

SEDUCCIÓN Y SECUESTRO. ENTRESIJOS DE LA DOMESTICACIÓN ENTRE LOS PUEBLOS OTOMÍES DE LA HUASTECA VERACRUZANA, MÉXICO

Israel Lazcarro Salgado

Centro INAH Morelos & Programa Etnografía de las Regiones Indígenas de México, INAH Av. San Jerónimo 880, San Jerónimo Lídice, CP. 10200, Ciudad de México.

*Correo: isralazcarro@yahoo.com.mx

RESUMEN

La pregunta que guio este artículo fue: ¿qué ocurre ahí donde pese a la añeja interacción entre seres humanos, animales y vegetales, no existen dominios "naturales"? Tal es el problema que enfrentamos en el caso de algunas poblaciones otomíes de la Huasteca sur, que aprehenden el mundo bajo coordenadas ajenas a nuestras categorías biológicas. Abordamos este problema acogiendo el *giro ontológico* que creemos, subyace a las interacciones entre sujetos humanos y no humanos. Si bien los otomíes cotidianamente se sirven y explotan diversas entidades no humanas, suelen reconocer en ellas sujetos dotados de voluntad y agencia. Animales y plantas gozan de los mismos derechos y cualidades que los seres humanos. Entonces ¿cómo entender la domesticación en estos casos?, ¿dónde se colocan las fronteras entre lo doméstico y lo feral? En principio las vías que los pueblos amerindios emplean en sus tratos con los Otros, sea que se trate de colectivos humanos o no humanos, se reducen a dos: rapacidad y alianza. Amigos y enemigos. Guerra y parentesco se revelan, así, como los dos principales dominios que gobiernan las interacciones entre humanos, y entre éstos y los no humanos, de modo que si buscamos entender cuál es el lugar de la *domesticación* entre los pueblos otomíes de la Huasteca sur, tenemos que ubicarnos al interior de este continuo relacional entre lo rapaz y lo recíproco. Bajo tales coordenadas, este artículo explora los complejos entresijos de la domesticación entendida como negociación, pero también como seducción y secuestro, a través de diversos dispositivos que pueden ser de orden diplomático, pero sobre todo de carácter alimenticio o sexual. Todo tendrá por objetivo convertir lo ajeno (el extranjero enemigo), en un potencial aliado.

PALABRAS CLAVE: Domesticación, otomíes, Huasteca, enemigos, seducción

SEDUCTION AND KIDNAPPING: DOMESTICATION PROBLEMS AMONG THE OTOMI OF THE VERACRUZ HUASTECA

ABSTRACT

This article was motivated by a question: what happens in places where, despite ancient interactions among human beings, animals and plants, there is no "natural" domain? Such is the problem we face in the case of some Otomi villages from the southern Huasteca, where alien to our biological categories, they apprehend the world according to other criteria. We address this issue assuming that ontological turn underlies the interactions between subject humans and non-humans. Nevertheless, endowed by will and agency, Otomi people daily exploit many entities that they consider to be subject. If animals and plants enjoy the same rights and qualities as human beings, how can we understand domestication in such cases? Where are the limits between wildness and the domestic domain defined? There are in principle only two approaches used by Amerindian people in dealing with the Other, whether the representatives be human or non-human: rapaciousness and alliance. Friends and enemies. War and kinship are the only two conditions that rule interactions among humans, and between them and non-human beings.

Thus, if we wish to understand domestication among the Otomi of the southern Huasteca, we should focus on the relational continuum between cupidity and reciprocity. Under such coordinates, this article explores the details of the complex of domestication tactics found among the Otomi people, which can be understood as negotiation, seduction and kidnapping. These objectives are supported by many mechanisms, which can include diplomatic strategies, but above all are achieved by methods related to food and to sexual approaches. All these efforts have the common objective of converting alien entities (foreign enemies) into potential allies.

KEY WORDS: Domestication, Otomi, Huasteca, enemies, seduction

Las relaciones hombre-fauna sólo son perceptibles como tales desde el encuadre ontológico que distingue a los seres humanos de los animales; y como todos sabemos, su formalización en una clara oposición entre cultura y naturaleza es relativamente reciente, incluso "moderna" (Foucault, 1997). No siempre ha sido tan clara ni tan meridiana la distinción entre un dominio y el otro. Para muchas sociedades aplica lo que Claude Lévi-Strauss (2011), advirtió años atrás en relación con las "razas" y el etnocentrismo: lo humano, en tanto que es "lo propio", sólo se aprehende en relación a "los otros": "la humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces hasta del pueblo". De modo que lo "humano" suele reservarse al propio grupo étnico, sin que ello aluda al perfil zoológico que las ciencias naturales atribuyen al *Homo sapiens*. En principio los pueblos distinguen entre lo propio y lo Otro. Distinción estructural que para ciertos contextos, puede adquirir rasgos ontológicos.

En este sentido lo "humano" tiene ineludiblemente una dimensión estructural, relacional, de donde la condición *humana* está lejos de ser absoluta y válida para todo contexto. Y por condición humana debemos entender al cúmulo de cualidades que convierten a un ente en un sujeto identificable en función de sus vínculos sociales y étnicos: el habla, el parentesco, el razonamiento -atributos que Occidente colocó, sin embargo, a la cuenta del *humanismo*, operando la distinción entre cultura y naturaleza, que habrá de restar derechos a los animales y a la *naturaleza* como una exterioridad discernible-. En todo caso como explicó el propio Lévi-Strauss (2011) en un célebre artículo, tenemos que la expresión más extrema del antropomorfismo la encontramos entre los pueblos americanos, cuyo animismo hizo desde hace miles de años, extensivas las cualidades humanas a muchos otros entes. Será el caso de los pueblos otomíes de la Huasteca sur, donde los cerros, las plantas, los animales, e incluso ciertos "objetos" (como los bastones chamánicos, las campanas, piedras, rayos o cerros), son personas dotadas de un habla, deseos y un peculiar razonamiento.

En este sentido los hábitos "culturales" no son patrimonio exclusivo de los grupos humanos, algo que Viveiros de Castro (1998), desde la Amazonía, ha destacado como un rasgo común a todos los pueblos amerindios. Porque hemos de recordar, *naturaleza* en este contexto, ha sido un constructo profundamente moderno (Latour, 2007). Tenemos entonces que la *domesticación* de seres vivos pertenecientes a un dominio "natural" (plantas o animales), en el contexto americano supone un problema analítico grave cuando nos enfrentamos a poblaciones donde la noción de "naturaleza" les es por completo ajena. Vale preguntarse entonces qué es lo que ocurre ahí donde advertimos una añeja y atenta interacción entre seres humanos, animales y vegetales, tal como ocurre entre algunas poblaciones como aquellas de la Huasteca meridional donde no existen dominios "naturales". Mundos que en todo caso sólo se distinguen en apariencia, al estar compuestos de sociedades no humanas, con leyes, protocolos, lenguas y costumbres semejantes a las humanas: tlacuaches, zorros, cafetos, estanques, son sociedades jerarquizadas, que tienen a sus jefes y representantes, realizan asambleas y hacen valer sus exigencias. En varias ocasiones, la gente de estas localidades me advirtió que el manantial "es un pueblo" al que hay que acudir con respeto pues después de todo, es de ahí que extraen a diario cubetas llenas de agua para bañarse y cocinar. En estos casos donde se explotan diversos elementos "naturales", reconocidos como sujetos plenos de agencia, ¿cómo se entiende la domesticación? Valga la pregunta que se deriva de la anterior: ¿hay animales o plantas domésticos entre los otomíes de la Huasteca?

Las respuestas no son obvias: desde la mirada naturalista, responder a ello sería un tanto simple en función de la selección deliberada y sistemática de ciertos rasgos genéticos. En el contexto mesoamericano el guajolote sería, además del perro, uno de los pocos "animales domésticos" anteriores a la invasión europea. Después los españoles introdujeron gallos y gallinas, cerdos, chivos, vacas, caballos y burros, que son comunes en las aldeas otomíes hoy en día. No deja de ser por ello, un tanto

chocante esta desproporción. Quizá esa aparente "escasez" de animales domésticos tenga que ver con la ausencia de esa antigua dicotomía naturalista que opone los seres humanos a los seres animales.

Evidencia de ello es la ausencia de una categoría otomí para lo *natural*. De hecho, hasta hace pocos años los otomíes no tenían un término *ñūhú* que englobara nuestra categoría de "animal", toda vez que *záte*, es un término que, si bien se aplica a las fieras, especialmente aquellos entes capaces de morder o devorar al ser humano (el jaguar en primer lugar), engloba a todos los animales del monte. Uno podría llegar a pensar que *záte* es un término genérico para referirse a todos los animales, pero resulta que no es aplicable a los domésticos. En todo caso *ts'údi* (término aplicado al cerdo en primer lugar), podría acercarse mejor a nuestra categoría de "animal", al englobar tanto a los silvestres como a los domésticos, ya que se distingue entre *ts'údi dāpo* "animal de monte" y *ts'údi hnini*, "animal de pueblo". Sin embargo, como advierte Galinier, *ts'údi* no se aplica a los insectos ni a las aves (Galinier, 1990). El mismo autor alude a otro término que parece incluir tanto a los animales del monte como a los insectos: *tsū'wē*, que sería algo así como "criatura femenina", donde la partícula *'wē* alude a cualquier bicho, como en el caso de *'wēthā*, "bicho del maíz" (el gorgojo), o bien *gún'wē*, "bicho de la casa" (la mosca). Sin embargo, este término no incluye a las aves ni a ningún animal doméstico. De hecho, el término con el que se alude a todas las aves (*dōja*) suele enunciarse separadamente del resto de los animales silvestres, y sólo se distingue entre ellas en el caso de las aves rapaces, *tāna* (como águilas y gavilanes), tal como se hace en relación a las fieras terrestres a través del término *záte*. En cambio, las aves de corral (en especial los pollos), son denominados *'ōni*.

Tenemos así que, si bien los otomíes de la Sierra y Huasteca sur distinguen claramente a las entidades no humanas que habitan el pueblo, de aquellas no humanas que viven fuera de él (en el monte), resulta difícil aplicar la distinción doméstico/silvestre que realizan nuestras modernas ciencias biológicas. En cambio, se nos imponen diferencias que aluden al modo en que consiguen su alimento: si son cazadores o presas, si viven en el monte o en el hogar.

Para complicar más las cosas aún, los otomíes parecen identificar ciertos animales que nosotros denominaríamos "domésticos", como criaturas próximas a seres del monte, como caballos (*fāni*, o *dōfāni*), burros (*būru*), cerdos (*tsū'di*), toros, vacas (*dāni*) y gatos (*mbixi*). Algunos de ellos son denominados bajo el apelativo *bá'ōni*, un término que hoy en día evoca al "animal doméstico", expresión

que si bien se cree muy antigua, su origen etimológico es obscuro (Echegoyen *et al.*, 2005). Sospecho que dicha expresión aplicada a los "animales domésticos" es un giro semántico reciente, producto del contacto con las ciencias naturales de Occidente, y que antiguamente tenía otro sentido quizá relacionado con el origen europeo de estos animales. Pongamos por caso el término con el que se designa a los mestizos: *bōhō* ("catrín", "citadino", "mestizo"), que se aplica también a gallos y gallinas. La alteridad europea quedó lingüísticamente registrada en la terminación *-mfō* de modo que *hyāmfō*, "la palabra del mestizo" alude al idioma español, en tanto que *xumfō*, se refiere a "la Señora mestiza", la dama citadina. Recurso lingüístico que se añadió a ciertos alimentos y animales introducidos desde la época colonial, siendo el caso del *Gallus gallus* uno de los más emblemáticos, auténtico soporte de la alteridad hispana: el gallo, *tāmfō*, es literalmente el "padre mestizo", mientras que la gallina, *tsūmfō*, es "la esposa del mestizo". Quizá la expresión *bá'ōni* tuviera un sentido similar como marcador de extranjería, antes que de "domesticación".

Desde luego hoy en día los marcadores lingüísticos se han ido transformando, acogiendo categorías y clasificaciones exógenas. No obstante, las prácticas cotidianas y los usos alimenticios siguen señalando una pauta cultural distintiva. Hemos de reconocer que las fronteras de lo doméstico entre los pueblos otomíes, no siguen las de la biología sino las de una trama trófica (como sugiere el sesgo rapaz presente en *záte* y *tāna*), que va más allá de qué es lo que se come sino también de dónde viene, dónde se come y quién lo proporciona. Aquí cobra especial relevancia el maíz como detonador estructurante de las relaciones pues impone una distinción entre aquellos que lo consumen y quiénes no. Ahora bien, no es tan sencillo como darle de comer maíz a una mula para asumir su carácter doméstico. El maíz sería en todo caso una estrategia, una condición de posibilidad para la sociabilidad humana, pero en un mundo poblado por infinidad de seres, humanos y no humanos, poseedores de subjetividad propia, pertenecientes a "pueblos" y demás grupos sociales, se hace mucho más difícil determinar quién puede ser "doméstico" y qué se implica con ello.

En ese sentido si el antropomorfismo se extiende al cosmos, si las diferencias entre seres humanos, animales, plantas y fuerzas naturales son hasta cierto punto relativas y no existe un punto de vista privilegiado (humano), ¿cómo explicar la domesticación animal y agrícola?, ¿dónde se colocan las fronteras entre lo doméstico y lo feral? Si la domesticación de plantas y animales supuso el dominio humano, ¿cómo se resuelve la necesidad de explotar al

Otro (e incluso devorarlo) en un mundo donde todos ejercen similares ejercicios de poder? Finalmente, si el maíz es una condición de posibilidad para domesticar al Otro, ¿qué tan doméstico es el maíz?

Ya que el mundo se compone de sujetos con cualidades humanas (sociabilidad, raciocinio, etcétera), no será fácil asegurar su docilidad. Lo que vemos en el mundo amerindio es un despliegue estratégico de la diplomacia, el empeño por seducir y convencer al otro. Lo que toca en estas líneas es explorar los complejos entresijos de la domesticación entendida como negociación y seducción, al interior de una trama que involucra entes humanos y no humanos, ancestrales y contemporáneos, a través de un constante flujo de dones como principal estrategia política. Cada uno de los entes involucrados suele ser receptor de los dones entregados por el otro, generando así una "costumbre" que los vincula. Esta transferencia de dones es de vital importancia (y decir "vital" no es exagerado). No puede ser aprehendida como un vínculo unívoco entre sujetos racionales (los seres humanos) y objetos desprovistos de volición (su entorno natural): aquí no hay naturaleza sino actores sociales.

Como podremos ver a continuación, las vías que los pueblos amerindios emplean en sus tratos con los Otros, sea que se trate de colectivos humanos o no humanos, se reducen a dos: rapacidad y alianza. Amigos y enemigos. Parientes y afines. Desde luego, tales posibilidades requieren de las habilidades de chamanes y especialistas rituales capaces de reconvertir y dialogar con dichas entidades, pues de otro modo el habla de los Otros sería ininteligible. Aquí quiero puntualizar un criterio analítico muy importante: los rituales en manos de los chamanes no son la causa de que la gente reconozca a plantas, cosas y animales como sujetos sociales, sino que son estos últimos los que hacen necesarios los rituales y el saber de los chamanes, los *bādi* entre los otomíes. De ahí el perfil ontológico distintivo en estos pueblos. Guerra y parentesco son pues los dos dispositivos en que se juegan las interacciones entre humanos, y entre éstos y los no humanos, de modo que si buscamos entender cuál es el lugar de la *domesticación* entre los pueblos otomíes de la Huasteca sur, tenemos que ubicarnos al interior de este continuo relacional, entre lo rapaz y lo recíproco. Al respecto la regulación de la sexualidad tiene mucho que enseñarnos.

Para nadie es un secreto que, a lo largo de la historia, no hay rivalidades que no se hayan superado con una buena boda: convertir a los enemigos en afines, aliados potenciales en parientes, y parientes en eventuales enemigos, ha definido el devenir de numerosos pueblos amerindios

desde Norteamérica hasta la Amazonía. Quizá ambos extremos relacionales también gobiernen los tratos entre humanos y no humanos, especialmente en el caso de la domesticación. Después de todo, humanos y no humanos definen grupos sociales con los cuales es posible establecer todo tipo de tratos, poniendo en entredicho la distinción ontológica entre humanos y animales, por ejemplo. Eventualmente las estrategias empleadas para tratar con la fauna no se distinguen mucho de los dispositivos empleados con otros grupos humanos. Para el contexto mesoamericano, ya Michel Graulich (1997) ha destacado los vínculos estrechos entre la guerra y la cacería en tiempos prehispánicos, donde la primera bien podría entenderse como una "cacería de hombres". Y como el propio Guilhem Olivier ha destacado, las guerras igual que la cacería, han acabado en matrimonios (Olivier, 2014). Ya que la cacería ha precisado en muchas sociedades cazadoras-recolectoras, de estrategias de alianza próximas a las establecidas en función de vínculos matrimoniales (como ha mostrado Hamayon, 2011), es posible que los vínculos rapaces, la violencia cinegética, siga las líneas de un enlace sexual. Al respecto la obra de Galinier (1990; 2009) en el caso de los pueblos otomíes de la Huasteca, ha sido consistente en este sentido: el coito no está lejos del sacrificio ni de la ingestión voraz. Si es así, la domesticación de animales y plantas quizá pueda aprehenderse a través de los vínculos matrimoniales.

Al respecto no está de más recordar junto con Dehouve (2008), que la depredación al interior de muchos pueblos, suele ser aprehendida a través de los dispositivos del parentesco, de modo que cacería y matrimonio, suelen formar las dos caras de una misma moneda. En un magnífico artículo dedicado a la cacería y la agricultura, la etnóloga francesa va más allá: el dispositivo matrimonial que el cazador suele establecer con sus presas (o con el Dueño de los Animales, el Señor del Monte), es un "modelo cinegético" que se extiende al trabajo agrícola, donde los cultivos son también un tipo de presa con la cual se establece un vínculo matrimonial. Según sus pesquisas entre los nahuas de Guerrero, así como a partir de fuentes históricas, la autora advierte el empeño de los pueblos mesoamericanos por cortejar a las semillas a fin de permitir su cosecha, en términos semejantes a los de la cacería.

"[...] dos seres –macho y hembra– del mundo humano se encuentran frente a los dos seres –macho y hembra– del mundo natural. La concepción de la alianza entre el cazador y su presa, por una parte, y el agricultor y sus cultivos, por la otra, se basa en el juego complejo de relaciones cruzadas entre estos cuatro seres. Veremos que, en la alianza entre el hombre y sus recursos alimenticios, la familia humana

desempeña el papel del macho, mientras la presa y el cultivo se consideran como hembras" (Dehouve, 2008).

Sea que se trate de prácticas cinegéticas o agrícolas, hay un elemento en común que permite ese trato estratégico con lo no humano: el sacrificio. No puede haber transferencia de dones sin que los seres humanos entreguen algo propio. Del mismo modo en que el novio entrega una dote para asegurar un matrimonio (lo que suele implicar también el sacrificio de un ave y la entrega de alimentos), los especialistas rituales deben hacer lo mismo en sus tratos con los no humanos, (Figura 1).

Danièle Dehouve pone el acento en el aspecto sacrificial presente en cada una de las operaciones rituales que permiten a los seres humanos acceder tanto a los bienes de la cacería como de la agricultura. El flujo de alimentos queda un poco relegado en su argumento, aunque no por ello deja de destacarlo. Así por ejemplo la autora advierte la importancia de que la carne adquirida gracias a la cacería, sólo pueda consumirse al interior del grupo doméstico, y la gravedad de transgredir esta norma en

caso de adulterio por parte de alguno de los cónyuges: de acuerdo con el código cinegético, comer se asimila al acto sexual de modo que devorar la carne de la presa es una manera de consumir un matrimonio. Al extraer alimentos del circuito doméstico (la carne que el cazador ofrece a su amante, es decir a alguien perteneciente a otro núcleo doméstico, o bien las tortillas que una mujer entrega a otro hombre fuera del entorno doméstico) entraña una ruptura de los vínculos de reciprocidad establecidos con los no humanos (el Dueño del cerro, la Tierra, el Dueño de la semilla, etcétera), que terminan castigando a los infractores invirtiendo el flujo de dones, ocultando animales de caza y destruyendo la cosecha, e incluso convirtiendo a los adúlteros en animales de presa. Si entregar alimentos fuera del núcleo doméstico configura una transgresión sexual, queda de manifiesto que todo vínculo de domesticación supone la comensalidad, bajo los lineamientos de un vínculo matrimonial.

"De hecho, la alianza matrimonial representa la metáfora que permite concebir las relaciones entre el hombre y los aspectos nutricios de la naturaleza-presa y cultivos-, así



Figura 1. En las comunidades otomíes de la Huasteca veracruzana, como El Zapote en Ixhuatlán de Madero, se advierte la importancia estratégica de establecer relaciones de alianza con los entes no humanos, como pueden ser los vínculos matrimoniales con la Dueña del Agua, tal como se advierte en este nicho ubicado junto al pozo, con la potencia acuática ataviada con vestido de novia (Foto: Israel Lazcarro).

como los elementos que permiten que éstos se reproduzcan. En sus aspectos benéficos, la alianza coloca al cazador y al agricultor en posición de tomadores de mujeres; sin embargo, la alianza es inestable pues la mínima de las trasgresiones provoca la desaparición de la caza y de los cereales; y la alianza se vuelve peligrosa cuando las potencias naturales se encuentran a su vez en posición de tomadoras de mujeres. La relación en espejo desemboca entonces en la inversión de los roles y el ser humano es capturado y ensalvado." (Dehouve, 2008: 14). (Figura 2).

Y en este sentido más que al aspecto sacrificial, quiero referirme aquí a los efectos que produce el suministro de alimentos: son la contraparte de la ofrenda sacrificial, pues con ellos se forjan los vínculos estratégicos entre humanos y no humanos, toda vez que el flujo de alimentos es un acto cosmopolítico de primer orden. Este proceder es como veremos, comparable al de la domesticación. Aquí domesticar no necesariamente pasa por la creación de "linajes" integrados por lazos de sangre, al interior de una franca oposición entre humanos y animales (entre cultura y naturaleza), sino por la red de dones y contradones en que se inserta la oferta de alimentos (entre quienes dan y

quienes reciben). Y esto es así no sólo por los compromisos que se generan en términos maussianos: los alimentos también ponen en circulación cualidades propias de la sociabilidad humana, que al ingerirse son capaces de incidir en el perfil anímico de quien devora. Desafiando de nuevo la estabilidad del régimen ontológico naturalista, vemos que entre los pueblos otomíes de la Huasteca la ingesta de alimentos entraña una transformación en términos no sólo corporales sino también anímicos: decir que "uno es lo que come" tiene entre los campesinos de la Huasteca, implicaciones que van más allá de la metáfora. Si el agricultor siembra con hambre, los maíces que cosechará estarán cargados de la misma carencia, de modo que sólo podrán transmitir hambre y carencia a quien se alimente de ellos.

Más aún, cualquier entidad que recibe algún tipo de alimento se "acostumbra" a él, y de esta manera se acoge también a un tipo de vínculo estratégico, sean la tierra, el agua, piedras o semillas. Evidentemente las fronteras de lo doméstico no siguen las reglas de la biología sino las de una división estructural que distingue entre lo próximo y lo ajeno. Si un animal, una planta o incluso un paisaje,



Figura 2. Doña Alicia, mujer chamán de Acuaatla, en Huehuetla Hgo., carga el baúl donde se guardan (y se retienen) las figuras de papel donde se alojan los espíritus de las semillas. (Foto: Israel Lazcarro).

no están acostumbrados a recibir alimentos de gente desconocida, es natural que respondan agresivamente: es necesario que el interesado hable con ellos, los persuada de recibir alimentos u ofrendas, y aplaque su ira (Figura 3).

Entre los otomíes de la Huasteca, la posibilidad de alimentar a algún otro ente es de primordial importancia en la búsqueda de una relación beneficiosa. Dar de comer es pues la vía regia de la cosmopolítica. Así por ejemplo en cierta ocasión pude ver cómo dos hermanos adolescentes se empeñaban en alimentar a un pequeño zorrillo (*Urocyon cinereoargenteus*) que, con mecate al cuello, se resistía. Los jóvenes insistían hablándole mientras le metían tortillas al hocico, para que éste les reconociera y se acostumbrara a ellos y su alimento (sin mucho éxito). Empeño no muy distinto al del chamán que le habla al Cerro y a la Señora del Agua, al entregarle una ofrenda alimenticia en búsqueda de su beneplácito. Algo que ciertamente los especialistas no siempre consiguen: en abril de 2017, durante una peregrinación a *Mayónih'já*, la "Iglesia Vieja" de Tutotepec (el principal santuario de



Figura 3. Detalle del mural que decora el interior del palacio municipal de Tenango de Doria, en la sierra alta de Hidalgo. Ahí el artista otomí dio cuenta del aspecto rapaz del paisaje, que provoca todo tipo de accidentes incluyendo los automovilísticos, cuando "devora" seres humanos si no recibe una ofrenda de alimentos. (Foto: Israel Lazcarro).

los otomíes de la Huasteca y sierra) fuimos sorprendidos cuando el paisaje reaccionó con igual virulencia que la de aquel zorrillo, desatando una tormenta y vientos tempestuosos que destruyeron las ofrendas y los altares que se habían colocado un par de horas antes. La gente atribuyó tal desastre a la inexperiencia del chamán, un joven primerizo que asistía por vez primera a la Iglesia Vieja y se presentaba ante las máximas potencias divinas. Al parecer, según luego me explicaron otros chamanes más ancianos, el Dueño del Cerro y la Señora del Agua radicados en Tutotepec responden así siempre que se acerca un desconocido y trata con ellos por primera vez.

El hábito, la costumbre, la comensalidad, es el único modo de aplacar el carácter feral que caracteriza al Otro, sea o no humano. Tal es la relevancia de dar de comer siempre al foráneo visitante: es un modo de disminuir y contener los riesgos de un potencial ataque enemigo. El alimento es el principal asidero de la conducta, origen de la costumbre. El agua del pozo a la que se acude cotidianamente, la tierra del pueblo que la gente pisa a diario, están acostumbrados al contacto humano y lejos de constituir una amenaza, protegen al pueblo (claro está, recibiendo algún tipo de alimento de vez en cuando). No toda la tierra es doméstica en este sentido. Luego entonces irrumpir con nuevos alimentos ciertamente trastorna no sólo la costumbre sino también las relaciones.

La Tierra se acostumbra por ejemplo al agroquímico que los campesinos le colocan a los granos de maíz antes de sembrarlos: según nos dicen, si ya no se acompaña las semillas con estas sustancias adquiridas de los mercados mestizos, la Tierra ya no quiere devolver el favor con una buena cosecha. "Se hace mañosa" nos dicen. Puede ser que se derrame sangre por accidente, quizá se trate de la sangre producto de una pelea o un asesinato: en todos los casos, la Tierra puede adquirir una maña, puede "acostumbrarse" y querer más, provocando más accidentes y más asesinatos. Es por ello muy importante cuidar lo que se le da de comer a la Tierra, algo que ciertamente sólo ocurre en las inmediaciones del pueblo. Nadie sabe lo que fuera de él, puede dominar el apetito de la Tierra, nadie sabe cuáles sean "sus costumbres".

En ese sentido, nada encarna mejor la exterioridad que los dominios del monte, *däpo*, donde convergen los aspectos más peligrosos del cosmos. Es ahí donde ocurren con frecuencia los accidentes y los asesinatos. Esa tierra es peligrosa, de modo que la gente procura no salir de los senderos, y en todo caso, debe conducirse con mucho cuidado pues los accidentes o el ataque de animales será la cuota que el Dueño del Cerro pida por ingresar

a sus dominios sin cuidado, o en la noche cuando es más peligroso. De ahí que resulte tan relevante que sea precisamente este espacio feral, ahí donde florece la Tierra bajo su aspecto más descontrolado, donde los campesinos cultiven su milpa. La milpa (y el altar doméstico) son pues el eje de la cosmopolítica otomí (Lazcarro, 2014).

Es el cultivo y cosecha del maíz, sin lugar a dudas, la principal bisagra que articula lo humano con lo no humano. En la milpa observamos la convergencia de dos dominios, donde los entes no humanos hacen posible, a través del maíz, la forja de lo humano. Para los pueblos otomíes de la Huasteca, igual que ocurre entre otros pueblos mesoamericanos, el maíz es el eje vital que permite la sociabilidad humana (recordemos: el habla, el parentesco, el racionamiento), sin el cual la vida humana no es posible. Y no exagero a este respecto: aun cuando haya otras semillas y frutos, si no hay maíz para tortillas la gente habla de hambruna.

En virtud de ser producto de la convergencia entre humanos y no humanos, tenemos que la trama trófica erigida en torno al consumo de maíz organiza todas las relaciones, lo cual va más allá de qué se come sino también de dónde viene y quién lo proporciona. Al propiciar la ingesta de maíz, como se ha dicho, los otomíes promueven vínculos parentales que articulan tanto al campesino que sembró, como a la Tierra donde las plantas germinaron, y aquellos que se alimentan con dicho maíz. De ahí que el fuego que hizo posible la cocción de las tortillas y el pozo de donde se extrajo el agua que se bebe de cotidiano, también definen la unidad doméstica. Para los otomíes de la Huasteca estas entidades "son defensa" del hogar, protegen a los moradores del ataque de malos aires, la envidia y demás enfermedades (hemos visto que entre los tlapanecos, a dichos entes corresponde también castigar las trasgresiones sexuales). Entre los otomíes de la Huasteca, tierra, agua, fuego y maíz, son precisamente los ancestros que reposan en todos los altares domésticos como "abuelos", "antiguas", que precisan ser alimentados al menos una vez al año durante el *costumbre*, para renovar esa alianza estratégica entre humanos y no humanos. En efecto, se trata de afianzar una costumbre alimenticia. Es entonces que las semillas, un cántaro con agua del pozo, y un terrón traído desde la milpa, son agentes que reciben sus alimentos en el altar, mientras que se entrega su respectiva ofrenda de alimentos al fogón de la casa, con idéntico propósito.

Eventualmente entre el donante y el receptor de alimentos se establece un vínculo estratégico al interior de un cosmos jerarquizado, en el que cada grupo doméstico

interactúa con entes específicos. Debo advertir al respecto que su alianza no es con "la Tierra", "el maíz" o "el agua" en abstracto, como entidades totalizables: es una alianza con *esa* tierra, *ese* maíz, *esa* agua. De modo que el empeño cosmopolítico por contener el carácter feral de estos entes, opera al interior de un entramado jerárquico, donde cada cuerpo de agua, cada grupo de semillas, cada montón de tierra es un "representante", un enviado, vocero y extensión volitiva de otro dominio superior, el pueblo al que pertenece. Rocas, plantas o animales responden cada uno a sus respectivos dominios. De manera que establecer estos vínculos alimenticios no es cosa simple.

Reconocer a los animales de monte como entes sociales no implica entonces incorporarlos a una sociabilidad humana: puede tratarse de "pueblos hostiles". Y aun cuando el Otro pueda devenir aliado (como ocurre en el caso de los entes domésticos), ello no implica anular su diferencia. Todo lo contrario: en los tratos que los pueblos otomíes establecen con el Otro, aplica un principio social básico, según el cual toda relación con aquello que está *afuera* se rige con una lógica de guerra: se crean aliados, se aíslan enemigos, se capturan líderes y representantes, se pagan sobornos, se entregan tributos: tal es en síntesis lo que hace un chamán otomí. Al final, esa tierra, esa agua, esas semillas que están en el altar doméstico, no han perdido su exterioridad, y su alianza puede quebrarse tan pronto desaparezca la comensalidad. Podemos entender entonces que los rituales del *costumbre* (rituales de tipo vernáculo donde se establece un intercambio negociado con lo no humano), no sólo sirven para incorporar la Diferencia, sino que también la generan. Es el caso de los "malos aires", los entes rapaces propios del monte (que pueden ser agua, tierra, fuego y demás entidades bajo su perfil más feral, incluyendo a los mestizos, la gente citadina tan peligrosa como aquellos), alimentados con comida a medias cocinada, panes destrozados y bebidas revueltas. Una "moneda falsa" derridiana (véase Trejo *et al.*, 2014), que permite establecer una alianza estratégica, coyuntural, con aquellos entes que sin embargo permanecen exteriores. Vemos así a través de diversos códigos rituales la gestión cosmopolítica de los peligros por parte de los seres humanos que dan de comer Diferencia al Otro, merced a lo cual éste permanece distinto, aunque aliado. La tierra del monte, las tumultuosas corrientes de agua que suelen arrebatar vidas durante las crecidas, los vientos huracanados capaces de destruir viviendas y cosechas, tendrán cierta consideración con los humanos, e incluso podrán ser reclutados como peligrosos guardianes del pueblo. Al menos mientras duren las ofrendas. En este sentido los

costumbres son cismagénicos (la schismogenesis, sensu Bateson, 1958).

Más la diferencia que se sostiene, muy a pesar de los empeños humanos, apunta hacia una verticalidad fundante e ineludible: la diferencia entre humanos y no humanos es jerárquica (lo cual tiene obvio correlato en las diferencias jerárquicas en que se sostienen "indios" campesinos, bajo el dominio de "mestizos" urbanos). Si bien la entrega de bienes a las poderosas entidades no humanas lo mismo que a los ancestros difuntos (y políticos mestizos como presidentes y gobernadores), evita que estos tomen por la fuerza lo que desean, jamás podrá anularse esta diferencia de fuerzas. Los peligros se exteriorizan al costo de adoptarlos como aliados coyunturales, si bien siempre son asimétricos: fuerzas del cosmos, eventos meteorológicos e incluso difuntos y gente citadina, suelen ser más peligrosos. Aquí se funda la jerarquía (entre no humanos dominantes y humanos subordinados). Y a la gestión cosmopolítica de estos peligros, es a lo que se avoca la práctica *ritual* chamánica, a través del cuidadoso suministro de alimentos cargados de agencia humana (otomí). Tan peligroso es el Cerro que desconoce el origen de los alimentos que se le entregan, como el mestizo que se niega a probar la comida que se le ofrece: en ambos casos, el ataque (un accidente, una enfermedad, etcétera), es inminente: una abierta hostilidad.

No obstante, el proceso de incorporar la Diferencia mediante el consumo de alimentos, es siempre un trance peligroso, tal como lo ilustra un sencillo ejemplo: el drama de aquellos migrantes que se ven orillados a dejar su familia en pos del dinero de la ciudad, y se ven obligados a consumir los alimentos de los mestizos (con los cuales existe una añeja enemistad). Si se descuidan, se transforman en ellos. El otomí que vive y come como la gente de la ciudad, no sólo se debilita (al consumir alimentos ajenos a los circuitos de reciprocidad, estériles), sino que también abandona la lengua, olvida a los ancestros, enloquece, se vuelve alcohólico, muere de mala manera. Con los migrantes que se olvidan de su pueblo, aplica lo que refiere Danièle Dehouve (2008) en relación al "camino del venado, del conejo", referido por fray Andrés de Olmos a principios del siglo XVI, que me fue descrito casi en los mismos términos: "[...] se apresura, se inquieta [...] ya no sigue su camino, sigue el camino del venado, del conejo, se fue en el monte, se perdió, no actúa como gente, anda sin meta, anda como conejo, como venado, anda como loco, anda sin meta..." (Olmos, cap. 8; Siméon, 1875: 216-217; citado y traducido por Danièle Dehouve, 2008: 12).

El fraile alude al camino del "pecador", y se ha retomado su descripción como una metáfora de tono moralizante.

Sin embargo, la misma Dehouve advierte que ésta es la vía que siguen los cazadores que se exceden y olvidan los vínculos de reciprocidad que deben observar con el Dueño de los Animales del monte, quien los castiga convirtiéndolos en animales de presa. En el caso de los otomíes de la Huasteca sur, tal descripción se ajusta a aquellos que olvidan reintegrar en los circuitos de la reciprocidad colectiva, las riquezas que han obtenido como migrantes o bien, por efecto de la brujería. Conducta que los especialistas atribuyen a la comida mestiza a la que están expuestos, y al influjo que tiene sobre ellos el Dueño de la caña, el Diablo (patrón de los mestizos), a través del consumo de alcohol. Si Dehouve plantea esta conducta como la expresión del "ensalvajamiento del cazador", entre los otomíes yo diría que el asunto se presenta como una "carnavalización", que tiene en común con aquel la ruptura de los vínculos de reciprocidad y la transformación corporal que ello implica. Después de todo, cazar en exceso o comer en la ciudad, tienen en común la ingesta de una costumbre alimenticia rapaz.

De modo que el ritual es el dispositivo indicado para evitar estos trastornos y negociar estos intercambios, antes de que el daño sobre el cuerpo del migrante sea irreversible. Comer los alimentos de su pueblo, tiene por ello una importancia mucho mayor que la mera añoranza por el terruño. Si consideramos el advenimiento del orden solar instaurado por el maíz (que habilitó el cuerpo humano actual), toda vez que ambos surgieron casi de manera simultánea según diversas narrativas míticas, debemos advertir que éste parteaguas cosmogónico tuvo como consecuencia la diferenciación de espacios (y de especies): un espacio "doméstico", bajo control humano, otro indómito (el monte) y otro más, el de la milpa, es decir aquel que se configura como "bisagra" entre aquellos. Un *pliege* (diría Deleuze) que une y separa lo humano con lo Otro. El maíz es condición de lo humano, pero *no* es humano (lo cual echa por tierra ese presunto "canibalismo" de quienes postulan el consumo de maíz como un tipo de antropofagia).

Lo que subyace en relación a la milpa es que se trata de una exterioridad (una planta como el maíz) que se vuelca hacia el interior (el hogar) pero permanece externa (planta). Producir maíz (y no sólo consumirlo, como hacen los animales de monte que saquean las milpas y no viven como "campesinos"), permitió instaurar una diferencia que funda también aquella verticalidad: la que se impone entre el que devora sin más, y el que produce su alimento (el trabajador), entre "Dueños y peones" (es decir entre ricos y pobres). Evidentemente los campesinos otomíes se reconocen entre los segundos, los que trabajan, los

que producen, de modo que a las fieras del monte (*záte*, *tana*), igual que a los mestizos, corresponde ser la casta de quienes devoran. La domesticación otomí habrá de aprehenderse desde semejantes coordenadas cosmopolíticas. Eventualmente si esos campesinos quiebran los vínculos productivos (trabajo, alimentación recíproca, la oferta de un contradón), y se dedican a devorar como fieras, terminarán transformándose en presas (venados, conejos).

Subyace a todo esto (casi como un eco de Engels) el lugar del desgaste, del trabajo como principio existencial de lo humano, que es también la oposición con respecto a lo rapaz. Producción, preparación, transformación de los alimentos (la cocina), se convierten en el principio detonador de la reproducción, transformar aquello que no es humano (lo Otro) en algo humano (es decir en campesino, *ñūhū*). Domesticar implica entonces transformar las relaciones.

Claro está que, si bien el maíz figura entre las principales plantas domésticas del mundo, para los campesinos otomíes el maíz es doméstico por razones cualitativamente distintas. Podríamos entender la milpa como aquel espacio trabajado por el hombre, y que sin embargo pertenece al monte (*dāpo*), imponiendo con ello una compleja cosmopolítica por parte de los campesinos, pues el monte es morada del Otro. La milpa implica una negociación entre seres humanos y seres potencialmente rapaces. No es que haya una extensión de la esfera ritual sobre la milpa, sino que es la alteridad presente en la milpa la que desdobra sus relaciones (y sus peligros) al interior del hogar, haciendo necesaria su contención en el altar, donde se replican especularmente los dominios humanos y no humanos. Es así que se revelan los complejos entresijos de la domesticación de la vida silvestre en el cosmos indígena, una negociación que involucra variados entes humanos y no humanos, ancestrales y contemporáneos en la gesta de cada nueva cosecha.

Quizá el asunto de la *domesticación* de plantas y animales en Mesoamérica no haya sido del todo comprendido en tanto conservemos el paradigma que opone tajantemente lo doméstico a lo silvestre (eco del binomio cultura/naturaleza). Podríamos decir que en síntesis *se trata de trabajar, devorar y copular*. Tales serían *las vías para la incorporación del extraño*. Tenemos que la alteridad entre humanos y no humanos ha estado en mil maneras presente, imponiendo la necesidad de negociar cada intercambio, cada flujo. Sólo entonces observamos que, entre la caza y recolección practicada en el monte, y los cultivos en la milpa, los huertos familiares y los cultivos de traspatio se tiende una gradiente de sofisticadas negociaciones con el mundo Otro, teniendo todos en común la intervención

deliberada de una agencia humana. De ahí que no se haga una distinción clara entre la milpa y los huertos domésticos ubicados atrás de la casa: son *wāhi*, tierra arrebatada al monte, trabajada por los seres humanos. Al respecto conviene recordar que *ra wāhi* evoca trabajo: es ahí donde descansa la agencia humana, en el trabajo (la transformación, el trastorno operado sobre el Otro). *Ra wāhi* no sólo es un sinónimo para el trabajador agrícola, el campesino, el peón, sino también por metonimia alude al niño varón que nace, entendiendo con ello que trabajará la tierra como campesino. Sin olvidar que *in wāhi* se refiere a la necesaria tumba del monte para poder sembrar.

Otra palabra etimológicamente vinculada es *in wānni*, cuyos distintos modos gramaticales, se utilizan tanto para "dar vuelta" (que es lo que hacen los campesinos con la tierra durante el barbecho), como "agitar", "revolver", e incluso "moler" (algo aplicado a lo que hacen las mujeres con el maíz, pipián y chile en el metate), sugiriendo que el trabajo agrícola masculino es análogo al trabajo culinario femenino (véase Echegoyen *et al.*, 2005). Después de todo, durante los *costumbres* es tan importante la labor agrícola de los hombres que trajeron las semillas, como la de las *molenderas* que las preparan. En ambos casos, el trabajo implica irrupción de una agencia humana que transforma, altera las relaciones con el mundo.

Mas el encuadre naturalista impidió reconocer los vínculos existentes entre seres humanos y aquella flora y fauna considerada "silvestre". De modo que la categoría de lo "doméstico" se limitó a una pequeña lista de existentes (maíz, guajolotes, perros), terriblemente reduccionista. No obstante, de acuerdo con algunos enfoques novedosos surgidos de la biología y la paleobiología, se revisa ya con renovado interés el continuo que va de lo silvestre a lo doméstico, donde se constata que las interacciones entre seres humanos y aquellos no humanos son muchísimo más amplias. Ocurre en el caso del maíz pero también en el de otras plantas silvestres e incluso animales (Corona-Martínez, 2013), donde subyace un mismo cariz relacional que podríamos atender bajo la fórmula del "secuestro". No sólo la usurpación de un pedazo del monte en favor de los humanos que han hecho ahí su milpa, sino expresiones más sutiles, como por ejemplo el acopio de hierbas en el monte, y su posterior cultivo en macetas al interior del hogar. No se trata aquí de modificar las cualidades de las plantas, sino de modificar las relaciones con el entorno de donde se extrajeron. En vez de ir al monte por ellas, se les cuida y propicia cerca de la cocina, lo que no sólo es práctico sino también menos peligroso. Sin embargo este trato selectivo dado a ciertas plantas no es inocuo ni inocente.

Este desplazamiento de hierbas entraña un "préstamo", un "despojo" que habrá de resarcirse de alguna forma (algo similar al riesgo que enfrenta el pescador por los peces que "rapta" en el agua; ver Galinier, 1990). Cada vez que nos encontramos con casos similares de "raptos", "despojos", y bebés "arrancados" a la Tierra (cada recién nacido viene del mundo Otro), conviene tener en cuenta la intuición expresa por Pedro Pitarch en relación a los "secuestros" de mujeres (Pitarch, 2013): casos donde subyace ese matiz rapaz sobre el que es preciso reflexionar, pues es con ello que ineludiblemente debe dialogar la agricultura. El desplazamiento de animales y hierbas supone un vínculo rapaz que necesariamente habrá de remediarse con un contradón. Ciertamente es que la captura de entidades pertenecientes a los dominios del monte, no pretende su modificación morfológica. Tampoco se trata de privilegiar "linajes" por encima de otros, ni de excluir individuos en función de rasgos biológicos. Desde la perspectiva otomí más bien sucede al revés: son las plantas y animales los que "se entregan" a los seres humanos (previa negociación). Sus características visibles (sea un quelite, una mazorca, un guajolote, etc.), enuncian una relación recíproca específica: no son los humanos los que "escogen" al maíz, sino que es éste el que se revela y otorga sus dones a quienes le han acogido (Lazcarro, 2014). Siguiendo quizá el patrón virilocal de residencia, lo que cada grupo humano hace es dislocar al Otro, agrardarlo, seducirlo, preservarlo (y contenerlo en el hogar), pero lo más importante ha sido sobre todo, alimentarlo.

Ocurre con las semillas lo que con las mujeres que llegan de afuera. No sólo los hombres exigen a sus mujeres que les den de comer. Si un hombre no lleva semillas a su casa, la mujer está en todo derecho de abandonarlo. El asunto se extiende a la seducción erótica. De ahí que en las narrativas de tono lascivo que a menudo relatan los ancianos otomíes, se exprese la necesidad de "darle de comer" a la mujer evocando con ello el coito, como un modo de mantenerla en el hogar, cosa que las mujeres hacen también ofreciendo "su panecito" a un hombre para retenerlo: sin embargo, entre los otomíes de la Huasteca no es tan problemático que un hombre mantenga relaciones sexuales y *alimento* a varias mujeres. El verdadero temor es que alguna de ellas lo abandone: nada peor "que lo deje su mujer". Las mujeres no dejan de ser exterioridades, siempre en riesgo de irse, de modo que los hombres procuran evitar a toda costa que se vayan. Lo mismo aplica con el maíz: una vez que entran, las semillas no deben salir de casa. Quizá por ello en los hogares de habla otomí, un hombre no debe barrer el hogar durante la noche, a riesgo de perder a su esposa. Para entender

esto debemos advertir aquí el estrecho vínculo entre la "basura" y las semillas: los residuos, todo aquello que se barre, constituye una fuerza genésica singular, que para los otomíes de la Huasteca sur corresponde a la misma fuerza de las semillas. De modo que barrer la basura que queda en un contexto ritual, y llevar dichos restos al hogar (al altar), supone ingresar semillas a la casa (Lazcarro, 2014). Bajo la misma lógica, barrer y sacar la basura de noche, supone devolver las semillas a su origen montaraz. En consecuencia, devolver a una exterioridad nocturna aquellas exterioridades mantenidas en casa (como las semillas, la basura), arriesga a todas las demás (como a las mujeres).

En este sentido lo doméstico se define por cierto "encierro diplomático" (como ocurre con el agua en el cántaro y las semillas dentro del baúl sobre el altar doméstico). Una relación estratégica que opera en un momento dado, como un principio clasificatorio, entre humanos y no humanos, entre lo propio y aquellos artefactos y alimentos provenientes del exterior, y que incluso pueden remitir al dominio urbano mestizo-criollo. Se advierte en todos los casos, que la domesticación en el contexto amerindio, al menos entre los otomíes, no sólo sigue las pautas de la seducción erótica y los vínculos matrimoniales con un dominio exterior (el Cerro, el Monte, el Agua, o el pueblo vecino), sino que lo hace a través de una cadena trófica: si es comestible, es aliado. Si recordamos los modos de clasificar a los animales en el mundo indígena mesoamericano (a juzgar por los documentos históricos, el registro arqueológico y etnográfico), debemos reconocer que antes de pensar el mundo por géneros y especies, los indígenas nahuas del siglo XVI pensaron su diversidad en función de las relaciones que en cada caso eran significativas: aves de dominios acuáticos, aves que hablan como humanos, aves buenas para comer, etcétera (Corona-Martínez, 2013).

No debemos pasar por alto aquí que precisamente la cualidad de lo comestible frente a lo que no lo es, sirvió de soporte a las categorías con que los nahuas parecen haber distinguido entre "lo bueno" (*kwalí*) y "lo malo" (*a'mo kwalí*), es decir entre lo "comestible" y lo "no comestible" (Pury-Toumi, 1997: 22), y que ha servido después como soporte del discurso moral cristiano. Notablemente los pueblos de habla otomí realizaron una operación análoga pero significativamente distinta a la de los nahuas: el mal no está en lo no comestible, sino precisamente en aquello que sea capaz de comerlo a uno: *i tsáte*, ("lo come", "lo muerde"), es precisamente la fuente de *i záte*, la condición nefasta de las fieras. Si los términos nahuas (*kwalí* / *a'mo kwalí*) nos colocan en la posición de quien

devora, el dicho otomí nos expone ante el peligro de ser devorado (como venado, como conejo). Después de todo *záte* es el jaguar, con un sentido no muy distinto del término nahua *tecuaní*, el "come gente".

Comer y dar de comer constituyen por ello, la expresión fehaciente de una alianza estratégica con una exterioridad potencialmente peligrosa. De manera que el esquema "doméstico-silvestre" tradicional, resulta inadecuado para las realidades americanas en general, y otomíes en particular: "No hay duda de que la domesticación animal en la Mesoamérica prehispánica, [...] Parece ser clara la diferencia si se le compara con lo que sucedió en otras partes del mundo. Aquí al parecer, los animales no se sujetaron a la dependencia humana con un control total sobre su reproducción, organización y territorio, de manera que *el grueso de sus interacciones con los humanos pudo consistir en proveer a los animales con comida para su subsistencia.*" (Corona-Martínez, 2013. Traducción del inglés. Subrayado mío).

Ni control total sobre su reproducción, ni sobre su organización territorial: las relaciones con plantas y animales (y con muchos otros entes), se erigen bajo las mismas pautas que estructuran las relaciones con pueblos Otros, siendo la provisión de alimentos el vínculo estratégico, clave de las interacciones (¿qué no eran alimentos lo que fundamentalmente exigían como tributo los señores prehispánicos?). Notablemente sólo aquellos animales que habitan en torno al hogar, casi bajo el mismo techo, son también los únicos que se alimentan con maíz y tortillas: pollos, guajolotes, cerdos y perros, comparten casi los mismos alimentos que los humanos (si bien, se trata de maíz picado, tortillas duras, etc.). Este detalle alimenticio es de gran importancia. Si bien en cada animal se reconoce un ente dotado de volición propia, está inserto en un orden jerárquico, subordinado a un Dueño. En el caso de aquellos entes enunciados como *záte*, su dueño es el Señor del Monte, o la Sirena si se trata de animales acuáticos. En el caso de los pollos, perros y guajolotes, y de cualquiera que coma alimento humano, el dueño es un humano. Significativamente, el maíz de la milpa se ofrece como señuelo a esos seres de monte que se acercan a comer de ella (conejos, tejones, zorrillos, etc.), estableciendo un circuito trófico con los humanos que están así en posición de cazarlos, algo frecuente en el contexto mesoamericano, donde la milpa opera como un *garden hunting* (Katz, 2006). Notablemente cuando la Dueña del Agua o del Cerro, tienen a bien desatar una inundación que ahogue a alguien o un deslave que sepulte seres humanos, se dice que "los hicieron sus pollos", "sus pahuas", los convirtieron en su alimento. De la misma forma, cuando un político

mestizo roba o asesina a alguien, "se pone su máscara de tigre" evocando sin duda una conducta rapaz, *záte*.

La gran diferencia entre entes domésticos y silvestres, no es entre especies estables, entre "estados" de la naturaleza, sino que son relacionales, coyunturales, temporales, y están determinadas por la entrega de alimentos. Así cuando los otomíes hablan de domesticación emplean el término *ma'yēhē*, que literalmente significa "cualquiera que recibe alimento", ya que la expresión *di'yēhē*, significa precisamente "alimentar", "mantener" (cfr. Echegoyen *et al.*, 2005). Cualquier ente al que se deje de alimentar, deviene rapaz, ya que retoma su condición feral, hostil, externa. Idéntica expresión (*di'yēhē*) es la que se aplica cuando se trata de criar a los hijos o de atender a un extranjero (como puede ser un cura, un obispo que está de visita o un antropólogo). Significativamente una variación gramatical del mismo término, *in'yēhē*, se aplica a los sirvientes, los peones, aquellos sujetos a las órdenes de un patrón. La crianza supone jerarquía, y algún tipo de exterioridad. Nótese que los niños son exterioridades que de este modo también "se domestican". No deja de resultar sorprendente por ello que bajo la forma *ra'yēhē*, se aluda tanto al "criado" (el sirviente), como a un "hechizo", una "brujería".

Tenemos entonces que el alimentar implica transformar, principio relacional de algo potencialmente peligroso pues el que recibe alimento se vuelve Otro. Entendemos no sólo que los migrantes otomíes se transformen en sus malvados capataces mestizos al ingerir sus alimentos, sino también que uno, llegado de la ciudad, corra el mismo riesgo de ser "embrujo" cuando visita las comunidades otomíes si le invitan a comer. Más aún, la misma expresión, pero bajo la forma *ní'yēhē*, se refiere a aquel que "va y viene", aplicable precisamente a un extranjero que está en el pueblo momentáneamente y se regresa, alguien que no deja de ser un Otro dislocado, de modo que alimentar es jugar con una exterioridad (Echegoyen *et al.*, 2005).

Así pues, el hábito alimenticio es el que permite encauzar las intencionalidades de cada existente. El cuerpo se nutre, se forja, con las intenciones e intereses de quien lo alimentó. De modo que los animales del monte (sea que devoren a los humanos, o puedan ser devorados por estos) suelen manifestar las intenciones de sus dueños no humanos: al final quien los alimenta (el Dueño del Monte), quien los protege, quien los cría, suele ser también quien los devora. Por un lado, el Dueño del Monte devora codornices y por el otro, los humanos devoran pollos. Pero como exterioridades que se juegan, esas fronteras están condenadas a violarse y trastocarse: águilas y gavilanes

(emblemáticas de la rapacidad celeste), o bien zorros y tejones (entre otras fieras como el puma o el jaguar, emblemáticos de la rapacidad terrestre), se precipitan sobre las aves de corral que resguardan los humanos, mientras estos se dirigen al monte a cazar codornices, armadillos o venados. Esto obliga a los seres humanos a ofrendar sus propios animales (pollos y guajolotes) al Dueño del Monte a fin de que éste permita cazar sus animales (Figura 4). De no hacerlo así, el Dueño del Monte (o la Dueña del Agua, que gobierna sobre peces y crustáceos) buscará reaprovisionarse capturando aquellos entes criados por los humanos, sean pollos o niños (sus "semillas").

Por ello el hurto que los seres humanos practican sobre los animales de monte mediante la cacería, jamás dará lugar a una relación análoga a la que los humanos mantienen con sus aves de corral o sus perros. Los guajolotes no se cazan, se sacrifican (siempre para el intercambio con el Otro). A ningún otomí se le ocurriría sacrificar un tejón para el Señor del Monte, que es su verdadero Dueño. Ningún tejón podría ser vocero de lo humano. No como puede serlo una pareja de guajolotes que han sido alimentados con maíz (con trabajo humano). Se pone en evidencia la

distancia estructural entre sacrificio y cacería (esta última, una forma de guerra se ha dicho ya). Quizá entendamos así por qué en las guerras prehispánicas los guerreros "cazaban" cautivos, que luego debían ser alimentados por espacio de un año, para poder sacrificarlos (Sahagún, 1979: Libro II, cap. XX): se trataba de capturar exterioridades, incorporar la Diferencia, y sólo entonces en la medida en que formaban parte de lo propio (como cautivos, secuestrados, criados, "embrujaos"), devolverlos a su exterioridad originaria mediante el sacrificio. Claro está al consumir su carne, los grandes guerreros-cazadores prehispánicos, los poderosos *tlatoani* no sólo adquirirían el carácter feral de sus víctimas (al modo en que procede aquel "ensalvajamiento del cazador"), sino que, al llevar demasiado lejos sus conquistas, ellos mismos podrían convertirse así en las siguientes víctimas (venados, conejos).

En conclusión, tenemos que hoy en día, al menos en los pueblos otomíes sigue siendo habitual intentar transformar al Otro proveyéndole de alimento (maíz). Sólo en la medida en que lo logre, el Otro podrá convertirse en un vocero de lo propio, y eventualmente servir para el sacrificio: guajolotes y pollos "hablan" en nombre



Figura 4. Entre las ofrendas alimenticias que los especialistas rituales abandonan en el monte, también pueden figurar aves vivas, pollitos que se dejan en retribución al Dueño del Monte, para que éste los críe y pueda alimentarse con ellos (a través de un gavilán que los devore). (Foto: Israel Lazcarro).

de los seres humanos en el más allá; un cerdo que no chilla mientras lo matan, ha asumido bien su papel de mensajero, "va derecho" ante las grandes potencias del cosmos. De ser el caso, sólo podrían sacrificarse animales de monte si estos previamente han sido alimentados con maíz, y esto es difícil de lograr (aunque los campesinos otomíes no dejen de intentarlo, como referí ya en el caso de aquel zorrillo, empeño que se repitió después con un conejo; ver también lo apuntado en Echegoyen *et al.* (2005), respecto a los intentos por domesticar pavos de monte). Así hemos de entender los intentos constantes por incorporar lo exterior a los usos forjados por el maíz.

Reverso de la misma moneda trófica, es el de la sangre (doblete mítico de la semilla), cuya ingestión, extensible al consumo de carne producto de la cacería, produce, fomenta y genera rapacidad. En ese sentido, el "modelo cinegético" sobre el cual se montó la agricultura según Danièle Dehouve, sólo es cierto a condición de ser también su inverso estructural. Domesticar implica pues, doblegar una exterioridad a la que se procura dar rostro humano, interiorizarla para volverla hacia afuera y en esa medida satisfacer el intercambio. Todo ello exige reproducir el juego de la dominación, es decir la transformación del cuerpo: la crianza, como soporte de la Diferencia.

LITERATURA CITADA

- Bateson, G. 1958. *Naven. The culture of Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the "naven" ceremonial*, 2da edición, Standford University Press, Standford.
- Corona-Martínez, E. 2013. Birds of the Pre-Hispanic Domestic Spheres of Central Mexico, en *The Archaeology of Mesoamerican Animals*, ed. Götz and Emery Archaeobiology 1; Atlanta: Lockwood.
- Echegoyen, A., K. Voigtlander y E. Romero. 2005. *Diccionario otomí de la Sierra*, México, Instituto Lingüístico de Verano.
- Foucault, M. 1997. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*; Siglo XXI, Madrid.
- Galinier, J. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela Ochoa; Haydée Silva, traductoras, UNAM / CEMCA / INI, México.
- Galinier, J. 2009. *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, CEMCA / CDI / INAH, México.
- Graulich, M. 1997. Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques, *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre Mer*, v.43, pp. 433-446, Paris.
- Hamayon, R. 2011. El sentido de la "alianza" religiosa. "Marido" de espíritu, "mujer" de Dios, *Chamanismos de ayer y hoy*, UNAM, México.
- Olivier, G. 2014. Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 47, UNAM, México, enero-junio.
- Katz, E. 2006. Statut de la chasse et consommation du gibier chez les paysans mixtèques au Mexique. Approche diachronique. En Sidéra I. *La chasse. Pratiques sociales et symboliques*, De Broccaró, Paris,
- Latour, B. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Lazcarro, I. 2014. Bajo el régimen de las multiplicidades: cosmopolítica en la milpa otomí en la Huasteca veracruzana, *Revista de Estudios de Cultura Otopame*, UNAM, México.
- Lévi-Strauss, C. 2011. *Antropología Estructural. Mito. Sociedad. Humanidades*. Ed. Siglo XXI Editores, México.
- Pitarch, P. 2013. *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*; ed. Artes de México - CONACULTA, México.
- Pury-Toumi, S. 1997. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*; CEMCA - CONACULTA, México.
- Sahagún, Be. 1979. *Historia General de las cosas de la Nueva España, escrita por Fray Bernardino de Sahagún, franciscano, y fundada en la documentación recogida por los mismos naturales*. Ed. Angel M. Garibay. Ed. Porrúa, 4 vols; México [1590].
- Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, pp. 469-488, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, The Royal Anthropological Institute, Gran Bretaña · Irlanda, septiembre.