

CACERÍA Y COSMOVISIÓN EN UNA COMUNIDAD AYUUK EN SAN JOSÉ EL PARAÍSO, OAXACA, MÉXICO

Dulce Osorio-López¹, Ramón Mariaca Méndez¹, Dídac Santos-Fita^{2*}, Dominga Austreberta Nazar Beutelspacher¹, Laura Huicochea Gómez³

El Colegio de la Frontera Sur. Carretera Panamericana y Periférico Sur s/n, Barrio de María Auxiliadora, CP 29290. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

² Centro de Investigación en Ciencias Biológicas Aplicadas, Universidad Autónoma del Estado de México. Avenida Instituto Literario n° 100, Colonia Centro, CP 50000. Toluca, Estado de México.

³ El Colegio de la Frontera Sur. Avenida Rancho Polígono 2-A, Ciudad Industrial, CP 24500. Lerma Campeche, Campeche.

*Correo: rmariaca@ecosur.mx

RESUMEN

Los *Ayuuk Ja'ay* (mixes) tienen una forma particular de relacionarse con la fauna silvestre, ya que el aprovechamiento que se da a través de la cacería depende de su cosmovisión. Por ello, el objetivo fue describir y analizar las ceremonias y tabúes que determinan la práctica de la cacería de los mixes de San José El Paraíso (Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca). Mediante observación participante, recorridos de campo y entrevistas semi-estructuradas a 20 conocedores y participantes de la actividad, entre enero y abril del 2016, se documentó que: a) la ceremonia de devolución –de partes óseas de las presas, a sus Dueños– cumple con la función, entre otras cosas, del cazador obtener un nuevo permiso de cacería; b) los amuletos conceden fortuna en la caza, como objetos atrayentes; c) la importancia de los animales se refleja en: los divinos y los de caza; y, finalmente, d) existen tabúes como forma indirecta de regulación, ya que involucran el respeto a los animales que no son permitidos cazar, al no acceso a los espacios sagrados, y al uso adecuado de la carne de monte. La cosmovisión mixe, en lo que concierne al mundo natural y sobrenatural, permite que aún haya consideración y respeto hacia la fauna silvestre, y, de forma determinante, hacia sus Dueños y otros espíritus protectores, hecho éste que se ve reflejado en la continuidad de prácticas tradicionales de control de la actividad de la cacería.

PALABRAS CLAVES: Fauna silvestre, ceremonia, amuleto, tabú, mixes.

HUNTING AND WORLDVIEW IN AN AYUUK COMMUNITY IN SAN JOSE EL PARAÍSO, OAXACA, MEXICO

ABSTRACT:

The *Ayuuk Ja'ay* (mixes) have a particular way of relating to wildlife, since the use that is given through hunting depends on their cosmovision. Therefore, the objective was to describe and analyze the ceremonies and taboos that determine the practice of the hunting of the mixes of San José El Paraíso (Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca). Through participant observation, field trips and semi-structured interviews with 20 experts and participants of the activity, between January and April 2016, it was documented that: a) the return ceremony –from bony parts of the dams, to their Owners– fulfills the function, among other things, of the hunter obtaining a new hunting permit; b) amulets grant fortune in hunting, as attractive objects; c) the importance of the animals is reflected in: the divine and those of hunting; and, finally, d) there are taboos as an indirect form of regulation, since they involve respect for animals that are not allowed to hunt, access to sacred spaces, and the proper use of bush meat. The Mixe cosmovision, as far as the natural and supernatural world is concerned, allows that there is still

consideration and respect towards the wild fauna, and, in a decisive way, towards its Owners and other protective spirits, fact that is reflected in the continuity of traditional practices of hunting activity control.

KEY WORDS: Wildlife, amulet, ceremony, taboo, mixes.

INTRODUCCIÓN

La principal forma de obtención de fauna silvestre para su aprovechamiento es mediante la cacería, ya sea con fines alimenticios, medicinales, ornamentales, comerciales, rituales, entre otros. Esta actividad ha sido objeto de diversos estudios por su importancia social, económica y cultural (Sánchez, 2009), ya que en ella intervienen elementos simbólicos y conocimientos propios de cada comunidad respecto a la misma práctica. Es por ello que para dicho estudio cabe remitirse a la Etnozoología, como campo académico que permite centrar la investigación en la relación humano-fauna y las formas en que estos interactúan (Santos-Fita *et al.*, 2009). En la cacería esta relación se observa durante todo el proceso de la actividad, ya que los animales, además de ser aprovechados para diferentes fines, también son motivo de respeto y admiración, esto es, se encuentran como elementos activos que persisten con una fuerte carga simbólica, lo que puede observarse en los mitos, creencias, metáforas, cuentos, leyendas, entre otras (Reyes y Montes de Oca, 1997; Marchesini y Tonutti, 2002; Cano-Contreras, 2009). Por ello, la importancia que un animal tiene dentro de un grupo social depende de cómo es concebido y representado, y esto, a su vez, dependerá de los conocimientos y significados que las personas le otorguen (Vargas-Clavijo, 2009).

Es importante retomar el concepto de *cosmovisión*, ya que además de ser un producto social y cultural, implica diversas formas de explicar el mundo. Geertz (2003) menciona que la cosmovisión o visión del mundo, está relacionada con lo que una comunidad valora, pero que a la vez teme y odia, lo cual se simboliza en su religión y se expresa en el estilo de vida de la misma. A su vez, para Broda (2001) es la visión estructurada que combina los conocimientos del ambiente y el cosmos en que se sitúa la vida del hombre. El concepto de cosmovisión permitirá entender la forma en que el grupo étnico mixe concibe la actividad de la cacería, a partir de las relaciones socioculturales, naturales y sagradas que convergen en ella.

Los Ayuuk *Ja'ay* o mixes profesan un gran respeto hacia la naturaleza, ya que sus divinidades forman parte de ella; son adoradores de las montañas, de los ríos, de la lluvia, del trueno, de los bosques y de los animales. De

hecho, todos estos elementos naturales pertenecen a las mismas divinidades (Torres, 2004), lo cual conlleva un respeto que se plasma en distintas ceremonias en su honor. Específicamente sobre la práctica de la cacería, su cosmovisión también la direcciona de tal forma que limita ciertos comportamientos mediante tabúes, es decir, prohibiciones que pueden ser de carácter moral, cultural o religioso, siempre asociado a creencias.

Antecedentes. La actividad de la cacería ha sido objeto de diversos estudios desde diferentes campos disciplinarios. Por una parte, se encuentran investigaciones que hacen un recorrido histórico de la relación humano-naturaleza desde el momento en que *Homo* empezó a cazar (Lee y Devore, 1968; Hobusch, 1980; Blüchel, 1999); mientras que de la otra están los estudios que toman en cuenta aquellos elementos culturales determinantes en el manejo y conservación del recurso faunístico (e.g., Hamayon, 2001; Gabriel, 2006; Dehouve, 2008; Santos-Fita *et al.*, 2015), así como otros que más específicamente abordan la cuestión de las técnicas de caza, organización social y tipos de aprovechamiento de las presas (e.g., Redford y Robinson, 1987; Montiel *et al.*, 1999; Naranjo *et al.*, 2004; Santos-Fita *et al.*, 2012). Para el caso particular del estado de Oaxaca, también encontramos estudios que abordan la cacería a partir del conocimiento tradicional, de creencias y del uso y manejo dado a la fauna silvestre (Chávez y Gómez, 2010; Ibarra *et al.*, 2011; Galindo, 2012; Buenrostro *et al.*, 2016), sin olvidarse del vínculo con otras actividades productivas (Del Campo, 1986). A modo de complemento, en el presente trabajo se describen y analizan las ceremonias y tabúes que, desde la cosmovisión de los mixes, concretamente los de la comunidad de San José El Paraíso (Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca), influyen en la práctica de la cacería.

MATERIAL Y MÉTODOS

Área de estudio. Fundada en 1944 y enclavada en las montañas de la Sierra Mixe, la comunidad de San José El Paraíso pertenece al municipio de Santo Domingo Tehuantepec en el estado de Oaxaca. Su anexión a dicho municipio se debe a cuestiones territoriales históricas, políticas y jurídicas, si bien éste se encuentra en la región del Istmo, esto es, a cientos de kilómetros de distancia

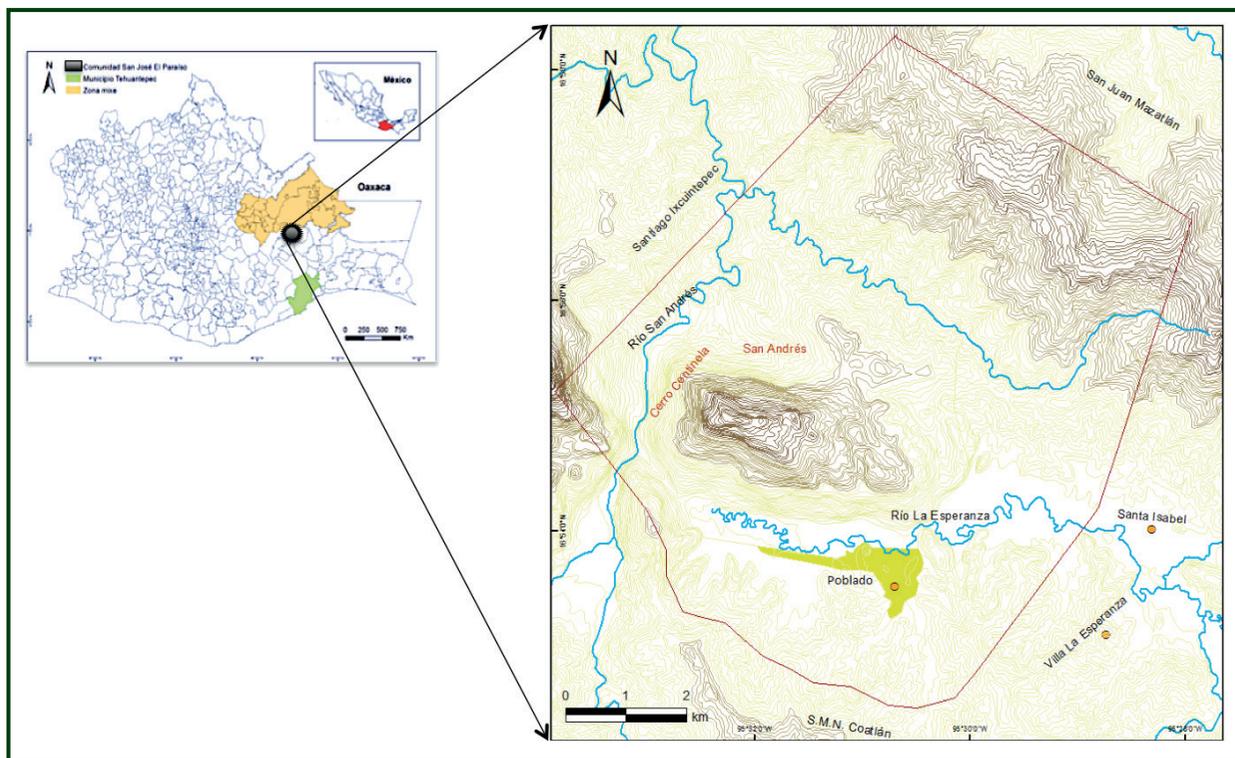


Figura 1. Ubicación y territorio de San José El Paraíso (Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca). Fuente: mapa elaborado por Bia'ni Madsa Juárez López, 2017; ArcMap 10.2.2

y con una geografía y culturas diferentes (Cruz y Díaz, 2008) (Figura 1). La comunidad se encuentra asentada sobre una poljé, formada por los cerros: Negro, Centinela, del Nahual y Coatlán; orografía accidentada con alturas que oscilan entre los 360 - 1,200 msnm (Salomo, 2011) (Figura 2). La vegetación predominante es la selva mediana subperennifolia (50%), bosque mesófilo de montaña (30%), bosque de pino-encino (10%) y bosque de pino (10%) (Juárez, 2015).

Según datos de 2015 del Centro de Salud, la comunidad cuenta con 896 habitantes, hablantes de *ayuuk* (mixe) y español. La indumentaria utilizada por los hombres ya no es la tradicional, a diferencia de las mujeres que visten enagua, huipil y huaraches, aunque las nuevas generaciones ya han adoptando ropa "estilo occidental". Al santo patrono, San José, se le celebra cada 19 de marzo su fiesta patronal, como estipulado por la religión católica (Figura 3). San José El Paraíso es una comunidad que sigue organizándose en torno a principios heredados de sus antepasados, esto es, en *usos y costumbres* (derecho consuetudinario), donde la autoridad máxima es la Asamblea del Pueblo, que se encarga cada año de elegir a sus representantes, y en el *tequio* o trabajo colectivo en obras para beneficio comunitario.

Dispone de servicios de carretera de terracería, un Centro de Salud, escuelas (de preescolar a bachillerato), tres iglesias (una católica y dos evangélicas), líneas de teléfono y radio comunitaria. Las viviendas son construidas de adobe, block o ladrillo, con techos de teja, lámina o concreto, y pisos de tierra o cemento. En algunas casas cuentan con estufas de gas, sin embargo, conservan el



Figura 2. Vista panorámica del núcleo urbano y alrededores de San José El Paraíso (Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca). Fuente: fotografía de Dulce Osorio-López, 2016.



Figura 3. Fiesta patronal –día 19 de marzo– en honor a San José, santo patrono de San José El Paraíso (Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca). Fuente: fotografía de Dulce Osorio-López, 2016.

uso del fogón. La población se dedica principalmente a la cosecha del café (*Coffea sp.*), junto al cultivo de maíz (*Zea mays*), frijol (*Phaseolus sp.*) y plátano macho (*Musa balbisiana*); asimismo, realizan actividades de ganadería (ovina y bovina) y practican la cacería, principalmente de mamíferos y aves, como una actividad de subsistencia.

Obtención y análisis de datos. La investigación fue de corte cualitativo, utilizando el *método etnográfico* para una mejor descripción a profundidad del grupo estudiado acorde al tema de interés, con el fin de detectar estructuras que no se ven a simple vista (Hernández *et al.* 2006; Albuquerque *et al.*, 2014). Se trabajó desde una perspectiva *emic*, que colocó al investigador “a la par” de los sujetos de estudio, para comprender aquello que es verdaderamente significativo para ellos, es decir, desde su propia visión (Harris, 1978). Los datos fueron recopilados mediante las técnicas de observación participante, entrevista semi-estructurada y excursiones guiadas. Este modelo de entrevista, por medio de algunos tópicos que son previamente conocidos y otros que son redefinidos durante el desarrollo de la misma (Santos-Fita, 2013), facilitó mayor flexibilidad y posibilidades de preguntas, en una interacción directa, flexible y personalizada. A su vez, todo ello permitió la triangulación de datos, para

lograr una mejor comprensión del fenómeno estudiado (Denzin y Lincoln, 2011), aumentando así la robustez en la toma de información.

Dichas técnicas –observación participante, entrevista semi-estructurada y excursiones guiadas– se aplicaron de enero a abril del 2016, con apoyo de la estrategia de la *bola de nieve* (Sandoval, 2002). En un primer momento se ubicó a uno de los cazadores, quien aceptó ser entrevistado y posteriormente proporcionó el nombre de otros cazadores, y así sucesivamente. En total fueron 20 colaboradores, entrevistados en diversas ocasiones. La información obtenida se documentó en diario de campo, fotografías y grabación de voz para su posterior análisis. Se obtuvo el consentimiento informado de las personas y se respetó el anonimato de las mismas, debido a que así lo solicitaron, aunado al componente ético de la investigación etnobiológica.

Se utilizó una guía de campo de aves (Howell y Webb, 1995) y literatura especializada sobre mamíferos (Ceballos *et al.*, 2005) para ayudar a identificar las especies reportadas durante las entrevistas y para el cotejo taxonómico de los animales cazados. Con dicha información se obtuvieron los nombres locales en español y en *ayuuk* (mixe). Para

la escritura y gramática correcta en lengua originaria se contó con la ayuda de un experto. La transcripción de las entrevistas se hizo mediante el software Express Scribe Versión 5.70. Toda la información se sistematizó y clasificó en categorías de análisis basadas en el discurso de los entrevistados y en la literatura científica pertinente.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

En la comunidad de San José El Paraíso el uso y manejo de la fauna silvestre está regido por creencias y prácticas culturales presentes desde antaño. La actividad de la cacería gira en torno a la cosmovisión mixe y en ella se cumple con ceremonias y tabúes que garantizan que ésta se está llevando a cabo de forma correcta, esto es, permite cumplir su función principal en la obtención de alimento. En otras palabras, cazar implica un conjunto de normas simbólicas para darle legitimidad al acto de matar; la fauna silvestre tiene a sus protectores, es decir, los llamados "Dueños de los animales" y otros espíritus con los que el cazador debe tener una relación de respeto, armonía y reciprocidad:

"Bueno así como un nombre específico no lo hay, por lo menos yo no sé, simplemente se le pide a los espíritus guardianes, se considera, se entiende que no es uno solo el que cuida, hay dueño del venado, dueño de otros animales, entonces no es uno solo, por eso se le pide a los espíritus guardianes de los ríos, de las montañas, los dueños del venado, los dueños de los animales" (DJT, 65 años).

Estas entidades llegarán a castigar a quienes hagan un mal uso de los bienes de la naturaleza, al igual que lo mencionan, por ejemplo, Gabriel (2006), Santos-Fita *et al.* (2015) y Herrera-Flores (2016) entre mayas yucatecos en los estados de Yucatán y Quintana Roo; Dehouve (2008) con los tlapanecos en Guerrero; y Méndez (2013) para los nahuas en Puebla.

La ceremonia de devolución. Para evitar el ser castigados se realizan, precisamente, ceremonias donde a los espíritus protectores se les dan ofrendas. Cabe puntualizar, no obstante, que es la gente mayor de la comunidad quienes siguen realizándolas, para estar en armonía con la naturaleza y los dioses, al contrario que muchos de los jóvenes, que han abandonado estas creencias y costumbres debido a la influencia de la religión evangélica, a la educación formal o porque emigran, relegando así los saberes y las prácticas tradicionales (no únicamente en torno a la cacería) por considerarlas supersticiones o, simplemente, "cuestiones del diablo":

"Pues antes... bueno cuando tiran un venado lo traían en la casa y lo dejan así hasta que prenden su velita, de ahí creo que se ponen a pedir a Dios para que les de más, para que les cuide, para que todo eso, sí eso es lo que hacían antes. Ahorita ya la mayoría de los jóvenes ya se olvidaron, los señores grandes sí respetaban mucho, ahorita ya no" (BBM, 54 años).

La ceremonia se lleva a cabo, principalmente, cuando el cazador ya no encuentra animales o tiene mala puntería. Es entonces cuando decide depositar –regresar–, por lo regular en una planicie en lo alto de una montaña o bien al interior de una cueva, partes óseas de todas las presas acumuladas, que ha estado guardando en un costal. Las piezas que se guardan para ser regresadas, además del cráneo, pueden ser los cuernos, la quijada, los colmillos o alguna parte del animal que al cazador le parezca rara, llamativa o especial. El hacer la ceremonia, es decir, este acto de devolución, a la vez que es una forma de retribución, le permite al cazador garantizar futuras presas en un nuevo ciclo de cacería (ver Santos-Fita *et al.*, 2015). Como bien lo expresan dos de los cazadores:

"Cuando ya siento que casi ya no tiro pues dos o tres [cráneos] ya los llevo, ahí sí está seguro, pidiéndolo ya. Me dicen ahora sí. Si vas a ir mañana o pasado ya está seguro, y sí es verdad, es cierto" (EJF, 49 años).

"Como requisito pues se tiene que ir a dejar la cabecita en el cerro y de ahí tiene que uno pedir que Dios dé más de esos mismos animales. Pero tiene uno que ofrecer algo, con huevo, con su veladora, si es posible algunos hasta matan pollo. Eso digamos estás pagando que has matado algo. Jabalí, tepezcuintle, venado, todas esas cabezas se llevan al cerro, ahí se paga algún ofrecimiento pues, lo que se lleva son huevos, veladoras. Sí ahí para pedir más, estás pagando para que en el futuro pues sigues cazando más animales, sí así, por eso es que se guarda eso" (MDF, 59 años).

Para realizar la ceremonia se busca el apoyo de un *principal* (rezador) o de cazador de mayor experiencia. Como parte del acto ritual y de las ofrendas, el cazador requiere de copal, cigarros, velas, huevos, mezcal y una gallina para sacrificio. Todo se acomodará en el suelo junto a los huesos. La mayoría de las veces las peticiones y los rezos se hacen en lengua *ayuuk*, aunque de igual modo pueden ser en español. El *principal* agradece tanto a los dioses como a los Dueños de los animales por las presas concedidas al cazador, además de no haber sufrido accidentes, ataques por ciertos animales o perderse en el monte. Asimismo, se formaliza una nueva petición de permiso para salir a

cazar. Por medio de la ceremonia, entonces, el cazador agradece y rinde culto a las potencias sobrenaturales, específicamente a los Dueños de los animales y otros espíritus protectores, evitando así enfermarse:

"Aquellos que se dedican a eso o se quieren dedicar a eso [cacería] pues deben de hacer un ritual. Si eso no hacen pues repercute y tiene que llegar algún día que va a tener un accidente. Entonces esa es la venganza, la justicia que hace la tierra o los espíritus de Dios, los reyes o los dioses de los animales que cuidan los animales. Y entonces ya muchos cuando se dan cuenta de que ya no dan mucho [los Dueños de los animales] o a veces encuentran algún accidente, piensan o les dicen los abuelos: *no pues es que tu no has hecho nada pues, no has respetado la tierra, los dioses, los Dueños de los animales*. Como quien dice lo haces o no, eso es como una advertencia pues" (FRDJ, 67 años).

Los amuletos y la "buena suerte". A la par de las prácticas rituales vinculadas a la cacería, existen determinados objetos que tienen la función de también otorgarle fortuna al cazador en su propósito de obtener presas. Estos objetos, considerados y nombrados "amuletos", los encontrará el cazador únicamente al interior –pero no de cualquier individuo– de ciertas especies de relevancia cinegética y simbólica, como son el venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*), el venado mázate/temazate (*Mazama temama*) y el pecarí/jabalí de collar (*Pecari tajacu*). Los amuletos son de vital importancia para los cazadores en San José El Paraíso, pues, basados en su propia experiencia al haberlos utilizado reiteradas veces, éstos siempre funcionan y de seguro caen nuevas presas.

Un primer tipo de amuleto, que se puede llegar a encontrar en el interior de algunos ejemplares de venado cola blanca, según los cazadores locales se asemeja a una especie de "pelotita de algodón" un poco más grande que la fruta del nanche (*Byrsonima crassifolia*). Los individuos que poseen este amuleto suelen tardar más en morir en comparación con los que no lo traen. Entonces, en caso de hallarlo, luego el cazador siempre lo cargará encima en cada siguiente salida, asegurando así nuevas presas:

"A veces encuentra uno adentro de su panza [del venado] ese amuleto. Éste tanto está [pequeño] o a veces más grande. [...] Dicen ponlo en tu bolsa y vamos a campar, ese es seguro que tú lo vas a tirar, es la suerte del amuleto" (EJF, 49 años).

Sólo le sirve –le da suerte– a quien lo encontró, a quien mató al animal portador. Siendo así, el cazador no puede

obsequiarlo (el amuleto no funciona para quien lo recibe), sino más bien lo guarda con mucho recelo, porque en caso de extravío él también perderá el privilegio de obtener presas de un modo relativamente fácil. Ya en otras regiones de Oaxaca y de la República, diferentes grupos étnicos usan distintos vocablos, tales como: "secreto", "virtud", "piedra", "piedra del venado" o "suerte del venado" (e.g., Parsons, 1936; Sobrino Campos, 1940a; Beals, 1945; Villa Rojas, 1987; Quijano-Hernández y Calmé, 2002; Dehouve, 2008; Rodríguez, 2010; Méndez, 2013; González, 2015; ver más evidencias etnohistóricas y etnográficas en Olivier, 2015), pero básicamente siempre cumpliendo la misma función dentro de la actividad de la cacería. En palabras de Olivier (2015), "aseguran el éxito del cazador que los posee y a menudo indican al cazador el número de presas que está autorizado a matar."

Por otro lado, el segundo tipo de amuleto se puede encontrar en ambas clases de venados y en el pecarí/jabalí, ya sea en la nariz o en la garganta. Se trata de (muy probable, pedazos de carne en forma de) "gusanos" que viven en el interior de estos animales y se alimentan de su sangre, pudiendo ser hasta tres. El cazador que los encuentra los guarda en un frasco de cristal con la sangre del animal cazado. Entonces, a medida que ésta se va terminando, el cazador tiene que salir a buscar una nueva presa para seguir alimentando a sus gusanos, y así sucesivamente hasta que decida prescindir de ellos. Aunque con ciertas variaciones en los relatos, esto también ha sido reportado sobre todo entre los mayas yucatecos en la península de Yucatán (Morales, 2000; Núñez, 2009; Herrera-Flores, 2016; Santos-Fita, datos sin publicar).

Se considera localmente que los gusanos le dan al cazador "la suerte" en la caza del siguiente animal, en una suerte de pacto de reciprocidad para beneficio mutuo en la obtención de alimento. Esto es, el o los gusanos, por así decirlo, atraen a la presa, permitiéndole al cazador asegurarse carne y otras partes, a la vez que él lo(s) alimenta con la sangre de dicho animal.

Tabúes e importancia simbólica de los animales en el mundo mixe. La fauna silvestre juega un papel destacado para la comunidad de San José El Paraíso, por ser fuente de alimento y de otras necesidades de subsistencia, pero, sobre todo, por ser parte de sus mitos y de su cosmovisión. Evidencias al respecto las encontramos, por ejemplo, en la historia que se relata del héroe mítico de los mixes –el Rey *Condoy*, fundador del pueblo de los Ayuuk *Ja'ay*, nacido de un huevo de serpiente–, en la relación que establecen con las divinidades y en el respeto que tienen hacia los animales que son permitidos cazar y los que están prohibidos.

Se registraron un total de 25 especies de vertebrados, distribuidos en 17 mamíferos, 7 aves y 1 reptil, que se cazan o antes se cazaban en la comunidad. Exceptuando el loro (*Amazona autumnalis*), todas las demás especies tienen nombre en lengua *ayuuk* (Tabla 1). De las 19 especies reportadas por su uso alimenticio, como forma principal de aprovechamiento, coincide que también a tres –iguana (*Ctenosaura pectinata*), pájaro carpintero (Picidae) y paloma (Columbidae)– de éstas las usan de diana para practicar sus dotes de cazadores y afinar la puntería, principalmente niños y adolescentes, mediante resorta o escopeta calibre .22. Ya animales como el tucán (Ramphastidae), el loro, la ardilla (*Scirus* sp.) y el puerco espín (*Sphiggurus mexicanus*), también fungen de diana pero no se consumen. Por otro lado, cuando muy esporádicamente se llega a cazar alguno de los dos grandes felinos (puma: *Puma concolor*, y jaguar: *Panthera onca*), se debe, según comentan, a los daños causados al atacar al ganado.

En todas las sociedades, el tabú está presente como regulador indirecto de una actividad, que resulta en una prohibición de carácter moral, cultural o religioso, esto último es, de carácter sagrado (Frazer, 1981). Como bien lo menciona Douglas (2007), quebrantar las reglas establecidas y no respetar los tabúes conlleva prontamente a peligros específicos, donde, en muchos casos según cada cosmovisión, son las potencias sobrenaturales las que actúan como sancionadoras. La práctica de la cacería no es la excepción, estando todas sus fases –esto es, desde los días previos a la salida de casa del cazador, seguido de la entrada a espacios sagrados donde cazar, hasta su regreso con la presa y posterior tratamiento del animal– bajo la atenta mirada de dioses, espíritus y otras fuerzas protectoras. En otras palabras, el cazar siempre dependerá, en última instancia, de la voluntad divina, lo cual conlleva realizar de manera respetuosa todas estas fases, a la vez que la relación se plasma en distintas ceremonias por parte del cazador (como ya visto más arriba), pero también porque decide acatar reglas y tabúes, asociado a su vez a creencias. Su transgresión es muy peligrosa, incluso con la muerte (Dehouve, 2008; Santos-Fita *et al.*, 2015).

Como ejemplos de tabúes descritos por miembros de la comunidad, tenemos el caso de las reglas rituales de tratamiento de la carne obtenida de las presas, tanto a la hora de manejarla durante su preparación como después al consumirla o al repartirla. Para empezar, nunca se debe poner la carne encima o debajo de un metate, como tampoco prepararla en tamal; se dice que la carne de monte bajo ningún pretexto se puede tapar o envolverla en algo. Asimismo, si se ha dejado en algún lugar donde

el perro pueda alcanzarla y éste la agarra, no se debe regañar al perro o la persona enojarse por este hecho. Ya durante el consumo, en la casa no pueden haber riñas o enojos, o en su caso que la persona que la consume esté, en ese preciso instante, enfadada (ver también entre los popolucas de Veracruz, en Godínez y Vázquez, 2003). En palabras de uno de los cazadores:

"Eso no lo hacen tamales, ninguno de esos animales, sino ahí se va a ir tu suerte también. [...] No lo puede uno echar encima del metate, tiene su creencia pues. [...] Y no se puede uno pelear, no quiere que se enoje, sino ya no lo va a encontrar el animal [no volverá a cazar; perderá su suerte], eso es malo cuando uno se pelea" (GGP, 57 años).

Parecido a lo reportado por Santos-Fita (2013) entre los mayas yucatecos del centro de Quintana Roo, y por Dehouve (2008) entre los tlapanecos de Guerrero, tampoco se debe regalar o vender la carne del animal, mucho menos a alguien de quien no se confía. Se corre el riesgo de que dicha persona quiera hacer alguna maldad, faltándole el respeto a la carne –al animal y a sus Dueños– y perjudicando al cazador, quien, como es bien sabido, "perderá su suerte".

El caso particular que aquí nos atañe sobre la importancia simbólica de los animales en la cultura mixe, vinculado a la cacería, lo encontramos en determinadas etnoespecies de la fauna silvestre local que juegan un papel destacado en la compleja estructura de la cosmovisión y del territorio, de los espacios sagrados, y del uso y manejo de los bienes naturales permitidos para los *Ayuuk Ja'ay*. Esta forma de integrar a los animales (de caza o no) al pensamiento y quehacer mixe, hace que los Dueños de animales, protectores, se le manifiesten al cazador mediante la forma corporal de estos mismos animales; normalmente se aparecen como signo de advertencia de que hubo algún desequilibrio entre las fuerzas implicadas en la actividad de caza. Según los entrevistados, sobresalen tres: 1) *Tsuudy Kaa* o Anteburro (Tapir; *Tapirus bairdii*); 2) *Waax* o Zorro (*Urocyon cinereoargenteus*); y 3) *Tsaps Naan* o "Venado colorado": animal mítico. Los dos primeros son animales a quienes se les ha otorgado características divinas o presagiadoras, mientras que el último es un ser mítico de carácter sagrado.

Tsuudy Kaa: el "Rey de los animales"

Tsuudy Kaa, el anteburro (como lo nombran en la región) o tapir, es considerado (un) Protector de las montañas, cerros, bosques y, asimismo, el "Rey de los animales". Según relatos locales, éste fue creado por Dios (conforme

Tabla 1. Fauna que se caza o cazaba en la comunidad mixe de San José El Paraíso (Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca).

NOMBRE CIENTÍFICO	FAMILIA	NOMBRE EN ESPAÑOL	NOMBRE EN AYUUK (MIXE)	MOTIVO PRINCIPAL DE CACERÍA*
Clase Reptilia				
<i>Ctenosaura pectinata</i>	Iguanidae	Iguana	<i>Tëdsëj</i>	A; P
Clase Aves				
<i>Ortalis</i> sp.		Chachalaca	<i>Aa Xagag</i>	A
<i>Crax rubra</i>	Cracidae	Pavo de monte; Faisán	<i>Wëëdy</i> (hembra), <i>Yuukxy</i> (macho)	A
<i>Dendrortyx</i> sp.	Odontophoridae	Perdiz	<i>Maax Joon</i>	A
<i>Campephilus guatemalensis</i> ; <i>Melanerpes</i> sp.	Picidae	Pájaro carpintero	<i>Anëdsejk</i>	A; P
	Columbidae	Paloma	<i>Muuxy</i>	A; P
<i>Ramphastos sulfuratus</i> ; <i>Aulacorhynchus prasinus</i> ; <i>Pteroglossus torquatus</i>	Ramphastidae	Tucán	<i>Kaat</i>	P
<i>Amazona autumnalis</i>	Psittacidae	Loro	-----	P
Clase Mamíferos				
<i>Procyon lotor</i>		Mapache	<i>Nëë Ya 'ay</i>	A
<i>Potos flavus</i>	Procyonidae	Marta [Mico de noche]	<i>Koods Miik</i>	A
<i>Nasua narica</i>		Tejón	<i>Tsyk</i>	A
<i>Sciurus</i> sp.	Sciuridae	Ardilla	<i>Ku 'uy</i>	P
<i>Sphiggurus mexicanus</i>	Erethizontidae	Puerco espín	<i>Apy Kaa</i>	P
<i>Lontra longicaudis</i>	Mustelidae	Perro de agua [Nutria]	<i>Nëë Uk</i>	A
<i>Tamandua mexicana</i>	Myrmecophagidae	Brazo fuerte [Oso hormiguero]	<i>Aa Tsiin</i>	A
<i>Dasypus novemcinctus</i>	Dasypodidae	Armadillo	<i>Nëëdz</i>	A
<i>Dasyprocta mexicana</i>	Dasyproctidae	Sereque [Guaqueque mexicano]	<i>Kejty</i>	A
<i>Cuniculus paca</i>	Cuniculidae	Tepezcuintle	<i>Yëgo 'o</i>	A
<i>Puma concolor</i>		Puma	<i>Jaam Kaa</i>	D
<i>Panthera onca</i>	Felidae	Tigre	<i>Kaa</i>	D
<i>Pecari tajacu</i>	Tayassuidae	Jabalí (de collar)	<i>Ujts Adsëm</i>	A
<i>Odocoileus virginianus</i>	Cervidae	Venado (cola blanca)	<i>Jaam Naan</i>	A
Mazama temama		Mázate [Temazate]	<i>Pax</i>	A
<i>Alouatta palliata</i>	Atelidae	Chango	<i>Miik</i>	A
<i>Tapirus bairdii</i>	Tapiridae	Anteburro [Tapir]	<i>Tsuudy kaa</i>	A**

A = uso alimenticio; D = cazado por los daños que causa (ataque al ganado); P = usado para practicar la puntería, sobre todo los niños y adolescentes, con resortera o escopeta calibre .22.

* Muerte por accidente (!no usado como alimento!) o por gente que ya no sigue el pensamiento mixe respecto a las creencias, saberes, y prácticas tradicionales en torno a la cacería.

los creyentes católicos y la gente mayor) a partir de los sobrantes de los demás animales; su categoría de rey le viene de estar representándolos a todos. No obstante, al no figurar en el libro de la Biblia ningún texto conforme una "creación de animales a partir de fragmentos de otros", más bien parece ser una reminiscencia prehispánica del Dios de los mixes. Al estar el tapir constituido de la suma de diferentes animales, hace que las partes de su cuerpo se asemejen a la de estos otros animales, los cuales fueron previamente creados: trompa de elefante, patas de burro, etcétera. Otro efecto es el sabor de su carne al cocinarse, diferente según la parte elegida, que sabrá al correspondiente animal. Sobre posibles semejanzas entre grupos étnicos, encontramos que Quijano-Hernández y Calmé (2002) reportaron en la comunidad maya yucateca de Tres Reyes, Quintana Roo, una leyenda que habla de los animales "reyes", pero éstos corresponderían, más bien, a los sementales de cada especie, no a un único animal aglutinador. Matarlos implica, eso sí al igual que los mixe, la furia y castigo de los Dueños de los animales.

La condición del tapir como rey determina que su caza sea un tabú, esté prohibida. No obstante, si llegara a ser abatido, ya sea de manera intencional o accidental, hay que hacer una ceremonia para "pedir perdón y recuperar la suerte", de lo contrario la persona se enfermará e incluso podría morir. Ésta se efectúa en aquel lugar donde se mató al animal, con mezcal, cigarros, velas, copal y, de preferencia, un pollo o guajolote para que sea sacrificado. Como bien lo expresan dos lugareños:

"Hay un animal que no se caza, ¿cómo le dicen?: el anteburro [tapir], es uno grande yo no lo he visto. Dicen que una vez lo mató un tío. Pero para matar a ese animal se tiene que hacer costumbre [una ceremonia especial], para que el animal los perdone porque lo mató. Es que tiene sus creencias cada animal, así me contaron, que cada animal tiene sus creencias" (BDG, 27 años).

"Si mata uno un tapir tiene que ir uno a dejarlo donde lo tiró, tiene uno que ir a hacer costumbre, matar guajolote, pollo, hasta donde lo mató. Porque es el animal de donde se esparce todo tipo de animales. Un señor finado mató una vez en Cerro León [uno de los cerros más lejanos y conservados de la comunidad], tuvimos que ir con bestia a traerlo y llevar sus cosas pues [para la ofrenda]. Otro señor también mató una vez y según dicen que por eso se enfermó, porque no hizo nada [se refiere a la ceremonia de pedir perdón], es lo que dicen pues" (EJF, 49 años).

Sin embargo, en la actualidad dicha creencia, dicho tabú,

se ve afectado por la religión evangélica, que la reduce a simples cuestiones profanas y no ve ningún impedimento real en cazar al animal, y menos en tener que hacer una ceremonia.

Waax: animal de mal augurio

Waax, el zorro (como lo nombran en la región), gris, aunque no es un animal divino, también juega un papel importante en lo referente a la cacería al ser de mal augurio. Si el cazador como primer animal se tropieza en su camino con un zorro, es muy probable que de marcha atrás y regrese a casa, pues ese día de seguro no lograría encontrar ninguna posible presa. Esto debido a que el zorro corre a avisar del peligro al resto de animales, para que se escondan del cazador; su función de portador de noticias es respetada:

"Todos los cazadores saben que su señal es que si el primer animal que te encuentras en tu salida de cacería es un zorro ya no vas a cazar nada. Entonces cuando te encuentras a un zorro al principio de tu jornada mejor ahí termina la jornada, te regresas. Porque la gente tiene esa creencia de que el zorro de alguna manera avisa a los demás animales y no puedes cazar nada, no encuentras simplemente animales" (TDJL, 27 años).

La figura del zorro también aparece en Torres (2003), quien reporta que no es bueno encontrarlo porque es –en general– portador de malas noticias (independientemente del tema de la cacería).

Tsaps Naan: el "Venado colorado"

Tsaps Naan, el "Venado colorado", es un ser mítico de carácter sagrado, valorado como "Animal del viento", "Animal espiritual" o "Padre o Señor de los venados". Pocas son las personas que lo han llegado a ver. Éste se describe como un animal de gran tamaño, colorado y con cornamenta bastante ramificada, el cual es imposible matarlo y quienes lo han intentado afirman que esquivando los disparos o el arma se traba:

"Hay algunas leyendas por ejemplo de los venados, que hay un venado grande que cuida, es un venado grande de muchas astas que nadie le puede disparar, que no lo pueden matar aunque le tiren [disparen]. Esa leyenda sí existe, que te lo encuentras, lo ves de cerca, le tiras y no le pegas, se va, desaparece. Entonces hay gente que lo relaciona como que es un papá de los venados, que anda cuidando al resto, eso sí he escuchado, que la gente se lo ha encontrado, los cazadores se lo encuentran cerca, es

grandísimo, que le tiran y no le pegan, entonces fallan pues en la cacería, me imagino que como protector" (CJR, 45 años).

"Mi papá tiró [disparó] dos venados colorados, pero nunca los agarró [no los mató], y él me decía eso. Yo nunca encontré un venado colorado; pero sí, dice la gente que sí existe, y él me decía: "le tiré, tres veces le tiré", [...] "no le tocó", dice. Es que dicen que ese venado colorado que no se le pega, pero él me lo contó, yo no he tenido la suerte, yo no te puedo decir que ya lo vi. [...] Y que yo sepa nadie ha matado venado colorado, pero sí le han tirado, mi papá si me dijo que él le tiró esa vez" (ERF, 50 años).

Si bien en general fungen como protectores de todo animal silvestre sujeto a la cacería, para muchos grupos étnicos en Mesoamérica, a los Dueños de los animales se les asocia de un modo muy particular a los cérvidos. Inclusive, estos Dueños se manifiestan físicamente delante del cazador con la apariencia de un venado, si bien existen diferencias entre culturas en lo referente tanto a la manera de nombrarlo como a su tamaño corporal y de las cornamentas, a su color –destaque del blanco–, si presenta o no atributos especiales (panal de avispas, "piedra del venado", ojos de jade), etcétera (Garza, 1984; Villa Rojas, 1987; Lipp, 1991; Ligorred, 1992; Brown y Emery, 2008; Mateos, 2015; Olivier, 2015). Por ejemplo, ya bien documentado desde los años 1930, registros etnográficos entre mayas yucatecos de la mitad oriental de la península describen (con ligeras variaciones, pero bastante consensuado) a Sip [Zip] como un venado adulto, pero de pequeña estatura y con una gran cornamenta ramificada, en la cual porta un nido de avispas (para atacar al cazador) (Redfield y Villa Rojas, 1934; Sobrino Campos, 1940b; Baqueiro, 1983; Villa Rojas, 1987; Ligorred, 1992; Gabriel, 2006; Santos-Fita et al., 2015). Otra evidencia, de Hendrichs Pérez (1945 en Olivier, 2015) sobre los nahuas de la región del río Balsas en los años cuarenta del siglo XX, nos habla del "rey de los venados, muy difícil de matar; era un ciervo más grande que los demás y de color blanco".

Por último, en relación con el territorio, cabe mencionar que existen determinados espacios, considerados sagrados al ser la morada de los Dueños de los animales y del monte (Barabas, 2010), donde los cazadores en San José El Paraíso no tienen permiso de acceso a cazar. Transgredir las normas y querer entrar a fuerzas, o no salirse una vez advertido, le supondría al cazador perderse en el monte o sufrir algún tipo de accidente, como siempre pudiendo ser fatal si reincide. Se sabe de personas que han ido a cazar y han tenido estos encuentros, a tal grado de "perder la razón". Se dice que esto ocurre porque la persona es "débil

de mente", es decir, considerada de poca fuerza espiritual:

"Quién sabe creo que la Tierra está... ¿cómo le diré?: Encantada le dicen por eso no llegan los animales, donde el lugar no es encantado sí el animal llega, pero hay partes en que no llega el animal, uno espera toda la noche y no llega. [...] En vez de que vengan los animales nos avientan piedra, arena dicen, pues a mí no me ha pasado eso, pero no llego en el monte también" (SJF, 50 años).

"[...] a veces nos atacan, te tiran piedra, te tiran palo, arena. Y gente que es débil ya no puede hablar, se siente pesado el cuerpo, todo grandote se siente el cuerpo. Por eso la gente aquí, los señores grandes, llevan su cigarro, antes llevaban ajo en su pantalón, en su bolsa, bueno según ellos eso es lo que recomiendan, pero durante yo que he andado pues no he llevado eso, pero si ya me ha tocado asustar de ese animal, me ha tocado hasta en el día" (BBM, 54 años).

CONCLUSIONES

La cosmovisión mixe, en lo que concierne al mundo natural y sobrenatural, permite que aún exista consideración y respeto hacia la fauna silvestre, y, de forma determinante, hacia sus Dueños y otros espíritus protectores, hecho éste que se ve reflejado en la continuidad de prácticas tradicionales de control de la actividad de la cacería. En San José El Paraíso (Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca), a pesar del influjo actual de la religión evangélica, se mantiene una regulación local a partir de las creencias y costumbres en torno a la actividad, mediante ceremonias –de devolución y retribución a los Dueños de los animales; de perdón y compensación por haber matado a un tapir– y una serie de tabúes – de poder o no matar a ciertas especies; de acceso a lugares de caza; al consumir la carne– que, por ende, legitiman el acto de matar animales.

La continuidad de la actividad permite, además, el transmitir a las nuevas generaciones el conocimiento sobre los animales silvestres, sobre los patrones y dinámicas de la cacería, acerca de la relación de reciprocidad con las potencias sobrenaturales, de la importancia de la ritualidad, etcétera, lo cual garantiza el practicarla con respeto y a futuro al seguir con las normas simbólicas. Por ello, entender los elementos que conforman el contexto sociocultural y ambiental como un todo, que va mucho más allá del simple acto de cazar para obtener alimento, facilita el comprender mejor la actividad de la cacería desde la perspectiva local de San José El Paraíso, y desde la étnica de los Ayuuk Ja'ay (mixes).

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a las autoridades y pobladores de la comunidad de San José El Paraíso (Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca), en especial a los cazadores, por compartir su visión del mundo. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca otorgada durante los años de 2015-2016. A El Colegio de la Frontera Sur por el apoyo brindado durante el periodo de Maestría.

LITERATURA CITADA

- Albuquerque, U.P., M. Ramos, R. de Lucena y N. Alencar. 2014. Methods and techniques used to collect ethnobiological data. En: Albuquerque, U. P., L. da Cunha, R. de Lucena y R. R. Alves (eds.). *Methods and Techniques in Ethnobiology and Ethnoecology*. Springer Protocols Handbooks, Springer Science + Business Media, New York, USA.
- Baqueiro, O. 1983. *Magia, mitos y supersticiones entre los mayas*. Maldonado Editores, Colección Voces de Yucatán, México.
- Barabas, A. 2010. El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. *Avá. Revista de Antropología* 17.
- Beals, R. 1945. *The Contemporary Culture of the Cáhita Indians*. Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology (Bulletin 142), Washington, USA.
- Blüchel, K. G. 1999. *La caza*. Editorial könemann, Cologne, Alemania.
- Broda, J. 2001. Introducción. En: Broda J. y F. Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA, Fondo de Cultura Económica, México. Pp. 15-45.
- Brown, L. A. y K. F. Emery. 2008. Negotiations with the animate forest: Hunting shrines in the Guatemalan highlands. *Journal of Archaeological Method and Theory* 15: 300-337.
- Buenrostro, A., M. Rodríguez de la Torre y J. García. 2016. Uso y conocimiento tradicional de la fauna silvestre por habitantes del Parque Nacional Lagunas de Chacahua, Oaxaca, México. *Quehacer Científico en Chiapas* 11(1): 84-94.
- Cano-Contreras, E. 2009. El papel de la cosmovisión en el conocimiento etnozoológico. En: Costa Neto, E. M., D. Santos-Fita y M. Vargas-Clavijo (coords.). *Manual de Etnozoología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*. Tundra ediciones, Valencia, España.
- Ceballos, G., J. Arroyo-Cabrales y R. Medellín. 2005. Lista sistemática de las especies. En: Ceballos G. y G. Oliva (eds.). *Los mamíferos silvestres de México*. FCE, CONABIO, México.
- Chávez, J. y G. Gómez. 2010. Uso tradicional de los vertebrados terrestres en dos comunidades Zapotecas del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México. En: Moreno-Calles, A., M. Pulido, R. Mariaca, R. Valadez, P. Mejía y T. Gutiérrez (eds.). *Sistemas biocognitivos tradicionales. Paradigmas en la conservación biológica y el fortalecimiento cultural*. AEM A.C., GDF. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, ECOSUR-SOLAE, México.
- Cruz, M. y F. Díaz. 2008. *Plan Municipal de Desarrollo Rural Sustentable trienio 2008-2010*. Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca.
- Dehouve, D. 2008. El venado, el maíz y el sacrificado. *Cuadernos de etnología* 4: 1-39.
- Del Campo P. L. A. 1986. *Uso y manejo tradicional de la fauna silvestre y su relación con otras actividades productivas en San Pedro Jicayán, Oaxaca*. Cuaderno de Divulgación 27, Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Naturales Bióticos, Xalapa.
- Denzin, N. y Y. Lincoln. 2011. Introducción general. La investigación cualitativa como disciplina y como práctica. En: Denzin, N. y Y. Lincoln (eds.). *El campo de la investigación cualitativa*. Manual de investigación cualitativa, Vol. I, Gedisa, España.
- Douglas, M. 2007. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. 1ª ed. Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.
- Frazer, J. 1981. *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Gabriel, M. 2006. "Sib-ten a w-álak'-o'ob..." ("regálanos tus hijos, tus criados...") – Oraciones Dirigidas al "Protector de los Animales" (Sip). En: Valencia, R. y G. Le Fort (eds.). *Sacred Books, Sacred Languages: Two Thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature*. Proceedings Institut für Altamerikanistik und Ethnologie Universität Bonn, Madrid, España.
- Galindo, A. R. 2012. *Conocimiento tradicional y usos de los mamíferos terrestres silvestres en dos localidades indígenas del bosque tropical lluvioso del norte de Oaxaca*. Tesis de Licenciatura, UNAM, México.
- Garza, M. de la. 1984. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, UNAM, México.
- Geertz, C. 2003. *La interpretación de las culturas*. Editorial GEDISA, Barcelona, España.
- Godínez, L. y V. Vázquez. 2003. Haciendo la vida: relaciones ambientales y de género en torno a la cacería en una comunidad indígena del sureste veracruzano. *La Ventana* 2(17): 303-349.

- González, D. 2015. La suerte del venado entre los zapotecos del sur. En: González, D. (coord.). *La búsqueda del venado*. Artes de México 117: 50-55.
- Hamayon, R. 2001. Nier la mort, simuler l'amour et rappeler la vie ou Le traitement funéraire du gibier abattu chez les peuples chasseurs de la forêt sibériennes. En: L. Bodson (ed.). *La sépulture des animaux: concepts, usages et pratiques à travers le temps et l'espace. Contribution à l'étude de l'animalité*. Université de Liège (Colloques d'histoire des connaissances zoologiques, 12), Francia.
- Harris, M. 1978. *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Editorial Siglo XXI, España.
- Hendrichs Pérez, P. R. 1945. *Por tierras ignotas. Viajes y observaciones en la región del río de las Balsas*. Cultura, México.
- Hernández, R., C. Fernández-Collado y P. Baptista. 2006. *Metodología de la investigación*. Mc. Graw-Hill, México.
- Herrera-Flores, B. 2016. *Cacería de subsistencia en comunidades rurales del norte de Yucatán, México*. Tesis de Maestría. El Colegio de la Frontera Sur, SCLC, Chiapas, México.
- Hobusch, E. 1980. *Fair game: a history of hunting, shooting and animal conservation*. Arco Publishing Inc., New York, USA.
- Howell, S. N. G. y S. Webb. 1995. *A guide to the birds Mexico and northern central America*. Oxford University Press, Oxford, UK.
- Ibarra, J., C. del Campo, A. Barreau, A. Medinacelli, C. Camacho, R. Puri y G. Martin. 2011. Etnoecología Chinanteca: Conocimiento, práctica y creencias sobre fauna y cacería en un área de conservación comunitaria de la Chinaltla, Oaxaca, México. *Etnobiología* 9: 37-59.
- Juárez, L. B. 2015. *Cafetales mixtes de San José El Paraíso, Oaxaca, relaciones sociales y diversidad arbórea*. Tesis de Maestría. UV- Centro de Investigaciones Tropicales, México.
- Lee, R. B. y I. Devore (eds.). 1968. *Man the Hunter*.
- Ligorred, F. 1992. "H-Dzon ceh". Aspectos etnoliterarios y lingüísticos de un cuento maya contemporáneo. *Indiana* 13: 97-118.
- Lipp, F. J. 1991. *The Mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing*, University of Texas Press, Austin, USA.
- Marchesini, R. y S. Tonutti. 2002. *Animales mágicos. Símbolos, tradiciones e interpretaciones*. Editorial de Vecchi, Barcelona, España.
- Mateos, E. 2015. Venado-serpiente y monte. En: González, D. (coord.). *La búsqueda del venado*. Artes de México 117: 40-45.
- Méndez, J. 2013. *Cacería y ritual: el caso de los nahuas de San Martín Mazateopan, Puebla*, Tesis de Licenciatura, Colegio de Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México.
- Montiel, S., L. Arias y F. Dickinson. 1999. La cacería tradicional en el norte de Yucatán: una práctica comunitaria. *Revista de Geografía Agrícola* 29: 42-52.
- Morales, C. P. 2000. *Cacería de subsistencia en tres comunidades de la zona Maya de México y Guatemala*. Tesis de Maestría. El Colegio de la Frontera Sur, SCLC, Chiapas, México.
- Naranjo E. J., M. M. Guerra, R. E. Bodmer y J. E. Bolaños. 2004. Subsistence hunting by three ethnic groups of the Lacandon Forest, Mexico. *Journal of Ethnobiology* 24: 233-253.
- Núñez, E. B. 2009. *Importancia de la fauna silvestre como recurso natural aprovechable en la reserva municipal de Cuxtal, Yucatán, México*. Tesis de Licenciatura. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, México.
- Olivier, G. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*. FCE, UNAM, IIH, CEMCA, México.
- Parsons, E. C. 1936. *Mitla, Town of Souls and other Zapoteco-speaking Pueblos of Oaxaca, Mexico*. University of Chicago Press, Chicago, USA.
- Quijano-Hernández, E. y S. Calmé. 2002. Patrones de cacería y conservación de la fauna silvestre en una comunidad Maya de Quintana Roo, México. *Etnobiología* 2: 1-18.
- Redfield, R. y A. Villa Rojas. 1934. *Chan Kom, a Maya village*. C.I.W. Pub. 448, Washington, USA.
- Redford, K. H. y J. G. Robinson. 1987. The game of choice: patterns of Indian and colonist hunting in the neotropics. *American Anthropologist* 89: 650-667.
- Reyes, P. y E. Montes de Oca. 1997. La fauna: una maravilla de las maravillas naturales de México. En: Florescano, E. (ed.). *Patrimonio nacional de México*. CONACULTA-FCE, México. Pp. 160-192.
- Rodríguez, E. 2010. El monte y la cacería: construyendo espacios, transformando prácticas. *Península* 5(2): 101-119.
- Salomo, S. 2011. *Investigación sobre riesgos de hundimientos e inundación. San José El Paraíso, Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca*. 22.
- Sánchez, G. 2009. La caza desde la antropología social y cultural: una aproximación al estado de la cuestión. *Revista de Antropología Experimental* 9(14): 191-205.

- Sandoval, C. 2002. *Investigación cualitativa, Programa de especialización en Teoría, métodos y técnicas de investigación social*. ARFO Editores, Bogotá, Colombia-
- Santos-Fita, D. 2013. *Cacería de subsistencia, manejo y conservación de fauna silvestre en comunidades rurales de la Península de Yucatán, México*. Tesis de Doctorado. El Colegio de la Frontera Sur, SCLC, Chiapas, México.
- Santos-Fita, D., E. J. Naranjo, E. I. J. Estrada, R. Mariaca y E. Bello. 2015. Symbolism and ritual practices related to hunting in Maya communities from central Quintana Roo, Mexico. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 11(71): 1-13.
- Santos-Fita D, E. J. Naranjo y J. L. Rangel-Salazar. 2012. Wildlife uses and hunting patterns in rural communities of the Yucatan Peninsula, Mexico. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 8(38): 1-18.
- Santos-Fita, D., E. M. Costa Neto y E. J. Cano-Contreras. 2009. El quehacer de la Etnozoología. En: E. M. Costa-Neto, D. Santos-Fita y M. Vargas-Clavijo (coords.). *Manual de etnozoología: una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*. Ediciones Tundra, Valencia, España.
- Sobrinho Campos, R. 1940a. La piedra de virtud. El Zip-Ceh o Venado del "Mal Viento". *Yikal Maya Than, Revista de literatura maya* 2: 9-16.
- Sobrinho Campos, R. 1940b. Pak Ppuh, el venado vengador o Ec-Bac. *Yikal Maya Than, Revista de literatura maya*. 8: 13-20.
- Torres, G. 2004. *Mixes*. CDI, PNUD, México.
- Torres, G. 2003. *Mëj xëëw: la gran fiesta del señor de alotepec*. CDI, México.
- Vargas-Clavijo, M. 2009. Patrimonio Zoocultural: El mundo animal en las expresiones tradicionales de los pueblos. En: Costa Neto, E. M., D. Santos-Fita y M. Vargas-Clavijo (coords.). *Manual de Etnozoología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales*. Tundra ediciones, Valencia, España.
- Villa Rojas, A. 1987. *Los elegidos de Dios: etnografía de los mayas de Quintana Roo*. Instituto Nacional Indigenista (Antropología Social n° 56), México.