



Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas

ISSN: 2448-9018

ISSN: 2448-8488

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Zolla Márquez, Emiliano

La hermana serpiente. Personas, víboras y parentesco entre los pueblos mixes de Oaxaca  
Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas, vol. 25, núm. 72, 2018, Mayo-Agosto, pp. 103-121  
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=529560631007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# La hermana serpiente. Personas, víboras y parentesco entre los pueblos mixes de Oaxaca

Emiliano Zolla Márquez\*  
Universidad Iberoamericana

**RESUMEN:** *El presente artículo busca contribuir al conocimiento de la relación que existe entre ambiente y cosmopraxis en los pueblos mixes de la Sierra Norte de Oaxaca y mostrar a través del examen etnográfico de la presencia de las serpientes en la vida cotidiana, los rituales y las narraciones míticas de los ayuujk, el papel fundamental que juegan aquéllas en la definición y articulación de las relaciones entre el medio ambiente y la sociabilidad.*

**PALABRAS CLAVE:** *Mixes, Oaxaca, serpientes, relaciones humano-animal, mitología.*

The sister snake. People, vipers and kinship among  
the Mixe peoples of Oaxaca

**ABSTRACT:** *This text contributes to the knowledge gathered regarding the relationship that exists between 'environment' and 'cosmopraxis' among the Mixe peoples of the Sierra Norte de Oaxaca, thus showing, through the ethnographic examination of the presence of snakes in their daily life, rituals and mythical narrations of the ayuujk, the fundamental role that snakes play in the definition and articulation of the relationship between the environment and sociability.*

**KEYWORDS:** *Mixes, Oaxaca, snakes, human-animal relations, mythology.*

---

\* emiliano.zolla@ibero.mx

## INTRODUCCIÓN

*Mijts yë m'u'un k mjä'ay, mijts yë mnääch mkäjpñ,  
mijts mnäächtsenaapy mkäjpñtsenaapy... Mijts mëj wintäj Tajëëw,  
mijts ayuuk jä'äy mtääk'äjtëp /Ellos son tus hijos y tu gente,  
es tu tierra y es tu pueblo, tú eres la que da luz a esta tierra y al pueblo...  
Tajëëw tú eres la patrona, tú eres la madre de los mixes.*

El presente artículo busca contribuir al conocimiento sobre la relación entre ambiente y cosmopraxis de los pueblos mixes de la Sierra Norte de Oaxaca.<sup>1</sup> A través del examen etnográfico de la presencia de las serpientes en la vida cotidiana, en los rituales y en las narraciones míticas de los ayuujk, pretendo mostrar que las serpientes juegan un papel fundamental en la definición y articulación de las relaciones entre el medio ambiente y la sociabilidad.

Junto a otros animales, plantas y fenómenos meteorológicos, las serpientes aparecen íntimamente ligadas a importantes relatos míticos, a extensos complejos rituales y a espacios fronterizos entre la naturaleza y la cultura, como el tonalismo, el parentesco ritual y distintas prácticas que involucran tanto la curación como la brujería [véanse Miller 1956; López y Prado 2002; Lipp 1999; Torres 2003]. No obstante lo anterior, en este texto intento tomar distancia de una lectura predominantemente simbólica de las relaciones entre humanos y serpientes, en especial de aquellas orientadas por las premisas de la etnografía y la historiografía de los pueblos nahuas.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> El pueblo mixe o *ayuujk jäü'y* es uno de los 16 grupos etnolingüísticos del estado de Oaxaca. Habitan la porción nororiental de la sierra norte de este estado, la cual se extiende desde las elevaciones circundantes a la montaña Zempoaltépetl al este de la antigua ciudad zapoteca de Mitla, hasta las llanuras tropicales del Istmo de Tehuantepec. La población mixe vive distribuida en 19 municipios, poblados por un poco más de 120 000 personas, en un territorio caracterizado por una accidentada orografía y una impresionante diversidad biológica [Para una visión monográfica de este pueblo, véase: Torres 2004].

<sup>2</sup> El análisis iconográfico y simbólico sobre las serpientes en las tradiciones nahuas de México tiene una larga y prolífica historia: quizás el primer intento de sistematización del papel de este animal en la religión y la cosmología nahua, sea el de Justino Fernández y su estudio pionero sobre la Coatlicue [Fernández 1959], con el que inaugura una tradición que culmina en el análisis de la naturaleza política de Quetzalcoátl hecho por Alfredo López Austin [véase López Austin 1973] y continuado en su síntesis histórico-arqueológica sobre el "Zuyuá" [López Austin y López Luján 1999]. Para el caso de la literatura etnográfica [véanse Broda y Good 2004; Albores y Broda 1997].

Por medio del análisis de las narraciones míticas sobre el nacimiento del héroe *Konk'oy* y de su hermana, la serpiente *Tajëëw*, del examen de relatos sobre el matrimonio entre humanos y culebras y de una serie de datos relativos a la ecología de las serpientes, busco proporcionar elementos que permitan superar ciertos límites impuestos por el uso de perspectivas basadas en la semiótica, el estructuralismo y el culturalismo ecológico. Paralelamente, busco mostrar que la relación entre humanos y serpientes da cuenta de aspectos clave de una manera específica de entender la continuidad socio-ambiental, y de la forma en que se establecen vínculos recíprocos entre el dominio de los humanos y el de los animales.

#### RESPETAR A LAS VÍBORAS: UNA LECCIÓN DE ÉTICA AYUUJK

Con seguridad puede afirmarse que antes que un símbolo, una categoría o un concepto, las serpientes son seres vivos. Este hecho en apariencia obvio, ha pasado inadvertido para muchos etnógrafos e historiadores, quienes tienden a explicar la importancia de las víboras en las sociedades mesoamericanas como resultado de una tradición religiosa que ve en los ofidios determinados símbolos que adquieren sentido dentro de un modelo cosmogónico, cuya función principal es dotar de significado al mundo. Esta posición dominante entre quienes defienden una concepción semiótica y estructural de las culturas mesoamericanas tiende a reducir los vínculos que unen a humanos y serpientes a operaciones fundamentalmente conceptuales que, necesariamente, ocultan las dimensiones socio-ambientales y materiales de esta compleja relación humano-animal [véanse De la Garza 1984; Bonifaz Nuño 1989].

Las distintas especies de serpientes que pueblan el mundo no son una creación de los hombres, aunque su existencia no pueda explicarse a cabalidad sin la presencia de éstos. Por otra parte, pese a que nuestra época parece estar dedicada a perseguir la extinción de los ofidios (o a conservarlos en pequeñas reservas que apaciguan la mala conciencia ambiental), debemos pensar que quizás la extinción biológica de las serpientes no sea el destino que nos reserva la historia, pero que para eludirlo, estamos obligados a mirar y aprender de aquellos pueblos que coexisten en forma relativamente pacífica con las víboras, pues esta convivencia denota la existencia de una sofisticada relación ecológica, que acerca a humanos y sierpes, acortando la distancia entre naturaleza y cultura, términos que desde nuestra perspectiva aparecen como realidades claramente separadas y hasta opuestas.

Conocer una tradición específica de convivencia entre humanos y serpientes se justifica no sólo en términos del saber antropológico, sino en términos de practicidad ambiental y aun de conveniencia ética, pues —si no nos resistimos— tal vez logremos tocar un poco el pensamiento de los mixes, y aunque no lleguemos a ver a la serpiente como a nuestra hermana —ese privilegio les está reservado a los *ayuujk*—, al menos podremos considerarla como a un buen vecino, cuya vida debe honrarse y respetarse.

La noción de que se debe respetar y honrar a las víboras puede parecernos extraña, pero esa extrañeza nos pertenece solamente a nosotros, que abrevamos de un conjunto de tradiciones que encuentran difícil extender ciertos principios éticos, que idealmente rigen la convivencia social, hacia los no-humanos. Para los *ayuujk*, en cambio, la idea de que una víbora debe ser honrada y respetada es un principio evidente, cotidiano y que no les causa sorpresa alguna. Que el respeto por los reptiles rastreros aparezca como algo natural tiene que ver con el hecho de que la Sierra es hábitat de numerosos tipos de serpientes. Estas aparecen en el monte y en los cerros, en los ríos y en los ojos de agua, en las cuevas y en las cañadas, pero también en los pueblos y en las casas, en los ranchos y sobre todo en la milpa, donde es posible encontrar una amplia variedad de víboras endémicas. Algunas de ellas son peligrosas y otras no. Otras tienen usos largamente probados en la medicina, la alimentación y forman parte importante de los rituales y de la religiosidad *ayuujk*. Algunas más son sólo una presencia con la que se convive, aunque esta convivencia se manifiesta a través de un elaborado entramado de prácticas, conceptos e incluso de afectos.

En la Sierra Mixe, se trabaja, se come y se duerme en vecindad con la serpiente; los bosques, los arroyos, las milpas y los jardines de traspatio son lugares en los que habitan estos animales, que a veces son inofensivas culebritas, como las *nääjx tsä'äny* (víboras de tierra) que aparecen en los duraznales y anidan en las calabazas y los chilacayotes (*käjtse'e*) de las milpas, la serpiente *to'oky*, que los niños recogen en pozos y arroyos y en las partes bajas de los ríos, y la que quizás sea la más cercana a los *ayuujk*, la *jacutsääny* (serpiente venado o con cuernos), cuya misión es guardar la milpa [Castillo Cisneros 2013].

Otras serpientes que comparten el mundo con los *ayuujk*, son más grandes y producen desconfianza entre quienes las encuentran, pues los intrincados patrones geométricos de sus escamas las vuelve difícil de distinguir entre las venenosas y las inofensivas. Muchas de estas serpientes —como las corales o las falsas coralillo— acostumban vegetar durante el día, extendidas sobre la tierra arada o enredadas en las plantas del cafetal, aprovechando los rayos del sol que las adormecen y las vuelven aún más

peligrosas, pues en su letargo ignoran los pasos de los hombres hasta que éstos se acercan demasiado y entonces reaccionan agresivas, atacando con la velocidad del rayo. Los encuentros con grandes víboras como las nauyacacas, las mazacuatas o las boas son eventos infrecuentes y más bien extraordinarios, pues dichas sierpes habitan lejos de los humanos, en los caminos que recorren los monteros, en las rutas de los que buscan leña y plantas, o de quienes por alguna razón se internan en lo profundo del cerro.

#### LA MILPA Y LAS SERPIENTES

Para los mixes, una milpa que se precie de serlo, es la que —sobre todo de noche— es visitada por al menos una serpiente (generalmente la *jacutsääny*) o la que en su interior alberga la madriguera de una víbora o un nido de culebras. Insisto nuevamente: independientemente de si es un símbolo heredado de un pasado remoto, una metáfora de algún aspecto del orden humano o si aparece como un componente del mito o un elemento del ritual, la serpiente es para los mixes —y para todos los pueblos que viven de forma similar— una presencia viva, un ser con el que se comparten espacios comunes y con el que se debe aprender a convivir. Conocer sus hábitos, las peculiaridades de sus variedades y la manera en que se relaciona con las personas, son asuntos de suma importancia y forman parte de un acervo de conocimientos que, inculcado desde la infancia, se extiende a través del conjunto de la vida *ayuuik*.

El comunero mixe que desconoce la manera de vivir de las víboras, enfrenta el riesgo cotidiano de clavar el azadón o meter la mano o el pie en el lugar equivocado y ser sorprendido por la picadura de una víbora, lo que puede conducir a la muerte, a sufrir los terribles efectos del veneno ofidio o a enfermar de susto y extraviar el alma, pues la mordedura no sólo tiene graves consecuencias físicas (atrofia de los músculos, desangramiento interno o muerte por fiebre), sino que supone un repentino desequilibrio del cuerpo en su relación con otros seres. La picadura de una víbora constituye una constatación de que se ha cometido una falta que, a nuestros ojos, aparece como una transgresión de algún aspecto del orden social. En contraste, el campesino experimentado sabe que reconocer los signos de la presencia de la culebra y la forma en que ésta vive y se desplaza por el territorio, es una manera de alejarse del peligro y un medio para hacerse de una importante aliada cuya presencia es fundamental para el éxito de la milpa

y, por extensión, de todo aquello que constituye ser y vivir como un *ayuujk*.<sup>3</sup>

Sobre todo, durante la noche, las serpientes se internan en la milpa y el cafetal, en el traspatio y hasta en las casas (aunque esto último supone la ruptura de una regla de convivencia entre animales y humanos), en búsqueda de insectos, pequeños reptiles e incluso pájaros y mamíferos como ratones o tejones. Las cacerías nocturnas de las víboras son un elemento importante del funcionamiento de la milpa; el que las serpientes puedan encontrar alimento dentro de los espacios cultivados evita que se aventuren fuera de su territorio, aumentando la probabilidad de que dejen en paz al ganado, a las aves de corral y a las personas.

Los comuneros mixes reconocen y aprecian el papel depredador de las serpientes y tienen claro que su cercanía es una forma eficiente de controlar plagas y proteger al maíz y al resto de los cultivos de competidores que disputan el alimento. Por otra parte, la presencia de las víboras en lugares destinados a la siembra y la recolección, permite saber si las lluvias están cercanas, apreciar las cualidades de la tierra (si ésta es dura, floja o porosa), si se está cerca de una fuente de agua, o si un lugar es adecuado para llevar a cabo la siembra. De la misma forma, la aparición de huevos y crías, el hallazgo de una piel o la proliferación de un tipo específico de ofidio, son señales que indican la proximidad de cambios climáticos, transiciones ambientales y ciclos agrícolas que en el caso de los mixes tienen una notoria complejidad, pues la agricultura en la Sierra depende del uso de múltiples pisos y nichos ecológicos cuyas características ambientales se modifican en función de la altitud, las características del suelo, la flora y la fauna.

Para los mixes, las milpas son mucho más que porciones de tierra cultivada para consumo humano. Con frecuencia, la imaginación productivista y antropocéntrica suele ver en la agricultura indígena una etapa de la reproducción social, que únicamente adquiere sentido en relación con las fases de un proceso socioeconómico más amplio al cual se encuentra encadenada. Apunto lo anterior porque dicha visión ignora las relaciones “internas” que configuran a las prácticas de cultivo y termina por ocultar aspectos esenciales de la organización socio-ambiental de la milpa, incluyendo la existencia de una delicada geometría biótica que, sin ser necesariamente simétrica, se construye a partir de una red de relaciones de colaboración y competencia entre personas, animales y plantas.

<sup>3</sup> Para una descripción de las relaciones mutuamente constitutivas entre comunidad, individuo y territorio entre los *ayuujk* [véase Zolla Márquez 2011].

En este sentido, resulta necesario tomar cierta distancia de las visiones que reducen a la agricultura a una estrategia utilitaria o un mero componente del proceso económico y recordar que en el caso mixe, la “producción económica” se encuentra generalmente subordinada a otros sistemas y formas de sociabilidad. Sin tener presente lo anterior, se corre el riesgo de reducir a una simple metáfora la explicación *ayuujk* según la cual la milpa es una comunidad, parecida, aunque no idéntica a aquellas compuestas mayoritariamente por humanos. Al igual que los pueblos de la Sierra, las milpas tienen un “costumbre” que debe ser respetado, una ritualidad que requiere ser puesta en práctica una y otra vez, así como una serie de tareas que deben emprenderse de manera colectiva con el propósito de que la siembra sea exitosa, traiga prosperidad para todos los que participan del trabajo en el campo y se garantice la reproducción futura del ciclo agrícola.

La perspectiva *ayuujk* establece que la milpa no es producto únicamente del trabajo humano, sino de la cooperación entre seres diferentes, lo que, entre otras cosas, supone que los hombres no ocupan un espacio jerárquico superior en el orden de la agricultura. La organización interna de la milpa no se concibe en forma piramidal, ni tampoco como una forma de propiedad de la que los humanos son únicos titulares y poseedores. A través de un conjunto de operaciones conceptuales y prácticas que son extrañas al pensamiento antropocéntrico, los mixes han construido una visión que establece que los seres que habitan la milpa (personas, plantas, animales e incluso el viento y la lluvia) gozan entre sí de un estatus similar, por lo que las acciones desarrolladas por unos y otros deben orientarse a hacer efectiva y profundizar dicha igualdad, al menos hasta donde las diferencias lo permitan.

Esta igualdad, vale la pena subrayar, es el resultado de una serie de prácticas concretas que involucra a los seres de ese microcosmos cultivado (*sensu* Douglas)<sup>4</sup> y no el efecto de una creencia en una cualidad metafísica esencial compartida por hombres, plantas y animales. En este sentido, los mixes encontrarían extraño un planteamiento que afirmara que los habitantes de la milpa difieren en su forma (exterior), pero no en su sustancia

<sup>4</sup> La idea de microcosmos que sigo aquí es la expuesta por Mary Douglas en su brillante análisis del libro del Levítico. Al igual que los animales del sacrificio bíblico, la milpa mixe guarda una correspondencia lógica con el mundo social, la cual acusa un estilo de pensamiento en el que la analogía proporciona la base para la construcción del “marco metafísico” a través del cual se comprende y se actúa en el mundo [véase Douglas 2001], *Leviticus as literature*.

(interior). Por esta razón, es necesario ser cautelosos frente a teorías sobre la relación humano-animal como aquellas que han surgido del ámbito amazónico y, en particular, del perspectivismo desarrollado por Viveiros de Castro [1998], pues aunque sofisticada y atractiva, dicha teoría no puede ser trasladada en forma mecánica al ámbito de la Sierra Norte de Oaxaca.

Bien puede afirmarse que en el caso de la milpa mixe, las relaciones entre humanos, plantas y animales están regidas por un principio que concibe la diferencia entre seres como un fenómeno tangible y relativamente estable. Las diferencias ontológicas —si se quiere usar el término— entre los habitantes y usufructuarios de la milpa se consideran como algo profundamente marcado y son, hasta cierto punto, inextinguibles, aunque existen ciertas excepciones —generalmente asociadas a contextos chamánicos— cuyos protagonistas son los *xëë maapy* o especialistas en el manejo del calendario agrícola y ritual, los curanderos o quienes hacen brujería. En estos ámbitos (situados en espacios secretos o restringidos), las personas, las plantas y los animales pueden modificar su forma y sustancia para incorporarse a otro orden de la existencia. No obstante, dichas transformaciones, pertenecen a una dimensión extraordinaria de la vida, aunque su ejemplo se invoca con frecuencia en el quehacer cotidiano de los campesinos *ayuujk*.

Debemos insistir sobre esta cuestión de la forma y dejar claro que serpientes, ratones, ardillas, chayotes, frijoles, maíces, chapulines o personas, no son disfraces bajo los que se esconde alguna forma trascendente o inmanente del ser. En este sentido, animales, personas y plantas no tienen alma, hálito o esencia común. Comparten, en cambio, el espacio, los alimentos, las dificultades y riesgos entre los que se cuentan sequías, fuegos o hambrunas e incluso algunos rituales y relaciones sociales. Los espacios y relaciones comunes permiten que seres distintos puedan hacerse afines por medio de una figura cercana al compadrazgo (lo cual se consigue llevando a cabo una serie de rituales que involucran compartir comida y mezcal, la enunciación de ciertas plegarias y la música), pero estos acercamientos y asociaciones no eliminan la diferencia fundamental entre seres, los cuales conservan historias propias, espacios exclusivos y hábitos específicos que a su vez, permiten delimitar espacios y territorios particulares cuyas fronteras deben ser respetadas en beneficio de una coexistencia armónica.

#### LOS GEMELOS ASIMÉTRICOS: KONK'ÓY Y TAJĒEW

La separación y distinción clara entre seres que caracteriza la visión de los *ayuujk*, tiene una notable excepción en la serpiente, pues la culebra y los pobladores humanos de la Sierra son hermanos nacidos de un

mismo huevo.<sup>5</sup> Los relatos que consignan la hermandad entre los mixes y las víboras se enmarcan dentro de las narraciones sobre el origen y nacimiento de Konk'oy,<sup>6</sup> personaje fundamental de la narrativa mítica mixe y al que etnógrafos e historiadores atribuyen la condición de “héroe cultural”, comparable al Kukulkán maya o al Huitzilopochtli de los mexicas.

La etnografía supo de los relatos sobre Konk'oy gracias a Walter S. Miller, que en 1956 publicó un volumen titulado *Cuentos mixes*, el cual reúne una valiosa antología de la tradición oral *ayuuujk*, recopilada en San Lucas Camotlán y en Nativitas Coatlán entre los años 1930 y 1940 [Miller 1956]. La narración recogida por Miller, da cuenta de la forma en que un matrimonio encuentra dos huevos en un lugar llamado “Cerro mujer” de los cuales surgen Konk'oy y una serpiente, a la que el autor de la antología identifica como hermano del primero, y a la que nombra “Culebrón”. El cuento también consigna las hazañas de Konk'oy, que incluyen la fundación de las ciudades de Mitla y Oaxaca, la siembra del árbol del Tule y la creación de cerros, cañadas y ríos.

El relato recogido por Miller es sin duda extraño si se lo compara con otras versiones del mito,<sup>7</sup> pues éstas refieren que el matrimonio encontró un solo huevo, el cual llevaron a su casa y guarecieron entre la ropa, en una canasta o en un mecapan hasta que se rompió y de éste surgieron Tajëew, la serpiente femenina, y su hermano Konk'oy, un hombrecillo diminuto que

<sup>5</sup> Los relatos sobre el origen gemelar de divinidades, dioses tutelares o elementos cosmológicos fundamentales es un tema recurrente en los ciclos rituales y míticos de los pueblos indígenas de Oaxaca. Arqueólogos, historiadores y antropólogos han documentado la existencia de relatos sobre el nacimiento de gemelos míticos en el contexto de las regiones Mixteca, Mazateca, Triqui y entre los mismos *ayuuujk* [véanse Katz 2017; Castillo 2017; Monaghan 1999; Bartolomé 1984; Hollenbach 1977].

<sup>6</sup> En este artículo he optado por escribir los nombres ayuuujk utilizando el sistema ortográfico para la variante conocida como “mixe alto del sur” y específicamente la forma empleada en Santa María Tlahuitoltepec. Sin embargo, existen grafías completamente distintas. Para el caso de Konk'oy es posible encontrarlo como Kontoy, Kondoy, Kong Hoy, Konkëë o en las formas castellinizadas Condoy o Concoy.

<sup>7</sup> Aunque extremadamente valiosa por su contenido, la antología de Miller fue víctima de un pobre trabajo de edición. En algunos casos, es evidente que el etnógrafo trabajó sobre algunos textos para facilitar su lectura, mientras que, en otros, dejó transcripciones casi literales. Sabemos también que Miller no hablaba mixe y, en muchos casos (incluyendo el relato sobre Konk'oy), es evidente que sus informantes —cuya lengua materna no era el castellano— confundían el género y el número de los sustantivos en español, lo que quizás explicaría la enorme diferencia entre el relato de “Cuentos mixes” y los mitos recogidos por otros etnógrafos.

en pocos días se transformó en un adulto fuerte, musculoso y capaz de realizar grandes proezas.

Las variantes del mito son incontables y tienen una increíble plasticidad, pues cada pueblo y narrador es poseedor de una versión que continuamente se modifica, agregando o eliminando elementos del relato y adaptándolo a lugares y momentos específicos. Konk'oy y Tajëew no son únicamente personajes de una tradición oral, pues su presencia también es patente en la geografía *ayuujk*; prácticamente no hay pueblo en el que los lugareños no señalen la existencia de algún sitio en el que Konk'oy y Tajëew hayan dejado algún rastro de su paso por el mundo, sea en grandes peñascos como el que guarda la entrada a Totontepec, en donde una doble concavidad indica el lugar en el que Konk'oy dejó la huella de sus testículos, en las cañadas de Coatlán o en las formaciones calcáreas de Rancho Nejapa en Tlahuitoltepec, en las que puede verse a la serpiente convertida en piedra como castigo por haber consumido más granos de maíz de los permitidos, o bien, en el Cerro Zempoaltépetl, en cuyo interior se refugió Konk'oy y desde donde vigila el territorio mixe. Konk'oy y Tajëew, son fundamentales en la constitución del territorio. Si bien los mixes tienen poderosas identidades territoriales comunitarias y son celosos del universo de diferencias que se establecen entre pueblos, reconocen un territorio común, el cual se configura, entre otras cosas, a partir de los trayectos e itinerarios recogidos por los protagonistas del relato fundacional.

A pesar de la plasticidad y multiplicidad de las versiones sobre el nacimiento gemelar del héroe mixe y la serpiente, podemos ver que los elementos masculino y femenino, antropomorfo y zoomorfo, así como el vínculo de parentesco que une a Konk'oy y Tajëew son componentes que se mantienen constantes en todos los relatos. No se necesita ser un seguidor ortodoxo de Claude Lévi-Strauss para advertir que estos elementos permiten estructurar y conservar la integridad del mito, con independencia del carácter variable y fluido de las distintas versiones que se escuchan en los pueblos serranos. En las narraciones mixes sobre Konk'oy y la serpiente Tajëew, se puede distinguir con claridad la presencia de ese principio de la dualidad imperfecta y asimétrica que yace en el corazón de tantos mitos amerindios. Es necesario señalar que este rasgo dual está lejos de indicar un binarismo cerrado y estático. Por el contrario, la diferencia entre los gemelos constituye la base de un desequilibrio cosmológico fundamental, que anima la peculiar ontología sobre la que se construyen las relaciones entre humanos y serpientes en la Sierra Mixe y en otros contextos indígenas, dentro y fuera de Mesoamérica.

En el mito mixe, Tajëew y Konk'oy ocupan el lugar de los gemelos asimétricos, pues como refieren los pobladores de la Sierra, cada uno es el *tso'ok* del otro. La etnografía sobre los mixes suele definir este término recurriendo a la fórmula del “animal compañero” o equiparándolo con el nahual de los pueblos nahuas, aunque dicha comparación no es del todo precisa, pues más que un ser paralelo que acompaña a los hombres durante su vida (y en este caso, a la serpiente que acompaña al hombre mítico), el *tso'ok* es sobre todo un indicador de la potencial equivalencia ontológica entre humanos y animales, un recordatorio de la posibilidad abierta de los seres de transitar entre diversas formas de la existencia. Es, en otras palabras, el indicador perenne de la potencial animalidad del humano y de la humanidad del animal. La antropóloga Carmen Castillo, en una rica y detallada exploración de las nociones mixes sobre la persona, ha expresado que:

[...] una vez que aparecieron los primeros *ayuujk jää'y* (probablemente fueron *Kontoy y Tajëew*) se habla de gente verdadera, de gente que vive en la luz, que cultiva maíz y que se comporta en sociedad como los mixes actuales. Sin embargo, pareciera que para los *ayuujk*, la categoría de “persona” no está dada con el nacimiento de un ser humano [las cursivas son mías, EZM]; sino que es una construcción [Castillo 2017: 145].

Aunque Castillo se concentra sobre los procesos de socialización vinculados con los rituales, con la comida y con todos aquellos procedimientos que refuerzan la fuerza vital omnipresente conocida como *majääw*, es necesario subrayar la observación de que los primeros *ayuujk jää'y* sean considerados como un humano (Konk'oy) y una serpiente (Tajëew) y la afirmación que sostiene que para ser persona, no basta con ser humano. Contrario a lo que piensan las sociedades occidentales, entre los mixes, la condición de persona no es un atributo de la especie humana.

Lo anterior parecería contradecir lo dicho más arriba sobre la estabilidad de la diferencia entre humanos y animales. La condición gemelar y la equivalencia ontológica que caracteriza a Konk'oy y Tajëew, podría sugerir la existencia de una esencia primigenia, que convierte a la forma en algo secundario. Sin embargo, esta aparente contradicción puede resolverse si en vez de considerar la relación humano-serpiente desde la óptica tradicional del estructuralismo (que ve en la dualidad la confirmación de una diferencia irreductible o una oposición total entre los términos), nos dejamos guiar por la sugerente analogía que Roy Wagner [2011] —siguiendo a David Schneider [1965]— establece entre el parentesco y el ajedrez.

Para Wagner, más que un “sistema” o una “estructura”, el parentesco debería ser visto como una instancia organizativa y relacional, relativamente flexible y esencialmente creativa, que se desplaza a través de registros u órdenes diferentes, de manera similar a un caballo de ajedrez que continuamente salta de los escaques negros a los blancos [Wagner 2011]. Más que una arquitectura rígida, el parentesco aparece en Wagner como un constante juego combinatorio en el que el “ego” se comporta de forma similar a un ajedrecista, moviéndose estratégicamente entre linajes maternos y paternos, saltando entre afinidad y consanguineidad, alternando entre lo masculino y lo femenino, desplazándose del ámbito de los muertos al de los vivos o, como en el caso mixe, desliziéndose entre el orden de los humanos y el de los animales.

La intención de este texto no es aportar un retrato acabado del sistema de parentesco *ayuujk*. Es muy probable que las diferencias existentes entre los pueblos mixes haga imposible producir una imagen unificada y estable del parentesco y, por otra parte, nos movemos en un territorio oscuro y un tanto especulativo, pues la etnografía sobre los mixes no ha producido una literatura consistente sobre el parentesco. Al igual que en otras regiones de Mesoamérica, se ha privilegiado el estudio de la comunidad, por encima del análisis relacionado con la familia y las relaciones de afinidad y alianza. Las investigaciones antropológicas sobre los mixes se han limitado a consignar los términos utilizados en algunas comunidades para referirse a los parientes [Münch Galindo 1973; Hoogshagen y Merrifield 1961], a describir los procedimientos rituales empleados en el matrimonio [Beals 1936; González Villanueva 1973], a consignar diversas formas de unión entre parejas heterosexuales [Beals 1936; González Villanueva 1973], a explorar la relación entre grupos etarios y los sistemas de gobierno [Weitlaner y Hoogshagen 1960], a describir los rasgos generales de las familias extensas [Schoenhals y Schoenhals 1965], a la descripción somera de los mecanismos de herencia de la tierra y, finalmente, a establecer semejanzas entre formas del parentesco mixe y el modelo clásico del parentesco hawaiano [Lipp 1999]. Por otra parte, la escasa bibliografía sobre el parentesco entre los mixes suele estar divorciada de los estudios sobre los aspectos cosmológicos de los pueblos serranos y, por ello, tiende a reducir el parentesco *ayuujk* a un tema de relaciones entre humanos. Mi intención en las siguientes páginas, es justamente mostrar que las concepciones y prácticas mixes, incluidas aquellas ligadas con el parentesco, no pueden ser entendidas desde una perspectiva antropocéntrica, sino que es necesario reconocer la existencia de una serie de espacios y momentos en los que humanos y animales comparten el mismo registro ontológico.

## MATRIMONIOS DE MUJERES Y SERPIENTES

Por sí solo, el mito sobre el origen ovular de Konk'oy y Tajëew no es suficiente para demostrar que el parentesco mixe efectivamente siga esta especie de patrón ajedrecístico, saltando del registro ontológico de los animales al de los humanos. Para demostrarlo, es necesario explorar un segundo grupo de relatos que narran el hecho extraordinario, aunque no infrecuente, del matrimonio entre mujeres y serpientes.

Existen al menos dos relatos publicados sobre el matrimonio humano-animal entre los *ayuuik*: el primero, recogido en la comunidad de Ayutla por Romero Méndez [2009] y otro más, proveniente del pueblo de Chichicaxtepec, recopilado por Araceli Rojas [2013]. Además, en mi propio trabajo etnográfico he constatado que dichos relatos abundan en las zonas Alta y Media de la Sierra Mixe. En el centro de todas estas narraciones hay siempre una mujer que, por diversas razones y en diferentes circunstancias, termina casándose o haciendo vida de pareja con una víbora. En algunos casos el matrimonio se da a partir de un rapto o del encuentro casual entre la mujer y la víbora, mientras que, en otros, el matrimonio surge de una visita concertada a la casa de la serpiente, la cual suele estar localizada dentro de la tierra.

Con frecuencia, las narraciones ni siquiera se detienen a explicar cómo es que se llegó a tan singular unión entre mujeres y ofidios. En el relato recogido por Rojas [2013], por ejemplo, la serpiente simplemente brota en medio de la narración, dándose por hecho que la culebra es el cuñado o yerno que visita la casa de la esposa humana, ya sea para dejar regalos o apoyar a sus afines en la preparación de una fiesta, dando vestidos para una danza, ofreciendo mezcal, acarreando leña o regalando dinero para las celebraciones organizadas por cuñados y suegros.

Aunque la presencia del regalo es tema recurrente en los relatos, no es un elemento imprescindible de éstos. Si bien puede decirse que la tradición del matrimonio entre mujeres y serpientes implica una cierta lógica maussiana [Mauss 2010] (pues celebra el intercambio de dones, la fiesta y la unión de vínculos), existen relatos en los que no aparece el don en ninguna de sus formas y en los cuales las serpientes nada aportan a sus parientes políticos humanos. En dichas narraciones, las culebras generalmente arrebatan a las hijas de mala manera o huyen para vivir con las serpes sin cumplir con sus parientes consanguíneos. Así, son frecuentes las narraciones sobre jóvenes que escapan de un mal padre o de una madrastra explotadora para casarse con una víbora, las que dan cuenta de chicas tomadas a la fuerza en un ojo de agua o un río para hacer vida conyugal con el ofidio

o aquéllas que, tras perderse o ser llevadas con engaños al monte, terminan cuidando a los hijos que han tenido con una culebra.

La descendencia de los matrimonios entre víboras y mujeres *ayuuik* es otro tema importante en las narrativas y un elemento fundamental para este análisis. Hasta donde alcanza mi conocimiento y basándome en lo informado por otros antropólogos [Rojas 2013; Romero Méndez 2009; Miller 1956], puedo afirmar que el matrimonio entre una mujer y una víbora siempre procrea víboras. Los descendientes heredan, invariablemente, la forma del padre, por lo que la morfología humana se pierde en esta singular unión entre especies. Es por ello que la unión entre humanos y animales, aunque es posible y sucede con cierta frecuencia (todos los pueblos tienen algún relato sobre este tema), es un evento extraordinario, fuera de la norma y, por lo tanto, algo que debe ser restringido y evitado, en tanto ocurre en la intersección entre dos registros o dominios, que si bien coexisten, tienen reglas propias y deben mantenerse separados.

En necesario destacar que los relatos mixes no abordan el problema inverso y no se encuentran —al menos, hasta donde sabemos— una restricción explícita sobre el matrimonio entre el varón humano y la serpiente femenina. Resulta claro que entre los mixes no parece existir una preocupación sobre la posible unión entre hombre y víbora, y que la conservación de la herencia humana en el caso del matrimonio de un varón *ayuuik* y una culebra no aparece como un problema, por lo que es posible inferir que en este caso la descendencia sería humana.

Finalmente, los relatos sobre el matrimonio mujer-serpiente suelen mencionar el regreso de la hija a casa de sus padres, el cual tiene lugar en compañía del esposo ofidio (lo que suele narrarse como un *hecho consumado* que los padres aceptan con resignación) o bien, sin éste, pero siempre cargando un mecapal, un morral o una canasta en los que guarda a las viboritas procreadas con la culebra. La vuelta de la hija a la casa paterna generalmente es utilizada como un recurso para hacer aparecer a la suegra de la serpiente, la cual —ignorando las advertencias hechas por su hija de no mirar en el interior del contenedor— descubre con desazón e incluso con horror a sus nietos, los cuales huyen reptando, mueren o se desvanecen mágicamente.

#### EL MATRIMONIO ENTRE HUMANOS Y SERPIENTES

La larga tradición antropológica de estudios sobre el mito ofrece una amplia gama de alternativas para analizar relatos de esta naturaleza, pero conformémonos aquí con invocar dos ejemplos torales de la disciplina: la

imaginación antropológica victoriana observaría en estas narraciones la presencia inescapable del animismo y el totemismo clánico [véanse Lubbock 1888; Crawley 1965; Tylor 2012],<sup>8</sup> mientras que el estructuralismo lévi-straussiano, seguramente interpretaría los relatos mixtes como una manifestación de oposiciones simétricas y conceptuales fundamentales entre naturaleza y cultura, convirtiendo a los elementos que en apariencia no pertenecen a esta última —en este caso, la serpiente— en un símbolo que, por contraste, sirve para definir lo humano.

Victorianos y estructuralistas probablemente coincidirían en ver la unión entre especies como una prohibición del matrimonio entre primos cruzados —las hijas de Konk'oy y los descendientes masculinos de Tajëew— o como una restricción ejercida sobre las mujeres de un linaje paterno, cuyo fin es evitar la pérdida de la herencia. En general, la antropología atribuiría a los relatos un carácter metafórico y moralizante, pues estos parecerían tener cualidad de advertencias sobre la pérdida del control sobre la descendencia, exhortaciones contra las parejas que incumplen las normas del matrimonio, o bien, un recordatorio sobre la importancia de cumplir con las obligaciones entre parientes políticos.

Aunque sin duda estos son niveles posibles de la explicación, la presencia animal en el mito, el ritual y el parentesco, no puede analizarse únicamente desde la concepción antropocéntrica, que sostiene como principio básico la radical separación entre animales y humanos. Dicha perspectiva, necesariamente empobrece la complejidad del tema y no puede sino cancelar la explicación mixte sobre la forma en que se relacionan víboras y personas. Más allá de que los *ayuuik* mismos reconozcan el carácter admonitorio de los relatos y la función moralizante de sus tropos, esto no cancelaría el sentido explícito que dan a sus relatos.

Los relatos previenen contra la unión entre víboras masculinas y mujeres *ayuuik* porque en la realidad mixte, existe parentesco real y efectivo con las serpientes, lo cual convierte al matrimonio con estos seres en un acto potencialmente incestuoso. La advertencia contra el matrimonio con la víbora no se debe a que humanos y sierpes sean habitantes de dominios radicalmente distintos y esencialmente opuestos: lo que sugiero es que, por el contrario, la unión debe evitarse porque unos y otros son demasiado cercanos.

Lo anteriormente expuesto permite sostener la afirmación de que el parentesco mixte sigue la forma ajedrecística sugerida por Wagner [2011]. A

<sup>8</sup> Para una visión detallada de las premisas de la antropología victoriana, véase George Stocking, *Victorian anthropology*, 1987.

través de situar la explicación mixe al mismo nivel de las explicaciones científico-antropológicas, es posible apreciar cómo el “parentesco” mixe es mucho más que un sistema sociocultural que gobierna las relaciones humanas y cómo se constituye en una vía flexible y creativa para transitar y vincular distintos órdenes de la realidad, incluyendo el orden de los animales.

La mirada propuesta en estas páginas permite ir más allá de las lecturas antropocéntricas sobre el parentesco entre humanos y animales, que invariablemente asumen que los relatos como los aquí mostrados parten de premisas que, si bien son falsas en términos biológicos, sirven para ordenar y dar sentido a la sociedad y a la cultura por el hecho de estar expresadas desde la lógica del mito. El argumento de estas páginas difícilmente puede ser admitido por las formas aún dominantes del materialismo monista, que seguramente verán la explicación como una suerte de idealismo antropológico dedicada a la defensa de metafísicas exóticas. Dicha postura tendría validez sólo si el planteamiento de este artículo fuera puramente especulativo. Sin embargo, es necesario recordar el señalamiento hecho al principio de este texto sobre el carácter práctico de las relaciones entre humanos y serpientes en la Sierra Mixe. La relación que une a los *ayuujk* con los ofidios no ocurre únicamente en el espacio del relato, sino que es un elemento cotidiano e indisoluble de la vida de los campesinos serranos. Si en verdad buscamos entender la imagen de la serpiente contenida en los relatos mixes, estamos obligados a leerlos en conjunto con el resto de las prácticas que involucran a los ofidios, pues cada una constituye y da sentido a la otra. La asociación de la narrativa con la práctica, permite escapar a la tentación de explicar el “mito” como una estructura puramente mental que surge en la frontera entre el sujeto cultural y una naturaleza que es exterior a éste. Por el contrario, los relatos mixes dan cuenta de la vinculación y continuidad sistémica entre sujeto y naturaleza. Los relatos sobre la serpiente son mucho más que una metáfora que expresa los principios de un orden social determinado, por lo que más que ideología, deberían ser considerados como una forma de conocimiento que, entre otras cosas, revela y construye una imagen del medio ambiente más sofisticada y completa que aquella que se puede construir desde la ciencia antropocéntrica.

## REFERENCIAS

**Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.)**

1997 *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense-UNAM. México.

**Bartolomé, Miguel**

1984 *El ciclo mítico de los hermanos gemelos Sol y Luna en las tradiciones de las culturas*. Centro de las Culturas Oaxaqueñas-INAH. Oaxaca.

**Broda, Johanna y Catherine Good (coords.)**

2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. CONACULTA-INAH-UNAM. México.

**Beals, Ralph**

1936 Problems in the Study of Mixe Marriage Customs, en *Essays in Anthropology. Presented in Honor of A.L. Kroeber*. University of California Press. Berkeley.

**Bonifaz Nuño, Rubén**

1989 *Hombres y serpientes: iconografía olmeca*. UNAM. México.

**Castillo Cisneros, María del Carmen**

2013 Culebras de maíz: los xatsy del depósito ritual *ayuujk* en Oaxaca, en *Amérique Latine. Histoire et Mémoire*. Les Cahiers ALHIM, 25.

2017 Los que van al cerro: imágenes de la cosmovisión mixe en Oaxaca, en *Abya Yala Wawgeykuna. Artes, saberes y vivencias de indígenas americanos*, Beatriz Carrera Maldonado y Zara Ruiz Romero. Instituto Zacatecano de Cultura. México.

**Crawley, Alfred**

1965 *The mystic rose: a study of primitive marriage and of primitive thought in its bearing of marriage*. Spring Books. Londres.

**De la Garza, Mercedes**

1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. UNAM. México.

**Douglas, Mary**

2001 *Leviticus as literature*. Oxford University Press. Oxford.

**Fernández, Justino**

1959 *Coatlicue: estética del arte indígena antiguo*. UNAM. México.

**González Villanueva, Pedro**

1973 El matrimonio mixe. *Estudios indígenas*, III (1).

**Hollenbach, Elena Erickson de**

1977 El origen del Sol y de la Luna –cuatro versiones en el trique de Copala, en *Tlalocan*, 7: 123–70.

**Hoogshagen, Searle y William R. Merrifield**

1961 Coatlan Mixe Kinship, en *Southwestern Journal of Anthropology*, 17 (3): 219-225.

**Katz, Esther**

2017 *Astros, tiempo y ciclo de vida entre los mixtecos, Oaxaca, México*, en *Revista Antropológicas*, 29 (1): 105-133.

**López Austin, Alfredo**

1973 *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*. UNAM. México.

**López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján**

1999 *Mito y realidad del Zuyuá: serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del clásico al posclásico*. COLMEX-FCE. México.

**López Motta, Guillermo y Raúl Prado García**

2002 *Ap Ayuuk. Cuentos y leyendas mixes*, Oaxaca. Instituto de Vida y Cultura Mixe "Kong'oy".

**Lipp, Frank J.**

1999 *The Mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing*. University of Texas Press. Austin.

**Lubbock, John**

1888 *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre: estado intelectual y social de los salvajes*. El Progreso Editorial. Madrid.

**Mauss, Marcel**

2010 *The gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. Routledge. Londres.

**Miller, Walter S.**

1956 *Cuentos mixes*. Instituto Nacional Indigenista. México.

**Monaghan, John**

1999 *The Covenants with Earth and Rain*. University of Oklahoma Press. Norman.

**Münch Galindo, Guido**

1973 El sistema de parentesco entre los mixes de Ayutla, Oaxaca, en *Notas antropológicas* (3). UNAM. México.

**Romero Méndez, Rodrigo**

2009 La serpiente-petate, en *Tlalocan*, xvi: 87-114.

**Rojas, Araceli**

2013 Time and wisdom: a sacred calendar among the Ayöök people of Oaxaca, Mexico, en *Indiana* (30): 219-245.

**Schneider, David M.**

1965 Some muddles in the models, or, how the system really works, en *The relevance of models for social anthropology*, M. Banton (ed.). Tavistock. Londres.

**Schoenhals, Alvin y Louise C. Schoenhals**

1965 Vocabulario Mixe de Totontepec, en *Vocabularios Indígenas "Mariano Silva y Aceves"* (14) Instituto Lingüístico de Verano. México.

**Stocking, George**

1987 *Victorian Anthropology*. The Free Press. Nueva York.

**Torres Cisneros, Gustavo**

2003 *Měj Xëëw. La gran fiesta del Señor de Alotepec*. CDI. México.

2004 *Mixes*. CDI-PNUD. México.

**Tylor, Edward B.**

2012 *El parentesco: textos fundamentales*. Biblos. Buenos Aires.

**Viveiros de Castro, Eduardo**

1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), septiembre: 469-488.

**Weitlaner, Robert J. y Searle Hoogshagen**

1960 Grados de edad en el norte de Oaxaca, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, xvi: 183-209.

**Wagner, Roy**

2011 The chess of kinship and the kinship of chess, en *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 1 (1): 165-177.

**Zolla Márquez, Emiliano**

2011 *Territorial Practices: An Anthropology of Geographic Orders and Imaginations in the Sierra Mixe*, tesis de doctorado en Antropología. University College London (UCL). Londres.