

91

Protegerse en el Valle de México: producción de dispositivos, servicios e imaginarios de seguridad

Nueva Antropología

• Guénola Capron, **Coproducción de la seguridad pública en urbanizaciones cerradas del Valle de México** • Claudia C. Zamora Villarreal, **Segurización, gentrificación y Airbnb: ¿nueva fase de la renovación urbana en la Ciudad de México?** • Arturo Díaz Cruz, **Semiótica de la privatización de la seguridad: vigilantismo e inseguridad en Tepito** • Vicente Moctezuma Mendoza, **El resguardo violento: golpes, amenazas y redes en la producción de seguridad en el espacio popular** • Juan José Atilano Flores, **El sacrificio como alimento, perspectiva etnográfica de los mixtecos** • Adriana Terven Salinas, **Estudio del sistema normativo *ñäñho* en el sur de Querétaro, México**

VOL. XXXII, NÚM. 91, JULIO-DICIEMBRE DE 2019 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología 91

Protegerse en el Valle de México: producción de dispositivos, servicios e imaginarios de seguridad

EL SACRIFICIO COMO ALIMENTO, PERSPECTIVA ETNOGRÁFICA DE LOS MIXTECOS

Juan José Atilano Flores*

Resumen: En este artículo se explora la relación entre la práctica del sacrificio y la noción de alimento indígena en la Montaña de Guerrero. Se toma como punto de partida un conjunto de interpretaciones etnohistóricas y etnológicas sobre el sentido de la matanza de animales domésticos entre los mixtecos, y con el contraste de los datos etnográficos de la comunidad de Cauhuatache se intenta demostrar que este evento adquiere una connotación alimenticia y constituye el núcleo que regula las relaciones de alianza e intercambio entre humanos y no-humanos. Así, la circulación de *níma* o fuerza vital en el sociocosmos de la gente de la lluvia, tiene como núcleo la práctica del sacrificio dedicado a la lluvia y a los muertos.
Palabras clave: mixtecos, sacrificio, alimento, intercambio.

Sacrifice as Food: An Ethnographic Perspective of the Mixtecs

Abstract: This article explores the relationship between the practice of sacrifice and the Indigenous notion of food in the Montaña region of Guerrero. Taking as a starting point a set of ethnohistoric and ethnologic interpretations of the meaning of the sacrifice of domesticated animals among the Mixtecs and its contrasts with ethnographic data from the Cauhuatache community, attempts are made to show that sacrifice takes on a food-related connotation and constitutes the nucleus that regulates alliance and exchange relations between humans and non-humans. Thus, the core of the flow of the Nima or vital force in the socio-cosmos of the "people of rain" is the practice of sacrifice dedicated to the rain and the dead.
Keywords: Mixtecs, sacrifice, food, exchange.

PLANTEAMIENTO

El objetivo del presente artículo es explorar la relación entre la práctica del sacrificio y la noción de alimento indígena en la Montaña de Guerrero. Para realizar este análisis tomo como punto de partida un conjunto de interpretaciones etnohistóricas y etnológicas sobre el sentido del sacrificio humano y de animales domésticos entre los antiguos nahuas del Altiplano Central y los mixtecos contemporáneos (González, 1985; López Austin, 2012 [1991]; Graulich y Olivier, 1999; Monaghan,

* Doctor en antropología social, profesor de asignatura en la ENAH. Línea principal de investigación: cosmovisiones indígenas. Correo electrónico: atilanojjf@yahoo.com.mx

1995; Dehouve, 2008); contrasto los datos etnográficos de los mixtecos de Cahuatache para demostrar que el sacrificio adquiere una connotación alimenticia y constituye el núcleo que regula las relaciones de alianza e intercambio entre humanos y no-humanos.

El sacrificio se erige como el enclave de las relaciones socio-cósmicas entre los hombres y los *ñu'un* o personas del cielo y la tierra. En este sentido, el acto de oblación produce el movimiento de un sistema termodinámico por el que circula el *nima*, la fuerza vital de la gente de la lluvia.

Los argumentos en favor de esta idea los expongo en tres apartados: el primero dedicado a documentar el sacrificio como un circuito alimenticio y la noción de intercambio; en el segundo, analizo los elementos estructurales del sacrificio mixteco (tiempo/espacio; crudo/cocido) en torno a los momentos rituales: "pedir a la lluvia" y la "fiesta de los muertos"; por último, con base en un fundamento mítico y un argumento lingüístico, establezco el vínculo entre alimento y relaciones de filiación y alianza.

EL SACRIFICIO COMO CIRCUITO ALIMENTICIO Y LA NOCIÓN DE CAMBIO

Sobre el sacrificio en el México antiguo destacan los trabajos sobre los nahuas del Altiplano Central de Yolotl González (1985) y Alfredo López Austin (2012 [1962]), autores que sitúan dicha práctica en el contexto de un sistema de dones y contradones, cuyo objetivo consiste en mantener el equilibrio del cosmos. Sobre este sistema, González ha señalado que, mediante la oblación, los antiguos nahuas mantenían un intercambio de *mana* entre el mundo natural y sobrenatural. En la concepción mexica del cosmos, los dioses crean al hombre y éste debe alimentarlos a través de la energía; los dioses a su vez, que son personificaciones de distintos aspectos de la naturaleza, darán al hombre agua, frutos y riqueza, entre otros (González, 1985: 31).

En el mismo sentido energético y alimenticio, Alfredo López Austin (2012 [1991]: 434) refiere un tipo de sacrificio denominado *nextlahualtin* (los pagos) *tlacateteuhtin* (los papeles humanos goteados de hule), dedicado a los dioses de la lluvia, en el que dominaba la concepción de dioses necesitados, hambrientos, deseosos de fuerza vital. Los hombres, dependientes de los dones divinos debían corresponder vigorizando a sus benefactores por medio de la entrega de energía de diferentes componentes del organismo.

Siguiendo este orden de ideas, Graulich y Olivier (1999: 125-126) señalaron que el sacrificio constituía una acción donadora destinada a satisfacer los variados gustos alimenticios de los dioses (*teotl meh*), entre éstos se encontraban el copal y la sangre, tanto de animales domésticos como de animales silvestres. De hecho, apuntan para el caso mixteco, que los animales fueron los primeros seres que habitaron el mundo (según el mito del Sol y la Luna) y al estar impedidos para rezar a las deidades se convirtieron en víctimas de oblación.

Por su parte, Monaghan (1995: 212) advierte que el sacrificio entre los mix-

tecos es parte de la regeneración de la vida y constituye el núcleo de las relaciones entre los humanos y los dioses. La obligación sacrificial de los *nuyootecos* deviene de su vínculo parental con las deidades, pues los mixtecos son hijos de la tierra y la lluvia. Así la oblación obedece a un pacto social con sus padres

En el caso *nuyooteco*, la obligación sacrificial de los mixtecos de Cahuatache se sustenta en las relaciones de filiación y alianza que establecen con la lluvia y el maíz. En el mito de *Savi si'i*, que se verá más adelante, la mazorca es entregada a los hombres para que se alimenten con ella, lo cual obliga a los hijos de Cahuatache a que respondan con una conducta recíproca con la lluvia y la tierra, a las que se les entregan víctimas que son consideradas parte del grupo doméstico humano.[1]

Aquí habría que distinguir una singularidad en el caso estudiado: si los *nuyootecos* se consideran hijos de la lluvia y, por lo tanto, el sacrificio dirigido a ella ratifica un vínculo de filiación entre la deidad pluvial y los hombres, en el caso de Cahuatache se observa que la oblación ratifica tanto la relación de ascendencia con San Marcos, en tanto ancestro que controla los temporales, como una relación de alianza con el maíz, pues sus padres, el gobernador del fogón y la tierra, entregan a su hija como alimento a los humanos. La unión entre la lluvia masculina (*Savi cheé*) y femenina (*Savi si'i*), y su analogía con el maíz como alimento entregado a los hombres, sustenta la relación de alianza entre hombres y *ñu'un*.

En estos términos, el sacrificio ratifica relaciones expresadas en el orden mítico, cuyo eje es un intercambio de alimento entre humanos y no-humanos, que traza un nuevo camino en la interpretación de los actos sacrificiales en cuanto a que produce relaciones de parentesco. Si las investigaciones etnográficas en Guerrero (Matías, 1997; Villela, 2005; Orozco y Villela, 2003; Gutiérrez, 2008; y Díaz, 2008) colocan la oblación como un evento donador, inscrito en rituales propiciatorios o de fertilidad, como el de petición de lluvias relacionado a los san marquitos en toda La Montaña, o bien, la curación de espanto con un carácter *terapéutico* (Terraciano, 2013: 403, 404, 422, 425; Carmagnani, 1993: 35-36, 39), la reciprocidad alimenticia que supone el sacrificio entre los mixtecos y los *ñu'un* obliga a replantear dicha correspondencia como una base productora de relaciones de parentesco entre humanos y no-humanos.

De acuerdo con los postulados de Carlos Fausto sobre el canibalismo entre los miraña de la selva amazónica, en cuanto a que humanos y animales están inmersos en un sistema sociocósmico en el que se disputa la dirección de la depredación y la producción de parentesco (Fausto,

[1] Para ilustrar la relación afectiva que guarda el grupo doméstico con la crianza de aves de corral, un profesor mixteco me explicaba que de niño él jugaba con los pollos y los guajolotes: "Estos animalitos eran como mis hermanos, convivía con ellos, estaban siempre en la casa, donde dormíamos o en la cocina" (testimonio del profesor Secundino Ruiz, Cahuatache, 24 de abril de 2014).

2002: 11), es posible establecer una lógica análoga en la relación que los mixtecos establecen con los *ñu'un*. En ella se pone en juego la acción depredadora del rayo o de los muertos nefastos, cuya agencia es controlada mediante un intercambio de víctimas interespecíficas: maíz para los humanos y animales domésticos para los *ñu'un*, lo cual configura un intercambio alimenticio, lógica del sacrificio que encuentra referentes antiguos en el mito de Mixcóatl, en el que la deidad Sol entrega flechas de cacería a los últimos cinco de sus hijos para que con ellas le sirvan su alimento (Olivier, 2015: 100).

La idea que sitúa el sacrificio como un pacto cósmico entre dioses y hombres es coherente con la lógica de comensalía que permea la inmolación, en cuanto a la construcción de parentesco. En este sentido, los vínculos de filiación o de alianza de los mixtecos con los santos y los *ñu'un,* según sea el caso, siguen la lógica de una relación construida al compartir el alimento, a partir del mismo principio amazónico, en el sentido de que la comensalidad no sólo marca las relaciones entre parientes, sino también las produce.

En las siguientes líneas se verá que entre los mixtecos de Cahuatache, el alimento y su circulación son constituyentes de relaciones de parentesco, pues se alimenta a los ancestros como un reconocimiento de filiación, o bien, comer es una acción análoga a contraer matrimonio. De esta forma, la alianza parece seguir los contornos de la mitología mixteca asociada a la cacería del venado y condensar la seducción de la presa o de la esposa en el acto amoroso, convirtiendo su cuerpo en alimento. Esta analogía se respalda en la amplia difusión en Mesoamérica de la figura del venado, como una esposa metafórica o una presa sexual; o bien, como el animal idóneo para el sacrificio, que en tiempos antiguos fue equivalente a la muerte ritual de una víctima humana (Olivier, 2015: 262, 313).

En los mismos términos que aluden a la configuración de relaciones de unión trazadas por el alimento, Saúl Millán ha referido una ontología alimentaria cuyo centro es el guajolote; el sacrificio de esta ave doméstica se inscribe en los parámetros de la alianza, en la medida que esta última es entendida como un conjunto de relaciones que va más allá de la descendencia, involucrando lazos sociales construidos como el compadrazgo. El argumento de Millán sugiere que "los alimentos exogámicos cumplen un papel semejante a los sacrificios de las aves, generalmente destinados a entidades no-humanas con las cuales se busca establecer una relación de alianza o afinidad" (Millán, s.f.: 9).

Partiendo del postulado anterior, se verá que entre los mixtecos el sacrificio dedicado a la lluvia, con el que ratifican la alianza con el maíz, es análogo a los alimentos intercambiados por grupos domésticos que generan lazos de compadrazgo producidos por el pago de la novia. Para dar cuenta de lo anterior, analizo el sacrificio realizado a *Savi chée* y San Marcos los días 21 y 22 de abril, así como los dedicados a los muertos el 27 de octubre.

ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL SACRIFICIO: TIEMPO/ESPACIO, LO CRUDO Y LO COCIDO

En general, la estructura del sacrificio en Cahuatache sigue un patrón regular que se expresa en dos constantes: espacio-tiempo y alimentos crudos o cocidos. La primera se regula por el calendario cristiano y pone en juego la cumbre del cerro Tehuixtle; es ahí donde los mixtecos piden la abundancia y la salud de sus grupos domésticos. Además, en este espacio solicitan a la lluvia el crecimiento del maíz. El tiempo y el espacio son relevantes porque marcan los momentos y el lugar donde se debe practicar el sacrificio.

En cuanto al alimento crudo o cocido, es pertinente señalar que tal distinción se articula también con el tiempo, pero en esencia establece una distinción de quién ofrece y quién come lo que se entrega. Así, la sangre y lo crudo, que constituyen el núcleo del sacrificio practicado por los *tati va'a* (el que sabe o es padre), están destinados a la lluvia fuerte, el rayo y los aires (*nima'a tandi wa'a*) que guían a los difuntos hacia su regreso al mundo de los vivos la noche del 27 de octubre; en tanto que lo cocido (preparado por las abuelas) se ofrece a los muertos principales del pueblo (*ánimas skua'a*) y a los antepasados o abuelos (*ánima'a xi'iidí*).

Los muertos suelen caracterizarse por una distinción jerarquizada. Esta posición diferenciada se acompaña de una distinción ontológica entre los ancestros muertos o *nima'a xi'indi* (ánimas de los abuelos) o *nima'a xikua'a* (ánimas de los principales,), a quienes se destinan alimentos cocinados como tortillas, atoles, caldos con carne y comida cruda como la sangre, el hígado, los dedos y extremidades inferiores de los animales de corral ofrecidos a las *nima'a tandi wa'a* (ánimas de corazón malo o del monte).

Esta distinción pone en juego el reconocimiento de estatus ontológicos diferenciados, ya que los seres que se alimentan de sangre son considerados personas, pero no forman parte de los ancestros humanos. Los primeros no son considerados parte de la especie mientras que los muertos, a los que se destina el alimento cocido, son comprendidos como antepasados de la especie, pues se alimentan de lo mismo que los vivos.

TOKO SAVI KANOO (PEDIR A LA LLUVIA GRANDE)

La relevancia de pedir a *Savi chée* el crecimiento de la milpa, radica en el hecho de que el maíz constituye el alimento primordial de los mixtecos. Disponer del grano o no entre los grupos domésticos significa, en estricto sentido, alimentar a la familia y con ello garantizar el florecimiento de la vida, o en el caso contrario, estar condenado al hambre, la pobreza y la enfermedad. Garantizar el sustento de descendencia en un contexto de incertidumbre, característico de la agricultura de temporal, hace del sacrificio dedicado a la lluvia el más importante del ciclo ofrendado a *Savi chée* y *Savi si'i,* a sus ayudantes las ánimas *tandi wa'a* (malos aires), así como a los principales muertos

De acuerdo con la lógica de reciprocidad alimenticia del sacrificio entre los mixtecos, la muerte del chivo en la casa grande de *Savi chée*, para alimentar y saciar el hambre de los *ñu'un*, constituye la garantía cíclica de la circulación del *nima* entre humanos y no-humanos. En una concepción en la que la fuerza vital se extiende por todo el cosmos, el ofrecimiento de la sangre del chivo neutraliza la enfermedad y las plagas, en tanto que los males son una manifestación concreta del hambre de los seres de la lluvia, la tierra y las ánimas que cohabitan la tierra.

Desde esta perspectiva, la avidez se revela como el principio de todos los males de la humanidad; sus manifestaciones trascienden el ámbito fisiológico del cuerpo y se erigen como una competencia depredadora de las sustancias anímicas en el hombre, familia, animales y cultivos, así como en la estabilidad social y política del pueblo. Respecto de esta competencia, el *tati va'a* Leobardo Candia refiere que "la sangre del chivo y su hígado es alimento para los espíritus de corazón malo. Nosotros tenemos que alimentarlos, quitarles su hambre para que estén tranquilos, para que no nos causen enfermedad y muerte".[2]

Al rebasar el ámbito fisiológico del hambre, los mixtecos reconocen en la reciprocidad un mecanismo por el cual se establecen relaciones de subsistencia con seres en esencia anímicos, que se comportan de manera equivalente a los humanos, pues, igual que ellos se alimentan, se les otorga una organización jerarquizada y se espera de ellos el maíz para los hombres. Así, la sangre y el mazorca constituyen alimentos análogos; uno y otro son portadores de *nima*. Sin embargo, la diferencia entre la tortilla y la sangre marca una distinción ontológica: mientras que la primera es un alimento de los humanos y los muertos principales, designados como *ánimas xi kua'a*; la segunda, la sangre, es el alimento de los *ñu'un*, depredadores potenciales de la fuerza vital humana.

Esta distinción entre la tortilla y la sangre establece también una diferencia en el ciclo ritual; mientras que los sacrificios de la última tienen lugar en la víspera de las celebraciones, los ofrecimientos de la primera se efectúan después de la oblación. Por ejemplo, en el ciclo ritual para pedir la lluvia grande el 21 de abril, un chivo será ofrendado por el comisario del pueblo, mientras que el día 22 tienen lugar las consagraciones de tortilla con alimentos cocidos (hígado, riñones y corazón del animal), que se acompañan y se sirven en el asiento de la lluvia a manera de tacos. La separación temporal de lo crudo y lo cocido opera de manera general en todas las oblaciones. Así también sucede con la que se afrenda a los muertos o *viko ndií* (fiesta de los muertos).

VIKO NDIÍ (FIESTA DE LOS MUERTOS)

La víspera de la llegada de los muertos o las ánimas acontece la noche del 27 de octubre, que como en el caso del

[2] Testimonio de Leobardo Candia, Cahuatache, 29 de octubre de 2015.

sacrificio a la lluvia, es presidida por los rezanderos, quienes en un espacio cercano al río Chiquito, donde se hayan dispuestas tres cruces de madera, realizan sacrificios de pollos, cuya sangre se destina como alimento de guías y comandantes (malos aires). Estas ánimas tienen un gran potencial dañino, por lo que el esfuerzo de los *tati va'a* se dirige a recibirlas en el asiento sacrificial (depósito de piedras y manojos de flores de cempasúchil) con alimento que calme su hambre. Sangre de las aves sacrificadas, mezcal, copal y cigarros, son el menú ofrecido a los comandantes o guías de las ánimas (figura 1).

Con velas y cirios encendidos, los guías dan paso a la llegada de los difuntos principales, para quienes está destinado un almuerzo por la mañana del 28 de octubre, compuesto de caldo de pollo con chile, tortillas, atole agrio (*tuta'i ya*), atole de granillo dulce (arroz con piloncillo) y refrescos, destinado sólo para las ánimas *skua'a* (principales) y las ánimas *ño'o* (fundadores de Cahuatache). Por esta razón, el conjunto del resto de los difuntos *(nima'a xi'iindí*, "abuelos") tiene que esperar a que los parientes lleguen a casa de sus parientes para alimentarse de lo que se les ha dispuesto en *yita kua dií* (flor de difuntos), según su traducción literal.

Dotados de cuerpos vegetales y reconocidos como seres anímicos, los ancestros son atendidos por sus parientes, quienes disponen sillas para que descansen sus muertos, les proporcionan tres alimentos al día y les entregan insumos (jabón, copal, velas, panela y detergente) para su retorno al Palo de Encino o lugar de los muertos.



Figura 1. Sacrificio destinado a los comandantes o guías de los muertos. Fotografía: Juan José Atilano Flores (Cahuatache, 28 de octubre de 2014).

La presencia de los difuntos durante su fiesta es literal; pero como hemos visto, mientras la lluvia y los aires son sostenidos con sangre y órganos del cuerpo como hígado y riñón, se destina a los antepasados alimentos cocinados, propios de los humanos. Lo crudo y lo cocido permite distinguir entre los difuntos fastos, considerados ancestros y miembros del linaje humano, y los nefastos, que comen viandas distintas propias del colectivo de no-humanos.

En 1964, Claude Lévi-Strauss hizo notar que las categorías empíricas de lo crudo y lo cocido constituyen herramientas conceptuales de las que se desprenden nociones abstractas y encadenadas en proposiciones (Lévi-Strauss, 2012 [1962]): 119), las cuales, derivadas de la estructura de los mitos, funcionan como sistemas de clasificación de la realidad, en el marco de lo que él denominó "ciencia de lo concreto" (Lévi-Strauss, 2012 [1962]): 76).

La búsqueda de un orden lógico en los ofrecimientos alimenticios de los mixtecos en Cahuatache me condujo a cuestionar si el sentido de la comida cruda y cocida (cuyo ofrecimiento se encuentra ordenado en cuanto espacio y tiempo) constituía una pista etnográfica que me llevara más allá de los momentos rituales.

Por un lado, el sentido de esta separación se encuentra en el mito de origen del maíz, pues en él se establece que el fogón depende del rayo para poder alimentar a los hombres; por otro, la disposición del fuego, elemento central en la cocción de la tortilla, es resultado de la relación simétrica que *Savi chée* (asociado al rayo y la lumbre) establece con su suegro *Xixi tika ñoo* (gobernador del fogón, personificado en San Marcos). La siguiente versión recopilada en Tototepec, comunidad mixteca contigua a Cahuatache, hace evidente el carácter del alimento cocido que San Marcos entrega a sus hijos.

> Dicen que la lumbre era el yerno de San Marcos. San Marcos se enojaba mucho porque la lumbre no salía a trabajar al campo, puro en la cocina […] ayudando a cocer la comida y San Marcos [lo regañaba] Llegó el tiempo en que la lumbre se cansó de sus regaños y le dijo a su esposa: —Yo me voy de aquí, de todos modos, dicen que no trabajo. Le dejó uno de los huaraches a su mujer para que en él cociera las tortillas y la comida (Gutiérrez, 2008: 97).

Así, la lumbre y el fogón son seres asociados al ámbito doméstico de lo humano; ambos hacen posible que los hombres se nutran, pero también es necesario alimentar la lumbre. En este juego de alimentar y alimentarse destaca la relación de los opuestos crudo y cocido; mientras que el primero es por antonomasia comida para los seres de la lluvia, el fuego, la tierra y los aires, el segundo constituye el alimento de los hombres y su progenie.

Esta distinción alimenticia se explica por un argumento ontológico: todos aquellos seres cuya agencia es dañina y que carecen de carne (cuerpo), se alimentan de sustancias crudas como la sangre, los huevos y el hígado, soportes donde el *nima* es más fuerte, lo que permite saciar su apetito, en tanto que el alimento cocido está destinado a la especie humana y sus ancestros.

En efecto, el alimento crudo es concebido como fuerza vital pura, del gusto culinario de los seres del monte, mientras que la comida cocida es un alimento humano. Si recuperamos lo crudo y lo cocido como dos categorías de la experiencia empírica y trazamos un esquema de clasificación ontológica

del ser a partir de aquélla, obtenemos la siguiente proposición: los mixtecos conciben la alimentación como una circulación de *nima,* de fuerza; su carácter vital deviene en esencia de su propiedad caliente, misma que se asocia al fuego del fogón (*ño'o*) y a la temperatura del cuerpo.

Así, la sangre de las víctimas sacrificiales es entregada como alimento en tanto fluido caliente que compensa la naturaleza fría de los seres del monte en particular, aquellos que personifican el granizo y las heladas como *savi di wa'a*, temporal acompañado de granizo y viento, o bien , a las *mima'a diwa'a*, espíritus depredadores del *nima* humano. De igual forma, el carácter caliente del *nima* humano proviene del fuego doméstico, del fogón, de ahí que su alimento sea en esencia comida cocida. Este calor es generador de vida para la reproducción de la especie, pues tanto el semen masculino como la leche materna son fluidos calientes.

La circulación del *nima* traza una cadena alimenticia entre humanos y no-humanos, esencia de una entrega recíproca de energía calorífica, la cual transita durante su proceso de maduración y secado de la mazorca, del astro solar al maíz, del maíz a la tortilla y a los atoles cocidos por el fogón. Todos ellos son alimentos que dan fuerza a los humanos y a sus animales de corral o domésticos. Por medio de la sangre de estos últimos, la cadena alimenticia se extiende a *Savi chée* y sus ayudantes, los aires. Si los seres del monte se alimentan de sangre, a los santos evangelistas convocados



Figura 2. Tacos para los principales muertos. Fotografía: Juan José Atilano Flores (Cahuatache, 28 de octubre de 2014).

durante el sacrificio les está destinado el copal, el aroma y la esencia.

De esta manera, aquellos seres considerados divinidades, entre los que se encuentran los santos, son alimentados con copal, mientras que los *ñu'un* del cielo y la tierra (aires, lluvia y manantiales o ciénagas) tienen como preferencia lo crudo; a los ancestros muertos se les entrega alimento cocido, sean tacos o platillos preparados para la festividad de muertos (figura 2). En términos estructurales, la circulación de *nima* o la cadena alimenticia, respondería a un esquema de reciprocidad alimenticia jerarquizada (véase el cuadro 1).

Respecto del principio calórico esencial del alimento cocido, Cliserio Candia se refiere a la acción alimenticia de la siguiente manera: "Los difuntos comen el aroma del sabor, es como el copal"; en cambio, los guías se alimentan de sangre. La distinción alimenticia responde, según él mismo, a una especie de pago que los parientes hacen a los comandantes o aires que guían a sus difuntos al mundo de los hombres.

Cuadro 1. *Nima* = calor o fuerza vital.

Alimento crudo *Nii* **= sangre/hígado/huevos** **No-humanos**	**Alimento cocido** *Ni* **= maíz/sita = tortilla** **Humanos y exhumanos**
Ya si'i ñoo **(tierra)**	*Nima'a xi kua'a* **(almas de los principales)**
Xixi tika ñoo **(fogón)**	*Nima'a xi-indi* **(almas de los abuelos)**
Savi Chée **(rayo)**	*Taa* **(hombre)**
Savi si'i **(semillas de maíz)**	*Ña'a* **(mujer)**
Savi di wa'a **(lluvia mala)**	*Ña'a si'i* **(esposa)**
Nima'a tandi wa'a **(aires, comandantes)**	*Se'e* **(hijos)**

Fuente: elaboración propia.

Esta retribución responde a que sus circunstancias de muerte (por asesinato, accidente o brujería) son asumidas como una responsabilidad de los humanos.[3]

Más allá de la noción de pago, me parece relevante destacar el hecho de que la reciprocidad entre humanos y no-humanos siempre implica un intercambio de alimento, cuyas propiedades son definidas por la presencia o la ausencia de un cuerpo físico. Pero la oposición entre lo crudo y lo cocido suele unificarse por la propiedad caliente del *nima*. La relevancia de este principio puede observarse también en el contexto de las "flores para los muertos" y el trabajo que las mujeres realizan a diario durante la fiesta dedicada a los difuntos. Dicho trabajo consiste en preparar cada día lo que se ha de servir caliente a los que ya se fueron.

Una vez que se sirve la mesa para los difuntos, colocando jícaras de atole y platos de pozole tanto sobre la cubierta de la mesa como en el piso, la mujer de mayor edad de la casa, la suegra, se aproxima a la flor de difuntos, enciende el copal y comienza a rezar por sus parientes. En su plegaria invita a sus abuelos, padres y hermanos a tomar su lugar en la mesa para departir los alimentos calientes que su nuera ha servido para ellos.[4]

De acuerdo con lo expuesto hasta el momento, sobre la noción de alimento, misma que se construye sobre la base de la fuerza vital y de su circulación entre humanos y no-humanos, se puede concluir que la reciprocidad entre colectivos no se limita a ratificar

[3] Testimonio de Cliserio Candia, Cahuatache, 29 de octubre de 2015.

[4] Plegaria a los difuntos, Juliana Aguilar García, Cahuatache, 31 de octubre de 2015.



Figura 3. Rezanderos recibiendo a los difuntos. Fotografía: Juan José Atilano Flores (Cahuatache, 28 de octubre de 2014).

el principio contractual del don: dicho intercambio se contextualiza en relaciones sociales que adoptan un perfil de subsistencia cósmica; en éste, cada uno de los seres del mundo se distribuye en el cosmos y, dadas sus características ontológicas, suelen alimentarse de comida cruda o cocida. Puede señalarse así que el alimento cocido ratifica una relación de descendencia con los ancestros, mientras que los alimentos crudos destinados a los *ñu'un* ratifican una alianza inter-específica. La red de intercambios socio-cósmica, basada en la filiación y la alianza, tiene como epicentro el sacrificio; de acuerdo con lo anterior y, asumiendo la centralidad del alimento como regulador de estas relaciones en especial, la alianza, resulta necesario dilucidar el lugar que ocupa la mujer mixteca en Cahuatache.

ALIMENTO Y MATRIMONIO

En la vida pública de la comunidad de Cahuatache, los cargos y el ejercicio de poder se encuentran monopolizados por los varones. Las mujeres no participan de la vida pública a menos que sean responsables de la manutención de los hijos. Sin embargo, la ausencia de la mujer en los espacios públicos no debe interpretarse como una subordinación absoluta en una sociedad patriarcal. El espacio de poder femenino se encuentra en los grupos

domésticos y radica en su papel como administradora del alimento.

Para despejar el significado de la relación entre esposa y alimento, ubicar el lugar de la mujer en el espacio doméstico y su papel en los intercambios de comida entre parientes afines y colaterales, retomo el tema del matrimonio o pago de la novia. Mi exposición versa en dos sentidos: primero, demostrar que la esposa es comprendida como el soporte alimenticio y el crecimiento de la familia; segundo, mostrar que, en el contexto de las relaciones de alianza, la madre del novio ejerce una autoridad que trasciende su grupo doméstico y se extiende a familias afines, a partir de intercambios alimenticios en el contexto de la fiesta de muertos.

FUNDAMENTO MÍTICO

Una primera referencia de la relación que existe entre la esposa y el maíz la encontramos en el mito de *Savis si'i*. En una de las versiones registradas, la lluvia suave, hija del fogón y hermana del correcaminos, es quien controla el granero donde se almacenan las semillas de maíz, calabaza y frijol. La relación que establece el mito entre la figura femenina de la lluvia y el control del alimento primordial de los humanos, es así un primer elemento base del vínculo estructural entre la mujer y el sustento.

> Así pasó antes, cuando floreció la vida, en el tiempo de los primeros que se asentaron. Ya estaba el gobernador (fogón o lumbre), ya estábamos nosotros. No teníamos de comer, por eso se fue el gobernador a la caza de su hija; cuando llegó a su casa ella, sí tenía de comer porque era *Savi si'i*; ella […] tenían maíz, frijol, tenían todo. Entonces recogió itacate: pedazo de tortilla y le dio poquito a cada uno de nosotros, estaba bien sabroso; porque antes nos daban zacate o tierra y ya no queríamos comer, movíamos mucho la cabeza.[5]

En correspondencia con el mito, el control del granero doméstico es ejercido por la mujer más longeva de la casa. El estatus de la suegra como administradora es explicitado a la nuera que pasará a formar parte de la familia, en ocasión de su matrimonio. De hecho, es imprescindible que la suegra presente a su nuera ante *Savi si'i* para que en lo sucesivo ella pueda tomar el maíz y preparar los alimentos. Tal requisito es expresado por el profesor Adulfo Camilo en los siguientes términos: "Se debe presentar ante *Savi si'i* a la mujer, porque ella es quien protege el maíz para que no se acabe. Si la mujer grande no presenta a su nuera y ella abre la troje, puede caer enferma".[6]

El lugar subordinado de la nuera es ratificado también durante la unión matrimonial en las palabras que dirige el comisario a la novia y que tienen como finalidad indicarle que en su nuevo hogar "vivirá como viven sus

[5] Testimonio de Miguel Aguilar, *Cahuatache, mito de Savi si'i,* abril de 2013.

[6] Testimonio de Adulfo Camilo, Tlapa de Comonfort, 9 de septiembre de 2014.

suegros". Ella asumirá la responsabilidad de levantarse temprano para moler el maíz y preparar las tortillas; deberá respetar el dinero de sus suegros; no instigar o hacer chismes en otra casa; todas sus actividades y salidas de la casa, para ir por agua o lavar en el río, deberá realizarlas acompañada de su suegra. Se asume así que la novia debe subordinarse en su totalidad a la autoridad de la suegra y su valor como esposa se configura a partir de su saber en las tareas domésticas; su capacidad de trabajo es la que establece el precio de la novia.[7]

La relación de la esposa con la preparación de las tortillas y su papel reproductivo se expresa en el proceso de compra de la novia. La unidad entre hacer tortillas, preparar atole y el matrimonio, es identificada también por Monaghan para el caso *nuyooteco*, cuando señala que para los mixtecos la vagina es análoga a una tortilla doblada, y comer es igual a tener relaciones sexuales (Monaghan, 1995: 241). En Cahuatache, esta lógica muestra continuidad, pues alimentarse es análogo a tener esposa y mantener relaciones sexuales con ella.

ARGUMENTO LINGÜÍSTICO

Los datos lingüísticos permiten aproximarnos de manera certera al tema de la analogía entre las relaciones sexuales y el acto de comer y alimentarse. En este sentido, mi interpretación tiene como punto de partida el seguimiento de las partículas lingüísticas '*si*' y '*ña*'.

El género en la lengua mixteca se designa por medio de las partículas *chée* y *taa*, que indican: fuerte/macho y hombre; en tanto que, para el caso femenino, los términos *si'i* y *ña'a* significan: suave/hembra o esposa y mujer. Una identificación de los campos semánticos asociados a lo femenino permite observar que tanto el matrimonio como la siembra y la alimentación pertenecen al mismo ámbito de significación, en el que el alimento, la reproducción y el crecimiento conforman una unidad. De acuerdo con ello, la mujer mixteca es comprendida como "algo" que adquiere su estatus de ser, sólo con relación en lo masculino, en tanto que su papel al interior de la sociedad mixteca es la reproducción. Dicha afirmación descansa en la relación de los términos *ña'a*, cuyo significado literal es "cosa", y *si'i*, vocablo que refiere a la función de reproducir y alimentar. De esta forma *ña'a si'i* significa para los mixtecos mi mujer, mi esposa.

Desde esta perspectiva, la mujer adquiere su estatus social en función de su papel reproductivo y alimentario, mismo que es la razón fundamental de la unión con el hombre. Dicha tarea se extiende al campo de la agricultura y el alimento, en tanto la partícula *si* aparece en la designación del tlacolol (*nda**si***), como en la parcela (*ño'o**sisi** yoo*), tierra que nos alimenta, así como en la tortilla (***si**ta*) y la acción de comer (*cu**si***). La relación significante entre la mujer y el alimento se manifiesta con claridad en la expresión *ña'a sisi*

[7] *Idem*.

yo, cuya traducción literal es: "cosas que comemos".

Este análisis no sólo tiene soporte en los términos lingüísticos que refiero. Las relaciones significantes entre tener mujer, reproducirse y alimentarse, también dotan de significado el matrimonio. En cuanto a la analogía de sembrar y tener relaciones sexuales, el profesor Adulfo Camilo señala: "La mujer para nosotros es igual al maíz, es la que alimenta. Aquí el que cosecha está contento porque puede dar de comer todo el año. Donde está una mujer hay vida, en la casa donde sale humo hay vida. La mujer es fértil como la tierra, de ella brota la vida. De la tierra nacen la calabaza, el maíz, el frijol; de la mujer brotan los hijos".[8]

La noción de fertilidad se encuentra asociada, de forma intrínseca, a la esposa y a la parcela; la naturaleza femenina es en esencia húmeda, pues de ella depende la vida. En palabras de don Leobardo Candía: "Todos somos producto de la humedad, tanto el maíz como los hombres. Se siembra donde está mojado, en la parcela y el cuerpo de la mujer para que nazcan los hijos".[9]

La relación del alimento con el acto sexual permite establecer que comer y tener sexo son actos análogos en el sentido depredador. Dehouve señala para el caso tlapaneco y nahua que el acto depredador de la carne de venado es semejante a alimentarse con carne de maíz, en tanto cacería y pizca de maíz constituyen actos predatorios que responden a una lógica de alianza matrimonial vinculada a la fertilidad y a la reproducción. Los mitos asimilan la cacería y la agricultura al matrimonio, advirtiendo de los peligros que entraña la trasgresión sexual y el adulterio que provoca la locura (ensalvajamiento) del cazador y la pérdida de la sombra para el agricultor (Dehouve, 2008: 11, 13, 22).

Hasta aquí queda ilustrada la relevancia de la analogía entre esposa, alimento y agricultura, tres elementos que adquieren su lógica en las relaciones de alianza. El matrimonio es la unidad reguladora de los lazos sociales entre grupos domésticos extensos; así como el sacrificio destinado a los *ñu'un* se comprende como una forma de relación entre humanos y no-humanos, mediada por el ofrecimiento alimenticio, las mujeres de más edad en las familias regulan los vínculos entre parientes, afines o por alianza, a partir del intercambio de alimentos. Dicho ajuste se establece como parte de su función como administradoras de los granos de maíz y de la preparación de las comidas, mismas que son objeto de circulación entre grupos domésticos diferenciados, pero semejantes conforme las alianzas matrimoniales.

CONCLUSIONES: RECIPROCIDAD ALIMENTARIA Y AFINIDAD

Si la circulación de alimento entre humanos y no-humanos es regulada por los *tati va'a* en términos de establecer una reciprocidad cósmica, al

[8] Testimonio de Adulfo Camilo, Tlapa de Comonfort, 28 de octubre de 2015.

[9] Testimonio de Leobardo Candia, Cahuatache, 31 de octubre de 2015.

interior de los grupos domésticos la *xitna* (abuela) controla los intercambios de comida cocida con aquellos grupos residenciales donde sus hijas habitan. La alianza matrimonial, misma que se concreta a partir del pago de la novia, deriva en un compadrazgo entre los padres de los novios. Con frecuencia, los jefes de familia de grupos domésticos, afines por alianza, se refieren a su consuegro o consuegra como compadre y comadre. Este parentesco obliga a una reciprocidad o intercambio de alimentos denominado *sanma xixi* (cambio de comida) entre grupos patrilocales afines.

El intercambio tiene lugar cada fin de semana o en ocasión de la festividad de muertos, y el objetivo de esta reciprocidad es ratificar el compadrazgo por alianza. Aunque el *sanma* es sancionado por los jefes de los grupos patrilocales, las mujeres son quienes preparan y administran el intercambio de alimentos. En palabras de los mixtecos, las protagonistas del *sanma xixi* son las mujeres, en especial, mientras que las nueras siguen las órdenes de su suegra para preparar y entregar los comestibles.

A partir de lo anterior es posible distinguir las relaciones por alianza que suponen reciprocidad en el intercambio de alimentos, y aquéllas soportadas en la ascendencia patrilocal, cuya donación de víveres no implica la obligación de regresar el presente al grupo.

A diferencia del presente alimenticio como reconocimiento del parentesco ascendente, asociado a la residencia de los abuelos, el compadrazgo entre los jefes de grupos patrilocales, derivado de la alianza, supone un intercambio recíproco de provisiones. En estos grupos, el s*anma xixi* o cambio de comida es controlado por las mujeres de mayor edad, las suegras.

El trabajo de las mujeres en la casa (administrar la troje de maíz y preparar las tortillas), responde a una estructura de autoridad, equivalente a la de los hombres ante la comunidad. La estructura jerárquica de la sociedad mixteca, en su mayoría patrilineal, se reproduce de manera análoga en el ejercicio de la ritualidad, controlada por el padre; en tanto que el intercambio alimenticio entre familias es regulado por la mujer más longeva de la casa. Pero más allá de la equivalencia entre la relación de los hombres con los *ñu'un* y de las mujeres con los parientes por alianza, el hecho relevante es que los dos tipos de interacción se encuentran mediados por intercambios alimenticios explícitos, que según mi experiencia etnográfica aquí expuesta expresan más un sentido literal que simbólico.

La centralidad del alimento como regulador de los vínculos entre humanos y no-humanos a través del sacrificio de animales domésticos, así como de las relaciones de reciprocidad alimenticia derivada del compadrazgo por alianza entre grupos patrilocales, permite constatar que las relaciones de parentesco entre los mixtecos responden a una construcción sociocultural, más que a los lazos de consanguinidad.

La ampliación de las relaciones sociales al ámbito de lo no-humano, partiendo del carácter alimenticio del sacrificio, así como la distinción onto-

lógica a que remite las categorías de la comida cruda y cocida, que he tratado, abren un panorama polémico poco estudiado hasta ahora.

BIBLIOGRAFÍA

Carmagnani, Marcelo (1993), *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, FCE.

Dehouve, Danièle (2008), "El venado, el maíz y el sacrificio", *Diario de Campo,* México, INAH-CNAN (Cuadernos de Etnología, 4).

Díaz Vázquez, Rosalba (2008), "Cahuatache: donde se sabe rezar y curar. Uso y manejo de la medicina tradicional en un pueblo mixteco", en Jaime García Leyva, Mario Martínez Rescalvo y Abel Barrera Hernández, *Los surcos y senderos de la historia: cultura y sociedad del municipio de Xalpatláhuac*, México, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado de Guerrero/H. Ayuntamiento de Xalpatláhuac/Universidad Autónoma de Guerrero, pp. 127-150.

Fausto, Carlos (2002), "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazonia", *Mana*, núm. 2, pp. 7-44.

González, Yolotl (1985), *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, FCE/INAH.

Graulich, Michel, y Guilhem Olivier (1999), "¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo", en *Anales de Tlatelolco*, México, IIH-UNAM, pp. 121-155.

Gutiérrez, Miguel Ángel (2008), *La historia del estado de Guerrero a través de su cultura. Una perspectiva antropológica*, México, CNCA-UAG.

Lévi-Strauss, Claude (2012 [1962]), *El pensamiento salvaje*, México, FCE.

_____ (2002 [1964]) *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE.

López Austin, Alfredo (2012 [1991]), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM.

Matías Alonso, Marcos (1997), *La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero*, México, Plaza y Valdés Editores.

Millán, Saúl (s.f.), "La domesticación de las almas", mecanoescrito.

Monaghan, John (1995), *The Covenants with Earth And Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality,* Norman y Londres, University of Oklahoma Press.

Olivier, Guilhem (2015), *Casería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*, México, FCE/Conacyt/UNAM.

Orozco Gómez, Fernando, y Samuel Villela Flores (2003), "Geografía sagrada en la Montaña de Guerrero", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, Conaculta-INAH, pp. 125-191.

Terraciano, Kevin (2013), *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzaahui del siglo XVI al XVIII*, México, FCE.

Villela Flores, Samuel (2005), *Guerrero el pueblo del jaguar/tigre*, México, Conaculta-INAH.