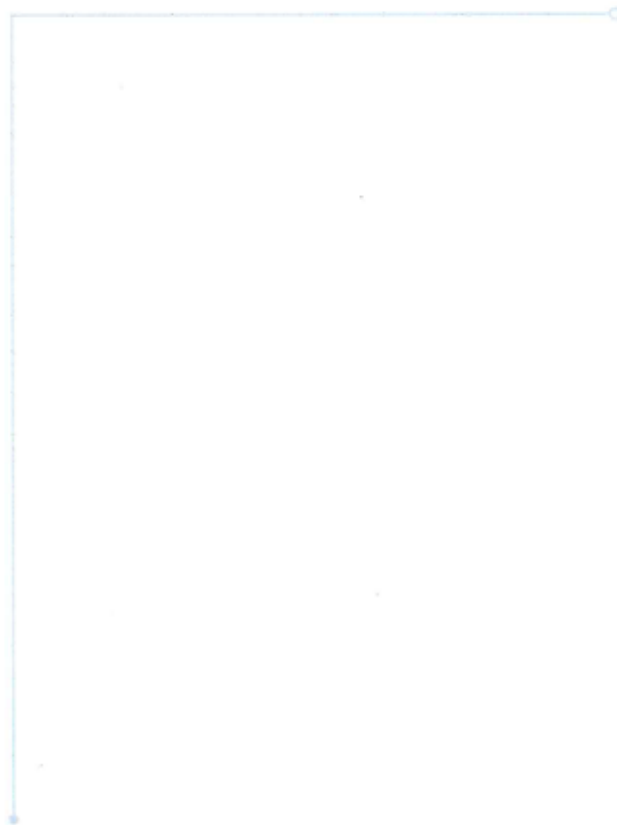




El venado, el maíz
y el sacrificado

Danièle Dehouve

El venado, el maíz
y el sacrificio



El artículo pretende rescatar la importancia de las actividades cinegéticas en la sociedad, los rituales y las representaciones mesoamericanas de ayer y hoy. Se propone definir un "modelo cinegético" propio de esta área cultural y mostrar que éste se aplicó a otros campos, en primer lugar, la agricultura, pero no sin remoldamientos. El argumento se basa en los textos etnohistóricos clásicos así como en datos provenientes de los grupos indígenas contemporáneos.

Danièle Dehouve*

esoamérica, considerada como uno de los focos mundiales de la invención de la agricultura, fue poco estudiada como una zona de cacería. Este artículo pretende recuperar la importancia de las actividades cinegéticas en la sociedad, los rituales y las representaciones mesoamericanas de ayer y hoy. Se propone mostrar que un "modelo cinegético" fue aplicado en otros campos, y en primer lugar, en la agricultura.

La literatura académica sobre este tema es escasa y reciente, y por lo tanto, es fácil recordar sus principales fechas. Pocos antropólogos se han focalizado sobre la cacería, entre los cuales tres etnólogas francesas que trabajan en el suroeste mexicano (Hémond, 1996; Neff, 2001 y Katz, 2006). Un etnohistoriador (Braakhuis, 2001) fue el primero en descubrir que la caza del venado² se considera, en ciertos mitos mayas, como una alianza matrimonial entre el cazador y su presa.

Yerno del "señor de los animales", el cazador tendría la obligación de devolver a éste los huesos de los animales muertos, a fin de regenerarlos y engendrar nuevos venados por medio de su actividad sexual con la "madre de las presas". Escenas pintadas sobre vasos del periodo Clásico constituirían las representaciones de dichas escenas de regeneración. Poco tiempo después y de manera independiente, una arqueóloga (Brown, 2005), publicó el resultado de sus excavaciones en los escondites rituales de huesos faunísticos (*ritual fauna caches*), descubiertos en la zona maya. Su investigación en los textos etnohistóricos pone a luz la creencia en un "guardián de los animales" que reside en las cavidades rocosas del cerro, lugar donde el cazador devuelve los huesos de la caza consumida.

Al mismo momento, pude filmar entre los tlapanecos del estado de Guerrero el recibimiento ceremonial del venado al regreso de la cacería y el

* La doctora Danièle Dehouve es Directora de Investigaciones del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) en París y Directora de estudios en la Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbona) en Francia, ha escrito los siguientes libros: *El regalo de los santos y la competencia entre los mercaderes*, *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, *Cuando los banqueros eran santos*, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, entre otros.

¹ Las ideas expresadas aquí son el resultado de una reflexión iniciada en el coloquio "La cacería, prácticas sociales y simbólicas", Universidad París X, Nanterre, 9-12 de junio de 2005, publicada por Isabelle Sidéra en 2006. Luego fueron discutidas en el seminario "Guerra, cacería y sacrificio en Mesoamérica", Universidad París X, Nanterre, 2 de junio de 2006, y en el seminario de Johanna Broda "Cacería, sacrificio y ritual en las teorías antropológicas y entre los indígenas de México", México, ENAH, 24-29 de noviembre de 2006. Agradezco a los organizadores y participantes de estos eventos sus aportes a mi reflexión, aunque quisiera destacar que soy la única responsable de estas líneas y sus errores eventuales. Agradezco profundamente a Gloria Artís, Saúl Millán, Johannes Neurath y David Robichaux, por su interés en ver la publicación de este artículo. La presente reflexión no hubiera sido posible sin el apoyo de las autoridades municipales de Acatepec, Guerrero. Agradezco en especial a las autoridades agrarias que dieron el permiso de realizar una caza de venado con el propósito de que sea conservada por medios audiovisuales la rica tradición cinegética de su municipio.

² Por comodidad utilizo el término venado para designar el *Odocoileus virginianus*.

depósito de sus huesos en una cueva, y propuse la reconstrucción de la secuencia ritual cinegética en la cual estos eventos toman lugar, conforme a un modelo mesoamericano (Dehouve, 2006). Preparación ritual y abstinencia, recibimiento ceremonial de las presas, separación de la carne y de los huesos constituyen sus principales episodios, de la misma manera que en el modelo elaborado por Roberte Hamayon para Siberia (Hamayon, 1990 y 2005). Además, en ambos casos, la cacería se concibe como una alianza matrimonial entre el cazador y su caza.

Apoyándome en estos trabajos convergentes, quisiera proponer una definición más precisa del "modelo cinegético". Para el efecto, es necesario en primer lugar establecer que, al contrario de lo que se piensa a menudo, la cacería no es únicamente una actividad de subsistencia, aún ritualizada. Propongo, de acuerdo con Hamayon (2005) y Wolf (2001), que la cacería representa una manera de sacar recursos de la naturaleza que descansa en una amplia construcción a la vez social, simbólica y ritual. Hamayon muestra que la construcción simbólica de los cazadores siberianos se basa en la concepción de espíritus que gobiernan los recursos cinegéticos, y con los cuales el cazador establece una alianza matrimonial que le permite tomar presas. Sin embargo, aún autorizada por la alianza, la toma de carne sigue siendo un crimen y abre un ciclo de intercambios. Del mismo modo que los hombres se alimentaron de la fauna, los animales salvajes consumen la fuerza vital de los hombres que caen enfermos y mueren: enfermedad y muerte pagan por la vida pasada y garantizan la vida futura (Hamayon, 1998). Dicha concepción simbólica rige los rituales destinados a obtener la suerte en la cacería, así como la organización social dominada por la figura del "chaman", capaz de desposar un espíritu animal y volverse animal a voluntad y de modo reversible.

La lectura de la sociedad de los Kwakiutl de Colombia británica propuesta por Eric Wolf (2001) construye también en torno a la toma de los recursos cinegéticos todo un mundo hecho de representaciones, rituales y jerarquías sociales. En efecto, el consumo de la caza toma lugar en un ciclo: cuando los hombres cazan, los animales aceptan morir con la condición que sus cuerpos reciban el tratamiento ritual adecuado que permite su renacimiento. Por lo tanto, "matar, transformar y comer se transforman en una tarea ritual en la cual los jefes desempeñan una responsabilidad especial"

(Wolf, 2001: 140). Ellos son los que dirigen el proceso de la toma y del consumo de los recursos y garantizan el buen desarrollo del ciclo de vida y muerte según el cual, después de haber comido los animales, los hombres, a su muerte, serán a su vez consumidos por ellos. Sin embargo, los jefes adquieren su estatuto en el curso de unas ceremonias de iniciación durante las cuales, jóvenes, son simbólicamente capturados y devorados por los espíritus animales. Al volver de esta experiencia, ellos mismos han adquirido ciertas propiedades animales y pueden garantizar el equilibrio entre la sociedad humana y la fauna.

La organización social de los Kwakiutl, con su jerarquía social dominada por los "jefes" contrasta con la de los cazadores siberianos, en la cual sólo el chaman se distingue de los demás cazadores por su aptitud en comunicar con los espíritus animales. Sin embargo, ambos casos representan, cada uno de un modo singular, una construcción social, ritual y simbólica, cuya finalidad es permitir la toma de los recursos naturales.

En Mesoamérica, el "modelo cinegético" organiza las representaciones y los rituales relacionados con la depredación. La cacería, simbólicamente legitimada por medio de la alianza matrimonial entre el cazador y la presa, abre un ciclo que comprende el consumo de carne y la regeneración de los huesos. A su muerte el hombre devolverá su propio cuerpo a la naturaleza, salvo en el caso en que su falta de respecto a las observancias rituales lo lleva a volverse inmediatamente la presa de los espíritus animales.

Este esquema remite a las construcciones simbólicas y rituales de los siberianos y los Kwakiutl. Sin embargo, y al contrario de estos dos casos, las sociedades mesoamericanas no se basan en la cacería, sino en la agricultura, aunque conviene matizar dicha afirmación ya que, dado el poco desarrollo de la crianza de animales, las actividades cinegéticas nunca han perdido su importancia en la alimentación de carne. Ha sido demostrado que la cacería se practica de preferencia en las milpas donde los animales vienen a comer las plantas cultivadas, según un modo de gestión llamado *garden hunting* (Katz, 2006: 184). Fuera como fuera, la cacería se ha vuelto un sencillo complemento de las actividades agrícolas. De acuerdo con eso, la sociedad mexicana no se basaba en la existencia de chamanes, al contrario de las sociedades siberianas, ni de jefes, al contrario de la sociedad Kwakiutl, sino en una organización ritual más amplia, dominada

en el campo ceremonial por los sacrificios humanos y en el campo social por un rey sagrado.

En estas condiciones, ¿qué lugar conceder a la supervivencia del modelo cinegético en Mesoamérica? Tal es la pregunta planteada aquí. El artículo mostrará que la toma de recursos agrícolas sigue el modelo de la toma de recursos cinegéticos. Para el efecto, desarrollará cada uno de los aspectos del modelo cinegético—la alianza y su ruptura a nivel de las representaciones, el ciclo del consumo y del renacimiento a nivel ritual—y demostrará que están presentes tanto en la cacería como en la agricultura. Descubrirá también los remoldamientos del modelo al pasar de la cacería a la agricultura.

La reflexión se basará en los documentos etnohistóricos que tratan de la depredación y de los ritos agrarios, así como en datos provenientes de los grupos indígenas contemporáneos. Entre éstos últimos, mencionaré de manera más particular dos grupos del estado de Guerrero—los tlapanecos del municipio de Acatepec, donde realizo desde 2000 un estudio intensivo de la religión, y los nahuas de Xalpatláhuac donde también empecé mi trabajo etnográfico en 1967—. Sin embargo, los casos citados no serán descritos de manera exhaustiva y se mencionarán únicamente para apoyar la demostración. Además, citaré una amplia literatura etnográfica abarcando varios grupos indígenas de México y Guatemala.

La alianza y el establecimiento del pacto

El establecimiento de una alianza matrimonial simbólica entre el cazador y la caza, por una parte, y el agricultor y sus cultivos, por la otra, se basa respectivamente en las actividades cinegéticas y agrícolas.

Los actores

En primer lugar estableceremos quién está en medida de pactar la alianza.

A. Los "jefes" o "dueños"

Una visión jerárquica de las potencias naturales preside a las representaciones mesoamericanas. Es lo que se desprende de la observación del cazador tlapaneco, quien antes de salir de cacería, pide a varios seres el permiso de matar los animales. Primero se presenta ante el cerro mayor llamado *ajku* en tlapaneco y San Marcos en español para presentar sus ofrendas y peticiones. Luego visita al señor de los animales (tlap., *kweñon*, esp., San Eus-

taquio) que reside en el cerro, en una cavidad llena de los huesos de los animales depositados por los cazadores. Por fin, su suerte en la cacería depende de las relaciones individuales que es capaz de entablar con el "rey de los venados". Si pudo matar un venado de gran tamaño y descubrir en su estómago la piedra bezoar, es capaz de volverse cazador profesional. Al conservar esa piedra en su bolsa cuando saldrá de cacería, matará muchos animales; pero al dormir en el monte de noche, no deberá echarse en el suelo, ya que los venados lo atacarían para recuperar la piedra. También tendrá que tomar mucho cuidado en no perderla, pues se volvería vulnerable y víctima de la venganza de los animales.

Este caso moderno permite entender de qué modo las potencias naturales combinan sus poderes según una escala jerárquica. El cerro, el señor de los animales y el jefe de la manada, en orden decreciente, intervienen en la cacería de manera conjunta, a tal punto que se interpenetran y, a veces, se confunden. Así, Linda Brown demostró que el señor de los animales es omnipresente en-



Figura 1: Las cañas de dos mazorcas en Acatepec, Guerrero. Foto: Danièle Dehouve.



Figura 2. Las cañas de dos mazorcas en Acatepec, Guerrero. Foto: Danièle Dehouve.

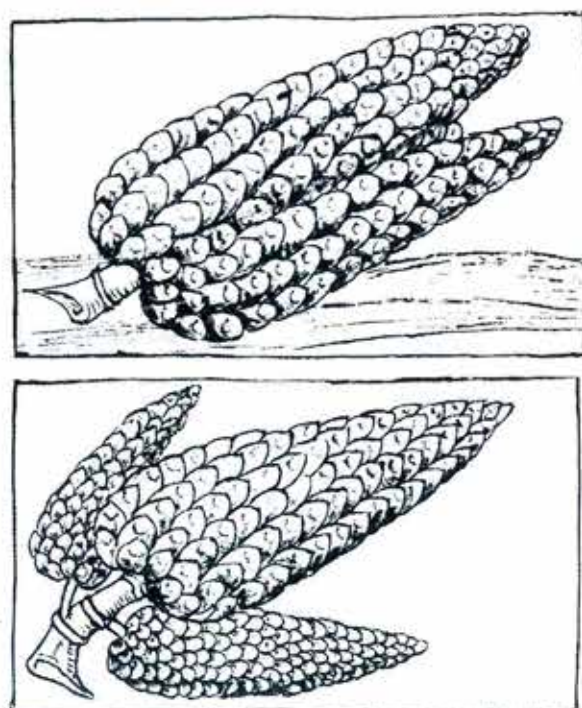


Figura 3. Mazorcas de doble y triple cabeza (Código Florentino, l. XI, cap. 13, fol. 250 v°).

tre los mayas contemporáneos, así como entre sus ancestros de la época colonial y prehispánica (Brown, 2005: 138-139) y, sin embargo, su representación oscila entre una figura asociada a la cavidad rocosa, y por consiguiente al dios del cerro, y la imagen de un gran venado de astas ramificadas. De hecho, el señor de los animales está literalmente constituido por los huesos y cráneos animales enterrados en el corazón del cerro y posee, por lo tanto, una naturaleza dual, a la vez terrestre y animal. Veremos más adelante que, en los mitos, el suegro del cazador se asemeja, según los casos, al dios del cerro o al venado.

¿Cuál es la contrapartida agrícola de estas potencias naturales? Ellas se distribuyen también los papeles de manera jerárquica. Volviendo a tomar el ejemplo del tlapaneco, el agricultor, se dirige a los cerros llamados *ajku* o San Marcos. En cada cumbre ofrece un sacrificio que el cerro comparte con la tierra sobre la cual está extendido. Pero, además, la milpa posee sus jefes o dueños que es necesario venerar. Cuando el maíz madura entonces aparecen unas matas cargadas de dos, tres o cuatro mazorcas (tlap. *rixpá*, "gemelo"), (Figuras 1 y 2). Otras mazorcas llamadas *mbasta* poseen dos o tres cabezas en lugar de una (Figura 3). Los rituales se dirigen a estas plantas especiales y no al maíz común y corriente.

En la parte nahua del estado de Guerrero, son las mazorcas de cabezas múltiples que llaman la atención del campesino (Matías Alonso 1982). La "madre de las mazorcas" (*zinnantli*) está conformada por cuatro mazorcas reunidas en una sola. La "serpiente mazorca" o "mazorca gemela" (*zíncoatl*) está constituida por dos mazorcas sobrepuestas en forma de víbora. La "cruz mazorca" (*zincruz*) reúne tres mazorcas que dibujan una cruz. Entre los mixtecos, Monaghan (1995: 218) observó que el maíz tiene su "dueño" (*ito'o*), que es una mazorca doble, *niñi i'ya*, "rey de las mazorcas". Se coge y se deposita en el altar doméstico donde recibe ofrendas de copal y velas. Descubrir tal mazorca es una señal de buena cosecha. Las otras plantas tienen también sus dueños; así el autor da el ejemplo de una vieja mata de café que su propietario mixteco no quería cortar por miedo de matar el dueño del cafetal; eso hubiera traído por consecuencia la desaparición de todos los demás árboles.

entre los mayas contemporáneos, así como entre sus ancestros de la época colonial y prehispánica (Brown, 2005: 138-139) y, sin embargo, su representación oscila entre una figura asociada a la cavidad rocosa, y por consiguiente al dios del cerro, y la imagen de un gran venado de astas ramificadas. De hecho, el señor de los animales está literalmente constituido por los huesos y cráneos animales enterrados en el corazón del cerro y posee, por lo tanto, una naturaleza dual, a la vez terrestre y animal. Veremos más adelante que, en los mitos, el suegro del cazador se asemeja, según los casos, al dios del cerro o al venado.

De esta manera, las matas con mazorcas múltiples y las mazorcas de cabezas múltiples son consideradas como los jefes o dueños, padres y madres del terreno cultivado. Pienso que estas prácticas deben ser difundidas, aunque pocos antropólogos las mencionen.

A nivel etnohistórico, se encuentran huellas del culto a las mazorcas múltiples en algunos documentos coloniales. El padre Pedro Ponce de León, indio noble de Tlaxcala y cura de Zumpahuacan (en el actual Estado de México), señaló hacia 1569 que, a fines rituales, el agricultor cortaba en su milpa la "caña que lleva dos o tres mazorcas, que llaman *xolotl*". (Ponce de León en Garibay, 1965: 127). Por su parte, Durán describe el modo de cosechar estas matas: "Quebraban las cañas de maíz por junto a la mazorca dos o tres canutos más abajo sacando de cada sementera una brazada de aquellas cañas de maíz con sus mazorcas" (Durán, t. II, cap. 19, p. 176). Dichas descripciones remiten a las representaciones que figuran en los manuscritos pictográficos de estilo precortesiano. En ellos admiramos el "dueño" del maíz, dibujado como una caña de mazorcas múltiples o como la mazorca de varias cabezas (Figuras 4, 5, 6, 7 y 8).

En conclusión, la jerarquía de las potencias naturales en la agricultura comprende el cerro (Tláloc), la tierra y los dueños del maíz. Aquí aparece un modelo estrictamente paralelo al de las potencias cinéticas. El cerro y sus cavidades desempeñan para el cazador, el papel del cerro y de la tierra para el agricultor. Por otra parte, el rey de los venados desempeña la misma función que las cañas y mazorcas dobles, las cuales representan, en el mundo agrícola, el jefe de la manada.

Se puede pensar que la dualidad de los jefes de manada animales y vegetales dejó huellas en las mitologías mesoamericanas, en particular en las figuras paradigmáticas de los gemelos Xolotl y Quetzalcóatl (el término *coatl*, serpiente, significa gemelo). Se cuenta que el dios Xolotl, queriendo librarse del sacrificio, se transformó en mazorca doble y luego en maguey doble (Dakin, 2004). Por su parte, la *Leyenda de los Soles* (1992) describe cómo bajaron del cielo dos venados, que poseían cada uno dos cabezas y fueron las primeras víctimas de la cacería.

B. El principio dual

Conocemos ahora las potencias naturales susceptibles de establecer la alianza. Falta precisar que



Figura 4: Una deidad del maíz con dos mazorcas en cada mano (Durán, 1995, pág. 24).



Figura 5: Chicomecoatl, diosa de los mantenimientos, con dos mazorcas en la mano derecha (Códice Florentino, L. II, fol. 29 vº).

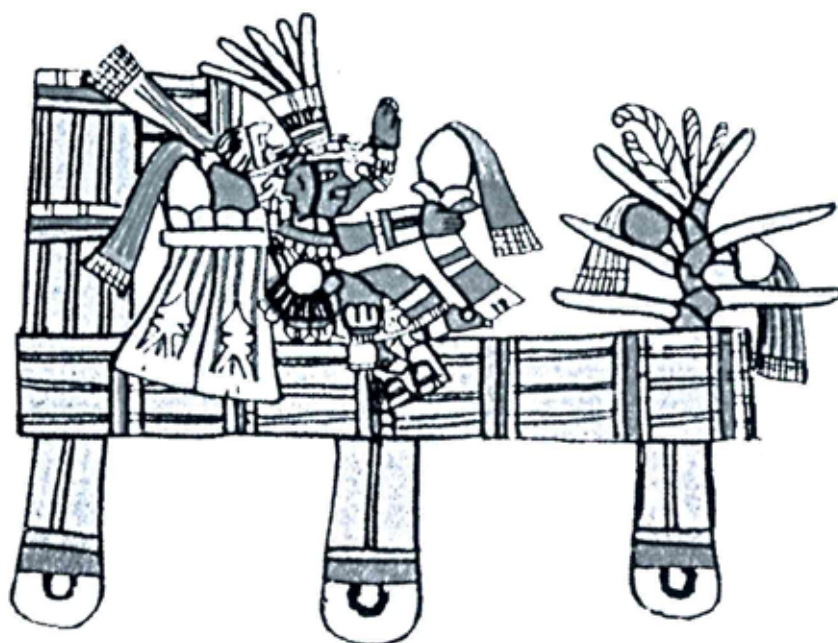


Figura 6: El *jilote* (*xiloli*) en la fiesta mexicana de Hueytecuihui (Códice Borbónico, pág. 27). Al pie de la cama se encuentra una caña de doble mazorca.

cada una de ellas posee un doble sexo. Esto es un principio fundamental según el cual cada ser (o categoría de seres) está dotado simultáneamente de los géneros masculino y femenino, aún cuando predomine uno de los dos.

Así una manada de venados se compone de dos clases de animales, los machos y las hembras. El mismo modelo se aplica en la agricultura donde el conjunto de las plantas cultivadas se define como la unión del maíz (hembra) y de otra planta (macho). En la época prehispánica, el cultivo complementario era el *hauhtli*, amaranto o bledos (Reyes Equigas, 2005), que aparece en par con el maíz en el altar de la diosa Chicomecoatl (Figura 7, véase Reyes Equigas, 2005: 153). Sabemos, además, que la semilla de maíz y de bledos se asociaban para hacer la masa llamada *tzoalli*, con la cual se representaban a las deidades, ritualmente consumidas. Así, por ejemplo, el *Códice Magliabechi* advierte que, durante la fiesta de *Toxcatl*, "hacían tamales de los bledos y del maíz, que ellos llaman cuerpo de dios" (*Códice Magliabechi*, 1996, 32r-33v, citado por Reyes Equigas, 2005: 107). Esto significa que la categoría "mantenimiento" o "cereal" se componía de una parte femenina (el maíz) y otra masculina (el amaranto). Hay que advertir que era posible conformar otras parejas, como el maíz hembra y el frijol macho o, en el mito nahua que recogí en el estado de Guerrero y comento más adelante, el maíz hembra y el chile macho.

Frente a estas parejas de potencias naturales, el cazador, como el agricultor, aparece dotado de una doble naturaleza. En efecto, encabeza una familia que comprende machos y hembras, como la manada de venados y el conjunto de las plantas cultivadas.

Por consecuencia, los dos seres-macho y hembra-del mundo humano se encuentran frente a los

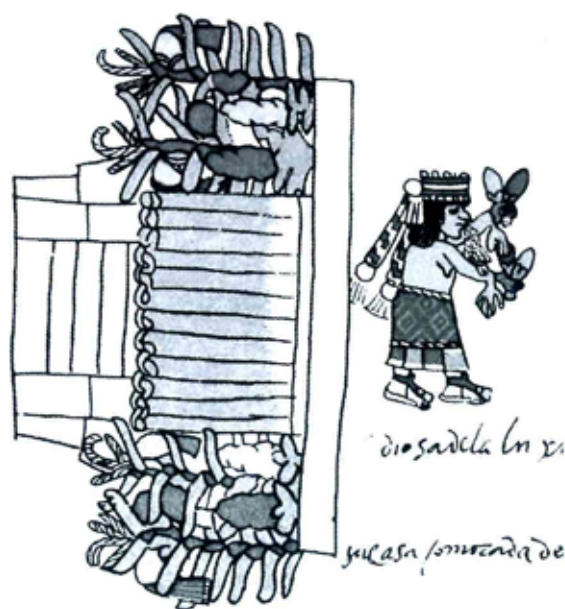


Figura 7: El altar del elote (*elotl*) en la fiesta de Ochpaniztl (Códice Borbónico, pág. 29). Nótese, de cada lado, las dos flores de amaranto y la caña de doble mazorca.

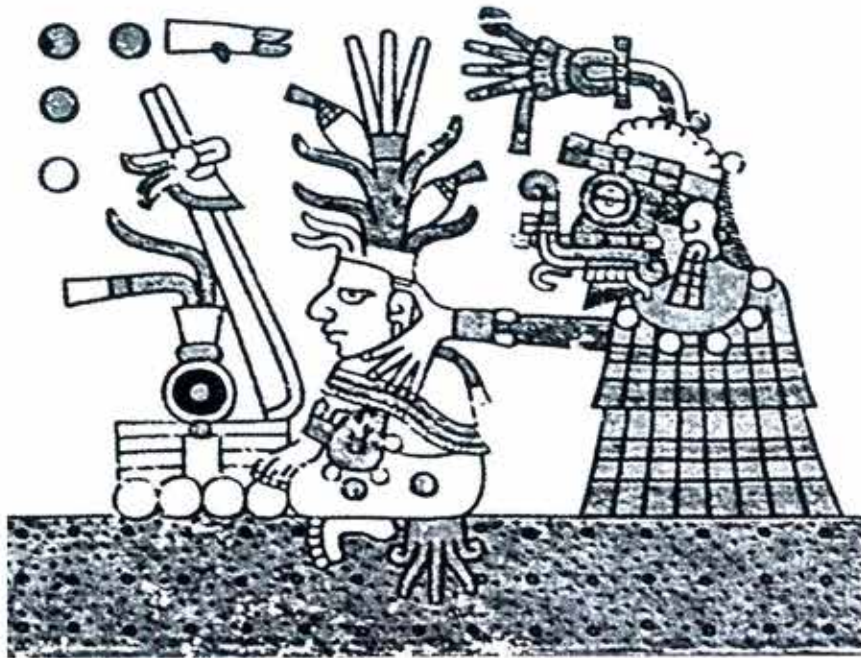


Figura 8. Una caña de doble mazorca entre las manos de Tláloc (Códice Fejérváry-Mayer, pág. 34).

dos seres—macho y hembra—del mundo natural. La concepción de la alianza entre el cazador y su presa, por una parte, y el agricultor y sus cultivos, por la otra, se basa en el juego complejo de relaciones cruzadas entre estos cuatro seres. Veremos que, en la alianza entre el hombre y sus recursos alimenticios, la familia humana desempeña el papel del macho, mientras la presa y el cultivo se consideran como hembras. Pero existen dualidades envaradas susceptibles de poner en relación la mujer con un macho animal o vegetal.

Estas observaciones preliminares permiten el análisis de los mitos de alianza.

Los mitos

Varios grupos indígenas contemporáneos ofrecen relatos de alianza.

A. El cazador en residencia uxorilocal

Existe una gama de relatos que tratan de la seducción de una cierva por el cazador y la depredación se asimila a una corte (Braakhuis 2001, p. 392-

393), en conformidad con el principio de dualidad que presenté arriba.

Sin embargo, por el juego de las dualidades envaradas, la mujer del cazador (su parte femenina) puede seducir un animal macho. Es lo que hace al bañarse en un lago antes que su marido salga de cacería. De este modo, el ciervo se encuentra atraído hacia el lago, donde lo matará el cazador, entre los cakchiqueles de San Antonio Palopo en Guatemala (citado *ibid.*, p. 393). Del mismo modo, en un rezo de principios del siglo XVII recopilado por un cura en el actual estado de Guerrero, el cazador de colmenas se dirige al enjambre como a un ser masculino y le sugiere que venga a admirar la belleza de su mujer³.

Los relatos más prolijos ponen en escena al suegro del cazador. Para permanecer en el estado de Guerrero, es preciso recordar el relato recopilado por Françoise Neff en un pueblo mixteco. Reza que un muchacho no se quería casar. Pero el día de la Candelaria (2 de febrero), ve pasar delante de su puerta a dos muchachas y las sigue. Ellas se ale-

³ “[...] Nadie se espante ni tenga temor de mí, que sólo os llevaré a que véais a mi hermana, la diosa Xochiquetzal, la llamada precioso ramillete”. El rezandero comenta este fragmento de plegaria del modo siguiente: “O ya se entienda la mujer del que hace el dicho conjuro, y parece que alava a las abejas a la hermosura de su mujer para aficionarlas a que vayan a vivir con ella” (Ruiz de Alarcón, 1892, p. 161, cap. 7, comentado por Braakhuis 2001, p. 393). Del mismo modo, al venado y al pez “está esperando mi hermana la diosa Xochiquetzal” (Ruiz de Alarcón, 1892, p. 166, cap. 9 y p. 172, cap. 16).

jan del pueblo y llegan al pie de un cerro en el cual se meten. El joven entra detrás ellas y encuentra al padre y a la madre de las muchachas, que son dos víboras enormes que le dan de comer carne humana y se vuelven sus suegros. La serpiente encarga a su yerno el cuidado de los animales domésticos que viven adentro del cerro, pues la prosperidad de los animales criados por los campesinos en el mundo de afuera depende de los animales de la cueva. El año siguiente, al volver la fiesta de la Candelaria, el muchacho sale del cerro: lleva pies y cuernos de toro (Neff, en Broda, 2001: 357-358, y 2005: 66 y siguientes, citado y comentado en Dehouve 2006: 197).

Es posible reconocer en el suegro el dueño de los animales asimilado al Tláloc prehispánico de aspecto ofidiano, cuya atribución es, de ahí en adelante, el cuidado de los rebaños introducidos por los españoles. Aunque se preocupe de la crianza de animales y no de la cacería, este relato presenta el interés de enunciar de manera clara la existencia de una relación de alianza entre el joven y su suegro, la cual exige el servicio del yerno en residencia uxori-local.

El mito del chuparrosas analizado en sus variantes mayas por Braakhuis (2001: 394-395) habla del *bride service* cumplido por el yerno humano en casa de su suegro animal. En unos casos mayas de especial interés, este servicio consiste en regenerar los huesos de las presas por medio de relaciones sexuales con la "madre de la caza" (*ibid.*, 396).

Estos mitos remiten a las prácticas matrimoniales indígenas⁴. En efecto, el matrimonio mesoamericano prevé en general que la recién casada vaya a vivir en residencia patrilocal en casa del padre del muchacho, la cual, de esta manera, gana una trabajadora. A cambio, el muchacho ha efectuado antes un periodo de trabajo en casa del padre de la muchacha (y a su beneficio), o bien le paga una compensación financiera. En el mito mixteco, el servicio del yerno consiste en reproducir el ganado del suegro y, en los mitos mayas, tiene por finalidad generar nuevos venados. Ambos casos insisten en la primera parte del casamiento que tiene lugar en residencia uxori-local.

B. El agricultor en residencia patrilocal

Unos mitos paralelos tratan de la alianza del agricultor con las muchachas maíz, los más conocidos

han sido recopilados entre los huicholes (Furst 1994). El héroe vive con su madre y ambos se mueren de hambre, por lo tanto, el muchacho sale a buscar maíz. Llega a casa de la madre de los cereales, quien le da en matrimonio una de sus hijas maíz, de uno de los cinco colores rituales – más a menudo el azul –. La madre avisa el muchacho que construya para su esposa una casa adornada de flores en la cual descansará [la troje]. Ella no deberá trabajar en ningún caso. Sin embargo, la suegra de la muchacha no tarda en adoptar la actitud de la suegra hacia sus nueras: le pide que muele el maíz. Como la muchacha es maíz ella misma, muele sus propios brazos y sangra. Luego se quema al cocer las tortillas hechas de su carne. Finalmente, llorando, ella deja esta casa para volver a la de su madre. El muchacho la sigue y aprende de la madre de los cereales los rituales que tendrá que respetar en relación con el maíz.

Llama la atención que este relato, (aparentemente paralelo a la alianza del cazador con la presa), desarrolla en realidad otro aspecto del matrimonio indígena. Mientras el mito que precede habla del servicio del yerno en residencia uxori-local, éste expone las consecuencias de la residencia patrilocal de la casada. Trabajo del yerno en residencia uxori-local y trabajo de la nuera en residencia patrilocal representan normalmente los dos episodios sucesivos del matrimonio indígena. El primero se adapta bien a la descripción de las actividades del cazador en el monte, es decir, en residencia uxori-local. En cambio, la preparación del maíz toma lugar en la casa del agricultor, es decir, en términos analógicos, en residencia patrilocal.

Sin embargo, la alianza entre el cazador y su presa, y el agricultor y sus cultivos, es inestable. Los mitos asimilan la cacería y la agricultura a un matrimonio, al mismo tiempo que advierten que este matrimonio es peligroso (para el cazador) y precario (para el agricultor). Los relatos zuñis de las muchachas-maíz rezan que ellas se huyeron porque los muchachos las miraban como si fueran verdaderas muchachas en espera de matrimonio (Cushing, 1896: 435 y siguientes). En realidad, los mitos comparan las actividades de consumo a una alianza, al mismo tiempo que advierten los auditores que no deben tomar la metáfora al pie de la letra. Es porque la alianza es de una naturaleza especial que pide una serie de reglas y

⁴ Véase el modelo elaborado por David Robichaux (2005).

prohibiciones rituales, las cuales, al ser transgredidas, desembocan en el hambre, la enfermedad y la muerte.

La inversión de los roles o la ruptura del pacto

Las reglas rituales de tratamiento de las presas y de las cosechas comprenden la abstinencia sexual y el respecto de unos procedimientos específicos de consumo, sobre los cuales volveremos más adelante. Su transgresión es muy peligrosa.

Perder la suerte en la cacería y perder el maíz

El cazador que pierde la suerte en la cacería y el agricultor que pierde su cosecha arriesgan el hambre y la muerte. El respecto de las reglas de abstinencia sexual es el mejor medio de evitar los desastres.

Son numerosos los relatos provenientes de grupos indígenas contemporáneos que asocian la abstinencia sexual y la depredación. Así, un texto recopilado en el estado de Veracruz narra la aventura de un pescador que encuentra Aachane, dama del Agua. El espíritu le ofrece pescados, con la condición que no tenga relaciones sexuales con su mujer. Como desobedece, pierde todos los pescados cogidos (Horcasitas, 1978: 182-183, A7, citado en Dehouve, 2006: 197).

El adulterio del hombre y de la mujer está prohibido de manera más seria aún. Es un mandamiento que el hombre no dé carne a su amante. Cada pueblo del municipio tlapaneco de Acatepec posee sus propios relatos de la desdicha del cazador imprudente que repartió la carne del venado entre su propio hogar y él de su querida. En lo que se refiere a la esposa del cazador, en todo el México indígena son numerosos los mitos que mencionan su adulterio seguido por su castigo por medio de picaduras (véase, por ejemplo, Weitlaner, 1977: 112-117, entre los chinantecos de Oaxaca, y Scheffler, 1983: 72-75, entre los yaquis de Sonora).

He recopilado en Xalpatláhuac, pueblo nahua del estado de Guerrero, un relato paralelo a aquellos que trata de la prohibición del adulterio en la agricultura (véase en anexo). Un hombre rico poseía una troje llena de maíz y otra llena de chile. Pero cuando salía a trabajar, su mujer recibía a su amante y le daba tortillas de maíz con chile. Por eso, el muchachito-chile y su hermana-maíz decidieron salir de esta casa. Cuando el agricultor los volvió a encontrar en un lejano terreno de cultivo,

el maíz y el chile aceptaron volver a casa con la condición que el hombre diera de comer a su mujer cierta tortilla que la mataría. Una vez de nuevo llenadas las trojes el agricultor vio llegar a una nueva mujer que desposó.

La muerte y el ensalvajamiento del cazador

Como se nota, la hambruna por la pérdida de los medios de subsistencia trae la muerte, al mismo título que los castigos más brutales, como la picadura de animales ponzoñosos.

En un pueblo del municipio de Acatepec, el hijo de un cazador me contó que su padre se encontró viudo cinco veces en su vida: "acabó con cinco mujeres". Cada una daba luz a un niño y se moría. La causa de estos fallecimientos se encontraba en el hecho que el cazador cazaba de manera exagerada, matando hasta tres o cuatro venados en una sola noche. Y, a cambio, no sacrificaba guajolotes en número suficiente al señor de los animales. Se puede analizar este relato del modo siguiente: la muerte de las mujeres era la compensación de la muerte de los venados, en función del principio de dualidad que asienta la equivalencia entre la esposa del cazador y la presa. El cazador mataba animales del monte y, en reciproca, el señor de los animales mataba a sus mujeres.

Existe otro tipo de castigo: el ensalvajamiento del cazador por inversión de los roles entre el depredador y la presa. Un mito recopilado por Jansen (1994: 285-286) propone para el efecto un ejemplo espectacular. Un cazador acostumbraba matar ciervos, cuya carne vendía su esposa. En realidad, ambos cometían una transgresión. La mujer era adúltera y el hombre cazaba en exceso. Por eso, un día, el cazador fue llevado al cerro para encontrar a un anciano que le pidió que trabajara a su servicio durante siete años, para pagar sus deudas. Fue transformado en un gran venado, el cual, a lo largo de los siete años, salía al monte, moría a balazos por los cazadores, y resucitaba para que lo volvieran a matar. Al cabo de este periodo el señor de los animales le avisó que se había acabado su pena e iba a empezar la de su esposa: "Vete a tu casa, le dijo, mata un venado en el camino y dale de comer a tu esposa y a su amante". Hecho eso un alacrán picó a la mujer y una víbora mordió a su amante. Siete días después, el cazador se presentó de nuevo en la cueva del señor de los animales. Su mujer se encontraba ahí, amarrada y violada por todos los ciervos machos que pasaban. El cazador fue amarrado a su lado y las ciervas que entraban

comían un pedazo de su carne. Tal fue su castigo eterno.

Los trabajos de Hamayon (1990: 521 y siguientes) me ayudaron a reconocer en este relato el "ensalvajamiento" del cazador. En Siberia, éste es definitivo para el cazador transgresor, o transitorio y controlado por el chaman. Pero en ambos casos, el cazador se vuelve presa y por lo tanto se comporta como un animal. De este modo, pude reconocer la descripción del ensalvajamiento en un relato hecho por los tlapanecos: tal hombre que daba carne de venado a su querida se perdió durante una cacería y fue encontrado corriendo en el monte como un animal. Fue necesario cazarlo, capturarlo y amarrarlo para traerlo al pueblo y curarlo. En otras ocasiones, un hijo del cazador se vuelve sonámbulo y su enfermedad se explica por las malas prácticas cinegéticas de su padre.

Así fue como llegué a entender el sentido de la expresión en náhuatl "seguir el camino del venado, del conejo" (Figura 9). Una larga descripción de este estado se encuentra en el texto recopilado por el franciscano Andrés de Olmos a principios del siglo XVI (Olmos 1875 y 1993, cap. 8). Según el fraile, para describir el pecador, es posible utilizar una serie de términos en náhuatl, cuyo sentido es el siguiente: [el pecador] "anda hecho vellaco siguiendo el camino de los animales, desatinado sin sentido":

Transpira, se apresura, se inquieta // ya no sale en el lugar donde debe salir, ya no entra en el lugar donde debe entrar // ya no sigue su camino, sigue el camino del venado, del conejo // se fue en el monte, se perdió // no actúa como gente // anda sin meta, anda como conejo, como venado // anda como loco, anda sin meta // pierde su mano, pierde su pie // agitado, no humano [...] le salieron pies de venado, astas de venado al niño // al ver el camino del conejo, el camino del venado // anda agitado // perezoso de los ojos, perezoso de los oídos [sin ver ni oír].³

Estos términos recopilados veinte años después de la conquista ofrecen un fragmento de literatura

en lengua náhuatl de las más auténticas. Si se cree el sentido general propuesto por Olmos, persiguen la metáfora del animal desprovisto de razón, aquí el conejo y el venado. Louise Burkhart busca una explicación semejante y reza que el conejo y el venado serían "animales tímidos con movimientos rápidos e imprevisibles que viven entre bosques y llanuras y sirven ellos mismos de comida a los carnívoros peligrosos" (1986 y 1989, p. 60), por esa razón sería malo compararse con ellos. Sin embargo, estas imágenes tenían otro sentido para los locutores de náhuatl de aquella época, aunque los investigadores no hayan podido descifrarlo hasta la fecha.

En realidad, a la luz de los análisis que preceden, podemos reconocer en el texto de Olmos la descripción del ensalvajamiento del cazador, quien anda errante en el monte como un animal y se echa a correr, sordo y ciego a las llamadas de los otros hombres, calzado de pies de venado, en el camino de los venados.

Por fin, cabe precisar que, aún cuando el cazador ha respetado durante su vida todas las prohibiciones, queda responsable de las muertes de sus numerosas presas. Al fallecer, corre el riesgo de encontrarlas en el más allá. Según Carmen Cordero, los zapotecos del Valle de Tlacolula en el estado de Oaxaca acostumbran amortajar un cadáver de manera muy rigurosa. En efecto, procuran evitar poner al cuerpo cualquier objeto hecho de piel; por eso el calzado (guarache) está reemplazado por unas sandalias tejidas en *ixtle*, y el cinturón por igual: "La supresión de cualquier objeto hecho de piel era porque no se les estaba permitido llevarla al otro mundo, los animales permitían que se les matara para nutrirse y no por placer y utilizar únicamente su piel en la tierra, si no se acababa eso, en la otra vida serían castigados y los animales se las reclamarían" (Carmen Cordero, 2001: 40). En la comunidad nahua de Xalpatláhuac, Guerrero, he visto a menudo que los enfermos en su agonía tejían sus propios guaraches de palma, pero sin saber por qué razón. Quizás la explicación proporcionada por los zapotecos pueda aclarar esa costumbre.

³ « Ye miltōnīa, ye momochūā, ye mamana, ayamo yquīcāyan in quīca, ayamo ycalāquian in calāquī, ayamo youi in quitōca, çan quitōca in maçatl, in tochtli in youi, in maçatl in youi, yçan çaçayotoc, poliuhtoc, in atlacaneci, çan yliuiz yauh, çan tochyauh, çan maçayauh, yçan xolopitīnemi, çan yliutz nemi, mapolīni, icxipolīni, auenqui tīacatl [...] omochochōlti, omoquaquauhtli in pīlhtōnīi, tīc oquittac in tochtōlli, in maçāōlli, çan xoquechpantī ixtlatçūi, nacaztlatçūi » (Siméon, 1875: 216-217, traducción D. Dehouve; separé por dos guiones // las palabras reunidas con un mismo significado).

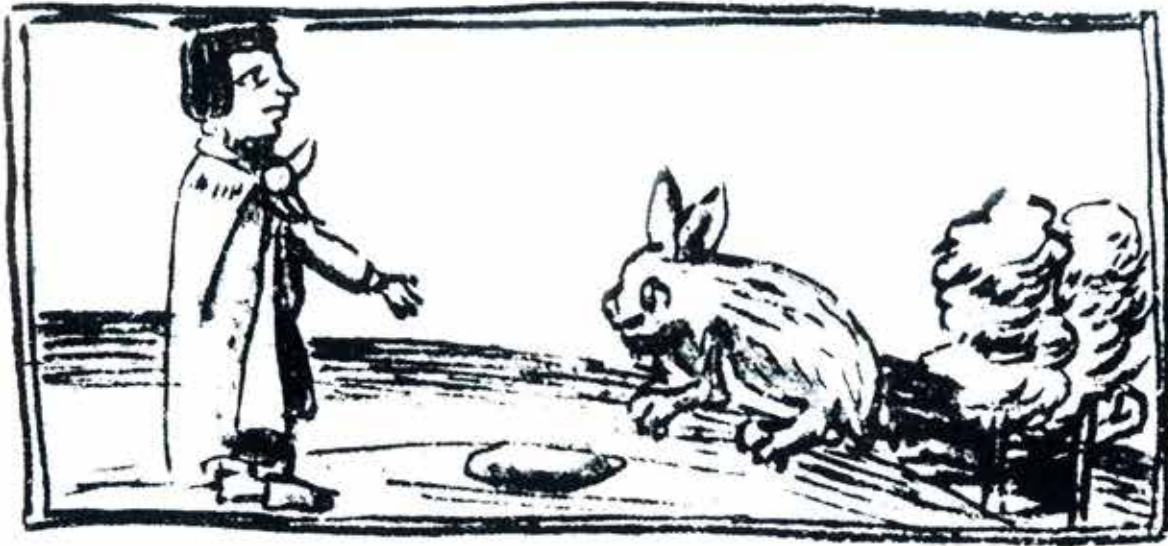


Figura 9: Una imagen que ilustra las metáforas sobre conejos y venados (Códice Florentino, l. IV, cap. 43).

Carmen Cordero prosigue explicando que los triquis del estado de Oaxaca dicen que, al morir, tienen que enfrentarse a los animales que mataron. Ellos “salen y reclaman sus ojos, es decir, la luz que por su causa perdieron [...] durante el gran viaje, además de restituirles los ojos dándoles los frijoles grandes que llevan en su mortaja, les ofrecen pastura y esperan que el animal haya comido y corra, para después pasar con todas las cosas que les depositaron, todas en número de siete” (*ibid.*).

La pérdida del alma del agricultor

Del mismo modo que el “alma” del cazador es capturado por su presa, el “alma” del agricultor corre el riesgo de ser capturado por el maíz. En la región tlapaneca, es lo que le pasa al campesino que, después de la cosecha, no realiza el ritual de homenaje a las matas de dobles mazorcas (tlap. *rixpá*): dolores de cabeza, confusión y pérdida de la fuerza son los síntomas de esa enfermedad. El caso es estrictamente paralelo al del cazador, quien infringe las prohibiciones rituales de la cacería.

Pero, de modo más general, el hombre corre el riesgo de ver una de sus entidades anímicas capturadas por la tierra. Una enfermedad, muy corriente en el México indígena contemporáneo, se llama “perder la sombra”, y equivale, según mis análisis, al ensalvajamiento del cazador. En la región nahua, la entidad anímica en cuestión es el *tonalli*. Capturada y mantenida cautiva por la tierra, se restituye a su dueño durante la ceremonia llamada “levantar la sombra” (Dehouve, 1994: 151-153).

Las observaciones de Lorente Fernández (2006) en la Sierra de Texcoco se prestan a un análisis en términos de ensalvajamiento y alianza. Los *ahuaque* o *duendes* imaginados bajo la forma de niñitos son los ayudantes de Tláloc, deidad del cerro y de la lluvia, encargada de regar los cultivos con el agua del cielo. El manantial, es decir, el agua terrestre, es una mujer llamada la Reina Xóchitl o Xochiquetzal, y posee sus propios ayudantes también llamados *ahuaque*. A veces, los *ahuaque* de Tláloc, que trabajan durante la época de lluvias, se apoderan brutalmente de una cosecha o de un ser humano al destruirlo por medio del granizo o del rayo. Es su manera de llevarlos a su mundo. La captura de un ser humano se asimila a un casamiento (*ibid.*, 96) y el ruido de los truenos es el de los cohetazos de la boda sobrenatural. Por la misma razón, una mujer debe tomar cuidado en no peinarse durante una tormenta: seducidos por la belleza de su cabello, los *ahuaque* podrían decidir llevársela por medio de un rayo. Por su parte, los *ahuaque* del manantial son seres principalmente femeninos y, como tales, se sienten atraídos por los niños, aunque también ocurre que los *ahuaque* de sexo masculino busquen a las muchachas bonitas para hacer de ellas su Reina Xóchitl. Si la persona capturada no muere del mismo golpe, se queda con los síntomas hechos de trastornos mentales y de pérdida de las funciones cerebrales. Hasta las vacas, cuyo espíritu es capturado cuando van a tomar agua al manantial arriesgan volverse “vacas locas” (*ibid.*, 100).

Las actividades depredadoras de los *ahuaque*, servidores del cerro y del manantial, son concebidas como una alianza. Sin embargo, al contrario del hombre que ocupa, con referencia al venado y al maíz, la posición de tomador de mujer, en este caso es el *ahuaque*, quien toma una mujer humana y se la lleva a vivir a su casa, en residencia patrilocal. El casamiento de los *ahuaque* femeninos del manantial con muchachitos humanos constituye una variante del modelo.

El caso merece figurar en nuestra recopilación de las rupturas de la alianza benéfica entre los hombres y las entidades naturales. En efecto, las potencias encargadas de la agricultura son, por orden jerárquico, como se dijo arriba, el cerro, la tierra y los dueños de las mazorcas. Cada uno de ellos es capaz de capturar el espíritu del agricultor y de los miembros de su familia, del mismo modo que lo hace con el cazador el señor de los animales y el rey de los venados. Así invertida, la relación de alianza ya no presenta para el hombre ningún aspecto benéfico.

De hecho, la alianza matrimonial representa la metáfora que permite concebir las relaciones entre el hombre y los aspectos nutricios de la naturaleza—presa y cultivos—, así como los elementos que permiten que éstos se reproduzcan. En sus aspectos benéficos, la alianza coloca al cazador y al agricultor en posición de tomadores de mujeres; sin embargo la alianza es inestable pues la mínima de las transgresiones provoca la desaparición de la caza y de los cereales; y la alianza se vuelve peligrosa cuando las potencias naturales se encuentran a su vez en posición de tomadoras de mujeres. La relación en espejo desemboca entonces en la inversión de los roles y el ser humano es capturado y ensalvado.

Dichas representaciones en término de alianza nos interesan como marco ideológico e imaginario de la depredación y la agricultura. Pero el análisis no se puede parar ahí, porque la toma de comida por el hombre es parte de un ciclo, en el curso del cual el consumo y la renovación de los recursos se suceden sin cesar. El papel del ritual es asegurar que se reproduzca este ciclo.

El ciclo consumo y renacimiento en la cacería

Los episodios de la secuencia ritual y cinegética presentan similitudes entre Siberia y Mesoamérica, que describí en otro artículo (Dehouve 2006).

Recordaré aquí los principios esenciales de la secuencia mesoamericana, y más adelante, buscaré su presencia en los rituales agrarios.

La secuencia ritual

Los episodios de esta secuencia están documentados en todas las épocas, de la conquista española hasta nuestros días. No trataré de profundizar en sus manifestaciones, y sólo presentaré unos casos significativos en ejemplo.

A. La preparación a la cacería

Antes de salir de cacería, el hombre presenta su petición al señor de los animales. En la región tlapaneca, ésta consiste en un depósito ritual compuesto de objetos vegetales en números contados, que se termina con el sacrificio de un pollo y la presentación de las velas, según el esquema ritual en uso en esta zona. El número de animales que el cazador se propone de matar se especifica durante esta ceremonia que se realiza una vez al año. Brown (2005: 138) refiere varios casos mesoamericanos de peticiones al señor de los animales, en forma de ofrendas de maíz, de bebidas y de copal y de rezos, en varios grupos contemporáneos mayas, mixtecos, popolocas y huastecos. Un caso se distingue por su originalidad (Alcorn, 1984: 88, citado por Brown, 2005: 138). Los futuros cazadores construyen un corral en torno al cráneo de un venado; luego abren el corral para escenificar la liberación de una presa por el señor de los animales.

Por medio de varias técnicas de adivinación se buscan indicaciones sobre los lugares y momentos más favorables a la cacería. En algunas interviene el fuego del hogar. Así, entre los tlapanecos de Acatepec, el cazador coloca dos huevos frente al fuego. Si el huevo revienta por el calor, se pronostica una mala cacería. En cambio, es buena señal si los dos huevos se acuestan en el suelo al modo de animales heridos.

La importancia cinegética del Fuego está ampliamente documentada en los textos etnohistóricos. En el siglo XVI, el dominico Diego Durán explica que, antes de salir de cacería, los indios “hacían una invocación general de todas las cosas del monte, haciendo promesa al fuego de le sacrificar, asando en él, la gordura de la caza que prendiesen” (Durán, 1967, t. II, cap. 7, p. 88). Según el padre Ruiz de Alarcón, a principios del siglo XVII, en el actual estado de Guerrero, una parte de los rezos previos a la cacería eran dirigidos al Fuego; se le avisaba: “vas a ser el primero en recogerarte,

vas a ver primero la sangre caliente, la sangre olorosa, el corazón y la cabeza del santo Chicomexochitl [el venado] que vive en la tierra de los dioses y que vas a agarrar”⁶.

Finalmente, poco tiempo antes de salir de cacería, el hombre practica un ayuno con abstinencia sexual durante varios días. En la región tlapaneca, el ayuno consiste en abstenerse de ciertos condimentos de olor fuerte, como ajo y cebolla, pues comerlos sería a nivel metafórico equivalente a practicar el acto sexual. Lo que se prohíbe realmente es éste último, en la forma efectiva de la abstinencia y en la forma metafórica del ayuno.

Este tipo de preparación a la cacería se encuentra documentado en los textos etnohistóricos. Por ejemplo, entre los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca, en el siglo XVIII, los cazadores y pescadores tomaban un baño ritual, presentaban sus ofrendas y practicaban una abstinencia sexual de tres días. Hasta se menciona un pescador, cuya penitencia duró cuarenta días y su abstinencia diez días (Ríos, 1994). En 1960, entre los chontales del

estado de Oaxaca, el cazador practicaba primero una abstinencia sexual de nueve días, sin fumar ni tomar alcohol, y comiendo una sola vez al día. Luego sacrificaba un guajolote al manantial y proseguía su penitencia durante dos días más (Carrasco, 1960, pp. 95-98). Más cerca de nosotros son los datos proporcionados por Aline Hémond (1996) quien observó que, en la parte central de Guerrero, el hombre que quiere volverse cazador profesional sube solo a la cumbre de un cerro, donde reza a la cruz, y “junta varios ayunos”. Volveremos más adelante sobre el significado de la abstinencia sexual.

B. El recibimiento de la presa

De regreso de la cacería, el venado es recibido con rituales específicos. Entre los tlapanecos de Acatepec, el venado muerto es extendido en un lugar limpio, a veces con la cabeza en una silla baja, le lavan la boca y las patas y se le pone alrededor del cuello una cadena de ocho flores u hojas (Figuras 10, 11, 12 y 13). El cazador ahuma el animal con copal y su mujer le coloca en la boca ocho



Figura 10: La llegada del venado a la casa del cazador en Acatepec, Guerrero. Foto: Danièle Dehouve.

⁶ “Achtotipa tīpaquiz, achtotipa tiquittaz in eztlī totonic, in eztlī āhuīac in iyol in itzontecōn in ticcuiz in tlamacazquī chicome xochitl in teotlahuīa” (Ruiz de Alarcón, 1892, Trat. II, cap. 8, p. 163, traducción de D. Dehouve).



Figura 11: El recibimiento del venado por la familia del cazador en Acatepec, Guerrero. Foto: Danièle Dehouve.

pedazos de masa de maíz con salsa de chile y le presenta un vaso lleno de coca o pepsicola—una bebida con connotación ritual que reemplaza en los rituales las bebidas alcohólicas—.

El ritual de recibimiento que pude filmar en el municipio de Acatepec (archivos filmicos de D. Dehouve), corresponde en todo punto a la ceremonia descrita en el siglo XVI por el franciscano Bernardino de Sahagún. El texto describe los episodios de la fiesta prehispánica dedicada a la deidad de los cazadores (Mixcoatl) celebrada en el mes de *Quechollí*, que corresponde a nuestro mes de octubre. Se acostumbraba sacrificar a varios hombres encima de la pirámide, del mismo modo que si fueran venados.

Estaban abajo, cerca del lugar donde espetaban cabezas, dos mujeres viejas, que llamaban *teixamique*; tenían cabe si unas jícaras con tamales y una salsa de molli en una escudilla, y en descendiendo a los que habían muerto, llevábanlos a donde estaban aquellas viejas, y ellas metían en la boca de cada uno de los muertos cuatro bocadillos de pan, mojados en la salsa, y rociábanles las caras con unas hojas de caña mojadas en agua clara; y luego les cortaban las cabezas los que tenían cargo de esto

y las espetaban en unos varaes, que estaban pasados por unos maderos como en lancera (Sahagún, 1985, L. II, cap. 33, párrafo 33, p. 142). Nótese que el nombre de las ancianas ortografiado *teixamique* en el texto debe sin duda leerse como *teixnamique*, “las que van al encuentro de la gente”, “las que reciben a la gente”.

El recibimiento de los hombres-venados reproduce el esquema indígena del acogimiento del huésped. Una persona del hogar pasa al cuello del invitado un collar honorífico de flores, le echa copal, lo sienta en una mesa y le sirve comida y bebida. El animal recibido de esta manera es tratado como invitado. Se dice que él que come la carne sin haber realizado este ritual está prometido a la muerte. Una vez que asistí a la llegada del venado en una casa tlapaneca, ocurrió que uno de los perros había devorado en el cerro una parte del vientre del animal antes de la llegada de los cazadores. Según ellos, eso iba a provocar su muerte.

El acogimiento honorífico del huésped conoce variantes según los lugares. Una de ellas se refiere al lugar donde ocurre. Entre los tlapanecos, después de la muerte de la presa, el cazador, antes de traer el animal en su espalda hasta su domicilio, manda un niño a avisar a su mujer que se prepare para recibirlo. Pero, entre los indios de Nuevo León, hacia 1649, los cazadores abandonaban su presa en el monte y, al otro día, sus mujeres la iban a traer (Guilhem Olivier, 2006).



Figura 12: La lavada de pie del venado por la familia del cazador en Acatepec, Guerrero. Foto: Danièle Dehouve.



Figura 13: La acogida del venado con la cabeza en un asiento bajo y pedazos de tortilla en la boca, en casa del cazador en Acatepec, Guerrero. Foto: Danièle Dehouve.

Entre los tlapanecos se especifica el sexo del animal, y el ciervo macho recibe un collar de ocho flores, mientras la cierva recibe uno de siete flores, pues estas cifras simbolizan respectivamente lo masculino y lo femenino. El número de los pedazos de masa de maíz colocados en la boca de la presa sigue la misma regla. Las cifras suelen variar en función del simbolismo numérico propio de cada pueblo. Así en El Fueño (municipio de Acatepec), se recibe el venado con un collar de 16 flores y seis bocados de masa, mientras la cierva recibe un collar de ocho flores y cuatro bocados⁷. Entre los mayas chortis, las mujeres ofrecen al venado un sombrero masculino y a la cierva, un rebozo (citado por Braakhuis, 2001: 393). Según mi interpretación, el hecho de hacer notar el sexo del animal remite a la alianza matrimonial entre el cazador y su presa. Personalmente observé un caso muy claro de escenificación de esta alianza en la casa de un cazador tlapaneco de El Fueño (municipio de Acatepec), donde una hija del cazador suele recibir al ciervo, mientras un hijo da la bienvenida a las ciervas.

C. La separación de la carne y de los huesos

Entre los tlapanecos, el descuartizaje sigue casi inmediatamente el ritual de recibimiento (Figura 14). La cabeza y las pezuñas son consideradas como huesos y separadas de la carne para ser llevadas, más tarde, al cerro. Se abre el vientre para extraer las tripas, las cuales se lavan cuidadosamente en el manantial, para no regar su contenido en el suelo,

Entre los tlapanecos, el manantial desempeña el papel de purificador y, como tal, recibe todos los desechos rituales. En cuanto a la carne, se toma el cuidado de cortarla sin quebrar los huesos. Actualmente la piel no tiene ningún carácter ritual en especial y se puede vender. He visto que los cazadores guardan a menudo las pieles en su casa hasta que se empiecen a deteriorar; entonces las llevan a alguna cavidad del señor de los animales para dejarlas, junto con los huesos.

La principal prescripción ritual de despedazamiento consiste, por lo tanto, en separar la carne, destinada al consumo, de los huesos, los cuales serán devueltos al señor de los animales para que puedan renacer en forma de nuevos venados.

D. La comunión

La carne se destina, pues, al consumo. Según las observaciones de las técnicas de despedazamiento



Figura 14: El descuartizaje del venado en Acatepec, Guerrero. Foto: Danièle Dehouve.

⁷ Sobre el simbolismo de los números véase Dehouve 2007a y b.

que realizo entre los tlapanecos, las tripas son los primeros pedazos comidos, porque no se conservan. Se hierven junto con la cabeza y las patas, después de quitar los pelos de éstas encima del fuego, y la columna vertebral. Pude notar que, en la época colonial, los chivos recibían exactamente el mismo tratamiento en las haciendas caprinas (Dehouve, Cervantes Delgado y Hvilshoj, 2004: 89-90), sin que sepa si se trata de una coincidencia o de un préstamo y, si tal fuera el caso, si la costumbre se origina en la cacería o la crianza de chivos. La carne de la pierna del venado se conserva encima del fuego y se consume poco a poco y según las necesidades, a lo largo de las semanas siguientes. También se pueden rebanar en cecina desecada en el sol, según una técnica que me pare-



Figura 15: Una de las numerosas cuevas de huesos del territorio de Acatepec, Guerrero (Se divisa la cavidad rocosa). Foto: Danièle Dehouve.

ce claramente derivada de la ganadería. Este modo de descuartizar la carne, del cual dije unas palabras porque es poco conocido, sigue varias prescripciones rituales. Ya mencioné que el contenido de las tripas debe arrojarse al agua del manantial y que los huesos no se deben quebrar ni recortar. Además, es necesario evitar el contacto de la carne con las piedras de la cocina: las tres piedras del hogar y la piedra del metate. Por fin, es necesario preservarla de los gatos y las gallinas, el perro es el único animal que puede comer de ella porque caza junto con el hombre.

El consumo de la carne se realiza en el seno de un grupo solidario que comprende el fuego y la familia del cazador. En primer lugar, el fuego

recibe su ofrenda de carne. Entre los tlapanecos de Acatepec, el dueño de la casa arroja al hogar la sangre y los mejores fragmentos de hígado y de la pierna del venado. Esto evoca los rituales divinatórios descritos arriba, que se dirigen al Fuego para avisarle que será el primero en comer.

Luego come la familia. Se puede definir la familia del cazador como el conjunto de las personas que viven bajo el mismo techo, bajo autoridad del jefe de casa, quien las representa ante las potencias naturales. Entre los tlapanecos de Acatepec, es frecuente que este grupo sea poliginico. Pero importa poco que el cazador tenga una o varias mujeres y un gran número de hijos procedentes de estas uniones. Él encabeza el grupo que tiene el derecho de consumir la presa. En cambio, la carne del venado no puede salir

de este grupo sino observando muchas precauciones. En teoría no se debe regalar la carne, sino únicamente cocida y acompañada de sus tortillas de maíz, y está estrictamente prohibido dar los huesos. También se prohíbe vender la carne—aunque lo hagan los cazadores profesionales, pero no sin tomar la precaución de compartirla únicamente entre personas de confianza—. Aún respetando estas reglas, la carne corre el riesgo de caer en manos de una persona que quebrante las prohibiciones de consumo. Quien pagará el precio será el propio cazador al perder la suerte en la cacería,

al enfermarse de ensalvajamiento o al morir de la picadura de un animal ponzoñoso.

E. Sangre sobre los huesos

Los huesos se deben desarticular con cuidado, a fin de evitar cortarlos o quebrarlos. Después de cocerlos y comer la carne que adhiere a ellos, conviene conservarlos en una bolsa. Una o dos veces al año, el cazador sale al cerro para depositar esos desechos de cocina en la cavidad del señor de los animales.

En el municipio tlapaneco de Acatepec, cada pueblo de 600 habitantes posee cerca de una decena de tales depósitos, repartidos en el territorio comunal. Las cavidades rocosas se encuentran so-

bre el camino de los venados, en unas veredas de difícil acceso. Cada una está llena de un gran número de restos óseos, de cabezas y pezuñas, todos amontonados unos sobre otros desde siglos. Pertenecen a varios tipos de animales venados, jabalíes, armadillos y conejos (Figuras 15, 16, 17 y 18).

Al devolver los huesos al señor de los animales, los tlapaneos derraman en ellos la sangre de un animal de granja sacrificado o su equivalente, el contenido de un huevo. Este acto muestra que, hoy en día, el sacrificio está integrado en el ritual de regeneración de la caza. Nuevos sacrificios se realizan sobre los huesos en

oportunidad de las ceremonias de petición que preceden la cacería, o para expiar una transgresión, ocurrida por ejemplo durante el descuartizaje de la carne o su consumo.

Los escondites de huesos han sido señalados en numerosas regiones de Mesoamérica (Brown, 2005). Sin embargo, existen otras variantes en las cuales solamente una parte de los huesos se devuelve al cerro. Así, en el municipio tlapaneco de Malinaltepec, el cazador no deposita en la cavidad rocosa más que las cabezas envueltas de algodón,



Figura 16: Otra de las numerosas cuevas de huesos del territorio de Acatepec, Guerrero (Se divisa un cráneo de venado con astas). Foto: Danièle Dehouve.

adornadas de flores y hojas y coronadas de ofrendas de comida (Neff, 2005: 76-77). En una región mixteca de Oaxaca, el cazador entierra en el lugar donde murió el animal el fémur con su carne (Esther Katz, comunicación personal).

Pistas para la interpretación de la secuencia ritual

Si bien la secuencia ritual comprende los episodios referidos, ¿cómo descifrar su significado? Mi interpretación tentativa es que el ritual escenifica la representación engañosa de la realidad. Cuando, en los hechos, la muerte de un animal está seguida de su consumo, el ritual ofrece la teatralización de otra historia: un matrimonio seguido de la reproducción de la vida.

Ella es la que otorga su sentido a los diferentes episodios rituales y, en primer lugar, a la devolución de los huesos al señor de los animales. Los autores que han tratado de ella coinciden en su significado, en lo que se refiere a Mesoamérica (Braakhuis, 2001, Brown, 2005 y



Figura 17: Otra de las numerosas cuevas de huesos del territorio de Acatepec, Guerrero (Se divisan restos de armadillos). Foto: Danièle Dehouve.



Figura 18: Otra de las numerosas cuevas de huesos del territorio de Acatepec, Guerrero (Se divisan huesos largos de venado). Foto: Danièle Dehouve.

Dehouve, 2006) y Siberia (Hamayon, 1990 y 2005). Se supone que el depósito de los huesos, integral o parcialmente realizado, permite la regeneración de la caza. Las cavidades rocosas, habitadas por el espíritu de los animales, representa la matriz de la fauna y del ganado doméstico.

El consumo de la presa por el cazador puede ser visto como el casamiento del cazador con la presa. Esta explicación se desprende del examen de los ritos en todas sus variantes, junto con él de los mitos, y hasta del vocabulario⁸.

En cuanto a la abstinencia sexual previa a la cacería, existen varias explicaciones. Generalmente los autores suponen que el cazador debe reservar su actividad sexual para su esposa sobrenatural, es decir, la presa (Braakhuis, 2001 y Hamayon, 1990 y 2005). Dicha explicación parece en total acuerdo con la visión metafórica de la depredación como un matrimonio. Otra explicación complementaria es que la abstinencia refuerza el lado masculino del cazador y evita que adquiera un olor femenino que haría huir los animales, como lo dicen hoy en día los mixtecos (Katz, 2006: 189).

Si bien el recibimiento ceremonial equivale a la llegada de la recién casada en residencia patrilocal, como primer episodio de las bodas, el consumo de

la carne equivale al consumo del matrimonio, o dicho de otro modo, al acto sexual. Por eso, este consumo obedece a unas prescripciones estrictas a las cuales he dado el nombre de comunión. Es exclusivo del grupo doméstico, unido con el fuego que es el primero en comer. Puede uno recordar que en el México antiguo como entre los tlapanecos contemporáneos, el primer acto de un casamiento indio consiste en prender un fuego nuevo, el cual simboliza las numerosas comidas que tomará la pareja en el curso de su vida común.

La carne no puede salir de la familia del cazador sin muchas precauciones y, como se dijo, es preciso impedir que la coman los gatos y las gallinas, así como las personas de otros grupos domésticos. Sobre todo, es la existencia de una relación sexual entre un miembro de la familia y una persona externa la que trae consigo la salida de la carne afuera del grupo de consumo. En efecto, según mis observaciones, entre los indígenas, las relaciones sexuales van siempre acompañadas por un intercambio de comida. Si el cazador toma una querida afuera de su casa, le regala carne. Si su mujer toma un amante, le ofrece una tortilla preparada con chilate. En ambos casos, el adulterio desemboca en la salida de la carne afuera de la casa.

Según mis análisis, esa concepción explica las prescripciones rituales que protegen la "comunión", así como los relatos que cuentan sus transgresiones. Propongo como hipótesis (y volveré sobre el tema a propósito del cultivo del maíz), que el adulterio era prohibido porque rompía el círculo de la "comunión" intrafamiliar.

A este propósito, cabe remitirse a la *Historia de la nación chichimeca* según Ixtlilxochitl (1985) que proporciona la cronología de los soberanos de Texcoco. El rey Nopaltzin, hijo del fundador Xolotl

⁸ Casar y cazar serían dos actividades análogas. El término en náhuatl *ana* ("coger, capturar"), se utilizaba para designar la depredación y la captura de un guerrero, pero designa también la alianza matrimonial y, hoy día en el estado de Guerrero, el verbo *c-on-ana* (lit. "la captura lejos de aquí") significa "la desposa".

llegado en el valle, según reza la leyenda, en 1244 después de Cristo, se conoce como el primer legislador de la ciudad, en una época en la cual el pueblo todavía era llamado "chichimeco", es decir, cazador (Figuras 19, 20, 21 y 22). Él promulgó las leyes siguientes:

La primera que ninguno fuese osado a poner fuego en los campos y montañas si no fuese con su licencia y en caso necesario, so pena de muerte. La segunda que nadie fuese osado a tomar ninguna caza que hubiese caído en redes ajenas, so pena de perder el arco y flechas que tuviese y que en ningún tiempo pudiese cazar sin su licencia. La tercera, que ninguna persona tomase la caza que otro le hubiese tirado, aunque la hallase muerta en el campo. La cuarta, que por cuanto estaban puestos y dedicados los cazaderos de particulares amojonados, ninguna persona quitase los tales mojones. La quinta, que los adúlteros fuesen degollados con flechas hasta que muriesen, así hombres como mujeres (Ixtililxochitl, 1985, t. II, cap. 8, p. 24).

Dichas leyes presentan la particularidad de mencionar el adulterio en el marco de un conjunto



Figura 20: Un venado cazado (Códice Mapa Quimatzin, L. M. Mohar Betancourt, 2004).



Figura 19: Un chichimeca (Códice Mapa Quimatzin, L. M. Mohar Betancourt, 2004).

legal consagrado a la reglamentación de la cacería. En efecto, la ley primera y cuarta prohíben varias prácticas relacionadas con los lugares de cacería: poner fuego y quitar mojones. La segunda y la tercera prohíben que un animal herido o muerto por un cazador sea tomado por otro, es decir, que pongan en relación directa la matanza y el consumo. Finalmente, la quinta ley refuerza esas últimas disposiciones. Al permitir que la carne salga de la familia del cazador, el adulterio desembocaría, como en el segundo y tercer caso, al consumo del animal por alguien que no lo ha matado.

En el México antiguo, los nobles poseían varias mujeres. Pero si existían varias clases de esposas secundarias, cuya unión se realizaba con la ayuda de rituales distintos (Dehouve 2003), desde el punto de vista que nos ocupa aquí, todas se asimilaban al grupo de consumo del marido. Pienso que es por esa razón que Motolinía declara que el adulterio se definía como la unión sexual con una mujer casada, y se castigaba de muerte, (Motolinía, 1903, t. II, cap. 6, p. 265). En efecto, una mujer casada pertenece a otro grupo doméstico.

Son varios los datos, cuya convergencia conforta mi visión de la familia como un grupo cerrado de consumo de la caza. Sin embargo, existen otros documentos que, al revés, prohíben el consumo de

la presa por el cazador que la mató. Guilhem Olivier (2006) menciona dicha regla, por otra parte, bastante común en Siberia y varias sociedades amazónicas. Sus ejemplos son tomados del norte de México: Nuevo León, Baja California y California. Una sola cita proviene del centro de México: trata



Figura 21: Otro venado cazado (Códice Mapa Quinatzin, L. M. Mohar Berancourt, 2004).

de los mixes de Oaxaca a fines del siglo XIX: "en San Juan Guichocivi [el naturalista norteamericano E. W. Nelson] dice que hay una gran roca donde los jóvenes cazadores mixes deben colocar el cráneo de la primera presa que matan: no deben, bajo ningún pretexto, comer la carne de esos animales" (Starr, 1900: 55). Sin embargo, esa cita no implica que eso suceda en cada una de las cacerías. Puede uno pensar que la familia consume regularmente la carne de los animales muertos, salvo en el caso excepcional de la primera cacería.

Para resumir el modelo, el casamiento se asimila al consumo de la carne y precede la reproducción de la caza a partir de los huesos depositados en las cavidades rocosas. La alianza matrimonial aparece, por lo tanto, como un pacto muy provechoso, ya que desemboca en la fertilidad y la reproducción. Por medio de dicha representación imaginaria, los hombres hacen de la depredación una rueda esencial en el ciclo de reproducción de la presa, ya que el nacimiento de nuevos venados parece depender del consumo de la carne y del depósito de los huesos.

El ciclo consumo y renacimiento en la agricultura

¿Será posible aplicar a la agricultura el modelo del ciclo de toma y reproducción de los recursos cinéticos? Dicha cuestión remite al calendario de los rituales agrícolas que es una de las más difíciles de tratar por varias razones. En la época de los mexicas, los rituales agrarios eran festejados durante las fiestas del año solar (*xiuhpohualli*) compuesto de dieciocho meses de veinte días, o sea 360 días, a los cuales se añadían cinco días adicionales, los *nemontemi*. Pero si esas fiestas daban su ritmo a las actividades agrícolas, su significado no era únicamente agrario; ellas reunían varios grupos constitutivos de la sociedad, en particular los guerreros, los nobles y los sacerdotes, quienes tenían sus propias ceremonias. Por lo tanto, es difícil desenmarañar en esta exuberancia ritual lo que se relaciona directamente con la agricultura.

Por otra parte, el cultivo del maíz se desarrolla a lo largo del año. En efecto, el ciclo de la planta cultivada "en temporal", es decir con el agua de las lluvias, depende del calor, de la humedad y de la altitud, y dichos factores se suman para crear múltiples nichos ecológicos en los cuales la siembra y la cosecha se realizan en épocas distintas. Por supuesto la época de lluvias (abril a octubre) sucede a la época seca (octubre a abril), pero en una misma región es posible sembrar entre marzo y junio, y cosechar entre diciembre y febrero. Además, dichas fechas se refieren a las variedades comunes de maíz de temporal, que no son las únicas. En todas partes, los agricultores cultivan también variedades de "maíz conejo" o rápido, para consumirlo cuando todavía se están madurando las variedades clásicas. Por fin, al lado del maíz de temporal, se suele cultivar maíz de riego, el cual se da en la época seca. Todas estas circunstancias explican que es difícil hacer corresponder las fechas del calendario anual mexica con unas actividades agrícolas precisas y, como lo ha hecho notar Johanna Broda, desde Eduard Seler los etnohistoriadores trataron de aplicar, en vano, el esquema europeo de la siembra y de la cosecha.

Para terminar, la noción misma de cosecha pide una revisión, ya que en México, el campesino empieza a comer el maíz en "jilotes" (*xilotl*), que son mazorcas en leche, y en "elotes" (*elotl*), que son mazorcas tiernas. La propia cosecha interviene cuando las cañas, las hojas y las mazorcas están completamente secas.

Sobre esa situación complicada se sobrepone un debate acerca de la existencia de una correlación entre el año trópico y el calendario mexicana. Se sabe que el año trópico no es de 365 días, sino de 365,2425, lo que produce un desplazamiento del calendario, si no se aplica ninguna corrección. ¿Qué tipo de corrección conocían los mexicas? Existe sobre este punto varias teorías; lo que está en juego es saber si el calendario de las fiestas correspondía o no a las actividades agrarias anuales.

Como se ve, el simple hecho de abordar la cuestión del calendario plantea varios problemas que requieren investigaciones específicas. Por lo tanto, me basaré en los trabajos de Johanna Broda, quien desde hace muchos años, recopila los datos sobre esa cuestión y adoptaré las correlaciones que pro-

pone entre el calendario de las fiestas mexicas, el año trópico y los rituales agrarios (Broda, 2004: 40). Su sistema me parece colocar de manera convincente los ciclos del maíz en la sucesión de los meses mexicas.

Sobre esa base, propondré unas hipótesis surgidas de la reflexión sobre el modelo cinegético del consumo-renacimiento.

Los huesos y la carne del maíz

¿Es el maíz considerado como venado? Los investigadores han reportado observaciones que permiten pensarlo. Así, el nombre calendárico nahua del venado, Chicomexochitl (Siete Flor), no carece de relación con el nombre calendárico del maíz Chicomecoatl (Siete Serpiente). Entre los huicholes, las astas del venado se comparan a las cañas de maíz y el *elote* es flechado como ciervo (Neurath, 2006). Voy a seguir esta pista.

En la base de mi reflexión sobre las relaciones rituales entre el venado y el maíz se encuentra un descubrimiento que hice en el municipio tlapaneco de Acatepec. Los agricultores, como lo mencioné arriba, reconocen los "dueños" de la milpa en las cañas cargadas de varias mazorcas (*rixpá*) y las mazorcas de múltiples cabezas (*mbasta*). Al ser ritualmente consumidas en varias épocas del año, estas mazorcas reciben el mismo tratamiento que los venados. Su carne (en este caso el grano) se come, mientras su hueso – el pabito u *olote* (*ototl*) – se deposita en el cerro. En el pueblo de Plan Ojo de Agua, municipio de Acatepec, donde fue tomada la fotografía de los *olotes* (Figura 23), la cavidad rocosa dedicada al señor de los animales comprende dos partes; una, de un lado del peñasco, recibe los huesos de la caza, otra, del otro lado, los *olotes*. Mis acompañantes del pueblo rascaron el suelo para sacarlos y colocarlos verticalmente para el propósito de la fotografía. Los periodos de consumo de las mazorcas múltiples remiten al calendario de los ritos agrarios tlapanecos y sugiero más adelante que lo mismo se realizaba en la época mexicana en ciertas fechas.

No pretendo proponer un análisis exhaustivo. En efecto, son escasas las observaciones etnológicas del consumo ritual del maíz doble. Los investigadores que notan la presencia de un culto a las mazorcas de múltiples cabezas no precisan su destino al final de la estación agrícola (por ejemplo, Matías Alonso, 1982). En cambio, otras etnografías proporcionan observaciones de interés. Así, en el estado de Oaxaca, las mazorcas conservadas para



Figura 22: Otro chichimeca (Código Mapa Quilatzim, L. M. Mohar Betancourt, 2004)



Figura 25: Una cueva de olotes en Acatotepec, Guerrero. Foto: Danièle Dehouve.

proporcionar las semillas reciben un tratamiento especial: sus *olotes* se entierran y en ningún caso deben ser quemados (Ramírez Santiago, 1982: 312).

Si los *olotes* representan los huesos, entonces el grano equivale a la carne⁹, y su preparación y consumo siguen unas prescripciones rituales, semejantes a las de la carne de venado.

En primer lugar, es preciso proteger la carne del maíz de sus depredadores. En una de las versiones del mito de la muchacha-maíz que se molió a sí misma para obedecer a su suegra, la madre de los cereales se queja que los animales “devoraban” su hija (Furst, 1994: 124). Por lo tanto, la realización de rituales de protección del maíz contra los animales roedores forma parte de los cuidados aportados por el agricultor a su milpa, no sólo con la finalidad de tener una buena cosecha, sino también para honrar a la muchacha-maíz. Aquí aparece la contrapartida agrícola de la protección de la carne de venado contra los gatos y las gallinas.

Si bien es preciso evitar el deterioro de la mazorca, también hay que aliviar sus sufrimientos. Monaghan (1995: 219) ofrece de eso una ilustración cogedora al transcribir el testimonio de un hombre que le dijo cómo de niño ayudó una vez a su abuela a limpiar la cocina. Para el efecto, arrojó al fuego las semillas y los *olotes* de maíz que estaban tirados en el suelo. Cuando se dio cuenta, la abuela se enojó y le dijo: “¿acaso a ti te gustaría que te quemaran en el fuego? Es lo que siente el maíz. ¿No piensas que sufre bastante para darnos de comer?”. En numerosos grupos indígenas, se prohíbe poner el maíz directamente al contacto del fuego, del mismo modo que la carne de venado no debe colocarse al contacto de las piedras de la cocina.

Por fin, el maíz se come en el seno de un grupo cerrado de consumo. Tal es la moraleja del mito recopilado por quien suscribe este trabajo, en náhuatl en Xalpatláhuac, Guerrero—véase en anexo—que reza que la mujer adúltera no debe dar de

⁹ Los granos consumidos se asemejan a la carne, pero las semillas para sembrar son a menudo comparadas al corazón del maíz, véase por ejemplo el mito referido en la *Leyenda de los Soles* y analizado por Johanna Broda (Broda, 1971: 258-259), que resumo más adelante.

comer a su amante el maíz de la familia. La prohibición del adulterio se basa en la interdicción de la salida del maíz afuera del grupo doméstico, como lo he explicado en el caso de la carne de venado.

Un fragmento oscuro del dominico Diego Durán pudiera quizás explicarse de este modo. En efecto, observó que los mexicas no tenían el derecho de emborracharse con pulque si no lo habían confeccionado ellos mismos (Durán, t. II, cap. 22, p. 209). Esa regla puede provenir de la necesidad de comer en familia lo que ha "muerto".

Cacería y recibimiento del maíz

La secuencia ritual cinegética, al aplicarse a la agricultura, se ajusta al ciclo de cultivo de la planta y, por consiguiente, se extiende a lo largo del año.

A. La cacería del maíz

El mes mexica de veinte días llamado *Huey tozoztli* (13.4 - 2.5) precedía la llegada de la estación de lluvias. Era principalmente consagrado a Tláloc y, en la actualidad, corresponde a la fiesta de San Marcos celebrada en la Montaña de Tlapa (Guerrero) el 24 de abril. Como lo ha subrayado Johanna Broda (2004: 45), esa fiesta separaba (y sigue separando) a nivel simbólico la estación seca de la época de lluvias.

Entre muchos ritos reportados en los textos etnohistóricos, están unos relacionados con las cañas verdes de maíz llamadas *toctli*. Dichas cañas eran capturadas de manera violenta por los manebos: "muy de mañana en escuadrones arremetían a estas sementeras con gran vocería y alarido y arrancaban de aquellas cañas de maíz pequeña o grande si lo había una mata o dos" (Durán 1995, t. II, cuarto mes, p. 256). Este episodio evoca la representación de una cacería (Figura 24).

B. El recibimiento del maíz

En la cacería de venado, el consumo de cada animal capturado da lugar a una "comunidad" ceremonial. En cambio, en la cultura del maíz, se reitera la comunidad cada vez que la mazorca llega a una nueva etapa de su madurez. De esta manera, antes de la conquista, el maíz guardado como semilla (es decir, las mazorcas atadas llamadas en náhuatl *ocholli*), el *jilote* (*xilotl*), el *elote* (*elotl*) y las mazorcas totalmente maduras y dobles (*xolotl*) se consumían ritualmente en varios momentos del año. Hoy en día, los rituales se realizan sólo en unas cuantas de estas ocasiones, por ejemplo, antes de comer *jilote* o *elotes*.

En efecto, hemos visto que el venado no se puede comer sin haber sido previamente recibido por el cazador con flores, humo de copal, comida y bebida. En la agricultura, la contrapartida se encuentra en la prohibición de consumir las mazorcas en sus sucesivas etapas sin haber realizado las ceremonias de recibimiento.

a) *Hueytecuihuilitl* o *los primeros jilotes* (2.7 - 21.7)
Hacia 1569, en el México central, los rituales dedicados al *jilote* eran los siguientes:

Los que son curiosos entre los naturales no permiten que se quite al maíz hoja ninguna hasta que los *xilotes* apunten a salir y, habiendo salido, toman de las hojas del maíz y *xilotes* primeros con las primeras flores y primer *miahuatl*, y las primeras cosas que la tierra da en aquel tiempo y las llevan a ofrecer delante de las trojes con un ave, tamales, copal y una candela de cera y pulque para derramar la parte que baste delante de las trojes (Ponce de León, 1965: 126).

De esta manera, los agricultores celebraban la llegada del maíz del mismo modo que los cazadores, la del venado. Pero, a diferencia de los rituales cinegéticos, era necesario honrar de manera conjunta el maíz del ciclo anterior y del nuevo ciclo. Por eso se recibía el *jilote* frente a la troje llena del maíz de la última cosecha.

El mes mexica durante el cual se celebraba la llegada de los *jilotes* era *Hueytecuihuilitl*, y se sacrificaba a una muchacha representando a la deidad Xilonen, personificación del *xilotl*. "Hecho este sacrificio a honra de la diosa Xilonen, tenían todos licencia de comer *xilotes* y pan hecho de ellos, y de comer cañas de maíz. Antes de este sacrificio nadie osaba comer estas cosas" (Sahagún, 1985, l. II, cap. 27, p. 126). El signo del mes comentado por Durán figura un indio con un *jilote* en una mano y una tortilla en la otra, lo que se puede interpretar como la representación del permiso de comer el *jilote* en tortilla (Durán, 1994: 265).

Entre los nahuas contemporáneos del estado de Guerrero, la fiesta de Xilo Cruz, el 14 de septiembre, da lugar a las ceremonias de recibimiento del *jilote* (Figura 25). Un caso curioso es recopilado por Matías Alonso (1982, p. 115), quien reza que los platillos preparados por la familia del agricultor no deben ser consumidos por ella, sino regalados a los visitantes. Dicha prohibición se asemeja a la que impide que el cazador mixe consuma el primer venado que mata (véase arriba).



Figura 24: Las mazorcas y las cañas verdes (toctli) en la fiesta de Huey tozoztli (Código Florentino, l. II).

b) *Ochpaniztli* o los primeros *elotes* (51.8 - 19.9)

La mazorca perfectamente conformada, pero tierna, se llama *elote* (*elotl*). Para poder comerla, es preciso reiterar el ritual de recibimiento de la mazorca en su nueva etapa de desarrollo.

La fiesta mexicana que correspondía al recibimiento del *elote* era *Ochpaniztli*. Por otra parte, según Ponce de León, hacia 1569, antes de comer *elotes*, era preciso realizar en el cerro una ceremonia dirigida conjuntamente a los *elotes*, al Fuego y a Tláloc (Ponce de León, en Garibay, 1965: 127). Hoy en día, entre los tlapanecos de Acatepec, el consumo de *elotes* se autoriza después de dar ocho de ellos a la deidad del cerro llamado San Marcos y otros ocho *elotes* al Fuego.

En la literatura etnográfica, la llegada de los *elotes* entre los nahuas de Chicontepepec en la Huasteca veracruzana merece una mención especial (Gómez Martínez, 2002: 117-119). La fiesta principia con la presentación de ofrendas en el centro y los ángulos del terreno de cultivo, seguida por la recolección de varios *elotes* de buen tamaño y de unas cañas provenientes de las cuatro esquinas de la milpa.

Luego, se realiza el ritual de recibimiento de los *elotes*, particularmente bien descrito por el etnólogo.

En el se reconoce con facilidad la contrapartida de la llegada del venado recién muerto:

El ritualista, su esposa y los caseros bailan ante las cargas de maíz tierno, los sahúman, les ponen collares de flores [...] Tienden un petate y ahí "descansan" los cestos de *elote*, mientras que las cañas son ordenadas en cada uno de los lados del sagrario. El especialista en ceremonia reza y no cesa de danzar y sahumar a las mazorcas tiernas, "les está dando la bienvenida". Los músicos no paran de tocar y todos observan el ritual con profunda espiritualidad, nadie habla, no gritan, muestran mucho respeto, porque el *huehuetlacatl* ha dicho que no molesten al maíz tierno: maíz que será arrullado y atendido como si fuera humano pequeño. De la cocina salen mujeres con diversos guisos, café y pan y los conducen y depositan en el altar (Gómez Martínez, 2002: 118).

Sin embargo, inmediatamente después de presentar los platillos y las bebidas a los *elotes*, es decir, de darles de comer y beber, éstos son cogidos, arrojados en el agua hirviendo y preparados en tamales, del mismo modo que el venado es descuartizado y comido, inmediatamente después de haber sido recibido y nutrido.



Figura 25: La acogida al *jilote* en la fiesta de Xilo Cruz, Acatlán, Guerrero. Foto: Danielle Babout.



Figura 26: El baile de los roedores en el día de Espíritu (Pentecostés), que corresponde a la fiesta mexicana de *Etzalcualiztli* en Acatepec, Guerrero. Foto: Danièle Dehouve.

c) La cosecha de las mazorcas maduras

No se sabe con certeza en qué mes mexicana se realizaba la cosecha de las mazorcas maduras, las obras de Sahagún y Durán no la documentan. Los datos que se refieren a esta etapa se localizan en los apuntes de Ponce de León. Según él, antes de cosechar el maíz maduro, el agricultor solicitaba la ayuda de un anciano, maestro de ceremonia, quien buscaba en la milpa la caña de mazorcas múltiples y ordenaba que se le confeccionara dos clases de tamales distintos. Entonces, arrancaban la caña, la paraban en el cruce de dos caminos y le ofrecían los tamales (Ponce de León, en Garibay, 1965: 127-128).

Hoy en día, los tlapanecos de Acatepec construyen un altar con una piedra que representa la deidad del cerro (San Marcos) y le añaden dos grupos de dos cañas de mazorcas dobles, más unas seis o siete mazorcas de cabezas múltiples. Después del sacrificio de un guajolote, las cañas y mazorcas múltiples se colocan encima de la troje a fin de representar y proteger todas las demás mazorcas sencillas que serán guardadas ahí. En la des-

cripción proporcionada por Catherine Good de la cosecha en el Alto Balsas (Guerrero), volvemos a encontrar las cañas de doble mazorcas: "Con cuidado se arregla una hilera de mazorcas paradas alrededor de cada montículo, y dentro de cada uno colocan tres o cuatro cañas de maíz, de las que eran excepcionales en producir dos mazorcas" (Good, 2001: 257).

La renovación ritual del maíz

El ciclo de regeneración del venado se concluye con el depósito de sus huesos en las cavidades rocosas del cerro, lo cual es suficiente para provocar el nacimiento de nuevos venados. En la agricultura, las cosas se complican con la existencia del ciclo anual de reproducción de la planta. El maíz nace, crece, se reproduce y muere, y luego deja su lugar al nuevo maíz que, a su vez, sigue el mismo ciclo de desarrollo y desmedro. ¿Cómo se efectúa la transición entre los dos ciclos? Mi hipótesis es que varios ritos agrarios tienen la función de asegurar la "transferencia de poderes" entre el viejo maíz y el joven.



Figura 27: Rito de nacer volar los pájaros (*tatapatlanátlitoyá*) en la fiesta de *Etzalcualiztli* (*Primeros Memoriales*, W. Jiménez Moreno, 1974: 54).



Figura 28: El signo del mes de *Etzalcualiztli* (*Atlas Durán*, 1867-1890).

a) *Etzalcualiztli* o la transición entre los ciclos (23.5 - 11.6)

Me vino esa idea al observar los tlapanecos de Aca-tepec durante la fiesta de Espíritu que corresponde a Pentecostés, una celebración católica móvil que cae entre la mitad del mes de mayo y la mitad del mes de junio. En esta época, en tierra fría, las matitas de maíz empiezan apenas a salir de tierra. Los agricultores preparan una mezcla de maíz con frijoles hervidos. El maíz proviene de las mazorcas dobles apartadas antes de la cosecha que se realizó entre enero y febrero. El consumo colectivo de este maíz se asemeja a una comunión y los *olotes* que quedan se depositan en las cavidades rocosas del cerro, al lado de los huesos de venado. Además, los ancianos realizan un baile con los animales roedores, ratones, conejos y pájaros, los emborrachan y, durante la danza, terminan pisándolos y matándolos (Figura 26).

Dicho ritual es la réplica exacta de la fiesta mexicana de *Etzalcualiztli* (23.5 - 11.6) También en ella, se "bailan" los pájaros (Figura 27) y supongo que este ritual tenía el mismo fin de proteger la planta de maíz contra ellos. En el transcurso de la fiesta se consumía la mezcla de maíz con frijol llamada *etzalli*. Los etnohistoriadores no supieron de dónde provenía este maíz y supusieron que se

trataba de maíz nuevo. Sin embargo, con la ayuda del ritual tlapaneco, se puede pensar que, en este caso también, el maíz consumido provenía de la cosecha anterior.

El signo de este mes (Figura 28) figuraba un hombre, cargando "una caña de maíz en la mano denotando la fertilidad [...] y en la otra mano una olleta que era decir que bien podían comer sin temor de aquella comida de frijol y maíz que no había que tener hambre pues el año iba bueno", (Durán, 1995, t. III, sexto mes, p. 260). Sugiero que las buenas perspectivas provenían del hecho que el maíz del nuevo ciclo comenzaba a nacer en las milpas. Por lo tanto, ya era posible comer el viejo, tomado de las cañas de mazorcas múltiples, es decir, los dueños de la cosecha del año anterior, y de esta manera, realizar el transfer del principio vital de los cereales de un ciclo al siguiente. Algunas ceremonias se prestan a esta interpretación.

Así, por ejemplo, los *macehuales* se disfrazaban con una máscara de lentes (Figura 29). Con su caña de maíz verde en una mano y una olla en la otra, iban de casa en casa pidiendo *etzalli* (Durán, *ibid.*, p. 262). De esta manera, representaban al dios Tláloc, quien se encargaba de realizar la transmisión de poderes del viejo maíz (de la olla) al nuevo (en caña).



Figura 29: El baile del mes de Etzalcualiztli, según el *Calendario de Tovar* (Kubler y Gibson, 1951).

A continuación, las plantas del viejo maíz doble recibían una comida ceremonial de *jilotes* (*xilotl*). Las cañas viejas se colocaban en los cruceros de camino y se les ofrecía tortillas de *jilote*. Entonces, los hombres comían a la vez *etzalli* y pan de *xilotl* (Durán, 1995, t. II, cap. 19, p. 176). La presencia simultánea del maíz viejo y nuevo me parece significativa.

Por fin, los agricultores celebraban un ritual llamado “descanso de los instrumentos serviles”, durante el cual daban a sus herramientas agrícolas una ofrenda de *etzalli*, de pulque y de copal, para agradecer su trabajo (Durán, 1995, t. III, sexto mes, p. 261). No existe justificación alguna al descanso de las herramientas agrícolas en pleno inicio de la estación de cultivo, salvo si se considera esta fiesta como la transición entre dos ciclos, en cuyo caso la ceremonia cobra su sentido.

De esa manera, importaba poco que el nuevo maíz salga apenas (como ahora entre los tlapanecos) o esté ya cargado de mazorcas tiernas (como aparece en las Figuras 28 y 29). Lo importante era

que su germinación haya empezado de modo suficiente para que esté uno seguro que había iniciado el nuevo ciclo.

La presencia conjunta del maíz nuevo y viejo en varios rituales se pudiera buscar de manera sistemática en la época actual donde intervienen en varias ocasiones rituales, aparte de *Etzalcualiztli*. Tomaré el ejemplo de la descripción del recibimiento de los *elotes* entre los nahuas de Chicontepec, en la Huasteca. Ocho *elotes* son reunidos en dos grupos de cuatro, un grupo cubierto de vestidos masculinos y el otro, de vestidos femeninos. Representan el maíz joven y se colocan en las manos de los hijos de la casa. Otros dos simulacros, comparables pero hechos de las mazorcas de la cosecha anterior, son puestas en las manos de los padres de los muchachos. El rezandero habla al maíz joven y al viejo; a este último le advierte que ya va a ser reemplazado y se le agradece por haber procreado nuevas plantas (Gómez Martínez, 2002: 119).

b) Tititl o la desaparición del maíz viejo (29.12 – 17.1) Finalmente llega el día en que no queda nada de la cosecha del año anterior. Hoy en día, cuando ya queda vacía la troje, los tlapanecos consumen las mazorcas múltiples guardadas encima y depositan sus *elotes* en las cavidades rocosas llenas de huesos en el cerro. Me parece que una ceremonia semejante se realizaba durante el mes mexica de *Tititl*.

Dicho mes era consagrado a Huehueteotl, el viejo dios del Fuego, y a llamatecutli –la vieja princesa– la cual, según el análisis de Johanna Broda (2004, p. 55), representaba el maíz viejo. La mujer que lo encarnaba era muerta, y luego se echaba fuego a un simulacro de troje de maíz: “Allí estaba una casilla, como jaula, hecha de teas, y lo alto tenía empapelado como tlapanco; a esto llamaban la troje de la diosa llamatecutli. Aquel sátrapa ponía la penca de maguey cabe la troje y pegaba fuego a la troje” (Sahagún 1985, L. II, cap. 36, p. 149). Para terminar, la comida destinada a esas fiestas se hacía con maíz acedado (*xocotamalli*) (según Durán, 1994, t. II, cap. 17, p. 287). Con eso se acababa el ciclo anual del maíz.

El sacrificio de substitución

En varias ocasiones hemos encontrado el sacrificio, tanto en los casos etnohistóricos como modernos. Es necesario abordar el tema, aunque rápidamente, ya que no trataremos la teoría del sacrificio

prehispánico en general, el cual representa un fenómeno sumamente complejo y de muchas facetas, sino sólo de algunos aspectos del sacrificio en relación con las actividades de consumo basadas en la depredación y la agricultura.

El sacrificio de las muchachas maíz

Hoy en día el maíz en forma de *jilote*, de *elote* y de mazorca madura no se puede comer antes de haber recibido la bienvenida honorífica por parte del agricultor. Pienso que lo mismo sucedía en el México antiguo, con la diferencia que la mazorca se encarnaba en una mujer, más o menos joven según la etapa de madurez representada, y sacrificada.

Hemos visto que la fiesta de *Hueytecuilhuil* tenía la finalidad de autorizar el consumo de los *jilotes* o *xilotl*. En una primera parte de la ceremonia, la esclava joven que encarnaba el *jilote* era llevada de banquete en banquete, de modo dice Durán, a divertirla de lo mejor que se pudiera. Dicho episodio equivalía al recibimiento del venado y del maíz, que constaba (y consta) de una acogida honorífica acompañada de comidas y bebidas. En la segunda parte de la ceremonia, la esclava era muerta y el modo de sacrificarla prefiguraba el tratamiento reservado a los *jilotes* por el hombre. En efecto, los sacerdotes asían cuatro prisioneros y los sacrificaban en presencia de la niña, quemándolos en el fuego antes de arrancarles el corazón. Para confeccionar una tortilla de *jilote*, es necesario cocerla en el fuego, y esta escena de cocina era precisamente la representada en el sacrificio de los cuatro hombres. Se decía que éstos iban a servir de asiento a la niña después de su sacrificio (Durán, 1994, t. II, cap. 13, pp. 132-134). La niña misma era degollada y su corazón ofrecido a la imagen que representaba la deidad de los mantenimientos, como para lograr la teatralización del mito de la *Leyenda de los Soles*, que termina con el sacrificio de la hija de los *mexitin*: los *tlaloque* colocaron su corazón en un recipiente que contenía todas las clases de plantas cultivadas (Broda, 1971: 258).

En *Ochpaniztli*, se celebraba el permiso de consumir el *elote*, o *elotl*. Una muchacha de doce a trece años era cubierta con adornos en forma de mazorcas y coronada de espiga de maíz, el *mi-ahuatl*. Frente a la imagen de Chicomecoatl y a la muchacha que encarnaba el *elote*, los agricultores cubrían el suelo con una multitud de mazorcas, calabazas y amaranto y practicaban un autosacrificio sangriento. Después de concluir este episodio que

representaba la bienvenida, se figuraba la muerte del *elote*. Y como, para comer el *elote*, es necesario despojarlo de las hojas que lo cubren (*totomoxtli*), la muchacha sacrificada era desollada y un sacerdote revestía su piel (Durán, 1994, t. II, cap. 14, pp. 143-146), (Figura 30).

El significado de estos sacrificios humanos se desprende de un mito referido en la *Leyenda de los Soles* y analizado por Johanna Broda (Broda, 1971: 258-259). El mito recuerda el origen del primer pacto entre las deidades *tlaloque* y los mexicas. Al dar a éstos un manojito de *jilotes* ofrecidos por los *tlaloque*, el sacerdote que servía de intérprete dijo: "los dioses piden la hija de los *mexitin* de Tozcucucue, porque de ahora en adelante los mexicas comerán el maíz en este país". De esa manera, en el mito quedaba asentado que los sacrificios humanos representaban el don de los hombres a cambio de la toma de los recursos agrícolas, razón por la cual se les daba en náhuatl el nombre de *nextlahuilli*, "pago", generalmente traducido como "pago de la deuda" (véase Broda, 1971: 276, nota 24). Dicho de otro modo, la persona humana que encarnaba la mazorca representaba el pago inmediato de los hombres por la muerte del maíz.

El sacrificio de los hombres venados

En la fiesta mexicana de *Quecholli*, se celebraba al dios Mixcoatl con una gran cacería seguida del sacrificio de cuatro hombres; atados de pies y manos "eran como ciervos, que iban atados a la muerte" y morían en la cumbre de la pirámide. Al bajar, su cuerpo era recibido por las ancianas, quienes reproducían la acogida ceremonial de las presas por las esposas de los cazadores, al colocar en la boca de los sacrificados unos bocados de maíz y les rociaban la cara con agua, como ha sido explicado arriba (Sahagún, 1985, L. II, cap. 33, párrafo 33, p. 142), (Figura 31). Del mismo modo que en el sacrificio de la muchacha maíz, en *Quecholli* los cuatro hombres encarnaban los venados y representaban el pago inmediato de los hombres por su toma de recursos cinegéticos.

Los sacrificios animales

La idea de aportar por medio del sacrificio una compensación a la toma de los recursos naturales sigue presente en la época contemporánea, aunque el ser muerto se haya vuelto animal. Los sacrificios animales forman parte íntegra de los rituales de cacería, ya que el cazador suele matar un pollo o derramar el contenido de un huevo en la cueva

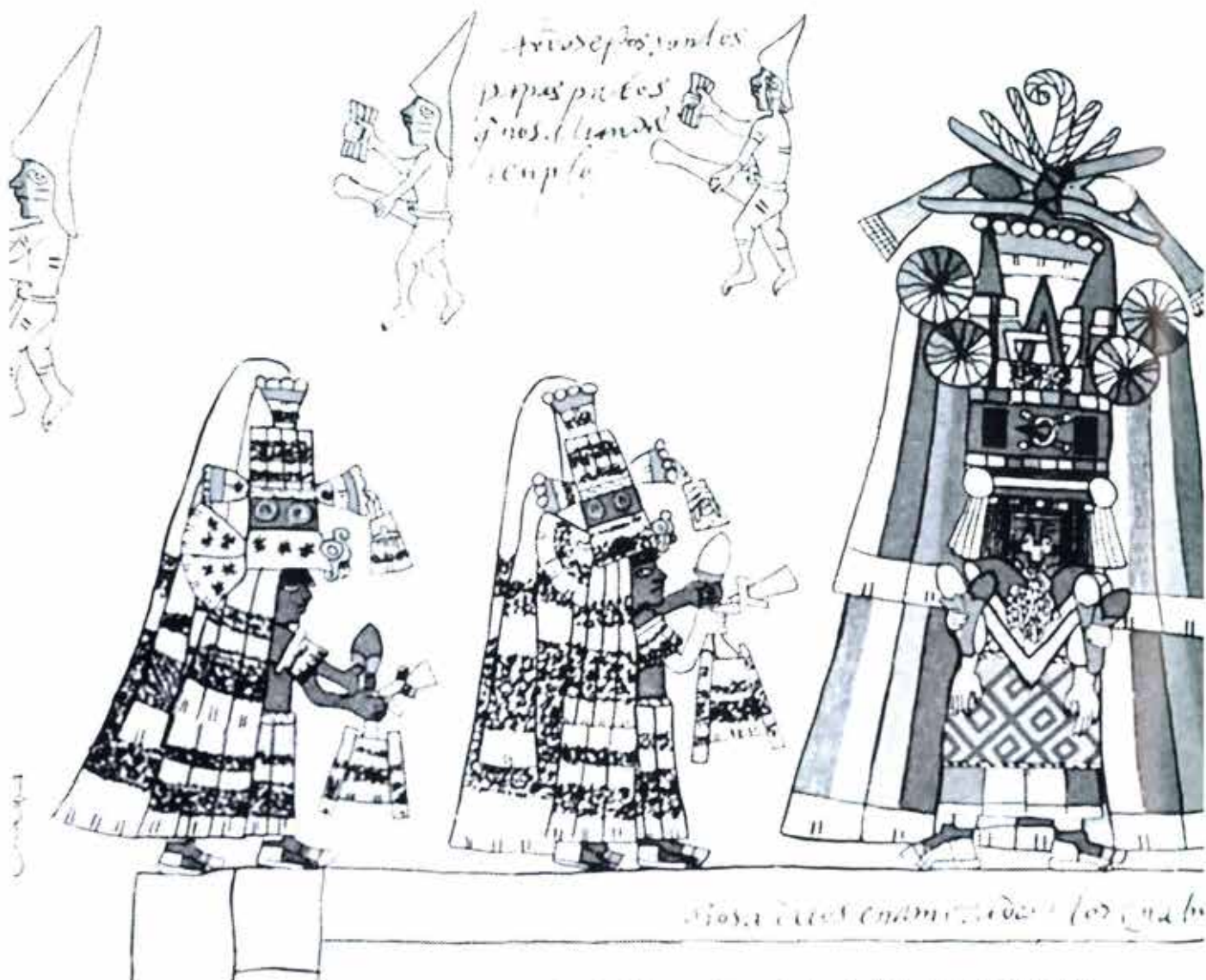


Figura 30: La «adoración de la piel» en el mes de Ochpanitzli. Un sacerdote lleva la piel de una mujer sacrificada y desollada cubierta de símbolos del maíz de varios colores (Códice Borbónico, pág. XXX).

del señor de los animales, antes de salir de cacería y al depositar los huesos en la cavidad. También hemos visto que se dice que un cazador del municipio de Acatepec perdió cinco esposas porque cazaba de manera exagerada y que hubiera tenido que ofrecer un mayor número de guajolotes al señor de los animales. El sacrificio acompaña también generalmente los rituales agrícolas, cuando, al recibir los *jilotes*, los *elotes* y las mazorcas maduras, los agricultores les ofrecen comidas de maíz con carne de gallina.

La noción de sustitución

Cabe preguntar ¿cómo la noción de compensación expresada en el sacrificio se integra en el modelo cinegético de toma de recursos naturales? La

pregunta debe ser planteada ya que, de manera general, se considera que, en las sociedades que subsisten de la cacería, el cazador paga su deuda a la naturaleza con su propio cuerpo. Así, Roberte Hamayon (1990) considera que la cacería y la ganadería representan dos modos distintos de subsistencia, cada uno basado en un ciclo específico de intercambio entre el hombre y la naturaleza. En Siberia, el cazador captura los animales, y riega su sangre sobre unas figurillas llamadas *ogon* a fin de ganar tiempo, pero a su muerte termina pagando su deuda y ofreciendo su cuerpo a la naturaleza.

La lógica del intercambio que inspira la vida de cacería hace inconcebible que el cazador, quien toma a



la naturaleza los animales salvajes, se los devuelva; es necesario que la contrapartida provenga de él, lo represente a él (Hamayon, 1990: 419).

En cambio, para el ganadero que sacrifica un animal de su rebaño, éste representa un contradon a la naturaleza, pero basado en una sustitución, pues el animal reemplaza al hombre. Además, en el sacrificio y la ganadería, el hombre cría el animal y lo ofrece antes de recibir: se cambia la temporalidad e invierte el orden de la toma y del don.

Por lo tanto, la presencia de un sacrificio de sustitución en el ciclo de la toma de los recursos naturales en Mesoamérica hace más complejo el modelo cinagético tal como lo hemos definido

y aplicado a la agricultura, ya que la posibilidad del reemplazo se impone en el corazón de la relación de intercambio entre el hombre y su medio natural.

Conclusión

Este artículo ha propuesto un análisis de las sociedades mesoamericanas que considera la toma de los recursos naturales por el hombre como la base de la fábrica simbólica, ritual y social. Proporciona una nueva mirada hacia las representaciones y los rituales, enfocándolos en el marco de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, y más específicamente de la toma de los recursos alimenticios. El análisis hizo aparecer tres niveles.

El primero es el modelo cinagético que organiza la toma de la caza. El consumo de las presas es autorizado por la construcción simbólica de la alianza matrimonial entre el cazador y el venado, mientras el ritual sigue un ciclo que comprende el recibimiento del animal, el consumo de su carne y su regeneración por medio de los huesos. Es notable que este modelo se encuentre también en las sociedades de cazadores siberianos.

El segundo nivel es la aplicación de este modelo al mundo agrícola. Varios de sus principios han sido reinterpretados. Si bien la alianza matrimonial entre el cultivador y el maíz es concebida sobre el modelo de la alianza entre el cazador y el venado, pone el acento sobre otro episodio del matrimonio—la residencia patrilocal en lugar del servicio del yerno a su suegro—. Del mismo modo, la bienvenida a la mazorca se realiza del mismo modo que la de la presa, pero se repite en cada nueva etapa del desarrollo de la planta (*jilotes*, *elotes* y mazorcas maduras). Además, el ciclo de consumo-renacimiento del maíz se basa en la separación de la carne (semillas) y los huesos (*olotes*), pero se complica por la existencia de la sucesión anual de los cultivos.

El tercer nivel es el sacrificial. Para entender su significado es preciso recordar la terrible deuda contractada por el cazador siberiano que paga su toma de las presas con su propio cuerpo. El mundo mesoamericano no carece de temores de este tipo. Hemos visto que, al morir, el cazador teme encontrar en el otro mundo los venados que ha matado en su vida; que el riesgo de ensalvajamiento, es decir, de inversión de los roles entre el cazador y la caza permanece siempre presente. En la agricultura, el campesino arriesga “perder su sombra” o su



Figura 31: Los cazadores en el mes de Quechólt (Primeros Memoriales, W. Jiménez Moreno 1974, p. 52).

espíritu al contacto de las potencias telúricas, acuáticas y vegetales, y finalmente, al morir, entrega su cuerpo a la tierra. En estas condiciones, el sacrificio—de compensación y de sustitución—es él que permite devolver algo a cambio de la toma de los recursos. Su función es ofrecer una víctima en lugar del propio cuerpo del hombre depredador y agricultor.

Mi artículo no pretende proponer un modelo cronológico o genético. Es cierto que la cacería ha precedido la agricultura y la aparición del sacrificio. Sin embargo, cacería, agricultura y sacrificio han coexistido durante mucho tiempo en Mesoamérica y los textos etnohistóricos que estudiamos son el testimonio de la articulación global entre estos tres niveles en el momento de la Conquista. Por lo tanto, mi propuesta es metodológica; frente a la complejidad de una fiesta mexicana o de un ritual agrícola contemporáneo, es el análisis el que hace aparecer estos tres niveles. Finalmen-

te, mis sugerencias procuran buscar una coherencia entre varios aspectos de la vida social, por lo general considerados de manera independiente, como la nosología (el origen de las enfermedades de pérdida de una entidad animica), la moraleja sexual (la prohibición del adulterio) y los rituales cinegéticos y agrícolas. En la base de este argumento está la convicción que la cacería y la agricultura enfrentan el mismo problema—cómo tomar y devolver, cómo contratar una deuda y pagarla—el cual se resuelve al combinar el sacrificio con los otros medios más radicales que afectan la integridad de la persona humana.

Los rituales cinegéticos y agrícolas se encuentran actualmente en vía de transformación rápida en las regiones indígenas. Por lo tanto, es urgente emprender su estudio sistemático y espero que esa propuesta pueda despertar un nuevo interés por el tema.

Recopilé el cuento "El chile y el maíz" en el pueblo nahua de Xalpatláhuac, Guerrero, México en 1969. Trata de la prohibición del adulterio de la mujer, de sus razones (la salida de los bienes de consumo afuera del círculo familiar) y su castigo (la ida de los mantenimientos y la muerte de la adúltera). Nótese los términos utilizados por el maíz y el chile para designar al agricultor, "dueño y esposo", y su mujer, "dueño y esposo femenino", términos que expresan bien la dualidad sexual en la alianza del agricultor con sus cultivos.

In chilli ihuan in tlaolli

Melahuac, ce tlacatl nocuele mocuiltonoani, quipia ce cuezcomatl chilli ihuan ce cuezcomatl tlaolli. Ihuan quitoa in mocuiltonoani yahuiz tequipanoz huèca. Ihuan in icihuahuh mocahua nican. Auh in cihuatl quipia in itlacauh. In ioquich yauh huèca ihuan in itlacauh quichihuilia molli! Inic tlacuz in itlacauh quiquixtililia itzontecon in tlaolli, ihuan in chilli quiquixtililia in iyollo, quipápaca inic àmo cocòcquicia in itlacauh. Ihuan cuacun ya màmana in chilli ipampa icun quichihuilia. Quinotza tlaolli:

—Cihuatl, xiquitta, nocniuh, axcan quema, in toteuc ticcàcahuazquè toquichteuc, ipampa icun quinequi in tocihuateuc. In toquichteuc nechcua ica mochi nocuetlaxcol, ihuan tèhua ica mochi motzontecontzin mitzcua. ¡Ihuan in itlacauh àmo icun techcua! ¡Axcan, tihuí!

Quilia in tlaolli:

—Nocniuh, tla icun tiquitta, ¡tihuí!

Quema, càcì òtli ihuan huí. Huí ihuan huí. Ipan òtli quinnamiqui in mocuiltonoani. Quilià:

—¡Adios noquichteuc!

Ihuan in tlacatl tlachiya:

—¿Tleinica icun nechilia?

Quipanohuí (quipanoà òtli). Ací ipan ce ixtlahuayo (ixtlahuatl). Ompa cà ce tlaxotlalli chilli ihuan ce tlaxotlalli centli. Ihuan ompa tlamelahua-àci in chilli.

Ihuan in mocuiltonoani èco ichan. Quilia in icihuahuh:

—Nocni, ¡xinechmaca ce motlaxcall!

—¿Canon niecuiz notlaxcal? ¡Àmo nicpia! ¡Tèhuan tin àmo titlacuà!

—¿Tleinica àmo antlacuà? ¡Ompa cà tlaolli!

Ihuan tècoticihui in tlacatl icuezccon campà cà tlaolli, àmo cà tlaolli! Quittaticihui in chilli, àmo cà! Quilia:

—¿Canon oyàquè?

Motlalia ompa calitec in tlacatl:

—¡Axcan quema, niyaz! ¡Niquintocaz campà oniquimittac!

Melahuac, àci in tlacatl, ompa cà ce ichpocatzintli.

Quilia:

—¡Nican ticá!

—¡Quema, nican nicà, noquichteuc!

—¡Axcan quema, tiyazquè!

—¡Àmo, àmo tiyazquè!

—¿Tleinica?

—¡Àmo huéi nimitziliz! ¡Xiyauh campà in nocnitelpocatzin! ¡Yèhuatl mitziliz! ¡Tla quitoz tiyazquè, tiyazquè!

Yauh campà in tellocatzintli. Quilia:

—¡Tiazquè tochan!

—¡Àmo, àmo niyaz! Cualli ... ¡Tla ticnequi tiyazquè, timitzilizquè tleinon quichihua in toquichteuc cihuatl!

—¡Xinechili tleinon!

—¡Àmo! ¡Àmo huéiz nimitziliz! ¡Xiyauh campà in nocni-ichpocatzin, yèhuatl mitziliz quenon!

Melahuac, in tlacatl huallauh campà in ichpocatzintli. Quilia:

—¡Tiyazquè tochan!

—¡Noquichteuc, àmo tiyazquè! Cualli ... ¡Xiquitta, tla ticnequi tiyazquè, timocuepazquè tochan, axcan nimitziliz! Tèhuan tin (o)tihuallàquè ipampa timàmanà. ¡Tèhuatl tiyauh huèca inic titlacuà, ihuan noquichteuc cihuatl mocahua, quiquixtililia in nocnitelpocatzin in iyollo, quipápaca cualli, inic quicuz in itlacauh, ihuan tèhuatl àmo icun titechcua! ¡Ica mochi totzontecontzin titechcua, ihuan nocniuh noiquí! ¡Axcan tla ticchihuaz tleinon timitzilizquè, cuacun tiazquè!

—¡Xinechili, cuacun, quenon nicchihuaz!

—Xicuica ome memelàtzin, tla otàcic, xiquimaca in nican cà in mocihuahuh ihuan in nican cà in moconehua. ¡Ihuan tèhuan tin xitechchiya, ompa tihuí!

Huallauh in tlacatl, èco, quimmaca in coconè in tlaxcalli, ihuan in icihuahuh occe. ¡Yèhuatl in cihuatl cà pán silleta ihuan miqui! Tlàcoyohual (yohualnepantla) quicacqui in tlacatl chocatica, yèhuatl in tlayolli oècoc. Ihuan mehua in tlacatl, quittaticihui icuezccon, otètenquè in tlaolli ihuan in chilli in cuezcomatl. Pan tlali chichiltic in chilli. Oècoquè occepan itech in mocuiltonoani.

Ihuan moztlà quitta oècoc ce cihuatl:

—¿Tleinon ticchihua, nocniuh? ¿Àmo tinechnamaquiltiz motlatlaoltzin?

—¿Quen àmo? ¡Nimitzmacaz!

Ihuan quihuabmaca ce litro. Motlalia in cihuatl ihuan quilia:

—¡Nocniuh, axcan timocelti!

—¡Ninocelti!

—¿Tleinon ticcua?

—¡Àmo nicpia aquin nechtecilia! ¿Nocniuh, àmo ticnequiz ma timonamicticà?

Oquito in cihuatl:

—¡Nocniuh, tla icun tiquitta, ma timonamicticà! ¿Ninocelti, tleinon niyaz? ¡Ma timonamicticà!

El chile y el maíz

Es verdad pues, un hombre muy rico tiene una troje de chile y una troje de maíz. Y el rico decide ir a trabajar lejos. Y su mujer se queda aquí. Y la mujer tiene un amante. ¡El marido se va lejos y ella le hace mole a su amante! Para que coma el amante, le quita su cabecita al maíz y su corazón al chile, lo lava bien para que no le pique. Entonces, el chile se enoja que lo traten así. Llama al maíz:

– Mujer, escucha, hermana mía, ahora vamos a dejar a nuestro dueño, nuestro dueño esposo, así lo quiere nuestra dueña. Nuestro dueño me come con mis tripas, y a ti con tu cabeza. Y el amante no. ¡Ahora, vámonos!

Dice el maíz:

– Hermano mío, si así lo quieres. ¡vámonos!

Sí, agarran el camino y se van. Caminan y caminan, En camino, encuentran al rico. Le dicen:

– ¡Adiós, mi dueño y esposo!

Y el hombre se queda viendo:

– ¿Por qué me hablan así?

Agarran el camino. Llegan a un llano. Allí está un barbecho de chile y otro de mazorcas. Y el chile entra allí derecho.

Y el rico llega a su casa. Le dice a su esposa:

– Hermana mía, dame una de tus tortillas.

– ¿Dónde la voy a agarrar? No tengo. Nosotros no hemos comido.

– ¿Por qué no han comido? ¡Hay maíz!

Y el hombre sube corriendo a ver su troje: ¡No hay maíz! Va corriendo a ver el chile: ¡No hay! Dice:

– ¿A dónde fueron?

El hombre se sienta en su casa:

– Ahora ¡me voy a ir! ¡Los voy a ir a buscar en donde los he visto!

Es verdad, pues, el hombre llega, allí está una muchachita. Le dice:

– ¡Aquí estás!

– ¡Sí, aquí estoy, mi dueño y esposo!

– Ahora, ¡nos vamos a ir!

– ¡No, no nos vamos a ir!

– ¿Por qué?

– ¡No te lo puedo decir! ¡Vete a ver a mi hermano, el muchachito! ¡Él te lo dirá! Y si está de acuerdo para que nos vayamos, ¡nos iremos!

Va a ver al muchachito. Le dice:

– ¡Vámonos a nuestra casa!

– ¡No, no me voy a ir! Bueno... Si quieres que nos vayamos, ¡te vamos a decir lo que hace nuestro dueño esposo mujer!

– ¡Dímelo, pues!

– ¡No, no puedo! ¡Vete a ver a mi hermana la muchachita, ella te lo dirá!

Es verdad, pues, el hombre va a ver a la muchachita. Le dice:

– ¡Vámonos a nuestra casa!

– Mi dueño y esposo, ¡no nos iremos! Bueno... Escucha, si quieres que nos vayamos, que volvamos a nuestra casa, ¡entonces, te voy a decir! Nos fuimos porque nos enojamos. Tú te vas lejos a buscar qué comer, y mi dueño esposo mujer se queda, le quita el corazón a mi hermanito, el muchachito, lo lava bien para no picarle al amante, ¡mientras tú, nos comes así! ¡Tú me comes con mi cabecita, y mi hermano también! ¡Ahora, nos iremos si haces lo que te vamos a decir!

– ¡Dime, pues, lo que voy a hacer!

– ¡Llévate dos memelitas y, al llegar, da ésta a tu mujer y aquélla a tus hijos. Y espéranos, ¡por allí vamos!

El hombre llega a su casa, da una tortilla a sus hijos y otra a su mujer. ¡La mujer sentada en su silla se muere! A media noche, el hombre oye algo que está llorando, es el maíz que ha llegado. Y el hombre se levanta, va a ver su troje, el maíz y el chile llenaron la troje. Hasta se ve rojo el chile en el suelo. Ya volvieron a casa del rico.

Y al otro día, ve que ya llegó una mujer:

– ¿Qué haces, hermano? ¿No me vendes tantito maíz?

– ¡Cómo no! ¡Te lo voy a dar!

Y le da un litro. La mujer se sienta y le dice:

– Hermano, ¿ahora estás solo?

– ¡Estoy solo!

– ¿Y qué comes?

– ¡Nadie me muele! ¡Hermana, ¿no quieres que nos casemos?

La mujer le dice:

– Hermano, si quieres, ¡casémonos! Estoy sola, ¿a dónde voy a ir? ¡Mejor nos vamos a casar!

Bibliografía

- ATLAS DURÁN. México, imp. J. M. Andrade, 1867-1880.
- ALCORN, Janis B. *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, University of Texas Press, 1984.
- BRAAKHUIS, H. E. M. "The way of all flesh. Sexual Implications of the Mayan Hunt", *Anthropos* 96, pp. 391-409, 2004.
- BROWN, Linda A. "Planting the bones: Hunting ceremonialism at contemporary and nineteenth-century shrines in the Guatemalan Highlands", *Latin American Antiquity*, 16 (2), p. 131-146, 2004.
- BRODA, Johanna. "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en *Revista Mexicana de Antropología Americana*, Madrid, 6, p. 245-327, 1971.
- _____. "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: El ritual mexica" en Broda J. y Good Eshelman C., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, México, INAH-UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, p.35-60, 2004.
- BURKHART, Louise M., "Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahuatl and Christian Thought: The Rabbit and the Deer", *Journal of Latin American Lore*, 12: 107-139, 1986.
- _____. *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogues in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, the University of Arizona Press, 1989.
- CALENDARIO DE TOVAR, por Kubler y Gibson
- CARRASCO, Pedro. *Pagan rituals and beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico*, Anthropological Records 20 (3), Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1960.
- CODEX BORBONICUS. Graz, ADV, 1974.
- CODEX FEJERVÁRY-MAYER. Le livre astrologique des marchands, Paris. Les Voies du Sud, La Différence, 1992.
- CÓDICE FLORENTINO. México, Secretaría de Gobernación, 3 vols., 1979.
- CÓDICE MAGLIABECHI, Austria/México, Fondo de Cultura Económica/Akademische druck und Verlagsanstalt, 1996.
- CÓDICE MAPA QUINATZIN. Véase Mohar Betancourt.
- CORDERO, Carmen. *La vara de mando. Costumbre jurídica en la transmisión de poderes*, Oaxaca, H. Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez, 2001.
- CUSHING, Frank Hamilton. *Outlines of Zuñi Creation Myths*, Washington, Smithsonian Institution, 1896.
- DAKIN, Karen. "El Xolotl mesoamericano: una metáfora de transformación yutonahua?" en Montes de Oca Vega M., *La metáfora en Mesoamérica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, p. 193-223, 2004.
- DEHOUE, Danièle. *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indígenas de Guerrero*, Colección Historia de los pueblos indígenas de México, México, CIESAS/INI, 1994.
- _____. "El matrimonio indio frente al matrimonio español (siglo XVI-XVIII)" en Robichaux D. (ed.), *El matrimonio en Mesoamérica, ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 75-94, 2003.
- _____. "Les rituels cynégétiques des Indiens mexicains", en Sidéra I., *La chasse. Pratiques sociales et symboliques*, Paris, De Broccard, p. 195-204, 2006.
- _____. *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, Paris, Riveneuve éditions, 2007a.
- _____. *La ofrenda sacrificial. En torno al caso tlapaneco*, México, Plaza y Valdés, UAG, INAH, CEMCA, 2007b.
- DEHOUE, Danièle, Cervantes Delgado, Roberto y Hvilstoj, Ulrik. *La vida volante. Pastoreo trashumante en la Sierra Madre del Sur, ayer y hoy*, México, Jorale Editores-Universidad Autónoma de Guerrero, 2004.
- DURÁN, fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2 vols., 1995. Véase también *Atlas Durán*.
- FURST Peter T. "The maiden who ground herself: Myths of the origin of maize from the Sierra Madre occidental, Mexico", *Latin American Indian Literatures Journal*, Pennsylvania State University, 10 (2), p. 101-155, 1994.
- GARIBAY, Ángel María (ed.). "Pedro Ponce de León, Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, Sepan Cuentos 37, p. 121-132, 1965.
- GÓMEZ Martínez, Arturo. *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002.
- GOOD Eshelman, Catherine. "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2001.
- HAMAYON, Roberte. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Paris, Société d'ethnologie, 1990.
- _____. "Le sens de l'« alliance » religieuse: 'mari' d'esprit, 'femme' de dieu", *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, N° 2, p. 25-47, 1998.

- HÉMOND, Aline. "Pratiques cynégétiques et nouveaux discours écologiques chez les Nahuas du Balsas (Mexique)", *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, N° spécial "Ethnozootaxonomie", Laboratoire d'Ethnobiologie-Biogéographie, Muséum National d'Histoire Naturelle, 38 (2), p. 269-288, 1996.
- HORCASITAS, Fernando. "La narrativa oral náhuatl (1920-1975)", *Estudios de Cultura Náhuatl*, p. 177-209, 1978.
- IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. *Obras Históricas*, México. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Imprenta Universitaria, 2 vols., 1985.
- JANSEN, Marteen. *Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- JIMÉNEZ, Moreno B., *Primeros Memoriales de fray Bernardino de Sahagún*, México, Colección Científica 16, XLI Congreso Internacional de Americanistas, 1974.
- KATZ, Esther. "Statut de la chasse et consommation du gibier chez les paysans mixtèques au Mexique. Approche diachronique", en Sidéra I., *La chasse. Pratiques sociales et symboliques*, Paris, De Brocard, p. 181-192, 2006.
- KUBLER, George y Gibson, Charles. *The Tovar Calendar*, New Haven, Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 11, New Haven, 1951.
- LEYENDA DE LOS SOLES en Bierhorst J., *Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson and London, The University of Arizona Press, p. 85-100, 1992.
- LORENTE Fernández, David. *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. El complejo ahuaquestífero en la sierra de Texcoco (México)*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México, 2 vols., 2006.
- MATÍAS Alonso, Marcos. "Tlayolli: el pan de los indios en Acatlán", en *Nuestro maíz, treinta monografías populares*, México, Museo Nacional de Culturas Populares, Consejo Nacional de Fomento Educativo, Secretaría de Educación Pública, t. I, p. 91-118, 1982.
- MOHAR, Betancourt. *Códice Mapa Quinatzin*, México, Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa, 2004.
- MONAGHAN, John. *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, sacrifice and Revelation in Mixtec Society*, Oklahoma, The University of Oklahoma Press, 1995.
- MOTOLINÍA, Fray Toribio de. *Memoriales*, México, en Casa del editor, 1903.
- NEFF, Françoise. "La Lucerna y el Volcán Negro" en Broda J., Iwaniszewski S. y Montero A., *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH, p. 353-374, 2001.
- _____. *Mouvement et intensité dans la pensée indienne. Mythes et rituels de l'Etat de Guerrero*, Mexique. Thèse de doctorat, Université Paris X-Nanterre, 2005.
- NEURATH, Johannes. "Sacrificio, autosacrificio, condensación ritual: fiesta de toro y cacería de venado entre los huicholes". Ponencia en el seminario: "Guerra, cacería y sacrificio en Mesoamérica", Universidad París X Nanterre, 2 de Junio de 2006.
- OLIVIER, Guilhem. "Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique", Ponencia en el seminario: "Guerra, cacería y sacrificio en Mesoamérica", 2 de Junio de 2006, Universidad París X Nanterre, 2006.
- OLMOS, fray Andrés de. *Grammaire de la langue nahuatl ou mexicaine, composée en 1547*. Publiée avec notes, éclaircissements, par Rémi Siméon, Paris, Imprimerie Nationale, 1875.
- _____. *Arte de la lengua mexicana [1547]*. Introducción y transliteración por A. y M. León-Portilla, México, Ediciones de Cultura Hispánica, 1993.
- PONCE DE LEÓN, Pedro, por Garibay, Ángel María (ed.). *Primeros memoriales de fray Bernardino de Sahagún*, editado por Jiménez Moreno W., México, SEP-INAH, Colección Científica 16, 1974.
- PRIMEROS MEMORIALES. Véase Jiménez Moreno.
- RAMÍREZ Santiago, Eduardo. "El cultivo del maíz en San Felipe Zapotitlán (Oaxaca)", en *Nuestro maíz, treinta monografías populares*, México, Museo Nacional de Culturas Populares, Consejo Nacional de Fomento Educativo, Secretaría de Educación Pública, t. I, p. 293-314, 1982.
- REYES Equigas, Salvador. *El huauhtli en la cultura náhuatl*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM, posgrado en Estudios Mesoamericanos, 2005.
- RÍOS, Manuel. *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo estatal para la Cultura y las Artes, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994.
- ROBICHAUX, David. "El parentesco y su estudio entre los pueblos mesoamericanos contemporáneos" en Gloria Artís (coord.), *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*, México, INAH, pp. 373-437, 2005.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España. Año 1627*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia general de las Cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1985.
- SCHEFFLER Lilliana. *La literatura oral tradicional de los indígenas de México*, México, La Red de Jonas, SEP, 1983.
- STARR, Frederik. *Notes upon the Ethnography of Southern Mexico*, Davenport, Iowa, Proceedings of Davenport Academy of Natural Science, vol. VIII, 1990.
- VIÉ-WOHRER, Anne-Marie. *Xipe Totec. Notre Seigneur l'Ecorché. Etude glyphique d'un dieu aztèque*, México, CEMCA, 1999.
- WEITLANER, Robert. *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.
- WOLF, Eric R. *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.



Instituto Nacional
de Antropología
e Historia

DIRECTORIO

Embajador Alfonso de María y Campos Castelló
Director General

Doctor Rafael Pérez Miranda
Secretario Técnico

Doctor Luis Ignacio Sáinz Chávez
Secretario Administrativo

Maestra Gloria Artís Mercadet
Coordinadora Nacional de Antropología



CUADERNOS
DE ETNOLOGIA

Gloria Artís
Directora Editorial

Roberto Mejía
Subdirector Editorial

Vicente Camacho
Responsable de Edición

Sandra Zamudio
Administración

Cipactli Díaz
Acopio Informativo

Rafael Jardón
Apoyo Logístico

Juanita Flores
Apoyo Secretarial

Olga Miranda
Corrección de Estilo

Amadeus / Alberto Sandoval / Belem Rueda
Diseño y Formación

Fidel Ambrosio
Juan Cabrera
Fidencio Castro
Envío zona Metropolitana

Concepción Corona
Graciela Moncada
Gilberto Pérez
Envío Foráneos
Oficialía de Partes

Gloria Artís, Francisco Barriga,
Francisco Ortiz, Lourdes Suárez,
Xabier Lizarraga, María Elena Morales
Consejo Editorial

