles rechazan al sacerdote pero, al mismo tiempo, mantienen su afiliación católica. Tál como lo ha señalado David Frye para un municipio de San Luis Potosí, muchos católicos mexicanos, en vez de considerar al cura como un líder espiritual, lo tratan como una mera ayuda ritual, que de ninguna manera es esencial para la expresión religiosa (1996: 116). Sin embargo, y en varios sentidos, ambas partes utilizan frecuentemente el término “compromiso” para nombrar esa acomodación recíproca, clave para recrear múltiples relaciones. Mi interpretación de este proceso de “acomodación” incluye también un aspecto teológico que los etnógrafos no hemos tomado en cuenta hasta ahora.

El arte local de pedir, dar, prometer y comprometerse

El caso que aquí presento, además de ser coherente con las conclusiones de los autores arriba mencionados, permite examinar cómo nociones divergentes de entrega sacrificial, promesas y compromisos producen una acomodación paradojal entre los fieles y su iglesia. Este proceso es sumamente creativo. Mientras que el sacerdote busca inculcar una noción de compromiso como participación espiritual e institucional en la iglesia, los ritualistas interpretan dicha noción como un pacto sagrado cuyas consecuencias no pueden evitarse. El principal objetivo de este escrito es, entonces, analizar cómo un sacerdote católico y sus fieles reinterpretan el concepto de compromiso. Si bien ambas partes utilizan la misma palabra, lo hacen para denominar dos relaciones distintas, surgidas de contextos rituales diferentes y que hacen referencia a intercambios sacrificiales y a promesas solemnes diversas. Después de considerar la complejidad intrínseca de ambas relaciones de “compromiso”, propongo el uso del concepto teológico de “acomodación”

para desarrollar un análisis del compromiso católico como relación paradójica.

Según un manual de teología la acomodación refiere a “la necesidad de que la revelación de dios se adapte (o acomode) a la capacidad humana de comprensión y recepción”; así también como a “los esfuerzos por parte de los misioneros de representar sus enseñanzas tomando en cuenta la cultura a que se dirigen” (González 2010: 10). Pero antes de analizar la noción local o ampliada de compromiso, y su acomodación local, es necesario detenerse en el análisis de su materia prima. En esta población del oriente del estado de Yucatán, de unos 2 000 habitantes, existen prácticas y conceptos precursores. Los mismos hacen posible cotidianamente la organización y ejecución de lo que la literatura antropológica ha dado en llamar “sistema de cargos” o “sistema de fiesta”. El objetivo último de esta serie de rituales en ese pueblo es obtener una regeneración material de la vida.¹ Cuando por primera vez, en el 2003, escuché y leí sobre la gente de la cruz (o *Cruzo'ob*), sobre sus centros ceremoniales y sobre los festivales de ese pueblo, y me dirigí ahí a investigar dichos ritos, no pensaba encontrarme con que el término “compromiso” tuviera tanta predominancia. El representante de la curia y los encargados rituales lo consideran, a la vez, efecto de las prácticas religiosas pero también, su causa principal. Compromiso se utiliza allí como palabra clave, explicativa tanto de la efectividad de las prácticas religiosas locales como del imperativo católico por excelencia de “comprometerse en la esfera pública” (Schmitt citado en Mosse 2017: 126). Sin embargo, los ritualistas alegan que seguir con las “tradiciones” rituales de sus ancestros no solo asegura compromisos entre pares o inter-generacionales sino también la “compra de la vida y de la lluvia”, que vendría a ser el objetivo último de los rituales de cargo. Por lo tanto, para dichos ritualistas el compromiso no es un fin en sí mismo.

En ese pueblo que dista 14 kilómetros de la ciudad de Valladolid, los encargados (*kuch'o'ob*) organizan numerosas festividades con el objetivo de lograr un “renacimiento” de la vida de esa persona, de su familia, de sus animales y de los cultivos de su sembradío o *milpa*. Un encargado, *kuch*, “diputado” o “interesado”, financia el festival con la ayuda de patrocinadores menores (*itzin kuch'o'ob*). Según esos organizadores, el objetivo

de “comprar vida y lluvia” a distintos amos o señores, entes espirituales denominados *Yuüntsilo'ob*, implica un “compromiso”. Para esto, los patrocinadores (mayores y menores) se comprometen entre sí y con otras entidades espirituales. Para tal fin formulan previamente “promesas” que devienen en “compromisos” (Dapuez 2011, 2013, 2016; Dapuez *et al.* 2011). De esta manera, el compromiso es un medio para lograr una transacción efectiva. En ese sentido, ya el mismo término “promesa”, lógicamente anterior a “compromiso”, indica un pacto solemnemente establecido. Para organizar las festividades de “compra de la vida y de la lluvia”, un año antes, el *kuch* o encargado, o la pareja de encargados, típicamente el patrocinador y su esposa, juran solemnemente, ante una cruz, organizar la celebración del año subsiguiente. Así enuncian la primera promesa formal. Luego, y siguiendo un método parecido, los encargados mayores van en busca de las promesas de los encargados menores, para asegurarse ayuda en la organización de las mismas ceremonias.

En Yucatán existen muchas estrategias codificadas, tanto para pedir (Vapnarsky 2012; Dapuez y Tola 2016) como para desviar un compromiso. Entre los patrocinadores rituales, el alcohol y el tabaco tienen un papel fundamental para obtener ayuda para el próximo festival. Asociados con la tarea de pedir a otra persona su colaboración en las actividades rituales, el tabaco y el alcohol convidados funcionan como muestra y signo tangible del compromiso requerido. Después de convidar o regalar alcohol y tabaco, se espera que quien los recibe esté más propenso a responder afirmativamente, con una promesa de colaboración. Una vez que las partes han fumado tabaco y tomado los tragos de licor, la conversación gira hacia la intención principal de la visita. El anfitrión normalmente ya se encuentra precavido de que se le formulará un pedido y, supuestamente, le será más difícil rechazar la petición del visitante.

Promesas y compromisos resultan ser instituciones centrales en Ixán. Tanto, que se utilizan como lengua franca para expresar numerosos aspectos de la vida política, social y ritual del pueblo. Sin embargo, los términos “promesa” y “compromiso” carecen de la imagen contundente evocada por los términos *mookthan* o *k'aax tan* (acuerdo o pacto, en maya yucateco). Se podría traducir literalmente estos términos como “palabra que anuda” o que “ata”. En numerosas situaciones me fue manifestado que el uso de estas frases verbales para hacer promesas, alianzas, pactos y compromisos, concita entre los contratistas la sensación de estar fuertemente vinculados por medio de la palabra. Por lo tanto, no es concebible que existan enunciaciones de promesas sin consecuencias. En el caso de que la promesa sea cumplida, ésta siempre reafirmará el compromiso del enunciador. En caso contrario, la promesa incumplida deviene en alguna forma de “castigo”. Numerosas enfermedades o accidentes, por ejemplo, se consideran advertencias o castigos de promesas incumplidas, hechas a la cruz u otro ser divino. Por lo tanto, a las promesas siempre les siguen sanciones, posi-

¹ El sistema religioso-ritual de quienes en el siglo XIX se autodenominaron *Cruzo'ob* (pluralización maya del sustantivo castellano “cruz”), y que iniciaron la rebelión y lucharon luego en la Guerra de Castas entre 1847 y 1901 en la península de Yucatán, es sumamente complejo. Su formación y práctica han sido descriptas parcialmente por numerosos autores (entre otros, Villa Rojas 1980, 1986, 1987; Quintal Avilés 1993; Bricker 1981; Farriss 1984; Dumont 1997; Barabas 2002; Terán Contreras y Rasmussen 2008). En Ixán, los festivales anuales, bianuales, rituales públicos y privados, esporádicos o calendríficos, dirigidos, en general para renovar o “comprar vida” a “dueños del monte”, “señores y señoritas de la lluvia”, la cruz Balamtún, los santos, y otras entidades espirituales son numerosos y algunos están organizados por particulares “interesados” y otros por “autoridades”. En este artículo me refiero simplistamente a uno de estos festivales y no doy cuenta más que someramente de su vital multiplicidad.

tivas o negativas. La noción autóctona de pago, y las consecuencias del carácter vinculante de cualquier acuerdo, que todo intercambio conllevaría, hacen que dichas promesas tampoco puedan ser postergadas indefinidamente.

Por lo dicho, los habitantes de Ixán no solo son especialmente cuidadosos en el arte de prometer a personas humanas y no-humanas, sino también en evitar enunciar promesas. En 2011 y en tono de broma, un amigo me contaba que cuando ve a una persona acercándose a su casa con una botella de licor y cigarrillos huye por el patio trasero. Sin embargo, hay toda una serie de modos lingüísticos y no lingüísticos corteses para soslayar las actividades sociales que pudieran terminar en un “compromiso”. Al usar excusas para rechazar o sortear los pedidos que pudieran transformarse en promesas propias y obligaciones mutuas, los habitantes de Ixán se consideran diestros no solo en el arte de pedir sino también en el de evitar (Vapnarsky 2012). Mantenerse concentrado en sus propios asuntos, además de ser considerado un ahorro de recursos, hace aparecer a una persona como más responsable ante los ojos de los demás. El aplazamiento educado de ciertas peticiones también ayuda a dar a los compromisos adquiridos mayor importancia. De lo contrario, quien se involucra en muchos patrocinios o actividades rituales puede ser considerado no confiable, o su propósito de cumplir con todas sus promesas demasiado ambicioso. En este sentido, la intensidad del compromiso que una persona contrae se incrementa si el mismo es exclusivo o, por lo menos, si es concebido como específico, concreto y particular.

La misa y su sermón: Caín y Abel

Los festivales de cargo son un conjunto ritual compuesto por numerosas ceremonias, rezos, ofrendas y prácticas ritualizadas. En Ixán generalmente tienen como sede los hogares de los patrocinadores y el centro ceremonial denominado “centro de la tierra” o *chumuk lu'um*, donde está situada la Santísima Cruz Tun, a dos kilómetros del pueblo. Siempre y cuando los *kuch'o'ob* o encargados vivan o tengan casas de parientes en el pueblo, las actividades de preparación de comida y bebidas se realizan ahí.² De lo contrario, es en el centro ceremonial donde moran por unos días los patrocinadores y las familias. En este último

² La preparación y el consumo de comida ritual son muy importantes en variadas teorías del sacrificio. Éstas van desde Robertson Smith (2002), hasta Detienne y Vernant para la cocina del sacrificio griego (1979), Scheid (2007), romano y Valeri (1994), para el hawaiano. Humphrey y Laidlaw (2007: 269) han descrito muy apropiadamente algunas de estas comilonas sacrificiales. En el caso de Ixán, se reparten distintas bebidas y comidas entre los participantes del festival o se consumen en el seno mismo del gremio organizador. Al tomar algunas de ellas carácter sagrado, las mismas se denominan como “comunión” y “convivio”. Es de tener en cuenta que ambos términos son préstamos del castellano al maya yucateco y se utilizan para denominar prácticas específicas. Para un panorama de la cultura de la comida yucateca como estrategia política “oposicional” ver Ayora Díaz 2012: 239.

caso los alimentos que constituirán la ofrenda y comida festiva se preparan en el mismo centro ceremonial. Si bien el festival de cada gremio dura 24 horas, en la preparación de ese día se puede invertir todo un año.

El primer día del Festival de Gremios, el 15 de febrero de 2003, lo patrocinó un hombre de unos sesenta años quien representaba al Gremio de los Agricultores de Ixán. El 20 de febrero de ese mismo año, último día de la celebración, le tocó al pueblo de X-Kabil. El encargado de ese “quinto gremio” hizo traer al sacerdote católico de Chichimilá para dar una misa y concluir así, el largo día de ritos, rezos y comidas. Como la misa católica es una ocurrencia rara en Ixán, muchos de los autodenominados “ixanences” la consideran un momento muy especial. Aunque su mayoría se autodenomina católica (alrededor de 95% según mis estimaciones en 2011), Ixán carece de sacerdote y depende de los servicios del de Chichimilá, un pueblo más grande que dista unos 8 kilómetros. Los ixanences lo consideraban como una persona amable y la mayoría lo tenía en muy buena estima. Aunque nunca había sido invitado al centro ceremonial para dar una misa ahí, sí se le había requerido en numerosas oportunidades oficiar en la iglesia, que queda en la plaza del pueblo. Cuando pregunté después por su presencia a unos dos kilómetros de la iglesia, algunos ixanences me dijeron que esa era “la tradición” de la gente de X-Kabil y que había que respetarla.

Las respectivas “guardias”, conformadas por cargos jerárquicos, administran y cuidan tanto de la iglesia como del centro ceremonial. El sacerdote católico es un invitado que celebra las misas, pero los oficiantes consuetudinarios de las numerosas ceremonias son los “maestros cantores” y los *jmneno'ob* (chamanes), ayudados por los mismos guardianes. La mayoría de los patrocinadores, ayudantes, chamanes y especialistas rituales que habían participado en los ritos de los cinco gremios asistió a la misa ese 20 de febrero. Oficiada en el centro ceremonial, donde la gente de X-Kabil residía temporalmente y el festival de gremios estaba teniendo lugar, el cura habló reconviniendo las “tradiciones mayas”. Específicamente, dedicó su sermón en castellano a denostar los sacrificios y las ofrendas rituales de comidas y bebidas.

Para mi sorpresa, comenzó leyendo unos párrafos del Génesis (IV). Allí la Biblia hace referencia al rechazo de dios a los sacrificios agrícolas de Caín y también narra, consecutivamente, el asesinato de Abel en manos de su hermano. A continuación transcribo uno de esos párrafos.

Abel se dedicó a criar ovejas y Caín se dedicó cultivar la tierra. Pasó el tiempo, y un día Caín llevó al Señor una ofrenda del producto de su cosecha. También Abel llevó al Señor las primeras y mejores crías de sus ovejas. El Señor miró con agrado a Abel y su ofrenda, pero no miró así a Caín ni su ofrenda, por lo que Caín se enojó muchísimo y puso muy mala cara. Entonces el Señor le dijo. “¿Por qué te enojas y pones tan mala cara? Si hicie-

ras lo bueno, podrías levantar la cara; pero como no lo haces, el pecado está esperando el momento de dominarte. Sin embargo, tú puedes dominarlo a él." Un día Caín invitó a su hermano Abel a dar un paseo, y cuando los dos estaban ya en el campo, Caín atacó a su hermano Abel y lo mató.

Sucintamente, estas palabras narran hechos cuya interpretación suele ser sumamente compleja. Resumiendo, consignan que Caín, el primogénito, se dedica a cultivar la tierra y a hacer ofrendas a dios con sus frutos. Pero dios no recibe con agrado ni sus ofrendas, ni a Caín. Abel, en cambio, con la inmolación de las crías de sus ovejas agrada a dios; hecho este último que enoja a su hermano. Ese enojo, o la voluntad paródica de Caín, lo lleva a conducir a su hermano al campo para sacrificarlo a un dios cuyas preferencias por la sangre y los corderos han sido puestas de manifiesto por él mismo. El campo, sigue la narración bíblica, manchado con la sangre fraternal, queda yermo. Este castigo, nos explicará el cura al finalizar su sermón, es el castigo que amenaza también a los agricultores de Ixán. Empecinados, según él, en "comprometer a dios" mediante ofrendas alimentarias, los agricultores de Ixán podrán terminar como Caín: sufriendo un castigo divino que los condene a vagar por el mundo, sin descanso, a no ser que reflexionen sobre sus prácticas rituales. La amenaza y el llamado a la reflexión dejan paso, inmediatamente después, al sacrificio eucarístico del que participan casi todos los presentes.

Es necesario retener hasta acá, no solamente la complejidad teológica de la anécdota sino también la opinión compartida de que, para ambas partes, es el acto sacrificial la instancia en la que uno compromete a otro y se compromete, para bien o para mal. Los ritualistas maya-hablantes y el sacerdote dominico han identificado la entrega sacrificial (de alimentos o de eucaristía) como el momento por el cual se obliga a otro o a uno mismo a una serie de acciones y pasiones futuras. Pero es necesario partir de definiciones operativas del sacrificio para comprender sus distintas posibilidades. El método de análisis recomendado por John Scheid para el rito puede ayudarnos a identificar la intencionalidad o significación primaria de cada promesa, de cada entrega sacrificial (*missum*), y de los posteriores compromisos que a través de ellas se han establecido. Scheid sugiere que antes que nada "[n]ecesitamos entender que los ritos *per se* no tienen otro sentido más que el que se les atribuye por medio de su significación primaria" (Scheid 2002: 32). En este caso en particular, es necesario aislar los distintos objetos del sacrificio a los que el cura y los ixanences aluden divergentemente.

Por un lado, unos acentuarían el acto sacrificial como medio para lograr una cierta regeneración objetiva: obtener vida y lluvia. Por otro lado, la principal intención del sacerdote es la de regenerar su propia capacidad inter-subjetiva de representante sacrificador. El cura, al comparar la historia bíblica de Abel y Caín con su sacrificio eucarístico y el de los agricultores locales, sostiene

que la eucaristía es más "avanzada" que la entrega directa de comida y bebida a los ídolos locales. Su argumento se basa en una suerte de historicismo. La serie de objetos sacrificiales construida por el sacerdote católico se nos aparece así, *in crescendo*, evolucionando en etapas. Primero agrícola (por medio de las ofrendas de Caín), luego pecuniaria (las partes de las ovejas ofrendadas por Abel), después humana (gracias al crimen sacrificial del hermano) y por último sublime (ofrenda eucarística en la que se sintetizan y superan las etapas anteriores en el don patriarcal de la vida del hijo). Pero para evitar este tipo de sobre-interpretaciones es necesario volver a las significaciones primarias de los ritos mencionados, los términos del sacrificio y la "gramática sacrificial" (Hubert y Mauss 1909).

Elementalidad sacrificial: énfasis en el sacrificio o en el sacrificador

Sin duda, Henri Hubert y Marcel Mauss [1899] todavía son imprescindibles para establecer una "gramática del sacrificio" crítica de cualquier teoría evolucionista. Según Hubert y Mauss, Edward Burnett Tylor consideró que el sacrificio fue originalmente un don que el "primitivo" realizó para congraciarse con los seres sobrenaturales de quienes creía depender (Hubert y Mauss 1909). El don-sacrificio evolucionó, según Tylor, en homenaje. En este último "el devoto no espera ya un retorno" (Hubert y Mauss 1909). Aunque el homenaje se considera como un paso necesario para que el sacrificio devenga en abnegación y renuncia, esto es, en el sacrificio final de uno mismo, este desarrollo moral del sacrificio, si bien tiene, según estos autores, algunas bases históricas verídicas, carece de las descripciones necesarias de sus verdaderos "mecanismos". Es por ello que la presunción evolutiva del sacrificio puede llevar al analista a conclusiones erróneas.

Sería desacertado afirmar, entonces, que las ofrendas alimentarias del festival de gremios de Ixán, producto del sacrificio de cerdos y pavos, son menos evolucionadas que la ofrenda sacrificial de la eucaristía, consagrada por el cura en la misa. Por el contrario, existen numerosos ejemplos antiquísimos de prohibiciones y denegaciones del sacrificio. En occidente, desde los pitagóricos hasta los gnósticos, se ha considerado un "sacrilegio" acompañar las ofrendas verbales y lógicas ("logikè zysia" o "plegarias a dios") con otro tipo ofrendas; aun cuando éstas sean perfumes o incienso (Hermes 1980: 149). Entonces, si el cura y los ixanences practican distintos modos de sacrificio no es porque, como lo podría suponer Tylor o el mismo sacerdote dominico, un sacrificio sea más evolucionado que el otro. Ambos se dirigen a la consecución de distintos fines. Ambos buscan distintos resultados sacrificiales porque pertenecen, al decir de Hubert y Mauss, a distintas "mecánicas sacrificiales". Otra vez es necesario volver a Hubert y Mauss para buscar las primeras definiciones operativas de los elementos de cada "mecánica sacrificial":

La palabra sacrificio inmediatamente sugiere la idea de consagración, y uno puede estar tentado a creer que las dos noción son idénticas. De hecho, es cierto que el sacrificio siempre implica una consagración; en cada sacrificio un objeto pasa del dominio común al religioso; es consagrado. Pero no todas las consagraciones son del mismo tipo. En algunas los efectos están limitados al objeto consagrado, sea éste un hombre o una cosa. Éste es el caso, por ejemplo, de la unción. Cuando un rey es consagrado, solo su personalidad religiosa es modificada; *aparte de esto, nada cambia*. En cambio, en el sacrificio la consagración se extiende más allá de la cosa consagrada; entre otros objetos, [la consagración] *toca a la persona moral que soporta los gastos de la ceremonia*. El devoto, que provee la víctima que es el objeto de la consagración, al finalizar la operación no es el mismo que al principio. Él ha adquirido un carácter religioso que antes no tenía, o ha eliminado de sí mismo un carácter desfavorable con el que estaba afectado; se ha elevado a sí mismo a un estado de gracia o ha emergido de un estado de pecado. En cualquier caso, ha sido religiosamente transformado (Hubert y Mauss 1909; traducción y énfasis míos).

Si transcribo este largo párrafo es porque considero necesario recalcar las diferencias analíticas entre una simple consagración y un sacrificio. Éstas, espero, iluminen la anécdota del cura y su sermón. Si un sacrificio se considera una acción efectiva, como la entrega y la consagración cuyos efectos se extienden más allá de la cosa consagrada, es porque se espera también que sus efectos vuelvan sobre el patrocinador mismo del sacrificio. En el caso de las ofrendas agrícolas en Ixán, los *sponsors* rituales suponen que serán beneficiados con una regeneración óntica, en sus mismos cuerpos, en los de sus familiares, animales y plantas. El cura no les niega directamente esta deseada regeneración. No les dice que sus ofrendas sean meramente inefectivas. Tampoco, que deben ofrendar sin esperanza alguna de retorno divino. Pero si ataca puntualmente la transformación religiosa que dichos oferentes intentan, es para disputarles el papel de sacrificadores.

Esta competencia por la consagración como sacrificador lo lleva a instaurar un mecanismo mucho más complejo. Instituyendo en su sermón a la iglesia católica misma como única burocracia sacrificial dentro de la cual el sacrificio tiene sentido, él sacrifica para consagrarse como sacrificador. La minusvaloración de la comida y de la bebida ofrendada por los encargados permite al sacerdote reapreciar el sacrificio eucarístico que está a punto de ejecutar. Por medio de la comparación de ofrendas campesinas *versus* el cuerpo y la sangre de cristo, reclama para sí mismo y para la iglesia católica que él representa, el papel de sacrificador.³

³ ¿Qué entendemos por este término? Según Hubert y Mauss, “Damos el nombre de sacrificador al sujeto para quien los beneficios del

Uno podría sostener, entonces, sin temor a equivocación, que el cura compone su sermón para asumirse, inmediatamente, como sacrificador. Después del sermón, prepara y distribuye la eucaristía. Yo soy una de las tres personas que no la toma. El resto, un grupo de más de cincuenta personas compuesto por patrocinadores y sus familias, chamanes y especialistas rituales, hacen fila y comulgan. Una vez concluida la misa, el sacerdote se despide, en el atrio del templo de la Santísima Cruz. Mientras tanto, dentro, los chamanes y especialistas rituales organizan las ofrendas de comida en mesas y en el altar principal. Cuelgan del techo los ramaletas de papel de colores, como ofrendas aéreas para la Santísima Cruz Tun y para los espíritus de los *Yuüntsilo'ob* que vendrán a alimentarse y a regenerar la vida del pueblo.

Al menospreciar los sacrificios de los ixanences, y una vez que cree ha desacreditado a los sacrificadores que le podrían hacer competencia, el sacerdote católico ensalza su propia función sacrificial buscando su consagración. Esta consagración depende, sin embargo, de “desacreditar a la religión pagana cuyos dioses no pueden, por definición, ser dioses si requieren de dones humanos para su propia subsistencia” (Zachhuber y Meszaros 2013: 2-3). Siguiendo en esto la ortodoxia católica, el cura se constituye a sí mismo en representante de un dios que fue, es y seguirá siendo al mismo tiempo, sacrificador y víctima sacrificial.⁴ Esas mismas características permiten al cristianismo en general y al catolicismo moderno en particular, sostener el ideal de la eucaristía como superación de todo sacrificio y por ende de toda práctica sacrificial. Como mediador entre el pueblo de dios y dios,

sacrificio entonces se acumulan, o quien experimenta sus *efectos*. Este sujeto es algunas veces un individuo, algunas veces una colectividad –una familia, un clan, una tribu, una nación, una sociedad secreta. Cuando es una colectividad puede ser que el grupo cumpla colectivamente la función de sacrificador, esto es que atienda al sacrificio como un cuerpo; pero algunas veces lo delega en uno de sus miembros quien actúa en su lugar. Entonces la familia es generalmente representada por su cabeza, la sociedad por sus magistrados. Éste es el primer paso en una sucesión de representaciones con las que nos encontraremos en cada una de las etapas del sacrificio” (Hubert y Mauss 1909: 9. Notas removidas; traducción y énfasis míos).

⁴ Por cuestiones de espacio no puedo analizar aquí la paradójica conformación de la eucaristía como sacrificio. Si bien es pensable que la iglesia católica considere que Cristo, en la última cena, al inventar el sacramento de la eucaristía subsume su próximo sacrificio en la cruz en dicho sacramento, dicha subsunción podría ser vista como una interpretación modernista. Sin embargo, existen hoy varios autores que sostienen que estamos “en un momento ecuménico notable y emocionante en la historia de la teología sacramental y eucarística” (Meszaros y Zachhuber 2013: 135-136). Según estos autores existe una convergencia sin precedentes de todas las ramas del cristianismo sobre la eucaristía. Un ejemplo de esto es la cita de Meszaros y Zachhuber en la tesis de Sours. Éste último explica que santo Tomás de Aquino, citando a Mal. 2:7, Heb. 5:1,2; Pet. 1:4 y Col. 1:19, dice que la función propia de un sacerdote es la de ser el mediador entre Dios y su pueblo. Ya que el sacerdote –sostiene Aquino– reconcilia a la raza humana con Dios, entonces, lo más adecuado es que Cristo sea también un sacerdote (ST III.22.1). Citando a Efesios 5:2 Aquino señala que en su sacrificio, Cristo es ambos: sacerdote y víctima. Pero Aquino va más allá, estableciendo claramente la constitución *sui generis* del sacerdocio cristiano como trascendencia de cualquier otro sacerdocio y del sacrificio de sí mismo, como mediación descendente y ascendente de mediación para reconciliar al pueblo con dios (Sours 2011 siguiendo en esto a Chardonnens 1999: 160).

el sacerdote católico pretende reconciliar al primero con el segundo. Sin embargo, para lograrlo busca un cierto cambio objetivo en su comunidad de fieles o iglesia: el sacrificio de la eucaristía que él ofrece nos habría del sacrificio de Cristo. En tanto y en cuanto ambos, el dios cristiano y el cura, son sacrificadores-sacrificados y consagradores-consagrados, toda mediación paradójicamente debe empezar y terminar en ellos.

Sin embargo, para analizar las explicaciones de los participantes de las instancias sacrificiales, la significación primaria de los ritos *per se* y su intencionalidad manifiesta debe complementarse con las acomodaciones interpretativas que los participantes den al sacrificio que producen. De acuerdo con Simon Coleman, ningún sacrificio debe reducirse a una perspectiva unidimensionalmente religiosa o trascendental. No se trata, tampoco de una acción práctica explicable finalmente por motivos discretos. Desde dicha perspectiva unidimensional, el sacrificio se vuelve imposible de explicar. En cambio, Coleman sugiere que, al mismo tiempo, el sacrificio implica un modo de sumisión y un medio de compromiso en una acción espiritualmente cargada de un objetivo direccionalizado (Coleman 2011: 38).

Economía y burocracia sacrificiales

No mencioné la historia, referida por el cura, de las ofrendas de Caín y Abel, ni el episodio de su lectura en un sermón de una misa en un pueblo maya-hablante, para discutir las diferentes naturalezas del sacrificio permitido por la iglesia católica frente a uno propuesto por los agricultores yucatecos. Tampoco se trata aquí de analizar cuál objeto sacrificial, más o menos cruento, más o menos animado, se adapta mejor a los deseos de un dios o de otros. Cuando el sacerdote católico criticó la tradición local de realizar ofrendas en pos de la reproducción de los frutos de los cultivos y de la regeneración de la vida en general (en los cuerpos vegetales, animales y humanos), pareció no hacer muchas referencias directas al tipo de víctima u objeto de sacrificio.⁵ No obstante la complejidad de la ofrenda, el cura pareció ocuparse más del sujeto sacrificador que del objeto del sacrificio. Específicamente se refirió a la relación directa que el sacrificante pretende establecer con su dios, por medio del sacrificio. Deseaba

complejizar una relación de intercambio *quid pro quo*, supuestamente limitada y pragmática. Al simplificarla buscaba corregirla para apropiársela y proyectar sobre la misma una suerte de burocracia sacrificial distinta a la que le dio origen.

Al sostener el sacerdote que él sabía que habíamos “venido aquí para hacer ofrendas”, pero que la palabra de dios estaba claramente “en contra” de esas prácticas, amenazó a los agricultores con el mismo destino de Caín. En su homilía el sacerdote resaltó que “dios no aceptó las ofrendas de Caín y lo castigó” instaurando definitivamente “la necesidad de intermediarios” entre dios y su pueblo. El sacerdote explica en su sermón una economía sacrificial indirecta. A partir de la necesidad imprescindible de contar con intermediarios, nos dice en una alocución cuyos destinatarios son también los pocos pentecostales del pueblo (menos del 5%), “Ustedes no son tan importantes y grandes como creen que son”. Este razonamiento, según sus propias palabras, indica explícitamente que “no se puede tratar directamente con él [dios]”.

Al referirse y señalar con la mano las ofrendas, el cura nos pregunta a todos los presentes en segunda persona del singular, “¿Qué? ¿Crees que dios necesita comida? ¿Crees que dios necesita esto [indica las mesas en donde están las ofrendas de tortillas, relleno negro y atole]? No, mis amigos. No se puede *comprometer* a dios con estas ofrendas. Imagina lo que dios podría pedirte. No comidas...”

El sacerdote continúa, entonces, hablando del dios omnipoente, de quien “lo tiene y lo puede todo”. Lo que necesitamos hacer los que escuchamos su alocución, dice, es establecer vínculos con los intermediarios de dios. Entre ellos, el cura menciona a los sacerdotes, al obispo, al papa y a los santos católicos. Sus funciones y las funciones de la iglesia, sostiene, son las de interceder por el fiel que necesita algún milagro. Para el cura, que ha identificado en su sermón a los agricultores con Caín, el rechazo que hace dios de las ofrendas de los campesinos de Ixán no se debe solamente a la especie de las mismas. Lo que el cura nos reclama no es una economía sacrificial distinta en su objeto, sino una nueva relación de compromiso con la iglesia católica. En tanto principal nexo con dios, la iglesia aparece como el fin último de ese compromiso. Cuando presenta el sacerdote la mera imposibilidad de un trato directo, de un contrato o de intercambio, con dios, no solo está incursionando en una eclesiología sino que está justificando a la misma iglesia como principio y fin último del sacrificio eucarístico. Su argumento es circular. ¿Qué tipo de relación pretende el cura que los habitantes de Ixán establezcan con dios? ¿Cuál que esos mismos fieles tengan con él y con su iglesia? La respuesta a estas preguntas es una sola: compromiso católico. Esta respuesta está claramente aludida en las expresiones del mismo cura, cuando dice que no se puede “*comprometer*” a dios con las ofrendas. Únicamente cuando los fieles de Ixán hayan sido resituados

⁵ La composición de este objeto de sacrificio entre los mayas del este de Yucatán es importante, sin embargo. A los cerdos, “sacrificados” antes de que salga el sol, cocinados y ofrecidos en el altar, se le agregan pavos, maíz, balché, cacao y otros alimentos cuyos espíritus, a su vez, alimentarán la cruz y a los otros espíritus. La preparación de la comida ritual principal, denominada “relleno negro” o *hannal box*, toma todo un día. Además matar al cerdo antes de que salga el Sol, no hay muchos más formalismos que pudieran caracterizar a este sacrificio que es mayormente doméstico. Según Humphrey y Laidlaw: el sacrificio consiste en por lo menos tres elementos: matar a un ser vivo consagrado, ofrecer su energía vital a la divinidad y la ingestión, realizada por la congregación, de la sustancia transformada de la ofrenda como bendición (2007: 270).

en la burocracia sacrificial de la iglesia católica, tendrán, según él, posibilidades de salvación.

Misa, promesa, compromiso e iglesia

En la definición más simple que podríamos encontrar, todo “compromiso” implicaría al menos una promesa mutua. La palabra “compromiso”, en sí misma un compuesto, indica esa primera mutualidad con la partícula “com”. El segundo término al que la misma partícula califica, también es compuesto. “Promesa” está constituida por el antecedente “pro” que indica futuridad para la acción de entrega. La entrega sacrificial (1), o *missum*, es la acción básica. La promesa, o *pro-missum* (2), se utiliza para referir anticipando dicha entrega. Como acto de habla, refiere a una entrega a futuro, siempre de algo en concreto. No existe nada que no sea una promesa sin enunciador. No existe nada que no sea una promesa sin objeto, o cuya entrega no sea ni siquiera sugerida. En definitiva, no existen promesas intransitivas. Sin embargo, existe todo un género de promesas que se supone no serán honradas, serán incumplidas o postergadas indefinidamente (Felman 2002). Finalmente, el acto del compromiso, o *com-pro-missum* (3), nos habla de por lo menos dos sujetos prometiéndose.

Pero comencemos por el principio y por sus elementos más simples. Volveré sobre (2) y (3) pero es necesario analizar (1) para explorar la compleja composición del compromiso católico: si el don, *missum* u ofrenda sacrificial, hace posible el intercambio es porque, aunque sea en su forma más simple, implica siempre un objeto recursivo; por lo tanto, una primera objetivación de la categoría de relación. Esta relación entre dos sujetos, imaginarios o reales, no importa, se pone en términos concretos cuando existe al menos un objeto que la representa. La promesa, por otra parte, es una anticipación de dicha relación. Cuando alguien dice “prometo” no sólo está profiriendo un enunciado performativo (Austin 1962 y siguiendo a Austin, Appadurai 2016). El performativo está vacío si no tiene un objeto y un contexto. La palabra “prometo” no tiene sentido si no imaginamos al sujeto que la profiere en una situación particular hablando de un predicado con un objeto directo concreto (caso acusativo). Para ponerlo de otra forma, el verbo prometer es transitivo y no tiene un sentido si no se le completa por medio de índices que refieren al contexto (gestos que señalan de lo que se estaba hablando anteriormente) o por medio de precisiones sintácticas (*v.g.* “...prometo traer para la próxima celebración una caja de cerveza y un cochino”).

Por lo tanto, y como veremos más adelante, la promesa no realiza nada (*does not perform anything...*) a no ser que anticipe un intercambio, es decir, una relación con, por lo menos, un objeto que cambie de poseedor. El compromiso, como una matroska que contiene a su vez la promesa y la entrega sacrificial, debe ser entendido en términos de relación de relaciones, pero siempre

utilizando los mismos elementos básicos. En resumen, el compromiso consta de dos sujetos que se prometen intercambiar objetos. En este pueblo se considera, por ejemplo, que existe un compromiso matrimonial cuando se han intercambiado efectivamente (entre los padres de la novia y el novio) servicios, pagos al intermediario matrimonial (frecuentemente un maestro de canto o un chamán), cajas de cervezas, licor, tabaco, etc. Si bien estos intercambios no comprometen directamente, funcionan como índices de un compromiso mayor que será objetivado cuando se entregue a uno de los novios a su nueva familia.

Al final del texto volveré sobre esta compleja estructura topológica. Es necesario tener en mente que, en la escena en la que el cura amonesta a los agricultores y a los chamanes de prescindir de la intermediación eclesial, les está pidiendo que amplíen sus compromisos. El sacerdote se dirige así a quienes sacrifican directamente: sin la mediación de la iglesia y de sus representantes. Aunque no ignora las prácticas rituales de los campesinos mayas, ni la finalidad de éstas, ni tampoco su teología, el sacerdote los insta corregirlas. Pero al hacerlo no fija solamente una ortodoxia, sino que también, y desde una primera interpretación de los ritos de los agricultores, busca producir su transformación en buenos católicos. Para ello establece primero, un poco como lo hago yo aquí, los términos básicos del lenguaje del sacrificio. Al describir el primer sacrificio bíblico y los errores sacrificiales de Caín, instaura la necesidad de intermediarios eclesiásticos. Según él, la entrega sacrificial (*missum*) difícilmente logra algún éxito si no es ejecutada por intermediarios institucionalmente aptos. El sacerdote, los obispos, los santos y vírgenes católicas, le dice a su comunidad, fungen de mediadores especializados. Pero si bien la misa es el acto sacrificial en el cual el sacerdote, la comunidad y la divinidad entran en comunicación, ésta no agota las relaciones que el sacerdote quiere instaurar con su feligresía. En otras palabras, el sacrificio eucarístico se enmarca en una ceremonia compleja denominada misa, que a su vez indica otras relaciones. Estas últimas son condición *sine qua non* de los procesos de intermediación establecidos como normales: las promesas a los santos y el compromiso católico que debe reinar entre miembros de la iglesia.

El cura, al articular conceptual y perceptualmente el sacrificio en las estructuras más complejas de las promesas a los santos y del compromiso católico, intenta subsu-
mir los intercambios de los agricultores maya-hablantes en una lógica de cooptación específica. Ya no se trata de un intercambio condicional (*do ut des*; doy para que des) o sancionatorio (*da ut des*; si me das te doy, Scheid 2002: 16). Al incorporar los sacrificios de los agricultores a una institución y un lenguaje más complejo, el cura busca que comiencen a funcionar como promesas incondicionales a los santos y como compromisos jerárquicos de los integrantes inferiores de la iglesia para con los intermediarios superiores de la burocracia sacrificial católica. En la transformación sacrificial que él celebra, las palabras “promesa” y “compromiso” sufren una primera transfigu-

ración. Tomando el lugar del sacrificador, el cura intenta promover la generación de promesas incondicionales y de compromisos indirectos, o mejor dicho, busca transformar promesas condicionales y compromisos directos de los ritualistas maya-hablantes en promesas incondicionales y en compromisos indirectos.

Si bien la conclusión que el sacerdote quiere que los presentes saquen tiene que ver con la necesidad de contar con ciertos intermediarios para la consecución de la salvación y de la vida eterna, el proceso de intermediación se vuelve un fin en sí mismo. Si, como dice el cura, “todos necesitamos de intermediarios ante dios”, esa intermediación no debería ser la principal actividad de la iglesia. Pero con él, con la jerarquía eclesiástica que él representa en ese momento, con los santos, la virgen María, y todos los humanos que participan de la iglesia, la escena central del sacrificio (agrícola o eucarístico) pierde efectividad. Sea el caso de que, como sostienen Humphrey y Laidlaw, mientras más sea ritualizado un sacrificio, menos claramente sacrificial es en un sentido religioso (2007: 263), o, como sugiero aquí, por medio de las necesidades mismas de construcción de burocracias sacrificiales, la entrega sacrificial en la que metonímicamente se objetiva el sacrificio se desvanecerse ante la mirada de un dios todopoderoso que no necesita nada. El dios del cura, que aparentemente lo puede todo, aunque también parece pedirlo todo, finalmente no toma nada a cambio. “Imagina –le sugiere el cura a cada uno de los asistentes– lo que dios podría pedirte...” Si el sacerdote no pretende responder a la pregunta sobre lo que le pediría dios a cada uno de los que atendimos su sermón, tal vez sea porque solamente cada uno de los que ahí estamos, debería saberlo o simplemente porque lo es todo. ¿Es como sugiere el cura, que nos “comprometamos” con dios? ¿Se trata de un compromiso total?

La sencilla alocución del cura sobre la imposibilidad de comprometer a dios con ofrendas alimentarias parece invertirse momentos después cuando el cura ofrece la comunión a los fieles. La economía sacrificial (Coleman 2011) que dicha comunión instaura no puede revertirse. Es decir, si bien comprometer a dios con ofrendas sacrificiales es imposible, uno debería comprometerse con él totalmente, primero en la comunión y luego a través de toda una serie de relaciones (entrega, pedidos, promesas y compromisos) con la burocracia eclesial y celestial.

Compromiso e iglesia como burocracia pseudo-sacrificial

Carl Schmitt, hablando de la naturaleza del universalismo de todo imperio, pero en particular del de la iglesia católica, nos dice que la reacción y el sentimiento que suscitan sería “...infinitamente más profundo si se comprendiera, en toda su hondura, hasta qué punto la iglesia católica es una *complexio oppositorum*. No parece que haya contradicción alguna que ella no sea capaz de englobar” (Schmitt 2011: 8). Para usar una

palabra de Schmitt, el “imperialismo” que “entraña en sí mismo determinados antagonismos”, al representarlos como un complejo unificado, produce primero miedo. Pero este miedo, continúa Schmitt, se produce ante el aparato formal de administración universal en el que se constituye a la iglesia católica como representación de contradicciones. Sin embargo, mi lectura apuesta más a señalar cómo el catolicismo resuelve la producción de dicho temor religioso. El imperialismo católico entraña, engloba, concilia e incorpora los opuestos producidos en un determinado complejo.

Muchos intérpretes de Schmitt, y él mismo han concentrado el análisis en las contradicciones y tensiones entre pares de opuestos. Según Mosse, Schmitt argumenta específicamente que el catolicismo se resiste a resolver el par de opuestos en un tercer orden de mayor jerarquía. De la confrontación, dice este autor, el catolicismo deriva su energía política y preserva una externalidad (Mosse 2017: 117). Central a esta idea es el principio de representación:

“Considerada desde la idea política del catolicismo, la esencia de esa *complexio oppositorum* católico-romana se basaría en una supremacía específicamente formal sobre la materia de la vida humana como hasta ahora no ha conocido imperio alguno” (Schmitt 2011: 10).

En este texto, y siguiendo a Mosse cuando sugiere que el catolicismo no debe ser tomado como la entidad conocida y el contenedor de oposiciones políticamente fructíferas (Mosse 2017: 117), me he concentrado en los mecanismos sacrificiales y la particular denegación del sacrificio llevada a cabo por un sacerdote, en una ceremonia particular. En vez de presuponer un *complexio oppositorum*, previamente establecido, en este caso por medio de ideas, imágenes y prácticas sacrificiales contrapuestas, mi énfasis se dirigió hacia la supuesta capacidad de “englobar” y adaptar que la misma iglesia católica practica, en este caso a través de la noción de compromiso.

La producción de un complejo de oposiciones entre sacrificios (aceptados o rechazados por dios) es solamente la primera operación que realiza el sacerdote dominico. Con este par de opuestos no culmina su operación teológica. En la “acomodación” que, una vez delimitada la oposición sacrificial, realiza el cura es importante la dicotomía misma. De esta manera no insta a elegir entre un tipo de sacrificio u otro, sino que adelanta el concepto de compromiso como superación de cualquier lógica sacrificial.

Si bien el principal hallazgo de este escrito es una demarcación de la denegación católica del intercambio sacrificial por medio del concepto de “compromiso”, dicha denegación, que se podría decir es “formal” y “englobante”, se produce por medio de una disminución de la importancia de los actos sacrificiales locales (en comparación con el sacrificio eucarístico), para luego contenerlos en una eclesiología interminable. En éste, uno de los márgenes del catolicismo, queda claro que el compromiso se instaura como superación de un *complexio oppositorum* determinado. Al subsumir en sí instancias lógicamente

previas, como lo son las de la promesa y las del intercambio sacrificial, la relación entre sacrificador-víctima-dios, se duplica. La economía sacrificial, cuya base es el intercambio, se complejiza y se vuelve meramente formal. Los santos, los curas, los obispos y toda la serie de intermediarios, que nos dice el cura son imprescindibles para tratar con dios, no hacen más que instaurar la necesidad institucional de una iglesia como totalidad que finalmente relativiza todo intercambio. La necesidad de intermediarios transforma esta economía, y su *quid pro quo*, en una burocracia pseudo-sacrificial cuyo objetivo principal es incrementarse. Finalmente, en vez de un complejo de oposiciones, encontramos una especie de burocracia sacrificial englobante cuyas principales relaciones son las intermediaciones ascendentes. Comprometerse es entonces depender de un intermediario de nivel superior en una jerarquía eclesial pero también divina.

En su sermón, el principal argumento del sacerdote es constitutivo a cierto sentido común católico que los ritualistas mayas no poseen. Mientras que protestantes e “idólatras” de esta zona (Sánchez de Aguilar 2007 [1613]: 111), establecen relaciones personales, demasiado personales, con un dios o con distintos agentes divinos, los católicos no deberían prescindir de puentes, pontífices e intermediarios entre éste y el otro mundo. Sánchez de Aguilar es terminante cuando en el siglo XVII denuncia la injerencia de los “jueces temporales” al prohibir las ofrendas y oblaciones de los “indios” a los clérigos. La discusión que Sánchez de Aguilar desarrolla apunta contra la prohibición a que el pueblo indígena de Yucatán financie a los sacerdotes. Sin embargo, para ello utiliza argumentos rituales. Dirigiéndose a los jueces seculares que

...con pretexto de aliviar la carga de los indios [...] se han empeñado en quitar y en malquistar a los indios de esta tan loable costumbre de la ofrenda”, les pregunta retóricamente: ¿...qué les parece que será peor, que hagan los indios estas ofrendas a Astarot y Baal, sus dioses, para pedir la salud, o al Dios verdadero Trino y uno? ¡Ay dolor! que no saben lo que hacen, tratando de prohibir estas oblaciones porque ignoran los abusos, la propensión que tienen los indios al mal, su infidelidad y afecto a los ídolos (2007 [1613]: 111).

Más de cuatro siglos después, esta queja tiene algo de contemporáneo. Si el cura reclamara para sí una cierta potestad de representación parcial, o una intermediación limitada, en los intercambios entre humanos y las entidades supra-humanas, los agricultores maya-hablantes tal vez se la concederían. Pero el principal argumento del sacerdote, como dije arriba, constitutivo de cierto sentido común católico, alude a la necesidad de una potestad totalitaria en la representación, que la iglesia católica tendría para con los intercambios divinos. Los ritualistas, al referir a la noción de compromiso que comunica el cura, estarían produciendo una acomodación negativa, o

dissimulatio, al guardar silencio sobre sus ideas erróneas de compromiso. El sacerdote dominico, por su parte, al confrontar abiertamente las prácticas sacrificiales locales intenta reconducir a los ritualistas hacia una forma de compromiso institucional, en la que comprometerse implica aceptar la mediación de la iglesia católica en cualquier intercambio sacro.

Conclusiones

Desde Sartre como escritor comprometido (2008 [1948]) hasta la misma antropología como disciplina “comprometida por definición” (según, entre otros ejemplos, la página web de la Universidad de Cornell 2017), pasando por la permanente “invocación al compromiso” de la antropología latinoamericana (Guber 2009), la noción no es de fácil análisis antropológico. Para analizar el uso del concepto “compromiso” es imprescindible, primero, objetivar y distanciarse, por una parte, de la misma cristiandad supuestamente “ascética” de la antropología (Cannell 2005). Como lo sostiene Cannell, y estas pocas menciones al compromiso antropológico lo muestran, la antropología no sería una disciplina ni tan secular, ni ascética como ella misma prefiere pensarse (Cannell 2005: 352). Criticar abiertamente la promoción católica, y en este caso latinoamericana, del “compromiso” llevaría a tomar una posición que normalizara un tipo de mediación más directa, desconociendo la riqueza implícita que ofrece el catolicismo de la antropología (para parafrasear creativamente a Cannell) para analizar la multiplicidad creativa de las mediaciones sociales que encubre la palabra “compromiso”.

La topología del compromiso católico es necesariamente compuesta y paradojal. Su naturaleza es intencionalmente parasitaria. En el pueblo de Ixán, dicho compromiso se nos presenta como parásito de las promesas que los encargados se realizan entre sí y a los distintos seres no-humanos (dioss, cruces, *Yuuntsilo'ob*, santos, encargados y especialistas rituales). La significación primaria de dichas promesas tiene por objeto, a su vez, la entrega (*missum*) de un objeto. Dicho objeto puede ser una caja de cervezas, una olla de relleno negro, uno o varios días de trabajo para ayudar al encargado en la organización del festival, o el festival mismo, entre otras posibilidades. Pero la coincidencia etimológica entre *missum*, *pro-missum* y *com-pro-missum*, no debe hacernos pensar que dichos términos designan conceptos simples engarzados simétricamente unos dentro de otros produciendo estructuras más complejas; como por ejemplo lo están esos juguetes, las matrioskas, la mayoría de las cuales son, al mismo tiempo, contendedores-contenidos. Dejando de lado el hecho de que dichos términos no sólo designan entidades conceptuales sino también refieren a experiencias, prácticas, afectos y procesos intencionales, desde el punto de vista meramente formal, la dependencia mutua de dichos conceptos, en el caso maya, reside en significaciones primarias, mientras que en el católico,

reside en una significación agregada o parasitaria. En el primer caso la entrega depende de una regeneración pretendida, del “renacimiento” materializable en el cuerpo del encargado, de sus familiares, amigos, animales, cultivos, entre otros *loci*. En el segundo caso, la consecución del logro de agregar fieles a la iglesia depende de una eucaristía que refiere, a su vez, a un sacrificio, el de un cristo en la cruz que no se puede más que volver a actualizar. El misterio del sacrificio católico, basado en la imposibilidad de crucificar a otros cristos, de realizar otros sacrificios y de terminar simbólicamente con el sistema legal romano, se aplica en este caso a representar la idolatría sacrificial maya en términos paradójicos. Al mismo tiempo que refiere al sacrificio como economía fundamental de la iglesia, pretende ponerle término. La iglesia sitúa así ese sacrificio universal, el de Cristo, individualizándolo, como el último sacrificio. Es por esta razón que el cura que dio el sermón y la misa en Ixán, y tal vez todos los curas católicos, no se detengan demasiado en las particularidades de las promesas y de las entregas sacrificiales con las que sus devotos se comprometen a sí mismos. Es prioritariamente el subsiguiente “compromiso”, variado complejo de sensaciones y prácticas, producto de experiencias personales y divinas, lo que parece interesarles. Sobre esta piedra fundamental intentan elevar sus parroquias. Mientras, sus fieles no buscan renovar la iglesia sino sus propias vidas.

En pocas palabras, siendo el rol de sacrificador lo que el cura reclama para sí, y por su intermedio para la iglesia que él representa, este rol, no sirve principalmente para lograr un resultado discreto (por ejemplo “comprar vida”, lograr una cierta regeneración u obtener la vida eterna). El nuevo rol instituido del sacerdote y de la iglesia católica se basa en la función totalitaria del “compromiso” como relación total de una iglesia que se presenta sin límites.

El concepto de compromiso remite así, a toda una suerte de socialidad difusa que implicaría, en sí misma, una serie de transacciones. Éstas, a su vez, pueden representar desde una obligación polimórfica (legal y/o moral, y/o estética, y/o social, etc.) hasta la proximidad física del sujeto comprometido con su objeto. Pero la normatividad del compromiso se instaura como una mediación necesaria en los intercambios directos (sean estos sacrificiales o comerciales). Y esta mediación debe necesariamente ser paradójica. Esta paradoja se compone de un desentendimiento entre las referencias del sacerdote, como representante de la iglesia, y las distintas relaciones de “compromiso” de los fieles mayahablantes. Ambas partes divergen no sólo en sus definiciones y prácticas de compromiso. Tan o más importantes que sus definiciones son las redefiniciones que del concepto y de la participación del otro hacen el sacerdote y los ritualistas. Las mismas se formulan en términos propios y contradictorios. Así, por una parte, el sacerdote intenta que “compromiso” sea una relación de relaciones, para finalmente definir el marco institucional de los fieles con su iglesia; mientras que por otra parte, los patrocinadores de los

festivales buscan que el “compromiso” emerja en forma de pacto inter-pares, con el objetivo último de lograr una efectividad ritual tendiente a la regeneración óntica. La existencia de la noción amplia de compromiso, propuesta por el sacerdote, tiene otra función manifiesta, además de contener la noción local mediante la representación de una oposición. El compromiso católico busca construir iglesia. Mientras, la noción local es mucho más instrumental, pero está dirigida, nada más y nada menos, que a regenerar la vida a corto plazo. Teniendo en cuenta la mencionada historia de conflictos y desencuentros con la iglesia católica y con los intereses que muchas veces ésta ha representado en la zona, los resultados de este estudio difícilmente pueden transpolarse a todos los usos de la palabra “compromiso” en México y Latinoamérica. Sin embargo, es probable que el estudio de las distintas versiones de esta noción sea clave para Latinoamérica. La aplicación sociológica del concepto teológico de “acomodación” podría explicitar variados usos paradójicos, pero no contradictorios, del término “compromiso”.

Referencias

- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, J. O. Urmson and Marina Sibai (Eds.). Oxford: Clarendon Press.
- Ayora Díaz, S. I. (2012). *Foodscapes, foodfields, and identities in Yucatan*. London: Berghahn.
- Barabas, A. M. (2002). *Utopías indias: movimientos socio-religiosos en México*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Bracamonte, P. (1994). *La memoria enclaustrada. Historia de los pueblos indígenas de Yucatán, 1750-1915*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista.
- Bricker, V. (1981). *El Cristo indígena, el rey nativo: el substrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cahn, P. (2005). A Standoffish Priest and Sticky Catholics: Questioning the Religious Marketplace in Tzintzuntzan, Mexico. *Journal of Latin American Anthropology*, 10 (1), 1-26.
- Cannell, F. (2005). The Christianity of Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, 335-356. doi:10.1111/j.1467-9655.2005.00239.
- Cornell University, 2017, <http://anthropology.cornell.edu/engaged-anthropology>.
- Coleman, S. (2011). Prosperity Unbound? Debating the “sacrificial economy”. L. Obadia, D. C. Wood (Eds.), *The Economics of Religion: Anthropological Approaches. Research in Economic Anthropology*, 31(1): 23-45.
- Chardonnens, D. (1999). Éternité du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l'eucharistie, *Revue Thomiste*, 99, 159-180.

- Dapuez, A. (2011). Promesas rituales y compromisos de libre mercado. Regímenes de Futuro en un pueblo de Yucatán. *Cuiculco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, 51, 79-100.
- Dapuez, A. (2013). Promissory Prestations. A Yucatec Village between Ritual Exchange and Development Cash Transfers. Tesis. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Dapuez, A. (2016). Development and the temporality of its Exchange. How an Eastern Yucatec Village Made Cash Transfer Promises Accountable. *Antípodas. Revista de Antropología y Arqueología*, 26 (1), 159-177.
- Dapuez, A., S. Gavigan, and A. Dzib May (2011). Promising and Engaging the Future through Ritual Sponsorships in Eastern Yucatan, Mexico. *Research in Economic Anthropology*, 31(1), 157-186.
- Dapuez, A. y F. Tola (2016). El arte de pedir, una introducción antropológica a prácticas suplicantes". A. Dapuez y F. Tola (Eds.), *El Arte de Pedir. Antropología de dueños y suplicantes*. Villa María: Editorial de la Universidad Nacional de Villa María.
- Detienne, M. y J. P. Vernant (1979). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard.
- Dumond, D. E. (1977). Independent Maya of the Late Nineteenth Century: Chiefdoms and Power Politics. G. Jones (Ed.), *History and Anthropology In Yucatán*. (pp.103-138). Austin: University of Texas Press.
- Dumond, D. E. (1985). The Talking Crosses of Yucatan: A New Look at their History. *Ethnohistory*, 32 (4), 291-308.
- Dumond, D. E. (1997). *The Machete and The Cross*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Farriss, N. (1984). *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Felman, S. (2002). *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Stanford: Stanford University Press.
- Frye, D. (1996). *Indians into Mexicans: History and Identity in a Mexican Town*. Austin: University of Texas Press.
- Hart, K. (2009). "An engaged anthropology for the 21st century". <http://thememorybank.co.uk/2009/04/01/an-engaged-anthropology-for-the-21st-century/>.
- Hubert, H. y M. Mauss (1909). *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: Alcan.
- Hubert, H. y M. Mauss (1899). "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice." *L'Année sociologique*, II, 29-138. (Edición digital: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/melanges_hist_religions/t2_sacrifice/sacrifice.html).
- Humphrey, C. y C. Laidlaw (2007). Sacrifice and Ritualization". E. Kyriakidis (Ed.), *The Archaeology of Ritual* (pp. 255-276). Los Angeles: Costen Institute.
- González, J. L. (2010). *Diccionario manual de teología*. Barcelona: Clie.
- Guber, R. (2009). El compromiso profético de los antropólogos sociales argentinos, 1960-1976. *Avá*, 1 (16), 11-32.
- Güémez Pineda, A. (2005). El poder de los cabildos mayas y la venta de propiedades privadas a través del tribunal de indios. Yucatán (1750-1821). *Historia mexicana*, 215, 697-760.
- Landa, D. de (2005). *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Machuca Gallegos, L. (2010). Relaciones entre los propietarios y los indígenas en las haciendas yucatecas del siglo xix. J. Lizama (Ed.), *El pueblo maya y la sociedad regional. Perspectivas desde la etnohistoria y la antropología*, (pp. 83-113). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Mayblin, M. (2017). Introduction. K. Norget, V. Napolitano y M. Mayblin (Eds.), *The Anthropology of Catholicism* (pp. 1-29). Oakland: University of California Press.
- Meszaros, J. y J. Zachhuber (2013). *Sacrifice and Modern Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Mosse, D. (2017). *Complexio oppositorum? Religion, Society and Power in the Making of Catholicism in Rural South India*. K. Norget, V. Napolitano y M. Mayblin (Eds.), *The Anthropology of Catholicism* (pp. 105-121). Oakland: University of California Press.
- Peña, G. de la (1981). *A Legacy of Promises: Agriculture, Politics, and Ritual in the Morelos Highlands of Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Quintal Avilés, E. F. (1993). *Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán*. Mérida: Gobierno de Estado de Yucatán/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Patronato de las Unidades de Servicios Culturales y Turísticos del Estado de Yucatán.
- Reed, N. (1964). *The Caste War*. Stanford: Stanford University Press.
- Rouse, C., R. Lederman y J. Borneman. (2015) Engaged Anthropology: The Ethics and Politics of Collaborations in the Field. Disponible en: https://www.princeton.edu/international/doc/Rouse_GCN-Engaged-Anthropology-PR.pdf.
- Rugeley, T. (2001). *Of Wonders and Wise Men: Religion and Popular Cultures in Southeast Mexico, 1800-1876*. Austin: University of Texas Press.
- Rugeley, T. (1996). *Yucatán's Maya Peasantry and the Origins of the Caste War*. Austin: University of Texas Press.
- Rugeley, T. (2001). *Maya Wars*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Rus, J. (1983). Whose Caste War?: Indians, Ladinos, and the "Caste War" of 1869. M. J. MacLeod and R. Wasserstrom (Eds.), *Spaniards and Indians South*

- the eastern Mesoamerica* (pp. 127-168). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Sánchez de Aguilar, P. (2008). Informe contra los idólatras de Yucatán. En: *Hechicerías e idolatrías del México antiguo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sartre, J. P. (1948). *Qué es la literatura*. Barcelona: Lodata.
- Scheid, J. (2002). *Religion, Institutions and Society in Ancient Rome*. Inaugural lecture delivered on Thursday 7 February 2002, Collège de France. <http://books.openedition.org/cdf/3010>.
- Scheid, J. (2007). Sacrifices for Gods and Ancestors. J. Rupke (Ed.). *A companion to Roman Religion* (pp. 263-271). Malden: Blackwell.
- Schmitt, C. (2011). *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.
- Smith, W. R. (2002). *Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*. Somerset: Taylor and Francis.
- Solís Robleda, G. (2005). *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sours, S. (2011). Eucharist and Anthropology: Seeking Convergence between Catholics and Methodists. Tesis. Durham: Duke University.
- Sullivan, P. R. (1984). Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: The Ethnographic and Historical Context. Tesis. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Sullivan, P. R. (1989). *Unfinished Conversations*. New York: Alfred Knopf, Inc.
- Taylor, W. B. (1996) *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Terán Contreras, S. y C. Rasmussen (2008). *Jinetes del cielo maya. Dioses y diosas de la lluvia en Xocén*. Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.
- Valeri, V. (1994). Wild victims: Hunting as sacrifice and sacrifice as hunting in Huauhu. *History of Religions*, 34, 101-131.
- Vapnarsky, V. (2012). Mandatos y solicitudes. El arte cotidiano del pedir en maya yucateco. A. Bretón y P. Nondedeo (Eds.), *Maya Daily Life (Proceedings of the 13th European Maya Conference, Paris, December 5-6, 2008)* (pp. 169-183), Acta Mesoamericana, 24. Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein.
- Villa Rojas, A. (1980). La imagen del cuerpo humano según los mayas. *Anales de Antropología*, 17 (2), 31-46.
- Villa Rojas, A. (1986). Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos”, León Portilla, M. (Ed.), *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villa Rojas, A. (1987). *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Zantwijk, R. A. M. van (1967). *Servants of the Saints: The Social and Cultural Identity of a Tarascan Community in Mexico*. Assen: Royal VanGorcum Ltd.