

EL CAZADOR, LA PRESA Y EL DUEÑO DE LOS ANIMALES: EL COMPLEJO CINEGÉTICO NAHUA

THE HUNTER, THE PREY AND THE OWNER OF THE ANIMALS: THE NAHUA HUNTING COMPLEX

Juan Méndez Sánchez*

Fecha de recepción: 18 de julio de 2019 • Fecha de aprobación: 28 de julio de 2020.

Resumen: La cacería es un complejo escenario que permite configurar las relaciones entre humanos y no humanos. Estas relaciones han sido observadas, mediante el trabajo de campo etnográfico, entre los nahuas de San Martín Mazateopan, comunidad ubicada al sureste del estado de Puebla. La cacería en Mazateopan no es solo un medio de subsistencia, sino una forma de comunicarse con el Dueño de los Animales, el Tepechane, quien entregará a sus «hijas», los venados, a los cazadores. Para lograr esto, realizan una serie de actividades cuyo objetivo es desvincularlos de la comunidad de humanos para permitirles adquirir cualidades ontológicas específicas e introducirse en la selva de manera más segura al ser *identificados* por quienes la habitan y la poseen. Lo que se propone en este documento es que los procedimientos rituales realizados por los «buenos» cazadores responden a la estructura del cosmos nahua y tienen como propósito (re)configurar temporalmente la continuidad entre ellos y el Dueño de Animales; lo anterior con el fin de realizar la actividad cinegética de manera segura y poder conseguir con ello su propósito: acceder a la carne de monte.

Palabras clave: cacería; nahuas; alimentación; jerarquía; alianza.

Abstract: Hunting is a complex scenario that allows to configure the relationships between humans and non-humans. These relationships have been observed, through ethnographic fieldwork, between the Nahuas of San Martín Mazateopan, a community located in the southeast of the state of Puebla. Hunting in Mazateopan is not only a means of subsistence, but a means of communicating with the owner of the animals, the Tepechane, who will hand over his «daughters», the deer, to the hunters. To achieve this, they carry out a series of activities whose objective is to dissociate them from the human community, to allow

* Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, juann.m.sanchez@gmail.com.

them to acquire specific ontological qualities and to enter the jungle in a more secure way when they are *identified* by those who inhabit and own them. Therefore, what is proposed in this document is that the ritual procedures practiced by the «good» hunters respond to the structure of the Nahua cosmos and aim to (re) temporarily configure the continuity between them and the owner of the animal. The above in order to conduct the hunting activity safely and thus achieve its objective: access to bushmeat.

Keywords: hunting; Nahuas; feeding; hierarchy; alliance.

Résumé : La chasse est un scénario complexe qui vous permet de configurer les relations entre les humains et les non-humains. Ces relations ont été observées, grâce à des travaux ethnographiques sur le terrain, entre les Nahuas de San Martín Mazateopan, une communauté située au sud-est de l'État de Puebla. La chasse à Mazateopan n'est pas seulement un moyen de subsistance, mais aussi un moyen de communiquer avec le propriétaire des animaux, le Tepechane, qui remettra ses « filles », le cerf, aux chasseurs. Pour y parvenir, ils mènent une série d'activités dont l'objectif est de les dissocier de la communauté humaine, de leur permettre d'acquérir des qualités ontologiques spécifiques et d'entrer dans la jungle de manière plus sécurisée lorsqu'ils sont *identifiés* par ceux qui l'habitent et en sont propriétaires. En conséquence, ce qui est proposé dans ce document est que les procédures rituelles pratiquées par les « bons » chasseurs répondent à la structure du cosmos Nahua et visent à (re) configurer temporairement la continuité entre eux et le propriétaire des animaux. Ce qui précède afin de mener l'activité de chasse en toute sécurité et d'atteindre ainsi son objectif: l'accès à la viande de brousse.

Mots-clés : chasse ; Nahuas ; alimentation ; hiérarchie ; alliance.

La cacería es un tema que poco ha sido abordado en el ámbito mesoamericano. Esto es, quizás, resultado del papel que la agricultura ha tenido para entender Mesoamérica (Broda 1983, 2004; González Torres 2007; López Austin 1994, 1999). El efecto de este énfasis fue que perdiéramos de vista la complejidad de los mecanismos con los cuales las poblaciones indígenas o de tradición indígena se relacionan con su *entorno* natural, específicamente en lo que se refiere a la obtención de alimentos.

Pese a la carencia que señalo arriba, destacados investigadores han abordado de manera directa o tangencial el tema (Braakhuis 2001; Dehouve 2006, 2008, 2010; García de León 1969; Graulich 1997; Hémond 1996; Lupo 2015; Millán 2014a, 2014b; Millán, Pérez y Questa 2013; Olivier 2008, 2010, 2011, 2014). Sin duda, el trabajo de Guilhem Olivier (2015) *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica* ha sido medular. Este texto no solo expone dicha carencia, sino también permite ver que la cacería es un asunto mucho más presente en las comunidades indígenas de lo que se había podido mostrar. Tan es así que el autor logra encontrar patrones sobre el tema entre los diversos pueblos indígenas del país. Por ejemplo: la presencia del Dueño, o Dueños, quien funge como regulador de los bienes del monte y castiga los excesos, así como la infidelidad. Es él, entonces, con quien los cazadores deben *pactar* para relacionarse de manera adecuada.

En el caso de los nahuas del sureste poblano, específicamente aquellos con quienes trabajé, hombres de diversas edades, casados o en edad de hacerlo, quienes en su mayoría se dedican al campo, el Tepechane, «el que habita el cerro», es dueño de ese espacio y de sus riquezas: maíz, animales de caza, dinero y ganado; pero también autos, materiales de construcción o ropa. Su morada es la montaña, el interior, por decirlo de alguna manera, pues no es visible para las personas en el día a día. Se trata de una *ciudad* que se opone en imagen y en bienes al pueblo mismo.

Acceder a dicho espacio implica hacerlo por accidente, cuando las personas se pierden en el cerro, o intencionalmente, como en el caso de los cazadores y de los curanderos. Esto se hace con la finalidad de obtener dichos bienes, los cuales deben solicitarse al Dueño. Para esto, los nahuas reconocen dos formas. La primera, realizada por los «buenos» cazadores, implica la entrega de una ofrenda, similar a la que se realiza para la iniciación de los curanderos, el *tlapatcayotl*, el cual solo puede ser entregado mediante la intermediación de un ritualista (*ixtlamatki*). La segunda, realizada por los «malos» cazadores, se lleva a cabo de manera directa con el Dueño, lo que implica la entrega de ofrendas conformadas por alcohol y almas humanas, casi siempre de alguno de los miembros de la

familia nuclear y la del mismo solicitante. En esta modalidad, siempre existe de por medio un *contrato* que establece que, al morir, la persona se incorporará a las filas de trabajadores del Señor del Monte. Esta idea nos dará la primera pista para entender el funcionamiento de las acciones rituales del cazador al momento de realizar la actividad cinegética, pues lo que esto nos muestra es que «usar» los bienes del monte provoca «convertirse» en uno de ellos.

En campo es fácil encontrar una enorme cantidad de relatos que versan sobre las personas que han sido castigadas por no hacer caso a las prescripciones en la toma de los recursos del monte. Por ello, los cazadores deben ir tejiendo, paulatinamente, los lazos que les permitirán tomar la presa sin que su vida corra peligro. A diferencia de los campesinos, quienes siembran el maíz en el monte, pero cuyo trabajo asegura que este sea alimento humano, el cazador debe emplear su trabajo para matar a un ser que habita el monte y cuyo estatus ontológico es sumamente complejo; estoy hablando de los animales de monte (Köhler 2007; Lupo 2015; Montolíu 1976; Olivier 2011; Vogt 1979). En mi caso en particular, y con base en las observaciones etnográficas, lo que quiero proponer es que el cazador logra un *pacto* temporal con el Dueño solo a razón de que entre ellos existe una posibilidad de interlocución que sucede como consecuencia de que es capaz de modificar su *fisicalidad*, con lo que logra un proceso de acercamiento ontológico con el Dueño. Este proceso de modificación está basado, fundamentalmente, en las restricciones alimentarias y sexuales que preceden su salida al monte.

Antes de continuar con el tema de las restricciones alimentarias y sexuales es importante mencionar un elemento relacionado más bien con la estructura del cosmos nahua, el cual –desde la exégesis de los propios nahuas– se trata un espacio altamente jerarquizado. Ejemplo de ello son los datos que recopiló Romero López (2006, 2007, 2011, 2015) respecto a la forma de organización social que prevalece en el interior del cerro. Así, sus datos muestran que el Dueño, junto con su consorte, son pensados como las entidades que ocupan los lugares más altos dentro de la jerarquía sociocósmica. Esta diferencia resulta, según Zamora Corona (2020), de que los seres del cosmos tienen distintas perspectivas sobre su propia agencia, la cual depende de su lugar en una cosmología de tipo vertical, propiciando que, al relacionarse con ellos, los seres humanos puedan obtener desde protección y alimentación, hasta destrucción y consumo, que, en el caso de los nahuas, se perciben en forma de enfermedades como el susto y la locura, o la muerte repentina del cazador.

Esta relación jerárquica, muy común en diversos pueblos indígenas de México, evidencia que humanos y no humanos son ontológicamente distintos y

entre ellos existe una discontinuidad –casi absoluta– entre sus fisicalidades y sus interioridades (Descola 2012, 301). Pese a ello, es posible “recomponer” esta discontinuidad, en el caso de la cacería, por las acciones rituales que se realizan antes, durante y después de la toma de la presa, y que están fundamentadas en pequeñas prácticas relacionadas con los alimentos que se consumen y con el intercambio sexual con la esposa humana, de ahí la sanción que todo cazador tiene frente a un acto de infidelidad, pues un descuido de cualquier naturaleza irrumpe en el proceso de recomposición ontológica.

En este sentido, es fundamental conservar en mente el propósito que, de acuerdo a lo que propongo, tiene la cacería en el orden sociocósmico nahua: «unir lo que antes estaba desunido» (Descola 2012, 302). Es decir, establecer con el Señor del Monte una «continuidad operativa» (342) que le permita interactuar. Así, aunque el orden jerárquico de esta cosmología vertical nunca desaparece, sí se matiza, al grado de que el cazador logra generar con el Dueño una alianza, la cual configura la lógica de la práctica cinegética de los pueblos nahuas del sureste poblano y de otras regiones (Dehouve 2006, 2008; Gabriel 2006; Santos-Fita 2013; Münch 1983; Karadimas 2012; Katz 2006; Méndez Sánchez 2016; Montolíu 1976; Montoya Briones 1968). No obstante, en el caso particular de los nahuas, lo que podemos observar es el énfasis puesto en las prácticas alimenticias y el intercambio sexual como el elemento clave para realizar dicho proceso de *recomposición*, proceso que es observable en otros contextos, como el que menciona Romero López (en este número), y que nos coloca, entonces, frente a una *ontología alimenticia* (Millán 2019), en la cual los seres podrán recurrir a los alimentos, sus formas de preparación y los contextos de consumo para vincularse con otros sujetos o desvincularse de ellos.

Mecanismos de correlaciones: tres ejemplos en la cacería nahua

Una vez que he dicho que los procedimientos realizados por los «buenos» cazadores responden a la estructura del cosmos nahua y que tienen como propósito (re)configurar temporalmente la continuidad entre ellos y el Dueño, es importante mencionar la diferencia que se establece, partiendo de esto, con otras formas de conseguir animales de monte, y que he mencionado arriba como las prácticas realizadas por el «mal» cazador. Esta diferencia, entre los buenos y los malos cazadores, como veremos, está sustentada en los procedimientos mediante

los cuales se establece –o se busca hacerlo– la relación con el Dueño y las consecuencias de este proceso.

El «mal» cazador

En la Sierra Negra, tanto en los municipios nahuas como en las poblaciones mazatecas,¹ el Tepechane es el legítimo poseedor de los animales de monte, específicamente del venado (*mazatl*),² el jabalí (*jabalin*)³ y el tepescuintle (*tepesk-wintl*)⁴ (Méndez Sánchez 2013). Algunos relatos apuntan a que el Señor del Monte contempla a estos animales como sus hijas, manteniendo por tanto una relación de parentesco que implica que su acceso esté sometido a precauciones rituales y, como veremos más adelante, implique el establecimiento de una alianza.

No obstante lo anterior, algunos hombres acceden a los animales de monte de maneras aparentemente fáciles, es decir, que eliminan la idea de esfuerzo y trabajo que requiere realizar la actividad cinegética de forma ritualizada. Estos hombres recurren a un acuerdo *directo* con el Tepechane, el cual implica negociar con él, por un tiempo solamente, el acceso a los animales de monte u otras riquezas. Para ello es necesario que la persona se presente en una de las puertas del cerro con cerveza y alcohol para beber, y toque en una *ventanilla de oficina* donde será recibido por los *tekipanohke*, ‘los trabajadores’, del cerro. Ellos dirigirán a la persona a la oficina del Dueño, quien anota la petición y acuerda que a cambio de los bienes otorgados recibirá las almas de algunos familiares y la de la persona misma. De tal manera que al morir se volverá uno de esos trabajadores. El pacto queda sellado cuando el Señor del Monte firma el documento con la sangre que emana de la lengua del peticionario. Esta forma de obtención de riquezas, incluida como hemos dicho la suerte en la cacería, provoca que la distancia ontológica entre el Tepechane y quien solicita los bienes se mantenga, de tal forma que no se establece entre ellos ninguna continuidad operativa. Esta discontinuidad permanece así hasta la muerte del cazador, cuando este es llevado *completo* al interior del cerro, pues su alma y cuerpo residirán dentro de él. En este momento el pacto establecido entre ellos toma lugar y el cazador se incorpora al colectivo de los no humanos.

En otras narraciones, incluso, el solicitante es devorado por los *peones* del Tepechane y, posteriormente reconformado a partir de sus huesos, ambas formas de transformación están ligadas a la obtención de recursos del monte por la vía

de la petición directa al Dueño. A pesar de estar bajo una relación contractual, Dueño y persona humana no actúan nunca en una relación cercana, siempre prevalece entre ellos la distancia y su negociación resulta ser efímera, pues los recursos nunca podrán ser usados por sus descendientes. La riqueza obtenida de esta manera es una riqueza efímera, pues su origen está en una relación de desventaja para quien la ha solicitado.

La suerte de la piedra bezoar

Otra forma de encontrar suerte en la cacería deriva de la piedra bezoar, la cual es una especie de *cálculo* que se forma normalmente de pelo, hiel, piedras de calcio o fibra que se ha acumulado en el tracto digestivo y no logra pasar a través del intestino. Este cálculo se puede encontrar en muy diferentes animales, como antílopes, elefantes o cabras, siendo el de los cérvidos los más apreciados (Fagetti 2003; Olavarría, Aguilar y Merino 2009). En Tlacotepec contar con una de estas piedras asegura que su poseedor tendrá «suerte» para encontrar animales y matarlos. Por ello, cada que un venado es cazado, quien lo mató tendrá la posibilidad de hurgar entre las entrañas del animal muerto para buscarla. De encontrarla, deberá ocultarla y ponerla en un lugar del altar de la casa, con el fin de cuidarla y evitar que se pierda o alguien más la vea. Esta piedra es el «regalo del venado», de tal manera que el cazador no establece relación alguna con el Dueño, sino únicamente con el venado. Si bien la posesión de este tipo de amuleto no implica una acción negativa, sí carece de un elemento central en el pensamiento nahua: el trabajo. Dicha carencia implica que se conciban como acciones que no prosperan, es decir, que no sirven de beneficio colectivo pues, al igual que las riquezas obtenidas mediante al pacto, la suerte que otorga la piedra tampoco puede ser heredada y, mucho menos, asegura una alianza directa con el Dueño.

La alianza amatoria: el camino del «buen» cazador

Como hemos mencionado ya, el cosmos nahua es un cosmos jerarquizado en el cual los seres humanos difieren de otros por sus habilidades y prácticas, pero también por los dominios que controlan. Además, se encuentran en una posición de desventaja frente a los Dueños, pues de estos depende el acceso a bienes fundamentales para la vida, por ejemplo, los alimentos. En el caso de la cacería,

la propuesta que he venido presentando desde los textos iniciales (Méndez Sánchez 2013; Méndez Sánchez y Romero 2015) es que la alianza funge como un «dispositivo serial de conexiones» (Descola 2012, 343). Es decir, es un dispositivo con el que cuenta el cazador para acceder a la carne de monte, específicamente la de venado, sin riesgo alguno.

La alianza que se genera descansa en un modelo amatorio, aspecto que ha sido trabajado por Roberte Hamayon (1990) en su extensa etnografía realizada entre los buriatos. La alianza matrimonial que describe esta autora tiene la finalidad de garantizar una presa a los cazadores (369). Entre los nahuas de Mazateopan, la cacería no dista mucho de lo propuesto por Hamayon. Sin embargo, la particularidad del caso etnográfico aquí expuesto es que el cazador mantiene, ya sin intermediación ritual, la relación con el Dueño de los animales, al mismo tiempo que debe asegurarse de terminarla, es decir, generar actos rituales que funcionan como atractores y disyuntores (Descola 2012, 343). Sin este último acto, el cazador quedaría incorporado a la comunidad de no humanos, tal como sucede en el caso del «mal cazador» que vimos líneas arriba.

Los datos etnográficos que versan sobre estas alianzas amatorias no son exclusivas del modelo cinegético. Por el contrario, parece ser una constante entre humanos y no humanos, por ejemplo, los curanderos, los tiemperos y una serie de especialistas rituales desarrollan estas relaciones amatorias con no humanos (Lorente 2011; Madsen 1960; Pérez Téllez 2014). La diferencia entre la cacería y el chamanismo es, precisamente, que los cazadores construyen esa semejanza, mientras que los chamanes la poseen, a partir del don que les es *otorgado*. Dos formas de relación semejantes se diferencian por las contraposiciones entre lo dado y lo creado, de ahí que sea más fructífero pensar la alianza que establece el cazador como una *realidad virtual* que debe ser efímera y temporal, mientras que la realidad de los chamanes debe ser estable y atemporal.

Para mantener estas relaciones virtuales, los cazadores deben seguir todas las prescripciones rituales que la actividad cinegética exige, ya que, de lo contrario, la desgracia llegaría a él. Para conocer el proceso y mostrar al lector las diferencias con las otras dos estrategias y, sobre todo, para exponer el punto central de la propuesta –que mediante la acción ritual asociada a la cacería se aminora el «déficit de contigüidad» (Descola 2012, 343) que caracteriza al cosmos nahua y que se traduce en riesgo para quien pretende acceder a los bienes de los Dueños–, usaré como modelo explicativo el esquema que Danièle Dehouve (2008) utiliza para estudiar la cacería entre los tlapanecos. Este esquema enfatiza los cuatro aspectos del ritual cinegético: la salida, la búsqueda, el regreso y el consumo.

De ellos retomaré solo tres (salida-regreso-consumo) debido a que me fue imposible acompañar a los nahuas en la búsqueda del animal.

La salida

Como he sugerido líneas arriba, la actividad cinegética es una forma ritualizada mediante la cual el cazador establece una alianza (matrimonial) con los ciervos-hijas del Señor del Monte. Dicha alianza logra establecerse a partir de la ayuda del curandero (*ixtlamatki*), quien pide, solo la primera ocasión, los animales. A cambio se le entregará un pago por ello. Este pago, al que los nahuas denominan *tlapahkayotl* ('el sustituto'), tiene la función de abrir el diálogo con el Dueño de los animales. Según lo dicho por un cazador de la comunidad:

[El curandero] pide permiso. Como es curandero ya sabe cómo pide. Uno no sabe, él sí sabe pedir, por eso es él del permiso. Ahí va a pagar con pollo, huevo y velas. Lo va a enterrar, va hacer un *tlapahkayotl*. Él va a ir al cerro y va a escarbar un hoyo, luego va a ir acomodando cada cosa. Ya que acaba, entonces te presenta con el Dueño. Le dice: mira, aquí viene fulano. Él quiere a tus animalitos. Ya luego el curandero va a saber [en el sueño] si te aceptaron o no. Si sí les gustó lo que les diste, entonces ya puedes empezar a cazar. Si no, otra vuelta. A dejar más pollo, huevo, velas, flores. Primero gallo, luego más caro, guajolote o, si de plano no quieren, pato. Ya cuando vas varias veces, entonces ya te aceptan.

La importancia del *ixtlamatki* para la cacería es total, ya que él es quien logra que el cazador sea aceptado por el Señor del Monte. Este procedimiento es similar al que se realiza para iniciar a un novicio en la actividad terapéutica. En este, el fin de la ofrenda es presentar al futuro ritualista ante las entidades de las cuales depende su actividad curativa. Sin dicha intermediación, el novicio, pese a contar con los conocimientos y las marcas de nacimiento, no puede iniciar con éxito su actividad como ritualista.

Los nahuas no son los únicos en solicitar la ayuda de los curanderos, pues los datos etnográficos de otras regiones nos demuestran casos similares. Por ejemplo, en el Amazonas «existen curanderos o chamanes llamados *payé*, cuya función principal consiste en entrar en contacto con los señores de los animales para que les envíen animales para la caza y la pesca» (Burkert 2005, 204). También en Siberia, es el chamán el que se encarga de mediar entre las presas y los cazadores (Hamayon 1990; 2011).

De esta manera, el curandero, al entregar la ofrenda, transforma al cazador en un individuo que puede acceder a los bienes del Señor del Monte, a partir de que este acepta los elementos ofrendados, sellando así, entre ellos, una relación que de otra manera no existiría. Asimismo, impide que el cazador se convierta en presa de los habitantes de la selva, ya que podría volverse un blanco fácil de los *aires de monte*. Lo que sigue es que él se encargue de llevar a cabo los preceptos alimenticios y sexuales que le permitirán, *de facto*, moverse en el espacio no humano sin sufrir ataque alguno de los *tekipanohke*, los ayudantes del Dueño, quienes fungen como sus cazadores.

La abstinencia sexual: purificación y fidelidad

Además de entregar bienes que permitan activar las redes de intercambio con el Dueño de los Animales, los cazadores deben seguir una serie de reglas cuyas funciones son múltiples. En primer lugar, es necesario estar *limpio*. Esto es de suma importancia para los nahuas, pues se trata de una especie de *limpieza sexual* que evita el daño por los «perritos» (se refiere a las serpientes venenosas) del Dueño de los Animales. La abstinencia sexual, elemento vertebral de la noción de *limpieza* en el contexto de cacería, está relacionada, más que con el acto de pureza ritual, con la idea de mantenerse célibe para poder acceder a los venados, considerados en este punto como las hijas del Dueño.

Evitar cualquier contacto, alimenticio y sexual, con su esposa, asegura que el cazador no morirá durante el tiempo que se mantenga fuera de la seguridad del pueblo ni tampoco una mala cacería, la cual consiste, fundamentalmente, en mala puntería, lo que solo herirá al animal, o bien el ataque de serpientes venenosas. Al respecto, los nahuas explican:

Si usted se va a cazar, a nadie le debe de decir, ni a la mujer ni a la novia [amante]. No le va a decir que va de cacería, porque entonces es peligroso. Si usted tiene a su esposa, ahora sí, va a estar con ella, pero cuando se caza ya no van a estar juntos, ya no van a dormir, cada quien aparte durmiendo. Porque, como se está limpiando, no puede estar con ella. Entonces, cuando vaya al monte, va a agarrar a ese animal [venado].

Numerosos son los ejemplos que explicitan la importancia de la fidelidad de los cazadores hacia las ciervas. Un ejemplo de ello lo encontramos entre los tlapanecos, entre quienes un cazador viudo expresó: «yo ya no busco esposa

porque ya me casé con los venados» (informante Nico Alfredo Apolinar). Por su parte, García de León (1969) también menciona que para los nahuas de Pajapan:

Un precepto importante tanto en la pesca como en la caza es la fidelidad conyugal, sobre todo en lo que respecta al destino que se da al producto obtenido en estas actividades. El dar el producto de la caza o la pesca a una amante es una responsabilidad harto peligrosa por los castigos que trae aparejada. Estos castigos se manifiestan como culebras o animales dañinos que atacan al transgresor o, en un caso más grave, implican el secuestro de este por los chanecos, que pedirán una recompensa por el rescate. El castigado es llevado a la prisión del mundo subterráneo, atado y fustigado por iguanas. Su rescate implica la donación de ofrendas (gran cantidad de copal blanco, flores, dos cerdos gordos y dos guajolotes), así como la observancia de la dieta por algún familiar del prisionero (306-307).

No solo la fidelidad de los cazadores es importante, sino también la de sus esposas, pues las consecuencias de la infidelidad de la pareja del cazador se refleja en la suerte de este, pudiendo ocasionar incluso su muerte.

Por otro lado, como parte de las precauciones tomadas antes de partir al monte, el cazador debe omitir ciertos alimentos. Una idea adicional acompaña el acto de evitar alimentarse en el pueblo, la cual es resultado de la asociación entre alimentación y sexualidad. En este punto es importante señalar que para los nahuas existe un código muy específico sobre las formas de servir la mesa pues, de no tomarse este en cuenta, una mujer podría estar «ofreciéndosele al hombre». Por ello, las mujeres solteras o casadas solamente servirán de comer a sus padres y hermanos, en el caso de las primeras, o a sus esposos e hijos, en el caso de las segundas. Nunca, bajo ninguna circunstancia, ofrecerán un plato con comida a un hombre soltero o casado. De no ser posible, se pedirá a una mujer anciana que esté presente que atienda a dichos hombres, o bien se servirán los platos y serán dejados en la mesa para que cada uno de ellos tome alguno, sin recibirla directamente de la mano de ninguna mujer; es decir, una mujer casada que ofrece un plato de comida a un hombre que no es su esposo está traicionándolo de la misma manera que lo haría al compartir el lecho marital.

La relación de los cazadores con las mujeres se limita también para aquellas que se encuentran en estado de gravidez, pues

cuando la mujer está embarazada, tienes que echarle saliva al cañón de la escopeta para que le pegues con una seguridad al animal, porque con el embarazo se les antoja mucha. Ella [de que se le antoja] piensa que de seguro lo vas a traer [al animal]. Entonces, cuando disparas no le toca; es porque tu mujer está embarazada. Entonces, si ves al animal, le pones de tu saliva en la punta del cañón para que le pegues con la seguridad.

Un ejemplo vinculado a este tema lo podemos encontrar para algunos grupos de Colombia, donde el «cazador sano» no tiene una esposa preñada ni ha estado en contacto con la sangre de parto o de mujer menstruante (Becerra 2008, 65). Esto es de suma importancia, pues al adentrarse en la selva esto impediría que el «cuerpo adquiera el olor de la selva y deja de ser extraño al mundo selvático» (Rival 2001, 173). Lo que nos confirma, nuevamente, que detrás de la *dieta sexual* lo que tenemos es la necesidad de que el cazador no adquiera, mediante los fluidos femeninos, aspectos humanizantes que lo vinculen con su consorte humana y no le permitan, por el contrario, vincularse con la mujer-venado.

El cazador también debe de curarse antes de salir a cazar, lo cual hace al sahumarse con chile, cebolla y hoja de aguacate, medicinas en el mundo de los ciervos y su Dueño, a la vez que ingredientes utilizados para preparar las presas de caza, lo que construye la identificación del venado con el cazador, pues al mismo tiempo que evita adquirir el olor de la mujer humana, aromatiza su cuerpo con los olores terapéuticos que provienen de los ingredientes ya mencionados; es decir, el cazador se prepara para acceder al cuerpo de la presa.

El castigo: infidelidad y exceso

El rompimiento de las prescripciones rituales para la actividad cinegética tiene consecuencias graves, castigos contra los cazadores, dicen los nahuas. Quizá este sea uno de los puntos en los que desembocan todas las conversaciones: en los daños que tanto para su vida y su familia, así como para el éxito en la toma de presas, tienen las faltas cometidas a lo largo del procedimiento ritual.

Una de las más frecuentes causas de represalias por parte del Dueño de los Animales es el adulterio, el cual –como mencionamos líneas arriba– puede ser tanto del cónyuge como de su consorte. Cuando de adulterio se trata, el cazador corre el riesgo de herir a las presas sin lograr matarlas, es decir, la acción de la actividad cinegética no culmina de manera exitosa. Este hecho provoca la ira

del Señor del Monte quien, al ver heridos a sus animales, llama al cazador para que los cure. Una narración nos sirve de ejemplo:

Había un señor que tenía a su esposa y ella a otro señor. Ese señor le hablaba a la mujer y estaba comiendo la carne. El cazador salió a buscar [animales], mero a las doce ya no podía tirar. Entonces vio que venía un chamaco, chiquito, que le dice: «te habla el señor, que vamos para allá». «¿Pa' qué?», le preguntó el cazador, «¿qué quiere?». «Yo no sé» dice, «pero me mandó para que te lleve allá». «Pero ¿cuál señor?». «Pues el Patrón», le dijo el chamaquito. Despues el niño se perdió. El cazador sintió cómo se iba desmayando, cuando se despertó ya estaba en una carretera, llegó y vio a un señor, lo iba a saludar de mano y él le dijo «¡No!, salúdame de lejos». El cazador le preguntó que por qué lo está mandando a llamar. El señor le dice «Te voy a decir qué cosa está haciendo tu esposa, yo sé que tú no tienes la culpa, es tu esposa. Pero es que tú le estás tirando a mis hijos [refiriéndose a los animales], y están todos tirados, solo los heriste, están tirados. Es porque tu esposa está con otro hombre. Vela, está junto con el señor, está con tu mujer [señalando en voz baja que están en el acto sexual]». El señor mandó al niño a que trajera a su perrito, le dice «anda, vete a traer a mi perrito», mándalo. Entonces mandó a su perrito, era una víbora que picó a su mujer y a su amante. «Ahora sí», le dice, «ya se murieron los dos. Ahora cura a mis hijos». «Yo no sé», dice, entonces el Patrón que le dice «pues con lo que le pones allá para que sepa sabroso: ponle sal, el ajo, la cebolla y el chile». Él se los puso y se curaron, pero brincan y brincan. Luego le dijo: «Ya vete, ya no tienes culpa». (Méndez Sánchez 2010, 3)

Aquí se puede observar que el castigo no es solo a causa del adulterio de la esposa del cazador, sino además la entrega de carne de la presa, pues «están estrechamente relacionadas [...] la consumación sexual y el consumo alimentario» (Hamayon 2011, 51). Además de no poder culminar exitosamente, el cazador se arriesga —al no cumplir con las reglas establecidas para la cacería—, pues los venados se transformarán en víboras; es decir, al no haber hecho su parte correspondiente en este juego de alianzas, el Dueño de los Animales no entregará su bien máspreciado al hombre que no es digno de recibir a sus ciervos, dándole solo *mazacuatas* o, peor aún, «palancas».

Por otra parte, el rompimiento de la alianza con el Dueño de los Animales generalmente es consecuencia del exceso en la toma de presas, o bien dicho rompimiento entre ambos se refleja en la pérdida de suerte para encontrar o matar presas; es decir, ya no existe entre ellos pacto alguno. Es importante señalar que el

Tepechane no toma venganza de los cazadores sin antes advertir que se han excedido en sus acciones, por ello deben de estar atentos a las señales que les son enviadas, pues «por lo general, se trata de advertencias de los jefes de animales a los cazadores para que respeten a los animales y no los maten inútilmente» (Weitlaner 1977, 109). A decir de uno de los cazadores de la comunidad, «siempre hay un aviso para que dejes de cazar. Entonces, cuando regresas a tu casa, te fijas en qué fallaste y ya lo remiendas y vuelves a salir otra vez, a ver si encuentras algo».

Una vez que los cazadores no han tomado en cuenta dichos avisos, la furia del Señor del Monte se hace presente con toda la fuerza que una entidad que detenta un poder de este tipo puede tener. Generalmente, dicho enojo se manifiesta en la muerte violenta de alguno de los miembros de la familia del cazador o de él mismo.

Las estrategias cinegéticas de los nahuas de Mazateopan

Aunada a la actividad ritual, los nahuas requieren de una serie de estrategias para poder espiar al venado y matarlo. La cacería nahua se realiza de manera solitaria, preferentemente durante la noche, la cual está relacionada con las horas en que el venado se aparece, las que corresponden al mediodía, el crepúsculo y el amanecer, momentos que se hallan vinculados, en el pensamiento nahua, a la presencia de las entidades no humanas. La cacería nocturna, también, se debe a la ilegalidad de la actividad, de esta forma, los nahuas evitan ser vistos por las autoridades correspondientes.

Tan pronto como el cazador ha encontrado huellas de la presencia de venado –las cuales pueden ser de pezuña, excremento o camas que construyen para dormir–, monta un puesto, el cual debe estar construido cerca de los abrevaderos:

Después de poner el puesto, a otro día vas a ir en la tardecita. Ahí vas a esperar. Ya sabes la hora de cuando pasa el animal. Porque también tiene su caminito por donde pasa. El puesto lo debes poner en lo alto de un árbol, ahí vas a poner tu tarima, arriba para que lo veas y él no te vea. La tarima se hace de palos, lo amarras porque si no se resbala y te caes. Con unos bejucos vivos lo amarras. Y ahí esperas. Si todo lo hiciste bien, rápido vienes de regreso. Si no, así nomás regresas sin nada.

Una vez colocado sobre el puesto que han construido, los cazadores nahuas deben observar la trayectoria del viento, pues es necesario colocarse en sentido contrario a este, ya que, de no hacerlo, el ciervo «huele la presencia» del cazador y huye. Asimismo, dado el riesgo que implica el manejo de armas de fuego, los hombres que las portan deben estar atentos a cada uno de sus movimientos, pues un disparo resultado del descuido no solo alejará a la presa, sino terminará con la vida del cazador. Todo lo anterior nos permite observar que para los cazadores nahuas las técnicas de construcción de puestos de acecho, el conocimiento del medio físico y de las conductas de los animales son solo una parte del proceso, el cual es pensado como un conjunto de elementos que tienen como fin asegurar el acceso a la presa. Así, una vez que esta se ha conseguido, será necesario preparar al animal para que pueda ingresar al pueblo.

Rituales de regreso y el consumo de la presa

Una vez que el cazador logra acceder a la presa, le corresponde reintegrarse a la comunidad de humanos y convertir al ciervo en alimento, despojándolo de todos aquellos elementos que permitan identificarlo como un sujeto. Uno de los puntos en los que frecuentemente reparan los cazadores tiene que ver con el respeto con el que se maneja el cadáver del animal cazado. Su cuerpo, como el de cualquier difunto, no puede ser manipulado de forma descuidada y ruidosa: «si ya sacaste al animal, o sea, si ya lo mataste, entonces lo debes de traer con cuidado, no azotándolo ni mucho menos. Debes de venir calladito de que ya lo lograste. Si no lo haces así es una burla para el animal. Y entonces su Dueño te va a matar».

Al llegar a la casa, el cazador pone el animal sobre un costal en la parte trasera del domicilio, en un lugar donde su esposa no pueda verlo. La sangre que se derrama es cubierta con ceniza o cal, justo como se hace cuando algún individuo muere asesinado. Tanto las cenizas como la cal son recogidas con sumo cuidado y colocadas en un hoyo que será cubierto para que los perros y gatos no husmeen y logren desenterrarlo. Para los nahuas el hecho de recoger la sangre, tanto de las presas como de los asesinados, evita que la carga anímica de los muertos quede dispersa y que estos «no descansen tranquilamente». Es decir, parte de los rituales vinculados al regreso corresponden a un código de ética para con los animales muertos, el cual es análogo al que se realiza con los seres humanos que mueren de manera accidental o violenta. También para con los animales vivos existe un código ético que regula cuáles presas son cazadas y cuáles no, pues es juzgado

severamente cuando algún cazador inexperto mata a las crías o a las hembras preñadas. Esto no solo desequilibra el número de animales que habitan el ecosistema, sino también provoca el enojo del Dueño, quien de alguna u otra forma tomará venganza.

La transformación de la presa en alimento

Después de haber obtenido una presa de caza, es necesario volver al pueblo para destazarla, pues de no hacerlo así ocasionaría que los animales que ahí habitan huelan las vísceras y la sangre del animal muerto, huyendo a lugares poco accesibles, buscando refugio. Los cazadores cuidan, de esta manera, que los animales muertos no den aviso a sus iguales, ya que al hacerlo habría escasez y aumentaría la dificultad para acceder a ellos. Asimismo, para los cazadores nahuas es imposible pensar en destazar el animal en el monte, lugar que por ser su hábitat lo vincula con las entidades que ahí habitan, fundamentalmente con el Dueño.

El miedo que ocasiona a los animales vivos la muerte de uno de sus congéneres es reportado para otras zonas etnográficas. Por ejemplo, Lévi-Strauss (1992) menciona que para los tclilquéuk del río Fraser

cuando la cabeza ha sido desollada, [hay que] ponerla de nuevo ante el fuego teniendo cuidado de exponer en primer lugar a la llama el lado derecho. Durante todo el tiempo que tarde la cabeza en asarse los asistentes deben guardar silencio; no se debe escuchar toser o estornudar, caso contrario el «espíritu» de la Cabra cogerá miedo y no volverás a cazar cabras. (125)

Por otro lado, la carne de monte, categoría que incluye la de cualquier animal cazado, para poder ser consumida por los seres humanos requiere ser convertida en alimento, pues de no ser así representa un peligro para el cazador y su familia, ya que todavía posee cualidades del monte, es decir, el aire de las cosas que habitan en él. En este sentido, la carne se *domesticará* para quitar de ella los aspectos que las subjetivizan, es decir, habrá que transformar al animal de un sujeto a un objeto (véase Fausto 2002). Para lograr ello, es necesario despojar al animal de lo que lo dota de su «cuerpo presencia» (Pitarch 2011), es decir, su piel, sus cuernos (en el caso del macho), sus pezuñas, sus vísceras y sus huesos, elementos que lo distinguen de otros seres para solo dejar de él su «cuerpo carne», elemento que no lo identifica, sino lo coloca en el lugar de la indiferencia. «Si uno ve la

carne del venado, no puede saber si es venado o no. Los que mero saben sí lo identifican, pero tienen que mirar muy bien».

El procedimiento de extraer la carne es llevado a cabo por los hombres, quienes deberán evitar que su esposa siquiera mire a la presa muerta. Para ello, como hemos dicho, ubicado en la parte trasera de la casa, marcará con la punta de su pie una raya que no deberá ser traspasada por nadie. Así, sentado de espaldas a su casa, completamente solo, el cazador va despojando al animal de cada uno de los rasgos que lo identifican.

Una vez que el cazador tiene solo la carne del animal, la coloca en algún recipiente, la bendice haciendo la señal de la cruz, y la entrega a su esposa, quien podrá cocinarla. Esta idea de bendición anula toda cualidad no humana que pueda permanecer en la carne y entonces termina la transformación de esta en comida. Una asociación importante que podemos encontrar en este punto es que, en sociedades donde la cacería tiene aún una función social muy evidente, es el chamán el encargado de transformar a la persona-animal en comida-carne (Arhem 2001). El hecho de que para mi caso de estudio sea el cazador mismo quien se encarga de dicho proceso nos sugiere su importante papel como intermediario, similar al del chamán y, por otra parte, nos remite a la ética culinaria que los nahuas muestran cuando de servir los alimentos se trata.

Finalmente, será al momento de destazarlo, el cazador guardará ciertas partes que le servirán para otros fines que pueden ser medicinales o *mágicos*. En el primer caso, es importante que conserve un poco de pelo de venado con el cual podrá *curar* su escopeta en caso de que no funcione o quitar el *mal aire*.

Las mujeres nahuas, una vez que reciben la carne de monte, la cuecen en un caldo de jitomate acompañado de chile, cebolla y ajo. La particularidad de dicha cocción se la otorgan las hojas de aguacate, que conforman el elemento central. Estas hojas, que aparecen vinculadas a la preparación de la carne, están presentes en el ajuar fúnebre del cazador, el cual está compuesto de estas hojas, semillas de cacao, tortillas de maíz y agua. Aunque los cazadores evitan que alguien que no pertenezca al grupo doméstico o a los familiares más allegados consuma la comida preparada con carne de monte, debido a las restricciones sexuales que debe acompañar su consumo y las consecuencias que de no ser así recaen sobre el cazador, cuando esto llega a suceder se debe ser cuidadoso en no recibir *las gracias* que se dan por el plato servido: «Si tú sirves un plato con venado, y te dicen “gracias”, tú haces como que no oíste o dices: “Gracias a mí, no. Gracias a la Naturaleza que nos dio de comer”. Porque tú nomás lo trajiste, pero fue su Dueño el que lo alimentó y lo cuidó. Esa carne no nos la deben de agradecer. No es nuestra».

En este sentido, los cazadores y su familia continúan el código de ética aun cuando el animal está cocinado.

El depósito de los huesos

Las acciones rituales del cazador se prolongan hasta el momento en que otorga a los huesos de la presa el tratamiento correspondiente. Para los sanmartineños, los huesos están asociados a la regeneración y a la vida, pues el semen, concebido como la sustancia primordial para dar vida, es el *agüita* que el hombre produce desde su espina dorsal, conjunto de huesos que también son el origen de la leche materna. Asimismo, son pensados como las *semillas* que permitirán que las especies no se extingan. Tal como sucede con aquellas que se hallan en el interior del cerro: «Adentro del cerro –dice un curandero de la vecina comunidad de Tlacotepec– están las semillas de todo, pero no las vas a ver como aquí. Allá son de piedra, duras, por eso existen para siempre».

Teniendo esto en cuenta, es importante señalar que el cazador nahua toma dos caminos para tratar los huesos. El primero de ellos, corresponde a la acción de fertilizar las cuevas con ellos. Será entonces que los huesos fungirán como semillas que serán introducidas en el vientre de la Tierra: las cuevas. De esta forma, el cazador fecunda la tierra para que con ello pueda permitir la regeneración de los animales que él mismo ha matado. La segunda forma que encontramos para el tratamiento de los huesos entre los nahuas de la comunidad de estudio es la incineración.⁵ Las explicaciones de los propios cazadores apuntan también al aspecto fecundador de los huesos, el cual, en este punto, está asociado a la similitud con el proceso de tumba-roza-quema con el cual cultivan. Así, a su decir, «para que salga la milpa bonita, quemas; entonces sale alta, con unas mazorcotas. Así, cuando tú quemas los huesos, es bueno porque así los animales salen buenos».

Desconozco a ciencia cierta cómo se realiza el proceso de incineración, pues no pude observar uno, sin embargo, los informantes comentaron que este se llevaba a cabo en el fogón. Probablemente sean colocados ahí los huesos pequeños de las patas traseras y delanteras y las zonas de cartílago, con el fin de alimentar al fuego. Sin embargo, los huesos largos y el cráneo tendrían que secarse previo a la incineración, dejarse por largas horas en una pira que no podría tener como materia prima la leña, sino algún elemento cuya combustión alcanzara mayores temperaturas, como son llantas o estiércol. Independientemente de las técnicas empleadas para la incineración, la principal diferencia que encontramos en

relación al depósito de los huesos en las cuevas es de tipo generacional. Así, los cazadores más viejos (70-80 años) preferían esta última técnica, mientras que los más jóvenes (40-50 años) han optado por la incineración. Pese a ello, y a que los viejos cazadores consideran esto una forma perezosa de tratar a los huesos, quienes lo hacen saben que estos deben ser tratados de manera delicada, es decir, realizar el proceso con calma, colocándolos paulatinamente, al mismo tiempo que el agua que fue utilizada para lavar la carne es vertida cuidadosamente en el hoyo que se realiza para enterrar las vísceras, lugar donde también son colocadas las cenizas y la cal con la que se cubrió la sangre del animal.

Es importante señalar que del tratamiento que los cazadores den a los huesos depende la regeneración de los animales: los nahuas de San Martín cuidan que los huesos que conforman las patas traseras no se rompan, pues de hacerlo ocurrirían no solo que dicho animal no se regenere, sino una racha de mala suerte en la actividad cinegética, resultado del enojo del Dueño de los Animales, quien dará por hecho que se ha cometido una falta en la forma de tratar a sus descendientes. Este punto es fundamental para plantear una diferencia más de la cacería ritual con la deportiva pues, mientras que en esta última ciertas partes del animal son pensadas como trofeos, para el caso de los nahuas, el manejo de los huesos y cráneos tiene claramente como propósito propiciar el renacimiento de las víctimas animales (Olivier 2004, 76; véanse también Brightman 2002; Brown 2005; Brown y Emery 2008; Dehouve 2006; Olivier 2010; Olivier, Chávez Balderas y Santos-Fita 2019; entre otros).

Conclusiones

Para quienes trabajamos en la comprensión de las culturas de los pueblos indígenas, la cacería se nos presenta como una gran posibilidad. Como se ha podido ver a lo largo del texto, esta práctica no solo proporciona alimento, sino es un operador práctico de su propia cosmología. El acto de cazar revela, entre otras cosas, un elemento fundamental para entender el pensamiento nahua: la estructura del cosmos y la relación entre los sujetos que lo habitan y conforman.

La discontinuidad ontológica que existe entre Dueños y humanos es reconfigurada mediante las acciones rituales que pone en marcha el «buen cazador». La intervención del curandero le permite iniciar el proceso, pero serán sus actos particulares los que le permitan establecer con el dueño relaciones *virtuales* que después de ser configuradas deberán ser anuladas para que pueda regresar al

colectivo humano. El cazador echa mano de lo que para los nahuas fungen como operadores ontológicos primordiales, la alimentación y la sexualidad. Así, a partir de ellos modifica su fisicalidad para cerrar la brecha ontológica con el Dueño, pero también para desactivarlas.

Finalmente, la cacería es la bisagra que nos permite entender estas otras formas de relación que se generan en las comunidades indígenas para entender su relación con el medio que las rodea, pues nada en estas comunidades sucede de manera fortuita, lo que nos lleva a pensar nuevamente que, aunque esta actividad ya no es un medio de subsistencia, se encuentra presente en el pensamiento y en las acciones de los sujetos con los que nos encontramos trabajando, por ello es necesario dar una *vuelta de tuerca* a nuestros presupuestos conceptuales y repensar categorías que han sido relegadas a segundo plano por no encontrar su *pertinencia* en nuestras investigaciones.

Referencias

Arhem, Kaj. 2001. «La red cósmica de la alimentación: La interconexión de humanos y naturaleza en el noreste de la amazonía». En *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*, coordinado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 214-236. México: Siglo XXI.

Becerra Bigidima, Eudocio. 2008. «Riaki Rafue: Palabra de consejo sobre la cacería». *Forma y Función*, 21: 59-86. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/23984>.

Braakhuis, H. E. M. 2001. «The Way of All Flesh: Sexual Implications of the Mayan Hunt». *Anthropos* 96 (2): 391-409. <https://www.jstor.org/stable/40465548>.

Brightman, Robert. 2002. *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal relationships*. Regina, Canada: Canadian Plains Research Centre.

Broda, Johanna. 1983. «Ciclos agrícolas en el culto: Un problema de la correlación del calendario Mexica». En *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*, editado por Anthony F. Aveni y Gordon Brotherson, 145-165. International Series 174. Oxford: BAR.

_____. 2004. «¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual». En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, coordinado por Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, 255-270. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México.

Brown, Linda A. 2005. «Planting the Bones: Hunting Ceremonialism at Contemporary and Nineteenth-Century Shrines in the Guatemalan Highlands». *Latin American Antiquity* 16 (2): 131-146. doi:10.2307/30042808.

Brown, Linda A. y Kitty F. Emery. 2008. «Negotiations with the Animate Forest: Hunting Shrines in the Guatemalan Highlands». *Journal Archaeology Method Theory*, 15: 300-337.

Burkert, Walter. 2005. «Chamanes, cuevas y el señor de los animales». En *Chamanes a través de los tiempos*, editado por Jeremy Narby y Francis Huxley, 202-206. Barcelona: Kairós.

Chávez Balderas, María Ximena. 2002. «Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan» (tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia).

Dehouve, Danièle. 2006. «Les rituels cynégétiques des indiens Mexicains». En *La chasse : Pratiques sociales et symboliques*, editado por Isabelle Sidéra, Emmanuelle Vila y Philippe Erikson, 195-204. Colloques de la Maison René-Ginouvès 2. París: De Boccard.

_____. 2008. «El venado, el maíz y el sacrificio». *Cuaderno de etnología. Diario de campo* 4, 98: 1-42. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/issue/view/numero98>.

_____. 2010. «La polisemia del sacrificio tlapaneco». En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coordinado por Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 499-518. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México.

Descola, Phillippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Fagetti, Antonella, comp. 2003. *Los que saben: Testimonios de vida de médicos tradicionales en la región de Tehuacán*. México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Fausto, Carlos. 2002. «Banquete de gente: Comensalidade e canibalismo na Amazônia». *Mana: Estudos de Antropología Social* 8 (2): 7-44.

Gabriel, Marianne. 2006. «Sib-ten a w-áalak'-oob... ('regálanos tus hijos, tus criados...'): Oraciones dirigidas al Protector de los Animales (Sip)». En *Sacred Books, Sacred Languages: Two Thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature*, editado por Rogelio Valencia Rivera y Geneviève Le Fort, 93-111. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.

García de León, Antonio. 1969. «El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz». *Estudios de Cultura Náhuatl*, 8: 279-311. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn08/111.pdf>.

González Torres, Yolotl. 2007. «Notas sobre el maíz entre los indígenas mesoamericanos antiguos y modernos». *Dimensión Antropológica*, 41: 45-80. <https://www.dimensionantropolologica.inah.gob.mx/wp-content/uploads/02Dimension411.pdf>.

Graulich, Michel. 1997. «Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques». *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre Mer* 43 (4): 433-446.

Hamayon, Roberte. 1990. *La chasse à l'âme : Equisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. París: Société d'Ethnologie.

_____. 2011. *Chamanismos de ayer y hoy: Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*. Serie Antropológica 18. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Hémond, Aline. 1996. «Pratiques cynégétiques et nouveaux discours écologiques chez les Nahuas du Balsas (Mexique)». *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée* 38 (2): 269-288. doi:10.3406/jatba.1996.3749.

Karadimas, Dimitri. 2012. «Historias de diablos, mitos de avispas: Aceramiento iconográfico a una unificación regional». En *El aliento de la memoria: Antropología e historia de la amazonia andina*, editado por François Correa Rubio, Jean-Pierre Chaumeil y Roberto Pineda Camacho, 69-89. Bogotá: Centre national de la recherche scientifique /Instituto Francés de Estudios Andinos /Universidad Nacional de Colombia.

Katz, Esther. 2006. «Statut de la chasse et consommation du gibier chez les paysans mixtèques du Mexique : Approche diachronique». En *La chasse: Pratiques sociales et symboliques*, editado por Isabelle Sidéra, Emmanuelle Vila y Philippe Erikson, 181-192. París: De Boccard.

Köhler, Ulrich. 2007. «Dioses de los cerros entre los tzotziles en el contexto interétnico». *Estudios de Cultura Maya*, 30: 139-152. doi:10.19130/iifl.ecm.2007.30.625.

Lévi-Strauss, Claude. 1992. *Historia de Lince*. Argumentos 132. Barcelona: Anagrama.

López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. 1999. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Textos. Serie Antropología e Historia Antigua 2. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lorente y Fernández, David. 2011. *La razzia cósmica: Una concepción nahua sobre el clima; Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Iberoamericana.

Lupo, Alessandro. 2015. «Entre venados y lagartas: Roles, valores e identidades en las narraciones huaves sobre el sexo entre animales y humanos». *Itinerarios*, 21: 123-143. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6128097.pdf>.

Madsen, William. 1960. *The Virgin's Children Life in an Aztec Village Today*. Forth Worth, Texas: University of Texas Press.

Méndez Sánchez, Juan. 2010. «Curanderos y cazadores: Transformaciones de perspectivas en Mazateopan, Puebla». Ponencia presentada en la XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Puebla, Puebla, julio de 2010.

_____. 2013. «Cacería y ritual: El caso de los nahuas de san Martín Mazateopan» (tesina de licenciatura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).

_____. 2016. «La disyuntiva del cazador nahua y el arte de la mimesis» (tesis de maestría Escuela Nacional de Antropología e Historia).

Méndez Sánchez, Juan y Laura Romero. 2015. «El canto de seducción y la cacería de Temazate». *Artes de México*, 117: 36-40.

Millán, Saúl. 2014a. «Animales, ofrendas y sacrificios: Alianza y filiación en dos pueblos indígenas de Mesoamérica». *Dimensión Antropológica*, 62: 7-24. <https://www.dimensionantropolologica.inah.gob.mx/wp-content/uploads/01Dimension62.pdf>.

_____. 2014b. «La mitología sexual: Caza y adulterio en la narrativa nahua contemporánea». En *Sexo y fe: Lecturas antropológicas de creencias sexuales y prácticas religiosas*, coordinado por Dimitri Karadimas y Karine Tinat, 205-221. México: El Colegio de México.

_____. 2019. *Desde el punto de vista del comensal*. México: Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Escuela Nacional de Antropología e Historia / PROA.

Millán, Saúl, Iván Pérez y Alessandro Questa. 2013. «El déficit cósmico: Nagualismo y cacería en el pensamiento nahua». En *Los sueños y los días: Chamanismo y nahualismo en el México actual IV. Pueblos nahuas y otomíes*, coordinado por Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, 59-114. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Montolíu, María. 1976. «Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán». *Estudios de Cultura Maya* 10: 149-172. doi: 10.19130/iiifl.ecm.1976.10.493.

Montoya Briones, José de Jesús. 1968. «Magia y cacería entre los nahuas de la Sierra de Hidalgo». *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 34: 22-23.

Münch, Guido. 1983. *Etnología del istmo veracruzano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Olavarriá, María Eugenia, Cristina Aguilar y Érica Merino. 2009. *El cuerpo flor: Etnografía de una noción yoeme*. México: Universidad Autónoma Metropolitana / Porrúa.

Olivier, Guilhem. 2004. *Tezcatlipoca: Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. 2008. «Le cerf et le roi : Modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique». *Journal de la Société des Américanistes* 94 (1): 191-230. doi:10.4000/jsa.9573.

_____. 2010. «El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas». En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coordinado por Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 453-483. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____. 2011. «Cerfs mélomanes et chasseurs lubriques : Chasse, musique et érotisme dans l'ancien mexique». En *La quête du serpent à plumes : Arts et religions de l'Amérique précolombienne ; Hommage à Michel Graulich*, coordinado por Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, 57-79. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses 146. París: Brepols.

_____. 2014. «Venados melómanos y cazadores lubricos: Cacería, música y erotismo en Mesoamérica». *Estudios de Cultura Náhuatl*, 47: 71-118.

_____. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica: Tras las huellas de Mixcóatl "Serpiente de Nube"*. México: Instituto de Investigaciones Históricas / Fideicomiso Teixidor / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica.

Olivier, Guilhem, Ximena Chávez Balderas y Dídac Santos-Fita. 2019. *A la búsqueda del significado del uso ritual de mandíbulas humanas y animales en Mesoamérica: Un estudio interdisciplinario*. México: Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Pérez Téllez, Iván. 2014. *El inframundo nahua a través de su narrativa*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Pitarch, Pedro. 2011. «Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena». *Estudios de Cultura Maya*, 37: 149-178.

_____. 2018. «A linha da dobra: Ensaio de cosmología mesoamericana». *Mana. Estudios en Antropología Social* 24 (1): 131-160. doi:10.1590/1678-49442018v24n-1p131.

Rival, Laura. 2001. «Cerbatanas y lanzas: La significación social de las elecciones tecnológicas de los huaorani». En *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, coordinado por Philippe Descola y Gíslí Pálsson, 169-191. México: Siglo XXI.

Romero López, Laura Elena. 2006. *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. Obra Diversa. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional para Cultura y las Artes.

_____. 2007. «Saber ver, saber soñar: El proceso de iniciación de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla» (tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México).

_____. 2011. «Ser humano y hacer el mundo: La terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla» (tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México).

_____. 2015. «Hacia una conceptualización de las infancias en México». *Métodhos. Revista Electrónica de Investigación Aplicada en Derechos Humanos de la CDHDF*, 8. <http://revistametodhos.cdhdf.org.mx/index.php/publicaciones/numero-8-revista-metodhos>, revisada 29 de enero del 2019.

Santos-Fita, Dídac. 2013. «Cacería de subsistencia, manejo y conservación de fauna silvestre en comunidades rurales de la Península de Yucatán» (tesis doctoral, El Colegio de la Frontera Sur).

Vogt, Evon Z. 1979. *Ofrenda para los dioses: Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weitlaner, Roberto J., comp. 1977. *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Zamora Corona, Alonso. 2020. «Coyote Drums and Jaguar Altars: Ontologies of the Living and the Artificial Among the K'iche' Maya». *Journal of Material Culture*. doi:10.1177/1359183520907937.

Notas

¹ La Sierra Negra forma parte de la región del Valle de Tehuacán, la cual está conformada por los municipios de Ajalpan, Altepexi, Caltepec, Coxcatlán, Coyomeapan, Chapulco, Eloxochitlán, Nicolás Bravo, San Antonio Cañada, San Gabriel Chilac, San José Miahualtán, San Sebastián Tlacotepec, Santiago Miahualtán, Tehuacán, Tepanco de López, Tlacotepec de Benito Juárez, Vicente Guerrero, Yehualtepec, Zapotitlán, Zinacatepec, Zoquitlán. Las comunidades mazatecas se localizan en el municipio de San Sebastián Tlacotepec de Porfirio Díaz, en la frontera de este con el estado de Oaxaca.

² (*Mazama temama*).

³ (*Pecari tajacu*).

⁴ (*Cuniculus paca*).

⁵ El proceso de incineración de un hueso fresco, para que este se convierta en ceniza, requiere de muy altas temperaturas (700 °C a 800 °C) (Herrmann 1977, 101, citado en Chávez Balderas 2002). Es decir, pudiera ser que los cazadores no estén realizando el proceso en el fogón, puesto que el calor que este produce no es capaz de alcanzar tales temperaturas.