

La comida y la vida ceremonial entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla

Saúl Millán Valenzuela*

Fuera de contextos rituales, las comidas colectivas son eventos relativamente escasos entre los pueblos indígenas de México, y cuando se producen designan por lo general la retribución de un servicio que varía de acuerdo con las circunstancias, ya sea la construcción de una casa o la preparación de una mayordomía dedicada a los santos tutelares de la comunidad. Cada fiesta, ya sea familiar o comunitaria, se convierte así en un espacio de producción culinaria que no está destinada al consumo doméstico, sino a una distribución colectiva de los alimentos que abarca diversos sectores de la comunidad.

La donación de alimentos suele ser así parte de un sistema ceremonial más amplio que, si bien se manifiesta en distintos momentos del ciclo vital, inicia generalmente con los rituales del nacimiento. En numerosas comunidades indígenas que se distribuyen a lo largo de la Sierra Norte de Puebla, los rituales de nacimiento están en efecto acompañados por ceremonias de iniciación en las que los niños reciben sus primeros alimentos. En San Miguel Tzinacapan, por ejemplo, los recién nacidos transitan por un proceso ceremonial que tiene lugar a los tres meses del nacimiento, cuando el niño recibe los primeros alimentos sólidos de su vida, elaborados a base de maíz, que sustituirán paulatinamente a la leche materna y lo conducirán a alimentarse de los productos derivados de la tierra. Esta primera comida se convierte, por lo tanto, en un acto extremadamente ritualizado que da lugar a dos secuencias ceremoniales complementarias. La primera consiste en inducir a la criatura a tocar la tierra con sus plantas y a identificarse con las labores sociales que habrá de desempeñar en el futuro. Si en el caso de los varones la identificación se formula por medio de la invitación que la madrina pronuncia para que el niño asuma las tareas masculinas, en el caso de las mujeres se les invita verbalmente a que realicen las principales tareas femeninas, como son moler el *nixtamal* y fabricar las tortillas. En consecuencia, los niños recibirán de manos de sus padrinos un *mekapal* y un pequeño machete, los instrumentos que los adultos emplean para cortar la leña del monte, mientras las niñas obtienen una pequeña jícara que emula los instrumentos domésticos empleados por las mujeres.

Los indígenas de esta región serrana, donde predominan las lenguas náhuatl y totonaca, distinguen lingüísticamente a la tortilla del resto de los alimentos que la acompañan. La importancia de esta distinción no sólo se manifiesta en el valor que se confiere a la tortilla como alimento central, sino también en el proceso de aprendizaje de las tareas culinarias que inicia desde la infancia. Si bien estas tareas se transmiten de generación en generación, se distribuyen en cambio entre las mujeres adultas de los distintos grupos domésticos, a quienes corresponde enseñar

* Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH. smillan@prodigy.net.mx

a las jóvenes muchachas el arte de la preparación de alimentos. Así, mientras la obligación de las madres consiste en enseñar a sus hijas el procedimiento para elaborar las tortillas, las suegras serán más tarde las encargadas de instruir las en la preparación de otros platillos adicionales. En el primer caso, cuando inician desde pequeñas su proceso de aprendizaje, las niñas deberán comer las primeras tortillas que cocinan, hasta el día en que éstas hayan adquirido el sabor y la consistencia aceptables como para poder ofrecerlas al resto de la familia (Pury-Toumi, 1997). La correcta preparación de las tortillas, producto de un largo periodo de aprendizaje, pasa a ser una forma de distinción social entre las niñas y las jóvenes maduras.

En diversos sentidos, los alimentos derivados del maíz acompañan los momentos más relevantes de la vida de los individuos. Así como el atole y los tamales están presentes en los meses posteriores al nacimiento, cuando el recién nacido recibe los primeros alimentos sólidos de su vida, las tortillas suelen acompañar el sepelio de los difuntos. La idea de que la muerte consiste en un largo viaje hacia el inframundo, presente desde la época prehispánica, se expresa actualmente por medio de los alimentos que acompañan el cuerpo del difunto, en cuyo ataúd se colocan siete tortillas, siete frijoles y siete chiles con el propósito de solventar las dificultades del viaje y los siete años que, según se estima, dura la travesía. A lo largo de este periodo, los muertos se alimentarán con los productos que sus familiares han colocado en el ataúd, hasta el día en que finalmente les esté "concedido realizar un viaje anual a la Tierra, en forma de mariposas o de otros seres alados, dirigiéndose desde occidente hacia el mar" (Signorini y Lupo, 1989: 16).

A pesar de la variedad de productos, ingredientes y condimentos, es posible advertir que las ofrendas alimenticias se elaboran generalmente en referencia al cuerpo humano. Este procedimiento toma la forma de una operación cognoscitiva en aquellas ofrendas en las que el cuerpo no sólo proporciona los elementos de referencia, sino también el modelo de su articulación. Si en algunos casos las ofrendas de pan se elaboran como figuras antropomorfas que reproducen los contornos corporales, en otros, por el contrario, las representaciones del cuerpo están contenidas en el simbolismo de las ofrendas. Los nahuas de Cuetzalan estiman, en efecto, que los tamales de carne que se preparan para la fiesta de los muertos simbolizan el cadáver de los difuntos, mientras la hoja de maíz que los envuelve cobra el sentido del ataúd. Dado que los tamales se elaboran a base de maíz, mole negro y carne, los ingredientes toman las funciones del cuerpo, la

sangre y el alma. Otros ingredientes culinarios pueden representar a su vez los fluidos corporales, como es el caso del *pipan*, la salsa con la que se aderezan algunas especies de tamales (Lok, 1991).

Entre otros aspectos, la asociación entre el hombre y el maíz se establece a partir de los alimentos que los nutren. Los agricultores indígenas estiman en efecto que los alimentos consumidos durante la siembra del maíz determinarán el crecimiento y la forma de las mazorcas. En consecuencia, las comidas que se efectúan durante la época de siembra están reguladas por reglas sumamente estrictas en torno a la alimentación. De acuerdo con las creencias locales, comer huevos duros o sesos de cerdo determinará la propagación del hongo conocido como *huilacoche*; consumir frijoles provocará que el maíz salga oscuro y enmohecido, mientras comer cerdo sería la causa de que las mazorcas nazcan deformes (Lupo, 1995). Abstenerse de comer, sin embargo, tiene también consecuencias negativas, pues las espigas se estrecharán por el medio, a semejanza de quien se "ha apretado el cinturón" durante la siembra. Por el contrario, para que el maíz crezca sano y fuerte es necesario que el agricultor coma abundantemente, alimentándose de sustancias sabrosas y nutritivas como la tortilla y las aves de corral (*idem*). De ahí que la siembra del maíz suela acompañarse con el consumo de estos animales domésticos, pues se considera que el aleteo de las aves constituye un medio de prevención contra los fuertes vientos del estiaje, cuyo advenimiento amenaza regularmente a las espigas del maíz.

En el extremo oriental de la Sierra Norte de Puebla, sin embargo, el cereal asume diferentes modalidades cromáticas que sus consumidores identifican con dos modelos corporales distintos. Al maíz blanco, principal fuente de la alimentación humana, se le conoce con el nombre de *xinola*, que es el apelativo que reciben las mujeres blancas, esposas de los *coyomej* o "extranjeros". El maíz morado es en cambio *tomaseualnantzin*, "nuestra madre indígena", y se identifica plenamente con las características corporales de las mujeres indígenas. Esta identificación permite, de hecho, que el maíz blanco se conciba como la pareja matrimonial del maíz amarillo, mientras que su contraparte, el maíz morado, establece el mismo nexo con el maíz rojo, formando dos parejas conyugales que se unen de acuerdo con sus propias fisonomías. En virtud de las parejas que forman, la siembra de las milpas se organiza generalmente bajo un modelo matrimonial. De acuerdo con los procedimientos más tradicionales, las cuatro especies deben sembrarse formando

parejas, de tal manera que el maíz amarillo se sembrará al lado del blanco y el rojo al lado del morado. Mientras las especies femeninas se doblan hacia abajo, en dirección al poniente, las especies masculinas (amarillo y rojo) se doblan en la dirección contraria. Si bien durante la cosecha las mazorcas se separan en función de sus colores, a la hora de colocarlas en el granero se alterna un maíz masculino y otro femenino, procurando que las mazorcas reposen en parejas, como suelen reposar los hombres y las mujeres casados.

La armonía conyugal que los nahuas atribuyen al maíz no impide, sin embargo, que se produzcan algunos desequilibrios. Cuando un agricultor siembra su milpa sin otro motivo que el beneficio económico, afloran los conflictos matrimoniales entre las variedades masculinas y femeninas del maíz. De acuerdo con las exégesis nahuas, el maíz amarillo puede increpar a su esposa, el maíz blanco, en los siguientes términos: “Si quieres quedarte aquí, con este hombre, yo me voy”. Aunque la amenaza nunca se cumple, en razón de que el interés económico obstaculiza generalmente la producción de buenas cosechas, tiene el sentido de una posible infidelidad, cercana al adulterio, que está casi siempre presente en las creencias que involucran el consumo de alimentos.

En la medida en que las relaciones sexuales van siempre acompañadas por un intercambio de comida, la donación de los alimentos que provienen de la cacería pasa a ser una esfera extremadamente reglamentada, sujeta a prohibiciones y prescripciones que sólo se observan en la comida ceremonial. En contraste con algunos animales domésticos, cuyo consumo es estrictamente exogámico, las presas de caza no deben ser nunca donadas fuera del ámbito familiar, ya que su donación traería como consecuencia la enfermedad de los animales silvestres y, en caso de adulterio, el fallecimiento de la esposa del cazador. La prohibición vuelve equivalente el adulterio con la donación de carne, en la medida en que ambas acciones violan las reglas de endogamia que rigen a la comida y a la sexualidad. De ahí que los nahuas formulen una reglamentación sumamente elaborada en torno a la preparación, el consumo y la donación de comida. Mientras los animales silvestres están por lo general sujetos a una regla de endogamia que obliga consumirlos al interior del grupo doméstico, evitando su donación a miembros externos al grupo familiar, algunos animales domésticos siguen en cambio la dirección contraria. El guajolote, en efecto, no sólo se distingue del resto de las aves de corral por sus costumbres alimenticias, basadas en el consumo de *nixtamal*, sino también por ser un animal que casi nunca comparte al interior del grupo doméstico. El visitante que

acuda a San Miguel Tzinacapan, en el municipio de Cuetzalan, observará que la multitud de guajolotes dispersos por las calles no forman parte del consumo doméstico, y se crían en cambio como elementos de un sistema ceremonial que involucra invariablemente a padrinos y compadres, adscritos a los rituales del ciclo vital. Mediante el circuito que enlaza a distintos grupos familiares, relacionados por vínculos de parentesco ritual, el guajolote pasa a ser un alimento exogámico que se opone diametralmente a las presas de caza, consideradas por el contrario como alimentos endogámicos. La regla que prescribe consumir animales silvestres al interior del grupo familiar es, por lo tanto, simétrica a la norma que obliga donar guajolotes a los padrinos. Al presentar al adulterio en un marco que reglamenta las normas esenciales de la cacería, estas prescripciones formulan una extraña relación entre la sexualidad, la alimentación y los animales silvestres, formando un campo semántico que es común observar en la mitología.

Sujetos a variaciones, a cambios de personajes y diferentes situaciones, los relatos nahuas ponen casi siempre de relieve un antiguo tema amerindio, según el cual existen relaciones de equivalencia entre el mundo humano y el mundo animal. Aun cuando estas equivalencias surgen en distintos campos, se expresan gramaticalmente en la lengua vernácula mediante una regla que separa los seres animados de los inanimados. Las narraciones conocidas como *tajtol melauj*, en las que se citan a menudo las palabras de los animales, emplean de hecho el mismo sufijo (*te*) que identifica al género humano, indicando la tercera persona del plural que se aplica en general para los seres animados (Chamoux, 2008). Las analogías lingüísticas son en este caso la expresión de una equivalencia ontológica, según la cual humanos y animales comparten un origen común. En el pensamiento nahua, en efecto, no son las formas naturales las que definen la condición original de hombres y animales, sino las formas humanas las que otorgan el sentido primigenio de ambos. De acuerdo con los mitos de origen, los animales fueron inicialmente seres humanos que adquirieron una nueva fisonomía después del Diluvio, cuando “los hombres y los ángeles del mundo anterior fueron transformados en animales” (Reynoso, 2006: 110) en la medida en que modificaron sus formas de alimentación. Al descender a la tierra, por mandato divino, los ángeles se alimentaron de los restos humanos y tomaron la forma de zopilotes o gavilanes, mientras los hombres del mundo anterior se convirtieron en monos o en otras especies animales. Si los monos y los osos piensan de manera semejante a nosotros, como afirman los nahuas, es porque



Campeñinos en comida multitudinaria, ca. 1905, México. Fondo Casasola, Sinafo-FN-INAH, inv. 5312 (detalle).

ambos “animales son restos de humanidades anteriores, destruidas en el fin del mundo, lo que explica la similitud de morfología y de comportamiento” (Beaucage, 2003: 13). La humanidad contemporánea desciende en cambio de unos cuantos sobrevivientes que acataron la palabra de Dios, construyeron un arca y se salvaron de perecer ahogados bajo las aguas del diluvio. Otros seres, como los *tsitsimimej* o gigantes de la era antediluviana, dieron origen a diversos insectos que los nahuas clasifican hoy en día bajo la categoría de *tecuanimej* o “devoradores de hombres”, ya que los antiguos gigantes se caracterizaban por su propensión a la antropofagia.

En un contexto mitológico en el que los animales descienden de los hombres, y no los hombres de los animales, el pensamiento nahua llega a una conclusión esencialmente opuesta del naturalismo occidental. Si éste ve en la naturaleza el origen de la humanidad, aquél ve en la humanidad el principio de las especies naturales. En consecuencia, más que atribuir a las sociedades humanas una condición natural, percibe las especies animales como conjuntos organizados por relaciones sociales que no difieren en esencia de los vínculos de parentesco que unen a los hombres. Las relaciones jerárquicas que diversos investigadores han identificado en las concepciones nahuas sobre el mundo animal, argumentando que se trataría de “una jerarquía de las especies” (Chamoux, 2008) o de una “visión jerárquica de las potencias naturales” (Dehouve, 2008: 5), deben de hecho

comprenderse como el efecto de una causa general, presente en el discurso mitológico, que permitió a los animales y a otros seres del cosmos conservar su humanidad original. La herencia, sin embargo, no fue fortuita: animales y espíritus preservaron el conjunto de lazos sociales, vínculos de parentesco y relaciones jerárquicas que eran intrínsecos a una humanidad carente de naturaleza, pero dotada de cultura y de subjetividad. En esta especie de *animismo mesoamericano*, como lo llamaría Descola, “el referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en cuanto a especie, sino la humanidad en cuanto condición” (Descola, 2002).

Si la mitología nahua postula una continuidad entre la humanidad y las especies animales, formula en cambio una discontinuidad entre las formas corporales y las modalidades de alimentación. Los mitos de origen hacen en efecto referencia a una transición alimentaria que modificó los cuerpos originales: los ángeles se transformaron en zopilotes cuando se alimentaron de carroña, los gigantes se volvieron insectos por su propensión a la antropofagia y los hombres que comían piedras adoptaron la fisonomía de los monos o de los osos. Las humanidades sucesivas, como desde hace siglos atestiguaba la *Leyenda de los Soles* (1558), pasan por una especie de espiral evolutiva que se manifiesta en las formas de alimentarse, de tal manera que cada ciclo supone una nueva alimentación y cada alimento un modelo corporal discontinuo. Después del diluvio, la continuidad morfológica caracterizó por el contrario a aquellos hombres que siguieron nutriéndose a base de maíz, ese don divino que en diversos mitos mesoamericanos aparece como la materia prima de los cuerpos humanos. El cereal garantizó de esta manera una identidad corporal, distintiva de los nahuas o *maseuales*, pero sólo en la medida en que cada cuerpo se distinguió finalmente por sus formas de alimentarse.

En las concepciones indígenas, como ha hecho notar Pedro Pitarch (1996: 137), “el cuerpo encarna literalmente lo que ingiere”. Cuando un nahua afirma que su carne está hecha de maíz, en cierta medida establece un vínculo entre las formas de alimentación y las figuras corporales, asumiendo que éstas varían de acuerdo con las fuentes principales de consumo. Sin ser expresiones estrictamente metafóricas, como podría suponerse, estas afirmaciones suelen definir una especie de ontología alimentaria, según la cual los seres existen en función de los alimentos que consumen. La alimentación traza en estos casos una frontera conceptual que distingue a los seres humanos de las entidades no humanas, en virtud de que estas últimas se nutren de materias y sustancias que no son aptas para el consumo humano. La

frontera alimenticia define por lo tanto dos regiones ontológicamente separadas, cuyo equilibrio se expresa mediante la fórmula *cua* (“comer”) que la tradición oral emplea para nombrar fenómenos naturales como los eclipses y las inundaciones, concebidos simultáneamente como actos de depredación entre los astros y como actos de asimilación entre el agua y la tierra. Si el fin de la humanidad está implícito en la palabra *tecua* (es decir, “ser comido”), es porque “el fin del mundo es concebido como una devoración total” (Pury-Toumi, 1997: 97-99), que convierte al mundo humano en presa de depredadores cósmicos, asimilados en las figuras legendarias de los *tecuanimej* o devoradores que tanto han obsesionado a los nahuas antiguos y modernos.

Los trabajos de Sybille de Pury-Toumi han demostrado que, en lengua náhuatl, la extensión semántica del verbo *cua* (“comer”) es considerablemente asombrosa. El verbo no sólo se emplea para designar los procesos del ciclo vital, en los que el nacimiento aparece como “comida” (*tlacualli*) y la muerte como alimento para la tierra, sino también para indicar en general la metamorfosis de los seres animados en estados distintos: “las metáforas a que da lugar el verbo comer, y la ingestión que va implícita, sirven para marcar el misterio del paso de un estado a otro” (*ibidem*: 124). En este sentido, los personajes mitológicos que reciben el nombre de *tecuanimej* (“devoradores”) son simultáneamente concebidos como *oc se* (“otro”) y se consideran una contrapartida del hombre, en la medida en que involucran su transformación posible. La noción de *oc se taltikpac*, el “otro mundo”, no alude solamente a un ámbito habitado por seres del inframundo que se encuentran organizados de manera semejante a los hombres, sino también a un espacio que es la contrapartida simétrica del mundo humano. El equilibrio entre ambas esferas, según ha hecho notar Pury-Toumi, se expresa mediante la forma *cua*, “comer”, en la medida en que el pensamiento nahua concibe el primero como si engullera o rodeara el segundo, a la manera de esa “esculturas precolombinas en las que se ve la cabeza de un ser humano encerrada en un hocico de tigre” (*ibidem*: 112).

La narrativa nahua supone una teoría particular del cosmos, pero sólo en la medida en que involucra una representación singular del cuerpo y del alimento. En el náhuatl clásico, empleado durante la época prehispánica, el nombre más usual del cuerpo humano era *tonacayo*, “nuestro conjunto de carne”, que se utilizaba a su vez para dar nombre a los frutos derivados de la tierra y en particular al maíz, el alimento humano por excelencia. Como señala López Austin (1984: 82), el vocablo llevaba implícito un vínculo entre la

corporeidad del hombre y el cereal al que debía su existencia, generalmente supeditada a un intercambio energético en el que los dioses eran vistos como seres participantes en ese proceso. Por lo tanto, así como el hombre plantaba el maíz, lo hacía crecer y se apropiaba de su “corazón”, los dioses ejercían una acción semejante sobre los seres humanos, apropiándose del corazón y de sus almas, “como si los seres sobrenaturales superiores e inferiores tuviesen que satisfacerse en la superficie de la tierra” (López Austin, 1996: 82-83). La tierra era en efecto una especie de mercado de cuerpos y almas que otros seres empleaban como alimento, y de ahí que las ofrendas dirigidas hacia ellos tuvieran una connotación adicional en la que cada cuerpo y cada alma formaba parte de una cadena alimenticia, más cósmica que natural, que define una especie de ontología alimentaria, según la cual los seres existen en función de los alimentos que consumen.

Bibliografía

- Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral, “Una mirada indígena sobre naturaleza y cultura. La mujer, el oso y la serpiente en dos mitos nahuas”, en *Cuadernos del Sur*, vol. 9, núm. 19, 2003, pp. 59-74.
- Chamoux, Marie Noëlle, “Persona, animacidad, fuerza”, en *Journal des Sociétés des Américanistes*, 2008 (en prensa).
- Dehouve, Danièle, “El venado, el maíz y el sacrificio”, en *Diario de Campo/Cuadernos de Etnografía*, núm. 4, México, INAH, 2008.
- Descola, Philippe, *Antropología de la naturaleza*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia, 2002.
- Lok, Rossana, *Gifts to Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacpan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, Leiden, Center of Non-Western Studies/Leiden University Press, 1991.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología: la concepción de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1984.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1996.
- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha*, México, Conaculta/Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- Pitarch, Pedro, *Ch’ulel: etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, 1996.
- Pury-Toumi, Sybille de, *De palabras y maravillas*, México, Conaculta (Regiones), 1997.
- Reynoso Rábago, Alfonso y Taller de Tradición Oral CEPEC, *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2006, vol. II.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.