

96

Experiencias biográficas desiguales, formas diversas de asociación y memorias

Nueva Antropología

• Minor Mora Salas / Orlandina de Oliveira , Adultez forzada: vidas cuesta arriba • Diego Solsona-Cisternas / Alejandra Lazo Corvalán, Experiencias de discapacidad desde el enfoque de la movilidad: estudios de caso en el sur de Chile • Karla Alejandra Contreras Tinoco / Tania Tello Pérez, Representaciones sociales y prácticas asociadas con el amor en parejas heterosexuales cristianas de la ciudad de Ocotlán, Jalisco, México • Miguel Lisbona Guillén / Ulises Alberto Rincón Zárate, Imaginación comunitaria: asociacionismo chino y nuevos inmigrantes en Tapachula, Chiapas •Ángel Acuña, Desarrollo de infraestructuras económicas en la cuenca del Napo: una visión transfronteriza • Juan José Atilano Flores, La sociedad del monte y la comunidad mixteca ampliada • Oscar Julián Moscoso Marín, Debate en torno a la apropiación y mercadeo de la memoria precolombina: el caso de la "Cerámica Alzate" de Colombia • Orlando Aragón Andrade, La "caja negra" del reconocimiento al autogobierno indígena en la nueva Ley Orgánica Municipal de Michoacán. El Frente por la Autonomía, el presupuesto directo y la "faena jurídica"

CIESAS

CULTURA SECRETARÍA DE CULTURA

INAH

VOL. XXXV, NÚMERO 96, ENERO - JUNIO 2022 ISSN 0185-0636

LA SOCIEDAD DEL MONTE Y LA COMUNIDAD MIXTECA AMPLIADA

Juan José Atilano Flores*

Resumen: Con base en datos etnográficos sobre la identidad anímica entre humanos y *ñu'un* de los mixtecos de la comunidad de Cahuatache, localizada en el municipio de Xalpatláhuac, Montaña de Guerrero, en el presente artículo se analiza la noción de persona nativa. Siguiendo la narrativa de los mitos Sol y Luna, así como el de *Savi si'i*, se propone una clasificación de los existentes del monte y se exploran las posibilidades de relaciones de alianza y filiación entre hombres y *ñu'n*, trazando un esquema de la organización jerárquica en el que se incluyen santos, muertos, seres de la lluvia, el rayo y los aires.
Palabras clave: mixtecos, ontología, alianza, filiación.

The Society of the Mount and the Extended Mixtec Community

Abstract: Based on ethnographic data on the psychic identity between humans and *ñu'un* of the Mixtecs in the Cahuatache community, located in the municipality of Xalpatláhuac, Montaña de Guerrero, this article analyzes the notion of native person. Following the narrative of the myths sun and moon, as well as da *Savi si'i*, a classification of the existing ones of the mountain is proposed and the possibilities of alliance and filiation relationships between men and wildebeest are explored, drawing an outline of the hierarchical organization that includes saints, the dead, beings from the rain, lightning and the air.
Keywords: mixtecs, ontology, alliance, affiliation.

CUERPO, PERSONA Y SOCIEDAD

El interés por comprender las concepciones de cuerpo y persona en la antropología mexicana adquieren relevancia a principios de la década de 1980 con la publicación del libro de Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*; su trabajo logra colocar el cuerpo y su construcción ideológica como la columna vertebral de la cosmovisión mesoamericana. Según lo propone el estudio de las concepciones nahuas, el cuerpo puede dar cuenta del ordenamiento de los mundos natural y social. Así, el cuerpo es asumido como un microcosmos que se proyecta como un macrocosmos de la sociedad (López, 2012: 7).

La relación entre microcosmos y macrocosmos tiene un valor heurístico, que ha permitido generalizar, a casi todos los pueblos que comparten la llamada tradición mesoame-

* Doctor en antropología social, profesor de asignatura de la ENAH y en la FCPyC-UNAM. Correo electrónico: atilanojjf@yahoo.com.mx

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

ricana, la idea de un cuerpo y una sociedad multianímica. Si el cuerpo estaba compuesto por varias entidades anímicas, el entorno ecológico también es habitado por distintos seres animados (López, 2012: 9-10).

Este modelo analítico es el soporte de un importante número de etnografías sobre los mixtecos que explican la pluralidad del ser en la naturaleza, a partir de la relación entre el cuerpo y la sociedad. Los textos de Monaghan (1995), Dehouve (2007) y Barabas (2006) sobre las cosmovisiones de los mixtecos, tlapanecos y los pueblos de Oaxaca, identifican dicha pluralidad de seres como dueños, dioses menores y potencias. En estricto sentido son interpretados como fuerzas con intencionalidad propia que actúan marcando territorios, protegiendo a los hombres o bien dañándoles. Sin embargo, esta característica de las religiones mesoamericanas puede trazar un horizonte analítico distinto desde la generalización de la condición de persona propuesta por los enfoques perspectivista y las ontologías de Viveiros de Castro (2010) y Philippe Descola (2012), quienes postulan que en las culturas distintas a la occidental, lo humano se extiende tanto a plantas y animales como a seres espirituales y fenómenos meteorológicos.

Si la obra de López Austin tiene el valor de mostrar una noción de cuerpo multianímico que se confronta con aquella occidental de la dualidad cuerpo-alma, los enfoques ontológico y perspectivista proponen un giro hacia la primacía del componente anímico como factor de identidad entre especies, que coloca sobre la mesa el problema de la construcción de persona en el contexto de un juego de identificación que oscila entre lo humano y lo no-humano.

Siguiendo este último planteamiento, en particular los modelos ontológicos *animista* y *analogista* propuestos por Descolá,[1] el presente artículo centra su atención en la noción de persona entre los mixtecos y, a partir de los datos etnográficos obtenidos a través de entrevistas a especialistas rituales y registros de mitos, de origen del maíz y los gemelos, propongo una clasificación de los existentes en Cahuatache según las maneras de identificación entre humanos y no-humanos. Al mismo tiempo se da cuenta también de la forma en que estos designados *ñu'un* se organizan en un sociocosmos jerarquizado y mantienen relaciones de filiación y alianza con los humanos.

Con la finalidad de contribuir a resolver la ambigüedad con la que la antropología ha tratado la noción de existentes o seres entre los mixtecos

[1] Descola propone cuatro modelos que se distribuyen en el orbe: el *totemismo* que se distingue por la semejanza de las interioridades y las fisicalidades entre humanos y no-humanos; el *animismo*, cuyo rasgo distintivo es la identidad en la interioridad y la alteridad en la fisicalidad de los existentes; el *analogismo*, donde priva la diferencia en todos los existentes y, finalmente, el *naturalismo*, en el que se presenta la continuidad en la fisicalidad y la diferencia en la interioridad entre humanos y no-humanos (Descola, 2012 [2005]: 190).

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

—pues mientras que para algunos investigadores estos seres son dioses, para otros son potencias o entidades—, propongo que, a partir de la noción de *nima*, los mixtecos extienden la condición de persona a estos existentes, lo que permite identificar su estatus ontológico en el pensamiento nativo. Partiendo de dicha atribución, el eje de la etnografía del mundo de "los otros" no-humanos persigue demostrar dos cuestiones: en primer lugar, que en Cahuatache existe una generalización de la condición de persona, y segundo, que lo humano es entendido como un estatus ontológico que sufre transformaciones, como en el caso de los muertos (*naxi'i*), seres que son considerados personas pero que se integran al grupo de *ñu'un*. Finalmente, esta generalización de la condición de persona permite comprender que en la cosmovisión mixteca, las relaciones sociales se extienden al mundo de los *ñu'un* —espacio que la antropología ha tipificado como "sobrenatural"—, configurando un sociocosmos jerarquizado al que se incorporan las advocaciones de origen cristiano, como aquellas que personifican los fenómenos meteorológicos.

GENERALIZACIÓN DE LA CONDICIÓN DE PERSONA

La nación de tay y ñu'un, "persona o gente"

Un rasgo fundamental del pensamiento entre los mixtecos de Cahuatache es el de comprender el ser como una condición esencialmente espiritual. El ser es dado por la posesión del *nima,* "alma o corazón", y se extiende como una propiedad que otorga la condición de *tay,* "persona" o *ñu'un,* "gente", tanto a humanos como a los muertos, los santos, la planta de maíz, el rayo, la lluvia, la tierra, los nacimientos de agua, el cerro y el fogón.

En Cahuatache se utiliza el termino *ñu'u* para referirse al pueblo, en el sentido colectivo y el de *ñu*, "gente", para singularizar al individuo. Así, la expresión *ñu savi* alude literalmente al "pueblo o gente de la lluvia", pero la expresión *ñu'un* suele aplicarse a elementos como la lluvia y los aires con el fin de personalizarlos; de tal manera, los mixtecos reconocen en la lluvia, la tierra y el aire una condición de sujeto, otorgada por la posesión de un corazón o alma.

Reconozco en el término *ñu'un*, una categoría nativa que si bien unifica la condición de gente entre humanos y seres de la naturaleza, su valor ontológico estriba en permitir al etnógrafo que reconozca la singularidad de los humanos y no-humanos. Mientras que en los primeros se agrupan hombres, mujeres y niños, en los segundos estarían los santos, los animales, las plantas como el maíz, los aires, la lluvia, el monte, el fogón y la tierra, así como los muertos. El conjunto de estos seres es comprendido como una sociedad jerarquizada, en los mismos términos que la humana. Siguiendo este orden de ideas, los datos etnográficos

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

nos colocan frente a la articulación singular de modos de identificación entre humanos y no-humanos que se encuentran en el terreno del animismo y, por otra parte, las relaciones jerárquicas entre imágenes cristianas *ñu'un* de la lluvia y los ancestros indican formas de protección propias del analogismo.

La articulación entre modos de identificación animista, en cuanto a la continuidad de la interioridad entre humano y no-humanos del *nima* y las maneras de relación jerarquizadas entre Dios, los santos y los *ñu'un*, encuentra una explicación en el valor equivalente que los mixtecos atribuyen a la alianza y la filiación como formas de relación que estructuran un sociocosmos —un solo colectivos— en el que interactúan humanos y *ñu'un*. La presencia de estas formas de relación se encuentra documentada en los mitos de origen del maíz, que me proporcionaron los especialistas rituales Leobardo Candia y Miguel Aguilar.

LA DISTRIBUCIÓN DE LAS CUALIDADES DEL SER Y LA JERARQUÍA

El lugar de los santos en el mundo

Ubicados en el plano celeste, del mundo los santos, seres que poseen corazón, son considerados ayudantes de Dios y aliados de los hombres en la búsqueda de la salud, el alimento y la riqueza. La figura de Jesús, en su advocación del Santo Entierro-Cuarto viernes de cuaresma, es reconocido como el padre de la comunidad; esta relación de filiación se manifiesta en la expresión local ¡hay padre santo!, empleada por cada jefe de familia y los rezanderos al iniciar las plegarias por la salud de la familia, la multiplicación de sus ganados domésticos, la solicitud de abundante cosecha de maíz, y la petición de riqueza y bienes materiales.[2]

Como todos los otros pueblos de la región, los mixtecos de Cahuatache comparten el culto a la advocación del Cristo muerto introducida por los agustinos durante el siglo XVI en la Montaña de Guerrero;[3] el Santo Entierro es asumido por los mixtecos como Dios, en tanto que San Marcos es colocado como uno de sus ayudantes en el ejercicio de controlar los temporales, de ahí que San Marcos sea el señor del rayo y de la lluvia, así como dueño de los tigres y los animales del monte. En las etnografías sobre la ritualidad agraria en la Montaña, San Marcos es interpretado como un símbolo que condensa los antiguos elementos prehispánicos del culto a Tlaloc, dios de la lluvia;

[2] Durante el tercer viernes de cuaresma, el santuario de Xalpatláhuac recibe a miles de devotos, quienes lo visitan para solicitarle todo tipo de ayuda; la fuerza del Santo Entierro se traduce en beneficios tangibles como dinero, camionetas, mujeres, animales, maíz, dólares, estudios, hijos, casa nueva, salud, trabajo y protección (Barrera, 2008: 160).

[3] La orden agustina fue la encargada de evangelizar el territorio de la Montaña de Guerrero. Hacia 1533 establecieron como una de sus bases territoriales las ciudades de Chilapa y Tlapa (Moreno, 1985:12).

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

sobre dicho culto, Broda refiere que los cerros eran concebidos como *altepet*, contenedores de agua y espacios donde se producían las nubes para traer la lluvia. La relación entre el cerro y la cueva lleva a Orozco y Villela a señalar que estos espacios son la morada de San Marcos, pues en "varias comunidades se concibe que este santo habita en el interior de los cerros y es patrón de los bosques" (Broda, 1982: 48, en Orozco y Villela, 2003: 138). En este mismo sentido, Dehouve sostiene que "los indígenas nahuas, tlapanecos y mixtecos […] piden la lluvia a una entidad muy semejante a *Tlaloc* prehispánico. Sin embargo, la llaman San Marcos" (Dehouve, 2007: 29).

Más allá de las relaciones entre cerro, cueva y Tlaloc, los mixtecos de Cahuatache establecen una clara diferencia entre las advocaciones católicas y los seres que controlan el espacio del monte y la lluvia. En la mitología local, Dios es un referente directo al "Padre Santo", Cristo muerto o Santo Entierro, mientras que San Marcos evangelista se asocia a los tigres. En el mito de los gemelos Sol y Luna, así como en el relativo al origen de la danza de *tecuani* (el que devora), los santos San Agustín y San Marcos son ayudantes de Dios e intermediarios de los hombres ante la sociedad del monte.

Don Eulalio Gálvez, anciano de 98 años y reconocido como *tati va'a*, "el que es padre y sabe rezar", narra la siguiente versión sobre el mito de los gemelos y su madre *yasi'i tokosi*, "mujer rica", en la que se observa la relación jerárquica entre Dios, los santos y los seres que dominan el plano celeste y terrestre:

> Los abuelos contaban que había en la tierra una mujer rica y mala. *Yasi'i tokosi* tenía dos hijos varones, el Sol y la Luna, que en aquel tiempo eran humanos. *Yasi'i tokosi'i* quería subir [al cielo] con Dios, nuestro padre Jesús, pero ella era mala [era amante del venado] y los hermanos hablaron con San Agustín para decirle que su madre era rica, mientras ellos eran pobres, por lo cual le pedían que les tirara una cuerda para subir al cielo. El Sol subió primero, mientras la Luna tomó el *metlapil* (mano del metate) y lo introdujo en la vagina de su madre, así el astro nocturno subía al cielo.[4]

Por otra parte, el caso de San Marcos constituye una suerte de domesticación del felino mítico. Según el testimonio de Federico Juárez, pitero de la danza de *tecuani*, San Marcos fue un niño huérfano adoptado por los tigres que, al crecer, pacificó a los felinos, los domó. Por eso San Marcos (imagen de bulto) tiene un tigre sentado a su lado.[5]

[4] Eulalio Gálvez Gálvez (98 años), Cahuatache, 13 de octubre de 2013.

[5] En el artículo "La domesticación del jaguar. Una aproximación al cambio ontológico" publicado en el número 11 de la revista *Antropología Americana*, julio de 2021, trato con mayor profundidad la transición del jaguar como una antigua deidad prehispánica asociada a la guerra, el poder y el corazón del cerro, a su condición actual de ayudante de San Marcos. Fede-

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

La relevancia de estos mitos estriba en establecer, de manera muy clara, una relación jerárquica entre Dios, los santos, los astros celestes y la figura del jaguar. Mientras que Cristo constituye la entidad superior, San Agustín y San Marcos son ayudantes que permiten el arribo del Sol y la Luna como seres que habitan el plano del cielo, que controlan los fenómenos meteorológicos e interceden por los hombres para controlar la agencia de *yasi'i tokosi* y *savi che'e*, los *ñu'un* de los cuerpos de agua terrestres y el rayo.

Destaco el lugar de intermediarios de los santos, en cuanto a que su función en las relaciones cósmicas de los hombres con los seres del cielo, es mediar por las solicitudes de los humanos ante Dios y controlar la agencia dañina de *savi che'e* y *yasi'i tokosi*. Así, en Cahuatache, San Marcos, San Lucas y San Antonio son comprendidos como seres que poseen corazón y se les coloca como ayudantes de Señor Santo Entierro; en tanto que San Marcos controla los temporales, San Lucas cuida y reproduce los animales domésticos, mientras que San Antonio manipula la enfermedad y la salud de humanos, animales y plantas.

Los santos aparecen, así, como las entidades intermedias entre Dios y las fuerzas vitales del entono humano. Consideradas personas, las imágenes de bulto tienen el poder de generar riqueza para los hombres, otorgar salud a ellos y a sus animales, o bien, pueden causar la enfermedad y el hambre en los humanos. Pero el lugar de los santos en la distribución de existentes en Cahuatache nos indica un proceso de dominación o pacificación de los *ñu'un*, seres que controlan las fuerzas de la naturaleza.[6]

Debajo de los santos, los mixtecos reconocen a un conjunto de seres que personifican el carácter vital de su entorno, colectivo que se integra por los *ñu'un*, seres que tienen el estatus de gente o persona y que cohabitan el espacio terrestre (el monte, los ríos y los nacimientos agua) con los hombres. Los *ñu'un* constituyen fuerzas anímicas no-humanas y ex-humanas (*naxi'i* o muertos), la mayoría de ellos considerados ayudantes de *yoko savi* San Marcos grande o ídolo[7] de la lluvia San Marcos grande.

La asociación de los ídolos de piedra, rocas esféricas vinculadas a la tradición prehispánica *ñuiñe*,[8] con la figura de San Marcos, no debe ser in-

rico Juárez (maestro pitero, danza de *tecuani*), Cahuatache, 16 de octubre de 2013.

[6] La idea de pacificar los animales del monte se encuentra implícita en el discurso evangelizador de los agustinos del siglo XVI. Ellos veían en la naturaleza como paisaje, un espacio dominado por fuerzas malignas (Atilano, 2015).

[7] Utilizo el término ídolo en la acepción local de Cahuatache, para referirme a piedras de forma esférica a quienes los mixtecos atribuyen *nima*. Estas piedras son identificadas de manera genérica como "san marquitos".

[8] El término *ñuiñe* alude a un estilo de grabados líticos que caracterizan el periodo Clásico tardío de la Mixteca Baja. Los "san marquitos", ídolos de piedra labrada en la Montaña, son identificados con este estilo artístico (Samuel Villela, comunicación personal, 2014).

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

terpretada como un sincretismo; los llamados "san marquitos" en toda la Montaña de Guerrero constituyen la personificación de los *ñu'un* del rayo y de la lluvia. Su relación jerárquica con San Marcos evangelista no constituye una sustitución de la naturaleza del ser, sino un reacomodo de lo existente en el mundo.

La gente del cielo y la tierra (lluvia, fuego, tierra y maíz)

En Cahuatache, los *ñu'un* se distribuyen efectivamente en el plano del cielo, la tierra y su espacio intermedio. De esta forma, en el cielo estarían los seres asociados a la lluvia como *ñu'un savi*, cuya cualidad dual masculina: *savi cheé*, "lluvia fuerte", y femenina: *savi si'i*, "lluvia suave", es distribuida en la geografía del pueblo a partir de casas de la lluvia macho y hembra, que son identificadas como *ve'e yuku savi chée*, "la casa del ídolo de la lluvia fuerte" y *ve'e yuku savi si'i*, "la casa del ídolo de la lluvia suave". De manera análoga al caso nuyooteco estudiado por Monaghan (1995), la lluvia tiene distintos rostros: *savi ni'i* o "granizo" y *savi tachi,* lluvia con aire. Estos dos rostros se encuentran asociados a un tercer tipo que es la conjunción de los dos anteriores, se trata de *savi di wa'a* o *daí rayo,* que se traduce como "lluvia mala" o "lluvia mala del rayo", que se caracteriza por presentar viento, granizo y rayos.

Vinculadas a la lluvia y el aire se encuentran las nubes (*yivi*), que constituyen el cuerpo de *savi*. El movimiento de la lluvia es controlado por aires que habitan los rumbos (norte, sur, este y oeste), espacios identificados con lugares donde residen los distintos tipos de lluvia. Los aires son considerados existentes que controlan los fenómenos atmosféricos; en el sur habita la centella que trae la lluvia seca que se acompaña de viento y granizo, mientras que en el norte se localizan los aires que traen la buena lluvia.

Para los mixtecos, *ñu'un Savi chée* controla al rayo y la centella, así como a los aires malignos. En su carácter de macho, él manda las tempestades y los ciclones, meteoros que habitan al sureste del pueblo, en tanto que su contraparte hembra, *ñu'un savi si'i*, controla los temporales benéficos para la siembra de maíz, cuya localización se encuentra al noroeste. Sobre esta distribución de los tipos de lluvia, los especialistas rituales señalan que *savi chée* anuncia las tormentas con el rayo, quien se manifiesta en el cielo con rumbo al sureste: "Cuando salen los rayos por allá arriba, en el 'Palo de espinas', en la 'casa de *Savi chée* del hombro del cerro', entonces el temporal viene malo, con granizo".[9]

Como en el caso de la lluvia, la tierra, designada como *ño'o*, tiene la particularidad de la dualidad. El aspecto masculino de la tierra es el fogón, considerado "gobernador de la tierra" (*xii tika ño'o*); el fuego, asocia-

[9] Leandro Candia Galindo (*Tati va'a* principal), Cahuatache, 23 de abril de 2014.

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

do al rayo, constituye la parte masculina del cosmos, en tanto el lado femenino de la tierra es la parcela *ño'o tavi'i,* "tierra abierta o quebrada", que en su designación femenina se nombra con el sufijo *si'i ño'o o*, bien, de manera genérica, *nana ño'o*, "madre tierra". Mientras que en el espacio celeste, *Savi chée* es dominante y su contraparte femenina es *si'i ño'o* en el ámbito terrestre.[10]

La dualidad macho y hembra, entre los mixtecos de Cahuatache, constituye un principio ordenador y relacional del entorno ecológico vital. La centralidad de este principio ha sido documentada también por Monaghan para el caso nuyooteco, en cuanto a que el rayo y la lluvia constituyen la parte masculina, un símbolo de la sexualidad y la potencia del macho, en tanto la lluvia es comparada con el semen. Esta dualidad permite observar la relación del rayo y la lluvia macho con la parcela, como una metáfora de la unión de la tierra con el cielo (Monaghan, 1995: 112).

De esta unión nace el maíz (*no-nivi*), fruto esencialmente femenino. En Cahuatache se considera que el maíz o bien la mazorca (*ni*) son análogos a la lluvia. De hecho, al indagar sobre el origen del maíz los mixtecos aluden siempre al mito de *savi si'i*, en el que destacan las relaciones de alianza entre *Savi chée* y *Savi si'i*, así como el vínculo de filiación entre el gobernador del fogón, la lluvia suave y el maíz. Así, la lluvia y el maíz constituyen para los mixtecos seres análogos.

Ñu'un tachi: los aires y los muertos

La vida para los mixtecos no constituye un proceso biológico, en el sentido de un estado orgánico; es ante todo una condición ontológica otorgada por la posesión del *nima*, fuerza anímica, cuya existencia trasciende el estado físico del cuerpo orgánico. Visto de esta manera, la muerte o *naxi'i* es más el resultado de una transformación ontológica que el fin de un estado fisiológico. Con la muerte, el ser persiste transformado de una condición humana a otra de *ñu'un*, carente de cuerpo, pero vital en el sentido anímico. De este modo, el mundo es cohabitado por seres humanos, seres de la lluvia, del viento de la tierra y muertos que comparten de manera general la condición de gente, en la medida que el *níma* persiste, aún entre los *naxi'i*.

Los muertos constituyen un conjunto de existentes cuya ubicación en el sociocosmos es determinada por dos factores: uno es la manera en que se muere y el segundo muestra una continuidad del lugar o cargo que ocupó la persona en vida y que se mantiene en su condición de *nima'a xi kua'a*, "alma de los principales". Así, los muertos en Cahuatache conformarían dos grupos: las *nima'a tandi wa'a* o *nima'a na'a*, "ánimas

[10] La terminología en mixteco para designar los distintos rostros de los *ñu'un* de la lluvia y la tierra, me fueron proporcionados por el profesor Antonio Aguilar Gálvez (entrevista del 24 de abril de 2014).

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

de corazón maligno", al que se integran los *naxi'i-xi'í rayo*, "muerto por rayo"; *naxi'i-xi'í pistola, machete, cuchillo*, "muertos por asesinato o accidente"; el *naxi'i-kue'e*, "muerto por enfermedad"; el *naxi'i-kue'e yi'vi*, "muerto por enfermedad de espanto", y el *naxi'i kue'e yuna'a*, muerto por la boca de otro (brujería).[11]

Estos muertos de corazón maligno son identificados en general como "aires", que habitan tanto el plano terrestre en barrancas, nacimientos de agua y cuevas, o bien, en tanto aires, suelen transitar en el plano intermedio entre el cielo y la tierra; también permanecen en el lugar de su muerte o en los cruces de camino. En el colectivo de *ñu'un*, los aires son ayudantes de *Savi chée*, la lluvia macho. Este colectivo controlado por *Savi chée* tiene la capacidad de fabricar tormentas, enfermar a las personas y los animales domésticos, así como dañar con plagas y aire las milpas y cosechas.

El temor de los mixtecos a *savi chée* se debe esencialmente a su capacidad de controlar a los aires. En estricto sentido, el poder maligno de la lluvia macho reside en el control que ésta tiene sobre sus ayudantes, las ánimas de corazón maligno, mismas que son convocadas por rezanderos para dañar a terceros.

El segundo grupo de los muertos es reconocido como el de los "pasados" (antepasados) o "principales difuntos". Este grupo es identificado como el de los "abogados o licenciados de la comunidad" y estaría conformado por todos aquellos que "murieron en su tiempo", esto es de vejés, entre ellos se encuentran los *tati va'a* pasados, comisarios, delegados, fiscales y mayordomos. A todos ellos se les designa *nima'a xikua'a*. El lugar de estas almas es el plano celeste, pues se dice que al morir viajan en forma de palomas al oriente; estos difuntos van a residir al "Llano del palo de encino", un valle que los mixtecos dicen que se encuentra en la rivera oriente del río Chiquito, en las faldas del cerro Nariz de Venado. Un espacio donde los difuntos permanecen todo el tiempo en su iglesia; por eso se dice que las *nima'a xikua'a* viven con Dios.[12]

Los *nima'a xikua'a*, en su carácter de ancestros, son vistos por los mixtecos como seres aliados de los humanos; ellos se asocian a la protección del pueblo, la riqueza y la abundancia. Dicha atribución es resultado del reconocimiento a su labor en vida como autoridades de la comunidad y de su actual posición como abogados de los humanos ante el colectivo de los *ñu'un*.

Esta relación de protección y atribución de riqueza con los pasados se expresa en el vínculo que existe entre las autoridades en funciones y las *nima'a xikua'a*. Los principales fueron gente sabia y rica, tenían sus yuntas, sus chivos y mucho maíz.

[11] Esta clasificación de los muertos me fue proporcionada por el profesor Antonio Aguilar Gálvez (entrevista del 31 de octubre de 2014).

[12] Ezequiel Campos (profesor), Cahuatache, 31 de octubre de 2014.

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

Ellos trabajaron para el pueblo. Por eso les tiene que hablar uno y les prendo sus velas para que me ayuden con mi cargo, que los hijos de Cahuatache tengan maíz, que cuiden las cosechas, que no vengan los problemas entre la gente, que no se peleen los borrachos.[13]

Como lo he señalado, la categoría de *ñu'un* o "gente" se extiende a los cuatro espacios del cosmos, todos ellos controlados por seres que poseen *nima*. En el ámbito celeste, los mixtecos colocan a Dios personificado en la figura del Santo Entierro, y a los santos comprendidos como ayudantes de Dios e intermediarios de los humanos. En la misma dimensión se encuentra la lluvia y el rayo, personificados en la dualidad *Savi chée y Savi si'i*.

En el plano terrestre se localiza al "gobernador del fogón", persona masculina, aunque en esta dimensión predominan *ño'o tavi'i*, "la tierra abierta o quebrada (parcela)", y en el monte *Yasi'i tokosi*, "mujer rica" asociada a el agua de los ríos y manantiales, así como a la riqueza en bienes materiales. Por su parte, el maíz y la milpa constituyen una materialización (fruto) de la dualidad de la lluvia; *Savi chée* se personifica en una caña de tres mazorcas mientras que *Savi si'i* es una mazorca doble o cuata

Todos estos seres son considerados gente pues comparten con los hombres la condición de persona, en tanto poseen *níma,* aunque en términos ontológicos los *ñu'un* trazan una frontera como no-humanos en tanto su fisicalidad es distinta a la humana, o bien, en casos como los "aires" o muertos se carece de un cuerpo. La alteridad entre humanos y *ñu'un* parece trazar como frontera el cuerpo y una identidad en la interioridad que se generaliza. Al revisar el conjunto de estas evidencias etnográficas se puede apuntar una conclusión preliminar en cuanto al estatus ontológico de los *ñu'un*: si bien los mixtecos los consideran gente, en términos de especie este colectivo es de no-humanos, pues se trata o de entidades divinas como Dios y los santos o bien de sujetos espirituales que tienen agencia.

Finalmente, los "aires" pueden identificarse como no-humanos, pues se trata de humanos que al morir sufrieron una transformación ontológica. Los *naxi'i*, en tanto seres animados carentes de cuerpo, se distribuyen en el espacio terrestre y en el intermedio donde se localizan los rumbos. Hasta aquí he esbozado a grandes rangos la distribución de las cualidades del ser mixtecas, siguiendo el principio de identidad anímica entre humanos y no-humanos. Según lo he planteado en líneas anteriores, los *ñu'un* y los mixtecos establecen dos tipos de relación: la alianza y la filiación, mismas que me propongo describir y a analizar con mayor detalle en el siguiente apartado, usando para ello un cuerpo de mitos asociados al origen del maíz.

[13] Crescencio Peralta (comisario municipal), Cahuatache, 1 de noviembre de 2014.

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

LA SOCIEDAD AMPLIADA: ALIANZA Y FILIACIÓN ENTRE HUMANOS Y *ÑU'UN*

Para los mixtecos, el concepto de familia es análogo al de casa (*ve'e*); esta asimilación de la unidad de parentesco al del espacio de residencia indica que la noción de parentesco local no se reduce sólo a las relaciones nucleares consanguíneas de descendencia por vía patrilineal; el hogar (*ñiyɨvɨ*) es una unidad extensa que incluye las relaciones ascendentes con los abuelos paternos (*xii*) y las colaterales —*xito* y *xixi*, "tío y tía"— del padre (*tata*) y la madre (*nana*). Esta noción de familia coloca en el mismo nivel de importancia a las relaciones de alianza y a las de filiación; por una parte, la alianza constituye el vínculo esencial entre un hombre (*taa*) y una mujer (*ña'an*), destinado a la reproducción de la especie y el reconocimiento de parientes afines de ambos lados, en tanto que la filiación dibuja las relaciones ascendentes y descendentes por vía, esencialmente, patrilineal.

Mientras que la alianza regula las relaciones políticas con los parientes colaterales, la filiación traza una línea de jerarquía y autoridad que establece la dirección de la herencia, como sucede en el caso de la sucesión del cargo de *tati va'a*, el cual se traslada por línea paterna descendente de padres a hijos o bien de abuelos a nietos.

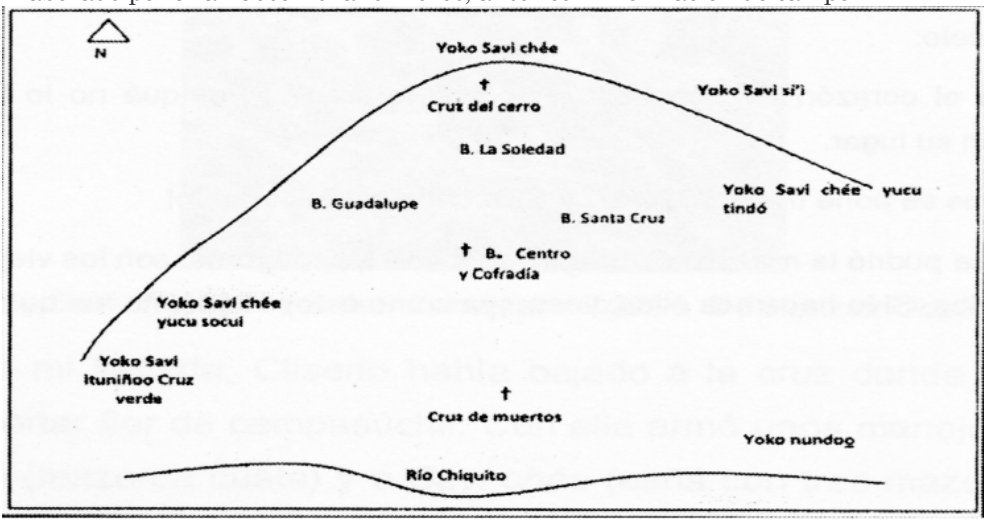
La relevancia de estas relaciones en el ámbito de los vínculos entre la comunidad de humanos y no-humanos, reside fundamentalmente en el traslado de la alianza y la filiación como relaciones que estructuran a la sociedad del monte. Las evidencias etnográficas que constatan este traslado las encontramos en los mitos asociados al origen del maíz y el dueño de los animales. El análisis puntual de cada uno de estos casos me lleva a proponer la idea de una comunidad ampliada al ámbito de los *ñu'un*, como se representa en el esquema 1.

La familia extensa del maíz y la filiación del fuego con los hombres

El cosmos es comprendido por los mixtecos como una familia. El rompimiento de la relación primigenia de los astros con la tierra, expresada en el mito de *Yasi'i tokosi*, la "mujer rica", constituye la delimitación de las distintas dimensiones del espacio en el mundo, así como la identificación de los seres que los controlan. La asunción de los hermanos Sol y Luna al cielo y el confinamiento de su madre bajo los cerros, permite a los mixtecos identificar en el Sol un principio masculino dominante, asociado a la fuerza, el fuego y el rayo, mientras que la tierra es esencialmente femenina, vinculada al elemento agua y la fertilidad. Dicha dualidad se proyecta a la planta del maíz, considerada hija del fuego, personificado en *xii tika ño̲o̲*, "gobernador del fogón", hija de la tierra (*si'i ño̲o̲*) y esposa del rayo identificado con *Savi chée*.

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

Esquema 1. Distribución de las casas de *Savi Chée* y *Savi si'i* en Cahuatache. Elaborado por Juan José Atilano Flores, autor con información de campo



Siguiendo este principio de dualidad, el maíz sería así un ser femenino que desciende de la unión entre el fuego y la tierra, que es entregado en alianza al rayo para otorgar el alimento a los hombres. La complejidad del mito de origen del maíz expresa estas relaciones, al tiempo que coloca la dualidad de la lluvia (*savi*) como un principio generalizado, pues la lluvia femenina es en sí misma las semillas de maíz, frijol y calabaza. De esta forma me parece que la entrega de los granos a los hombres por parte del fuego puede ser interpretada como una alianza con los humanos y los *ñu'un*.

> Los hombres que habían construido los cerros no tenían que comer, la tierra estaba seca y no era fértil. Dios hizo que lloviera y finalmente creció la milpa, en ella nacieron *savi chée* (caña con tres mazorcas) y *savi si'i* (mazorca cuata). Formados los cerros y otorgada la milpa los hombres compartieron el plano terrestre con la pareja de la lluvia-maíz.
>
> *Xii-tikai-ñoo* y *Si'i ñoo* tuvieron tres hijos: dos mujeres y un hombre. La mayor de ellas recibió de su padre el tlacolol grande y las mejores semillas (maíz, frijol y calabaza) para sembrar; la hermana menor *Savi si'i* casada con *Savi Chée*, le pidió a su padre que le diera también semillas para sembrar en *Savi Kanoo*, el "valle de la lluvia grande", pero las semillas que le otorgó *Xii-tikai-ñoo* eran malas.
>
> *Savi si'i* llamó a todos los animales nocturnos, entre ellos al correcaminos y les pidió que hicieran sus talegas (bolsas o morrales) para que con ellos recogieran todas las semillas buenas plantadas en el tlacolol

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

de su hermana mayor y trasplantaran las malas. Cuando llegó el tiempo de cosechar, *Savi sí'i* pizcaba diario el maíz con los dedos de su pie; todos los días llevaba mazorcas a su casa.

Savi chée con su suegro *Xii-tikaiñoo* convinieron en que los hombres cosecharan una sola vez al año y que llegado el tiempo de los primeros elotes (septiembre), *ta yiva si'í* (el padre y la madre) hicieran ofrenda a *Savi chée* llamando a los principales para hacerle plegaria.[14]

La entrega del maíz a los hombres, narrada en este mito, permite observar dos relaciones primordiales: por una parte, la alianza entre el rayo (*Savi chée*), fuerza masculina, y la tierra [*tlacolol*], cuya fertilidad depende de la lluvia suave, personificada en *Savi si'i*. De esta forma, la entrega de las semillas de maíz constituye una relación de afinidad entre el fuego y el rayo, mientras que la acción de alimentar a los hombres configura un vínculo de filiación entre el fuego y los humanos. No es una coincidencia que el prefijo *xii*, que da sentido a la relación del fuego (*tika*) con la tierra (*ñoo*) y, que constituye la personificación del fogón, sea el término de parentesco para designar a los abuelos.

Si extendemos esta interpretación, el Sol, el fogón y el rayo serían comprendidos por los mixtecos como sus ancestros masculinos, mientras que la Luna (*yoo*), la tierra —tanto en su forma de cerros (*yucu*), como en la de parcela (*ñoo tavi*)— constituirían sus antepasados femeninos. En tanto su hija maíz es entregada a los hombres para su alimento, la relación entre los humanos y los no-humanos, designados como *ñu'un*, traza la alianza como un mecanismo de afinidad entre seres que comparten la condición de persona, mientras que la filiación estructura un vínculo de descendencia entre el Sol, el fuego y los hombres, al mismo tiempo que el maíz los integra a una misma cadena del ser.

La planta del maíz constituye así el eslabón que articula la relación de los humanos con los seres de su entorno no-humano, el monte. La cualidad del trato que los jefes de familia dan al maíz —le hablan y lo cuidan como una persona y parte de su familia— se manifiesta en la plegaria que dirigen los mixtecos a *savi si'i* y *savi chée* en ocasión de la cosecha. Si bien la atribución de *nima* a la planta del maíz ya constituye una evidencia etnográfica que documenta la condición de persona del maíz, el trato a las mazorcas como parientes es otro elemento que fortalece el estatus de sujeto de esta planta, como queda de manifiesto en la siguiente plegaria:

Savi ka'noo, levántate, abre la puerta.
Que venga lo que tienes allá,
que salga la mazorca,
que se levante la calabaza, el frijol.
Que se levante la mazorca: blanca, amarilla, roja, azul.

[14] Miguel Aguilar (85 años), Cahuatache, entrevista 21 de noviembre de 2013.

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

Savi si'i ya no estés triste,
Savi chée estate tranquilo.
Ya estamos todos juntos.
Ya hay para comer.
Ya no estén tristes, vengan a la casa.[15]

El maíz cosechado es comprendido como parte de la familia, de hecho, se asume que *Savi chée* y *Savi si'i* constituyen una familia, análoga a la del agricultor. *Savi cheé* y *Savi si'i* son una familia como la que integran los hombres en la tierra, "se les tiene que cuidar, porque el maíz es el corazón de nosotros".[16]



Figura 1. *Savi si'i*. Foto: Juan José Atilano Flores, Cahuatache, 2013.

[15] Cliserio Candia, plegaria a *Savi si'i*, Cahuatache, 20 de septiembre de 2013.

[16] *Idem*.

Las casas de la lluvia en la geografía

La concepción de que macho y hembra *ñu'un* de la lluvia y el maíz conforman una familia análoga a la de los hombres, se proyecta en la geografía de Cahuatache. Los mixtecos reconocen que *Savi chée* y *Savi si'i* tienen su casa en la cumbre del cerro Tehuixtle; en total existen cuatro casas de la lluvia fuerte y una de la lluvia suave; su distribución en el espacio parece responder al control que *Savi chée* tiene sobre los aires.

Con rumbo norte se encuentra la *ve'e yoko savi chée kano'o*, "casa del ídolo de la lluvia grande", también identificado como "San Marcos grande". Se trata de un espacio bardeado y techado, en el que se disponen 23 piedras amorfas de forma esférica sobre un peldaño, y en la parte inferior, sobre el piso, se encuentran seis rocas alargadas. La multiplicidad de objetos líticos son las gotas de lluvia;[17] la exégesis de los mixtecos es que dichas piedras esféricas constituyen una familia: "San Marcos grande es nuestro corazón, él está aquí en su casa, tiene su familia, como nosotros tenemos la nuestra".[18]

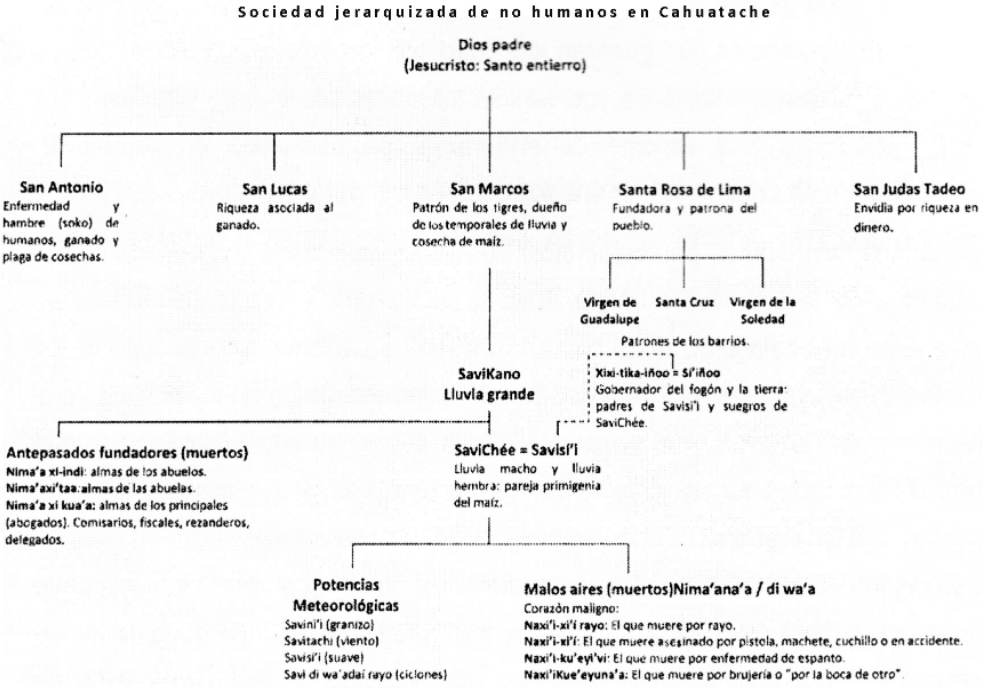
Hacia el noroeste se localiza la *ve'e yoko Savi si'i*, "casa del ídolo femenino de la lluvia suave". Como

[17] En 1937, Schultze-Jena realizó trabajo de campo en Cahuatachi, registró la presencia de ídolos antropomorfos, con rasgos incisos. En la publicación de su obra dejó varias ilustraciones de estos ídolos (Schultze-Jena, 1938: 65).

[18] Pedro Escamilla, Cahuatache, 20 de abril de 2013.

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

Esquema 2. Sociedad del monte. Fuente: elaborado por Juan José Atilano Flores con información de campo.



ya lo señalé, ésta es la dirección de donde proviene el agua que hace crecer la milpa, donde se localizan las semillas de maíz, frijol y calabaza; recordemos que en el mito *Savi si'i* pizca las mazorcas y de hecho es en sí el maíz. En dirección suroeste encontramos la *ve'e yoko Savi chée yucu tindo*, "casa del ídolo de la lluvia macho del cerro boludo", y en el sureste se ubican dos casas más, una destinada a *yoko Savi chée yucu socui*, el "ídolo de la lluvia macho en el hombro del cerro", y la casa de *yoko Savi ituniñoo*, "ídolo de la lluvia del palo de espinas" (cruz verde). En particular, estas dos últimas casas se relacionan con los muertos o aires malignos, pues de este rumbo provienen las tormentas y los ciclones.

Finalmente, con el rumbo sur, en dirección al río Chiquito los mixtecos identifican la casa de *yoko ñundoo,* "el ídolo que carga el pueblo", y que controla el agua que nace de la tierra. Esta casa está destinada al poder político; es en ella donde las autoridades del pueblo realizan sus rituales —lavan sus varas de justicia— para el cambio de cargo cada 15 de enero. La asociación de este ídolo con el espacio subterráneo y el agua inferior lo vincula de manera directa con *Yasi'i tokosi*, mujer que fue destinada a cargar los cerros en el mito de los gemelos Sol y Luna.

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.



Figura 2. Casa de la lluvia *Savi chée*. Foto: Juan José Atilano Flores, Cahuatache, 2014.



Figura 3. Casa de la lluvia del hombro del cerro. Foto: Juan José Atilano, Cahuatache, 2013,

Las relaciones de filiación y de alianza entre el hombre mixteco y los *ñu'un*, basadas en el principio de identificación anímica, se proyectan no sólo como soportes de un sociocosmos mixteco, también delimitan la configuración de la familia y sus relaciones entre humanos, y su entorno ecológico. Las casas de la lluvia pueden considerarse, así como los espacios donde se objetiva, parte de las relaciones entre los hombres y los *ñu'un*.

CONCLUSIONES

Siguiendo la exposición realizada sobre la distribución de las cualidades del ser, a partir de los modelos ontológicos propuestos por Descola, se puede concluir que la distribución generalizada de *nima* entre humanos y *ñu'un*, nos indica que la ontología de los mixtecos de Cahuatache, según el principio de identidad, sería animista. Sin embargo, la estructura jerarquizada de la "sociedad del monte" representada en el esquema 1, que caracteriza la existencia de un solo colectivo en el que se incorpora Cristos, santos, *ñu'un* de la tierra, el aire, el rayo, los aires y los muertos, implicaría un rasgo dominante de la ontología analogista. Esta articulación entre continuidad de la identidad anímica entre humanos y no-humanos, y la jerarquización del sociocosmos mixteco, se explica por lo que Descola ha definido como la plasticidad de la ontología; esto es, la combinación de maneras de identificación y formas de relación que corresponden a ontologías distintas. En el analogismo domina "un colectivo en el que cosmos y sociedad son equivalentes" (Descola, 2012: 391).

Siguiendo este orden de ideas, en el analogismo, la ontología y la cosmovisión, entendida ésta como una representación del mundo natural y social, parecerían ser parte de una misma cosa. Es aquí donde adquiere

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.



Figura 4. Casa de la lluvia del cerro boludo (Omobono Aguilar). Foto: Juan José Atilano, Cahuatache, 2013.

relevancia la crítica realizada por Viveiros de Castro a la simetría de los cuatro modelos ontológicos propuesta por Descola; en ella señala que el analogismo constituiría un subtipo de totemismo, que implicaría reconocerlo como un sistema de clasificación aplicable a distintos estilos de civilización, sobre todo a los que se conocieron como bárbaros. Así, el analogismo, antes que una ontología, sería un sistema de pensamiento (Viveiros de Castro, 2010: 68).

Más allá de este aspecto teórico, la configuración del sociocosmos mixteco implica reconocer que la dimensión social del pensamiento mixteco no sólo extiende las relaciones sociales a lo que la antropología mesoamericanista ha llamado "mundo otro" o sobrenatural, sino que invierte los términos de la epistemología naturalista, pues la naturaleza entre los mixtecos es ante todo una construcción social, lo que implica reconocer el valor de la categoría "naturalezas-culturas" propuesta por Bruno Latour (2007: 144).

Por otra parte, la jerarquía del sociocosmos mixteco nos aproxima a lo señalado por Pastor con respecto al pensamiento antiguo de los mixtecos, en el que se reconocía una cadena del ser en la que *ñuhu* (el Sol), "la divinidad en su sentido más genérico" (Pastor, 1987: 21), se desagregaba en una multiplicidad de seres jerarquizados. La relación entre Cristo muerto, los santos, los seres de la lluvia, los rumbos y la tierra, así como con los muertos, define una cadena muy similar a lo señalado por Pastor, Dios con cuerpo cristiano (Señor Santo Entierro), pero cuya interioridad es esencialmente solar, se ubica en la sima de la jerarquía. De ahí continúan los santos que controlan a los antiguos seres del entorno mixteco, pues en el colectivo de *ñu'un* se ubican como ayudantes subordinados de San Marcos; efectivamente, es este santo quien controla no sólo a los animales del monte, como los tigres, es también el superior de la lluvia y de sus ayudantes de corazón malo, "los aires".

La identificación generalizada de estos seres como divinidades respaldadas por un importante número de trabajos etnográficos, no ha hecho justicia a la complejidad del pensamiento y la cosmovisión mixteca. La distinción que realizan los mixtecos entre Dios, los santos, los seres del entorno y los muertos, parecen conducir a una especie de agrupación de existentes en segmentos específicos que se subordinan en una estructura de poder y mando. La incorporación de las advocaciones cristianas a esta cadena del ser ha sido aceptada sin mayor

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.

análisis por la antropología como una expresión de sincretismo religioso.

Detrás de los santos, el verdadero culto es a los antiguos ídolos; esto es lo que encierra el sincretismo. Pero la etnografía sobre los existentes señala claras distinciones entre santos y seres de la lluvia. Quizás es tiempo de deconstruir categorías como la de sincretismo a la luz de una etnografía fenomenológica, interesada en comprender ya no culturas exóticas, sino reconocer que existen otras formas de conocer y organizar lo que existe en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Atilano Flores, Juan José (2015), *'Los santos de valor'. Huellas del pensamiento ganadero en la lírica de Tierra Caliente*, H. Ayuntamiento de Teloloapan, México, Conaculta-inah.

_____ (2021), "La domesticación del jaguar. Aproximaciones al cambio ontológico desde la danza el tecuan", *Antropología Americana*, vol. 6, núm. 11 , pp. 1-28.

Barabas, Alicia (2006), *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, México, inah/Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa,

Barrera, Abel (2008), "El santo que mueve montañas", en J. García L. y M. Martínez R. (coords.), *Los surcos y senderos de la historia. Cultura y sociedad del municipio de Xalpatláhuac*, México, Ayuntamiento de Xalpaláhuac, uagro/Secretaría de Asuntos Indígenas de Guerrero, pp. 151-168.

Dehouve, Daniele (2007), *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdez/uag/cemca/ Embajada de Francia en México/inah.

Descola, Philippe (2012) [2005]), *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires/ Madrid, Amorrotu Editores.

Latour, Bruno (2007), *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

López Austin, Alfredo (2012), *Cuerpo humano e ideología. Las percepciones de los antiguos nahuas*, vol. 1, México, unam-iia (serie Antropológica).

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

Moreno, Heriberto (1985), "Semblanza del fraile agustino Diego de Basalenque", en Diego de Basalenque, *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados*, Introducción, selección y notas de Heriberto Moreno, México, sep/ Conafe (Cien de México), pp. 11-58.

Orozco Gómez Fernando y Samuel Villela Flores (2003), "Geografía sagrada en la Montaña de Guerrero", en ABarabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, México, Conaculta-inah (Etnografía de las Regiones Indígenas de México), pp. 125-191.

Pastor, Rodolfo (1987), *Campesinos y reforma.: La Mixteca, 1700-1856*, México, El Colegio de México.

Schultze-Jena, L. (1938), *Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko*, Jena, G. Fischer-Verlag (Indiana, III).

Viveiros de Castro, E. (2010), *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*, Conocimiento, Madrid, Katz.

DR © 2022. Asociación Nueva Antropología, A.C.