

Desde el punto de vista del comensal: alimento y perspectiva en la narrativa nahua

From the Table Companion's Point of View: Food and Perspective in Nahua Narrative

SAÚL MILLÁN Doctor en antropología por la Universidad Autónoma Metropolitana, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y profesor de investigación científica en la División de Posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

RESUMEN Así como la antropología ha intentado descifrar el punto de vista del nativo, la narrativa nahua ha estado particularmente interesada en discernir la perspectiva del comensal, cuyos puntos de vista desempeñan un papel relevante en la serie de intercambios que los hombres sostienen habitualmente con el inframundo. Mediante el estudio de distintos relatos, tanto prehispánicos como contemporáneos, el presente artículo examina las relaciones entre la percepción y la alimentación, con el fin de ofrecer una nueva lectura de las ofrendas y los sacrificios indígenas.

PALABRAS CLAVE Alimento, perspectiva, mitos, nahuas, ofrendas

ABSTRACT While anthropology has attempted to analyze the point of view of the native, the Nahua narrative has been particularly interested in discerning the perspective of the table companion, whose points of view play a relevant role in the series of exchanges men usually hold with the underworld. Through the analysis of different myths, both pre-Hispanic and contemporary, this article examines the relationship between perception and alimentation, in order to offer a new reading of indigenous offerings and sacrifices.

KEYWORDS Alimentation, perspective, myths, Nahuas, offerings

Desde el punto de vista del comensal: alimento y perspectiva en la narrativa nahua

Saúl Millán

Desde el punto de vista del búho, del murciélago, del bohemio y del ladrón, el crepúsculo es la hora del desayuno.

Eduardo Galeano

Así como la antropología ha intentado descifrar el punto de vista del nativo (Geertz, 1994), las narrativas mesoamericanas han estado particularmente interesadas en discernir la perspectiva del comensal, cuyos puntos de vista desempeñan un papel relevante en la serie de intercambios que los hombres sostienen habitualmente con el inframundo. La transferencia de alimentos que se realiza durante las distintas ceremonias del ciclo ritual, a través de los sacrificios o de las ofrendas alimenticias, supone un intercambio de perspectivas entre donadores y destinatarios. A fin de comprender sus posibles conmutaciones, los mitos indígenas advierten que la óptica de los primeros no siempre coincide con la visión de los segundos, quienes perciben manjares succulentos ahí donde los hombres ven tan sólo objetos incomedibles. De acuerdo con un relato cuicateco, la carne que proviene del mundo de los muertos se convierte en madera podrida en el mundo de los vivos, mientras las tortillas se vuelven hojas de encino (Davis, 1963). Hace medio siglo, los nahuas del Altiplano argüían que los frijoles del inframundo se transformaban en polvo de oro al pasar a la superficie terrestre (Madsen, 1960) y los chontales oaxaqueños afirmaban que el humo de las ofrendas, al arribar al país de los rayos, se volvía el alimento que esas entidades consumen (Carrasco, 1960).

Desde las primeras crónicas coloniales, en efecto, se sabe que la perspectiva de los donadores no es necesariamente la perspectiva de los destinatarios. En 1519, según el testimonio registrado por Andrés de Tapia (1993: 48), los indios de Tlaxcallan se interrogaron sobre las costumbres alimenticias de los españoles, y con tal motivo pidieron a Cortés que expresara sus

preferencias culinarias: “si eres dios de los que comen sangre e carne, cómete a estos indios, e traerte hemos más; e si eres dios bueno, ves aquí encienso e plumas; e si eres hombre, ves aquí gallinas e pan”. La posibilidad de una perspectiva variable, sujeta a los puntos de vista del destinatario, define la naturaleza del comensal y orienta las ofrendas alimenticias, que por esta vía se perciben como incienso y plumas, o bien como aves y pan. Dado que los alimentos donados no se corresponden con los alimentos recibidos, la narrativa indígena asume que los elementos concedidos no varían en función de las costumbres culinarias, sino en virtud de las perspectivas de los hombres, las divinidades o los espíritus. Así, mientras Diego Durán advierte que la “comida de dios era conforme al dios que la comía, la cual era toda hecha de sabandijas ponzoñosas” (Durán, 1995, II: 376), fray Bernardino de Sahagún describe las diferencias alimenticias que mediaban entre el mundo de los muertos y el de los vivos:

Aquél que suele comer tamales, en el Mictlán come tamales pestilentes (podridos). Aquél que en la tierra come guisado de frijoles negros, come corazones en el Mictlán. Y todas las hierbas venenosas son comidas ahí, y todos los que van al Mictlán comen amapolas espinosas. Todo lo que no se come en la tierra se come allá en el Mictlán (Sahagún, 1974: 177).

Como puede observarse en el texto de Sahagún, la diferencia de perspectivas no impide que los habitantes del inframundo compartan con los humanos las mismas costumbres culinarias, en virtud de que todos se alimentan de platillos semejantes que han sido culturalmente contruidos. La semejanza cultural que une a los primeros con los segundos permite que los habitantes del Mictlán identifiquen los mismos conceptos culinarios que sus antecesores, de tal manera que los muertos consumen platillos equivalentes a los que acostumbran habitualmente los vivos. De ahí que los alimentos terrenales no sean ajenos a las prácticas culinarias del inframundo, cuyos habitantes elaboran tortillas, salsas y frijoles con ingredientes y materiales que para los humanos resultan abominables, ya que éstos los perciben como “sabandijas ponzoñosas”, según describe Durán la comida divina.

Entre los nahuas contemporáneos, los alimentos derivados del maíz acompañan los momentos más relevantes de la vida de los individuos. Así

como el atole y los tamales están presentes en los meses posteriores al nacimiento, cuando el recién nacido recibe los primeros alimentos sólidos de su vida, las tortillas suelen acompañar el sepelio de los difuntos. La idea de que la muerte consiste en un largo viaje hacia el inframundo, presente desde la época prehispánica, se expresa actualmente por medio de los alimentos que acompañan el cuerpo del difunto; en el ataúd de éste se colocan diversos alimentos con el propósito de que solvente las dificultades de su trayecto durante el tiempo que toma su travesía. A lo largo de este periodo, que puede variar de acuerdo con las concepciones locales, los muertos se alimentarán con los productos que sus familiares han colocado en el ataúd, hasta el día en que finalmente les esté “concedido realizar un viaje anual a la Tierra, en forma de mariposas o de otros seres alados, dirigiéndose desde occidente hacia el mar” (Signorini y Lupo, 1987: 16).

De acuerdo con las concepciones locales, las almas de los difuntos están autorizadas a retornar a la Tierra para compartir los alimentos con sus familiares. El encuentro se efectúa durante la festividad de Día de Muertos, que tiene lugar a principios de noviembre, cuando las mujeres indígenas elaboran diversos platillos que se ofrecen como ofrenda a los difuntos. De ahí que uno de los principales motivos de la celebración sean las ofrendas alimenticias que se otorgan a los muertos, quienes visitan durante estas fechas a sus familiares y se alimentan del “aroma” que desprenden los alimentos dispuestos sobre el altar doméstico. Si los “muertos consumen los olores y sabores de las comidas porque no tienen cuerpo”, como afirman los nahuas de Guerrero, la flama de las velas, el trueno de los cohetes y el repique de las campanas constituyen a su vez “otros componentes de las ofrendas que son consistentes con la falta de corporalidad de los destinatarios” (Good Eshelman, 1996: 228), quienes reciben la “esencia” de las oblaciones en calidad de alimentos.

Las narraciones indígenas advierten, sin embargo, que la comensalidad entre vivos y muertos es mutua. En un artículo que examina la relación entre los alimentos y los difuntos, Marie-Nöelle Chamoux (1997) ha hecho notar que la narrativa nahua no omite los detalles culinarios sobre el inframundo, donde los muertos desarrollan una especie de “anticocina”, que resulta abominable para los vivos. Los personajes que acceden al Mictlán, a quienes se les otorga un permiso especial para visitar a sus deudos, suelen ser recibidos con manjares semejantes a los que acostumbran consumir sus parientes humanos,

ofreciéndoles por lo general frijoles y tortillas. Sobre la base de un mismo sustrato cultural, que comparte la comensalidad como un principio de entendimiento mutuo, los protagonistas humanos aceptan la invitación de sus comensales, pero sólo para descubrir que en el inframundo los frijoles son gusanos y las tortillas están elaboradas a base de cenizas. Por esta razón, como señala Chamoux, los nahuas de Huauchinango acostumbran depositar 14 tortillas en el ataúd de los difuntos, la mitad de las cuales está hecha de cenizas. El argumento local consiste en argüir que los difuntos comerán tortillas de ceniza cuando arriben al Mictlán, “puesto que tal es la comida de los muertos” (Chamoux, 1997: 12), generalmente dispuestos a alimentar a sus visitantes.

Si el resultado de este proceso es una lección ontológica, mediante la cual se revelan los límites de una humanidad compartida, el corolario consiste en advertir que las diferencias alimenticias imponen una perspectiva distinta: desde cierto ángulo, los frijoles son gusanos y las tortillas, cenizas. En función de sus semejanzas conceptuales, los muertos ven de la misma forma que los vivos, aunque perciben cosas distintas en virtud de sus diferencias corporales. Al tomar el alimento como eje de reflexión, las narrativas indígenas establecen una correspondencia entre perspectivas que coinciden desde el punto de vista cultural, pero se distinguen desde el punto de vista ontológico. Seres humanos, espíritus y difuntos parecen en efecto compartir la misma gastronomía, basada en productos derivados del maíz, pero sus perspectivas difieren en torno al estatuto de las materias primas, consideradas simultáneamente como maíz y cenizas. En estos casos, la condición natural de los elementos es tan variable como los propios puntos de vista, que permiten ver cosas diferentes en la gama de los alimentos compartidos.

DEL MAÍZ A LAS CENIZAS

Al observar que los alimentos recrean sin cesar la sustancia del organismo, Émile Durkheim (1982: 351) había hecho notar que “una alimentación común puede producir los mismos efectos que un origen común”. En las concepciones indígenas, en efecto, el consumo de alimentos no sólo define las diferencias anatómicas que distinguen a los seres del universo, sino también promueve una

identificación corporal entre aquellos seres que los comparten. Así como alimentarse de maíz equivale a distinguirse de otros modelos corporales, modificar las costumbres alimenticias implica identificarse con ellos. La comensalidad que ejercen los habitantes del inframundo, invitando a los seres humanos a compartir sus manjares, supone en el fondo una alteración ontológica de los segundos, quienes podrán percibir tortillas de maíz ahí donde sólo apreciaban tortillas de ceniza. A través de la alimentación compartida, el visitante asume el punto de vista del comensal y al hacerlo altera su perspectiva habitual, generalmente restringida por sus propios atributos corporales. Dado que el cuerpo es un punto de focalización inevitable, los límites visuales dependen en gran medida de los límites corporales. Si ver es siempre observar desde alguna parte, como hace años hizo notar Maurice Merleau-Ponty (1985: 89), el cuerpo representa el ángulo de focalización desde el cual se ejerce un punto de vista, y de ahí que toda alteración corporal suponga una variación de la perspectiva.

En Mesoamérica, los mitos primigenios suelen aludir a la disminución de las facultades visuales como marca distintiva de los dioses y sus criaturas, con lo cual justifican el origen de diferentes perspectivas. En efecto, al igual que la limitación visual afectó a las divinidades que abandonaron el cielo, quienes no pudieron contemplar su antigua morada,¹ los mitos hacen referencia a “dioses que pierden la vista al dar origen a sus criaturas” (López Austin, 1996: 93). Un conocido pasaje del *Popol Vuh* (1986: 107) advierte a su vez que los dioses, temiendo las facultades visuales de los hombres, decidieron privarlos de ese privilegio a fin de que “su vista sólo alcance lo que está cerca, que sólo vean un poco de la faz de la tierra”. Guilhem Olivier (2004: 220) se ha preguntado si esa ceguera parcial, asociada a los órganos de la percepción, no estaría en el fondo ligada al consumo del maíz, ya que numerosos indicios señalan la “existencia de un lazo entre el pecado, la necesidad de alimentarse y la naturaleza mortal del hombre”. La duda parece razonable si se considera que algunas narraciones confieren la capacidad de resurrección a los niños que mueren antes de comer maíz, mientras otros

¹ De acuerdo con Alfredo López Austin, “los dioses, al abandonar el cielo, se contaminaron. Su expulsión fue la *pérdida de la capacidad visual*”. Por este motivo, “los seres que dan origen al tiempo de la superficie de la tierra (las fuerzas transformadas en tiempo) quedan disminuidos y ya no pueden, después del doloroso paso, contemplar el cielo, su antigua casa” (López Austin, 1996: 93; las cursivas son mías).

mitos indican que los “dioses son inmortales, perfectos y trascendentes, pues no consumen alimentos como lo hacen los hombres” (Holland, 1963: 74). En otros términos, así como el alimento define la fisonomía corporal, reduce a su vez las capacidades visuales y promueve una perspectiva parcial, superpuesta a las limitaciones que quedaron consignadas en los mitos de origen.

La idea de que el maíz define los límites de la humanidad es de hecho tan antigua como los mitos de la creación, cuyas narraciones proponen dos alternativas posibles. A diferencia de los mitos mayenses, que veían en el cereal la materia prima con que los dioses crearon el cuerpo humano, las leyendas nahuas insistieron en que los hombres contemporáneos, nacidos durante el Quinto Sol, se distinguieron de las especies anteriores por sus facultades alimenticias, basadas en un producto que se entrega a las criaturas a partir de las incursiones en el inframundo. En la lógica de los mitos nahuas, en efecto, el empleo del cereal no fue tanto un acto de creación como un proceso de diferenciación en el que el alimento asumió las proporciones de una distinción ontológica, marcando los límites de la nueva especie. Formada con los restos de las generaciones anteriores, mediante una combinación de huesos y cenizas, la nueva generación se alimentó de un producto subterráneo, contenido en el interior del Tonacatépetl, cuya traducción literal es el “Cerro de nuestra carne”. Siguiendo un camino semejante al que recorrieron los huesos y las cenizas, contenidos en el reino de los difuntos,² el maíz transitó desde el inframundo hacia la esfera terrestre para convertirse finalmente en el alimento distintivo de los hombres. Sin embargo, así como el maíz recibía el nombre de *tonacayotl* (nuestra carne), los huesos se identificaban frecuentemente con los granos del cereal, al grado que algunos indicios sugieren que los restos óseos eran en realidad “huesos-semillas”, sembrados en la tierra con fines regenerativos (Graulich, 1981).³ De esta forma, como señala acertadamente

2 Según la “Leyenda de los soles”, los hombres nacieron del sacrificio de los dioses. “Al principio de la era actual, Quetzalcóatl encargó a Cihuacóatl moler los huesos de los hombres que habían vivido en la era anterior y que él había traído del inframundo, luego derramó la sangre de su miembro horadado sobre los huesos molidos. Otros dioses lo imitaron y así provocaron la emergencia de una nueva humanidad” (Baudez, 2013: 280).

3 En Chiapas, los mochós “enraízan” o “siembran” a los hombres en una milpa sagrada, donde se entierra una cruz por cada uno de los miembros de la familia. Perla Petrich (1985) señala que cuando el niño ha cumplido seis o siete meses, se siembra su cruz en la milpa familiar para que quede fijado a su existencia terrenal.

Olivier (2012), la mezcla de huesos y cenizas puede ser comparada con la unión del maíz y las cenizas, empleada desde la época prehispánica para elaborar el *nixtamal*, harina pulverizada que da forma a las tortillas.⁴

La analogía entre la formación primigenia de los cuerpos humanos y la masa del maíz, obtenida con procedimientos semejantes, sugiere sin duda una relación entre elementos que se corresponden mutuamente. Mientras los mitos antiguos equiparan el maíz con la carne y los huesos con las semillas, las narraciones contemporáneas afirman que las tortillas del inframundo están elaboradas a base de cenizas. La idea subyacente consiste sin embargo en advertir que los primeros son tan sólo una versión de los segundos, percibidos desde diferentes ángulos y desde diferentes puntos de vista. Así como los habitantes del inframundo perciben cuerpos donde los humanos ven entidades anímicas, los huesos y las cenizas pueden ser concebidos como la masa del maíz, de la misma manera que los restos óseos son vistos como semillas. El intercambio de perspectivas mantiene intactos los preceptos comunes, basados en una cultura y en una gastronomía compartida, pero afecta la naturaleza de los elementos involucrados. Por este motivo, los mitos de la creación repiten insistentemente que el inframundo, antes de ser una región de la muerte, es el “ámbito sobrenatural donde ocurre el proceso misterioso de transformación de la materia” (Florescano, 1993: 19), lo cual equivale a decir que es el sitio de la alteración ontológica, el lugar donde el maíz es ceniza y donde las almas son cuerpos que sirven de alimento a sus habitantes.

PERSPECTIVA Y METAMORFOSIS

Hace varias décadas, un investigador de las cosmovisiones indígenas hacía notar que durante los rituales propiciatorios, comunes en las celebraciones tzotziles, las velas de cera blanca son tortillas, mientras que las “velas de sebo son carne de res para los dioses” (Vogt, 1979: 82). Esta profunda observación, que omite las figuras retóricas y evita las representaciones, habla de una condición heterogénea de los objetos, vistos simultáneamente como velas y

⁴ “Es necesario saber —señalaba Durán en el siglo xvi— que esta nación cuece el maíz con la cal y las cenizas para preparar el pan” (Durán, 1995, I: 76).

alimentos. Dependiendo del ángulo con que se miren, los objetos de la ofrenda varían de acuerdo con sus donadores y sus destinatarios, quienes asumen diferentes perspectivas en función de sus propios campos visuales. Así, cuando los hombres creen donar emanaciones del incienso y de las velas a sus deidades, éstas ven en realidad platillos semejantes a los que consumen los humanos, porque unos y otros ven de forma diferente las mismas cosas. La convicción generalizada de que los muertos se alimentan del aroma de las ofrendas, las deidades del humo del incienso y los naguales de las almas errantes, se encuentra sin duda sustentada en ideas y principios análogos, según los cuales el inframundo y la esfera terrestre alteran sustancialmente la naturaleza de los seres y los objetos. El intercambio entre ambas realidades no sólo supone asumir la perspectiva del comensal, que es otra manera de ver las cosas desde el punto de vista del nativo, sino también asumir que el universo se rige por una naturaleza variable, que es el signo distintivo del pensamiento indígena.

La noción de *esencia*, que numerosos investigadores han empleado para designar esa parte de la ofrenda que se destina a los seres del inframundo (Aramoni Burguete, 1990; Lupo, 1995; Good Eshelman, 1996), debe en este caso ser entendida bajo una perspectiva distinta. Si bien el concepto alude a un componente inmaterial, en principio semejante al alma o el espíritu contenido en las envolturas corporales, su destino final indica que se trata de un elemento comestible, el cual se ofrece en calidad de alimento a los habitantes del inframundo. En algunos casos, cuando las ofrendas consisten en refino, cigarros y papel de china, estos elementos siguen un principio de equivalencia cultural y están en principio destinados a que los aires se emborrachen, fumen y se vistan, ya que los vientos conservan la costumbre de bailar, festejar y embriagarse como suelen hacer los seres humanos (Montoya Briones, 1964). En San Andrés de la Cal, comunidad indígena del valle de Toluca, las ofrendas que acompañan a las peticiones de lluvia consisten en “juguetes” infantiles (tortugas, sapitos, bailarinas, arañas, soldaditos, etc.), dado que los *ahuaque* son niños pequeños que emplean la pólvora de los cohetes para fabricar los truenos (Huicochea, 1997: 237), anunciando de esta forma el advenimiento de la lluvia.

En un estudio sobre los graniceros de Texcoco, David Lorente ha advertido que el ámbito de los *ahuaque* constituye un mundo espiritual,

poblado por “esencias” que provienen de los objetos terrenales, de los cuales conservan su forma física en miniatura, así como sus propiedades y sus cualidades sensibles. Aunque resultan invisibles para la mayoría de los hombres, estas “esencias tienen una dimensión material, en el sentido de que son perecederas y pueden destruirse” (Lorente Fernández, 2011: 109). A diferencia de otras interpretaciones, que han visto al inframundo como un lugar de riquezas inagotables, los nahuas de Texcoco argumentan que la abundancia de las cuevas, los cerros y los manantiales procede de la esfera terrestre, pues los objetos que abastecen al inframundo no son más que esencias de los objetos reales, capturados por los *ahuaque* para solventar su propia supervivencia. El inframundo no es en este caso el lugar de la abundancia de donde proviene el sustento de los hombres, como suelen describir el Tlalocan las fuentes coloniales, sino un lugar que se nutre de las esencias terrestres, convertidas en sustancias materiales. La *razzia cósmica*, como la llama Lorente, consiste por lo tanto en un conjunto de transferencias espirituales que transitan furtivamente desde la esfera terrestre hacia el inframundo, mediante un juego de perspectivas que permite visualizar las esencias (aromas, sabores, almas, etcétera) como objetos tangibles, susceptibles de ser consumidos por entidades no humanas que son a su vez concebidas como espíritus.

La relación entre dos mundos especulares, situados en los extremos opuestos del universo, genera sin embargo una dependencia mutua. De la misma manera que la vida terrestre hace posible la subsistencia del inframundo, la vida de los habitantes de las cuevas y de los manantiales posibilita la vida terrestre, en la medida en que “los dos planos del cosmos son carenciales y necesitan cada uno del otro para sobrevivir, lo que origina su dependencia mutua” (Lorente Fernández, 2011: 226). Asumiendo esa dependencia, los nahuas estiman que los productos terrenales provienen de las “semillas” resguardadas en los cerros por las entidades no humanas, las cuales proporcionan las plantas y los animales que sirven para el sustento de los hombres. Dado que el depósito general de las “semillas” es la gran montaña mítica que los nahuas actuales llaman Talocan, se considera que de este lugar “provienen todas las esencias de los seres mundanos” (López Austin, 1994: 128). Sin embargo, concebidas como las simientes invisibles del mundo natural, estas “semillas” conforman variantes de las esencias capturadas, cuyas

propiedades anímicas se transforman en cuerpos y objetos tangibles cuando se perciben desde el punto de vista humano.⁵

No es sorprendente, en este sentido, que las semillas contenidas en el inframundo reciban a su vez el nombre de “corazones” y que la perspectiva ideal de los hombres consista en “ver con el corazón”, un término que en lengua náhuatl aglutina simultáneamente al órgano y a la entidad anímica. Conocido con el nombre de *yolot*, el corazón es el órgano de la percepción, pero sólo en la medida en que su naturaleza es variable. Al integrar el cuerpo y el espíritu en una sola formación, la noción nahua postula que el corazón es el alma vista desde otra perspectiva. Corazón y alma no son en este caso entidades discernibles que puedan distinguirse plenamente, sino posiciones relativas que varían de acuerdo con el punto de vista. Los espíritus observan el interior de las personas y al hacerlo perciben su alma invisible, que para ellos representa su forma externa y visible. Ver con el corazón equivale a percibir con el alma, y en ese sentido a modificar el punto de focalización, que es otra manera de cambiar la perspectiva.

A través de esta operación, las cosas se revelan necesariamente bajo otra fisonomía. De la misma manera que el órgano se convierte en alma, las esencias terrestres se vuelven objetos comestibles en el inframundo, al igual que ciertos elementos alteran su naturaleza cuando recorren el camino inverso, transitando desde el inframundo hacia la esfera terrestre. Por este motivo, los nahuas de Texcoco aseguran que las tormentas son en realidad semillas de arvejón que los espíritus pluviales siembran periódicamente sobre la tierra, aun cuando la gente perciba tan sólo precipitaciones de granizo (Lorente Fernández, 2011). A diferencia de lo que observan los hombres, los armadillos son asientos y los lagartos, embarcaciones que mueven a los habitantes del inframundo (García de León, 1967), cuyos rebaños están formados por jabalíes, coyotes y tigres, que los humanos conciben desde otra perspectiva, permitiendo que las cosas gocen de una ontología variable y de una naturaleza distinta.

⁵ Lorente advierte, en efecto, que, así como la vida se desarrolla en el mundo terrenal, tras la muerte “la esencia o corazón retorna al estado de ‘semilla’ en el ámbito divino” (Lorente Fernández, 2011: 30). La idea subyacente, como observa López Austin, es que “todos los ‘corazones’ de los distintos seres del mundo tienen que cumplir su ciclo y regresar al mundo subterráneo para su reciclamiento” (López Austin, 1994: 164).

Un antiguo relato, que Alejos García registró entre los choles de Chiapas y que López Austin reproduce en *Los mitos del tlacuache*, propone la historia de un hombre que se transformó en jaguar al cubrirse con la piel del animal. Bajo su nueva apariencia, que “rompe las barreras de la percepción humana” (López Austin, 1996: 95), el personaje distingue en los animales silvestres figuras distintas a las que los hombres perciben: los armadillos aparecen como una muchedumbre humana, los tepezcuintles como ancianos que vociferan y los jabalíes como “gente feroz que hacía sonar sus machetes” (Alejos García, 1988: 35). Vistos desde el cuerpo de un felino, los animales revelan la fisonomía con la cual se les percibe en el inframundo. Desde el punto de vista del comensal —un jaguar que cede su piel al personaje—, los animales distan de ser criaturas silvestres que habitan en un mundo natural, ajeno a los hombres y sus instrumentos de trabajo. Si el hombre se transforma en jaguar, es sólo para ver como seres humanos a los armadillos y los jabalíes, que es la forma en que éstos se ven a sí mismos. Al romper las barreras de la percepción habitual, el personaje invierte las operaciones que usualmente efectúan los nahuales del inframundo, que son capaces de adquirir una apariencia humana para ver el alma de los hombres bajo una fisonomía de animal.

Preocupados por la alteración y sus distintas modalidades, los mitos indígenas insisten una y otra vez en la figura de la metamorfosis, y en consecuencia eligen personajes capaces de transgredir las barreras corporales para adoptar el punto de vista de sus comensales. De la misma forma que chamanes y curanderos narran sus travesías por el inframundo, los mitos asumen que sus personajes se desenvuelven invariablemente en el oficio del nahualismo, abandonando su antigua fisonomía y trastocando los límites de sus facultades visuales. Ante las limitaciones que impone la mitología original, cegando parcialmente a sus protagonistas, la narrativa indígena propone una salida inexorable, que consiste en adoptar otros alimentos y otras fisonomías para suplir las deficiencias de los modelos corporales. La ideología del nahualismo, que supone la transformación de los dioses y sus criaturas, parece en efecto una respuesta inevitable ante una mitología en la que las perspectivas se distribuyen de manera ponderable, asignando a sus personajes visiones limitadas del universo y puntos de observación variables. Como sugiere el relato del “hombre-jaguar”, la metamorfosis es una forma de abandonar la perspectiva

de los hombres, pero también un medio para solventar las limitaciones que quedaron consagradas en los mitos de su creación.

Basada en la idea de continuidades anímicas, o bien de interioridades semejantes, la metamorfosis no es una facultad que se atribuya exclusivamente a los hombres conocidos como naguales, ya que la lista de transformaciones posibles se extiende a su vez hacia los dioses, los muertos y los animales. El factor común entre unos y otros no reside tan sólo en el papel preponderante que desempeñan en los mitos, sino en su constante inserción en el mundo del nahualismo, cuyos atributos aparecen sin cesar en una gama relativamente extensa de personajes. El nahualismo se presenta en estos casos como una condición que afecta a personajes de distinta naturaleza, como si la condición general de los seres consistiera en su propia inestabilidad, concebida como el origen y el destino de sus continuas transformaciones.

A diferencia de los mitos astrales, donde “la metamorfosis implica la muerte” (López Austin, 1996: 78), la narrativa nahua parece indicar que los destinos mortuorios se definen mediante la fórmula inversa, según la cual la muerte constituye una modalidad de la metamorfosis. La creencia de que los muertos asumen la forma de animales, común a diversos pueblos mesoamericanos,⁶ prolonga la idea de interioridades constantes y fisonomías variables que sin duda constituye el problema central del nahualismo. Así como los antiguos habitantes de Tlaxcala suponían que los hombres comunes se convertían tras la muerte en comadreas y escarabajos, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla arguyen que los mosquitos conocidos como *moyot anima* son en realidad las ánimas de los difuntos. En otros términos, si los animales fueron humanos en el origen de los tiempos, la lógica indica que los hombres serán animales al final de su propia humanidad (Viveiros de Castro, 2010). Más que la anulación del ser, la muerte supone una alteración que conserva las propiedades anímicas, pero modifica las condiciones ontológicas, trastocando sustancialmente las fisonomías corporales. Por esta razón, los informantes de Sahagún afirmaban que

⁶ En efecto, los triquis opinan que ciertas mariposas “son las almas de los muertos que regresan al mundo”, los chontales dicen que “los espíritus de los muertos vuelven a la tierra bajo la forma de animales” y los teenek creen que las águilas que migran hacia el norte son las “almas” de los niños que murieron sin ser bautizados (Martínez González, 2011: 156).

“cuando morimos no es verdad que morimos, porque vivimos y resucitamos”; en función de esa creencia, los antiguos nahuas se dirigían a los difuntos con el nombre de ciertos animales, como el faisán y la lechuza, aduciendo además que “se hizo allí dios, quiere decir que murió” (López Austin, 1998: 140). La alteración de los difuntos no era por lo tanto distinta a la de los *tlacatecolotl* (hombres tecolotes, que se identificaban con los naguales y los brujos, de quienes se pensaba que sufrían una transformación semejante. Los que perecían ahogados, o aquellos que morían fulminados por los rayos, no ingresaban a las filas de las especies animales, pero en cambio se convertían en *ahuaque* (dueños del agua) y *ehecatontin* (vientecillos) que servían a Tláloc, cuya figura aparece en algunas versiones como dueño de la fauna, vestido con piel de jaguar o bien con un yelmo conformado por una cabeza de felino (Olivier, 2004: 178).

Vinculadas usualmente a la figura del nagual, las alteraciones ontológicas se extendían al conjunto de los seres que habitaban en la esfera terrestre y en el inframundo. De hecho, aunque las fuentes coloniales afirman que el *nahualli* era capaz de adoptar una forma distinta a la propia, ninguna de ellas menciona que dicha habilidad era exclusiva de este personaje.⁷ Martínez González (2011) observa, con razón, que las transformaciones de los seres acontecían invariablemente en circunstancias limitadas. Si las transformaciones cósmicas habían tenido lugar al final de una era, según narraba la “Leyenda de los soles”, la alteración del nagual se producía exclusivamente durante la noche. En este sentido, el final de la vida conformaba a su vez una posibilidad de metamorfosis, ya que la muerte era considerada como la “noche de la vida” o la “noche de los tiempos”, pero también como una forma de acceso al inframundo, donde los “dioses” se presentaban en realidad como dueños o señores de sus recintos. La idea general consistía por lo tanto en suponer que los ayudantes de estos personajes, imaginados como gobernantes de lugares precisos, eran en realidad las almas de los hombres que fallecían de manera singular, incorporándose a los servicios del numen que los había elegido. De

⁷ En el *Códice florentino*, la expresión “*in tlacateculotl mocuepani naoale*” indica expresamente que el “*tlacatecolotl* es aquel que se transforma, es poseedor de *nahualli*”, lo cual sugiere que el nagual no era necesariamente un personaje, sino más bien una condición de los seres (cfr. Martínez González, 2011).

este modo, los ayudantes de Tláloc “no eran concebidos como dioses omnipotentes sino como simples hombres que, luego de haber sido elegidos por las deidades de la tierra y de la lluvia, se convirtieron en sus servidores después de la muerte” (Martínez González, 2011: 261). En contra de la costumbre habitual, los cadáveres se enterraban en este caso sin cremar, como una entrega directa de los cuerpos al reino de Tlalocan, donde los difuntos se convertían en un conjunto indiferenciado de *tlaloque* que se integraba a la estructura social del inframundo. Siguiendo esta lógica, los nahuas de Tzinacapan estiman que los *tlaloque* son en realidad oficiales o “topiles” de un gobierno local, encargados de capturar las almas de los hombres (Knab, 1991), cuyas transformaciones incrementan la demografía del inframundo.

En un trabajo reciente, Chamoux ha advertido que la traducción habitual de Mictantecuhtli, generalmente considerado el “dios de la muerte”, es imprecisa: “el sentido literal no se refiere a la muerte, ni como fenómeno ni como alegoría, sino al gobierno de una entidad espacial marcada con una partícula locativa”, que literalmente alude al lugar “dónde abundan los muertos” (Chamoux, 2014: 20). La concepción nahua no es por lo tanto la de un espacio sobrenatural que alberga el alma de los difuntos, sino la de un reino o un pueblo localizado en el que las almas, una vez despojadas de su antigua fisonomía, prolongan la vida social de sus comunidades de origen. En efecto, así como los nahuas de Chicontepec imaginaban que “los difuntos se convierten en cultivadores de la planta del maíz”, según indicaba Francisco de Sorita en 1548 (Pérez Castro, 2012: 86), los nahuas contemporáneos consideran que después de la muerte las almas se dirigen al Mictan, “donde se casan de nuevo, viven en comunidades como Amatlán y cultivan la tierra para vivir igual que en esta vida” (Sandstrom, 2010: 336). Dado que la morada de los difuntos está conformada por almas cuya existencia es análoga a las sociedades humanas, la muerte supone una transferencia espiritual entre comunidades equivalentes, aun cuando las diferencias corporales promuevan una variación sustancial de sus perspectivas.

Al igual que las figuras del nahualismo, la muerte se concibe como una alteración inherente a los seres animados, cuyas modificaciones corporales suponen nuevos hábitos alimenticios. Comer es en estos casos un acto de transformación que modifica la condición de los seres, permitiendo que éstos adopten diferentes puntos de vista en función de sus nuevas fisonomías. Por

este motivo, las narraciones indígenas suelen insistir en que las modificaciones alimenticias suponen alteraciones ontológicas entre los propios comensales. Los mitos de origen hacen en efecto referencia a una transición alimentaria que modificó los cuerpos originales: los ángeles se transformaron en zopilotes cuando se alimentaron de carroña, los gigantes se volvieron insectos por su propensión a la antropofagia y los hombres que comían piedras adoptaron la fisonomía de los monos o de los peces. Las humanidades sucesivas, como desde hace siglos atestigua la “Leyenda de los soles”, pasan por una especie de espiral evolutiva que se manifiesta en las formas de alimentarse, de tal manera que cada ciclo supone una nueva alimentación y cada alimento un modelo corporal discontinuo.⁸ Después del diluvio, la alteración morfológica caracterizó a aquellos hombres que se nutrieron a base de maíz, ese don divino que en diversos mitos mesoamericanos aparece como la materia prima de los cuerpos humanos. El cereal garantizó de esta manera una identidad corporal, distintiva de las nuevas generaciones, pero sólo en la medida en que cada cuerpo se distingue por sus formas de alimentarse. De ahí que un hechicero indígena, citado en un documento colonial, anunciara el fin de los tiempos mediante figuras retóricas que explícitamente vinculaban el alimento con la transformación corporal:

Cuando sea nuestra atadura de años habrá completa oscuridad, bajarán los *tzitzimime*, nos comerán y habrá transformación. Los que se bautizaron, los que creyeron en Dios, se mudarán en otra cosa. El que come carne de vaca, en eso mismo se convertirá; el que come carne de puerco, en eso mismo se convertirá; el que come carne de carnero, en eso mismo se convertirá y andará vestido de su zalea (*Anales de Juan Bautista*, en Reyes García, 2001: 156).

Los trabajos de Sybille de Pury-Toumi han demostrado que, en lengua náhuatl, la extensión semántica del verbo *cua* (comer) es considerablemente

⁸De acuerdo con “La leyenda de los soles”, en efecto, los seres que fueron destruidos durante las etapas anteriores dieron origen a otros seres que vivirían en el Quinto Sol: “unos fueron transformados en monos, otros en grandes peces, otros en pavos, otros en pájaros, otros en mariposas” (López Austin, 1996: 266).

asombrosa. El verbo no sólo se emplea para designar los procesos del ciclo vital, en los que el nacimiento aparece como “comida” (*tlacualli*) y la muerte como alimento para la tierra, sino también para indicar en general la metamorfosis de los seres animados en estados distintos: “las metáforas a que da lugar el verbo *comer*, y la ingestión que va implícita, sirven para marcar el misterio del paso de un estado a otro” (Pury-Toumi, 1997: 124). Cifrado en un código alimenticio, que permite a la tierra devorar los cuerpos y a los naguales consumir las almas, el paso hacia el inframundo representa el acceso a la alteridad de los seres, cuyas variaciones se miden de acuerdo con sus fisonomías y sus hábitos alimenticios. En este sentido, los personajes mitológicos que reciben el nombre de *tecuanimej* (devoradores) son simultáneamente concebidos como *oc se* (otro) y se consideran una contrapartida del hombre, en la medida en que involucran su posible transformación. La noción de *oc se taltikpac*, que literalmente puede traducirse como “otro mundo”, no alude solamente a un ámbito habitado por seres del inframundo que se encuentran organizados de manera semejante a los hombres, comparten costumbres similares e ingieren alimentos disímiles, sino también a un espacio que es la contrapartida simétrica del mundo humano. El equilibrio entre ambas esferas se expresa mediante la fórmula *cua* (comer), en la medida en que el pensamiento nahua concibe al primero como si engullera o rodeara al segundo, a la manera de esas esculturas precolombinas en las que se ve la cabeza de un hombre encerrada en el hocico de un felino. Como sucede en los mitos, el alimento sirve para marcar el misterio de la metamorfosis contenido en la noción de nahualismo, cuyas narraciones remiten a su vez a una modificación sustancial de los puntos de vista.

Cuerpo, alimento y visión son términos que se corresponden en esta ontología singular, no sólo en el sentido de que están sujetos a posibles transformaciones, sino también por el vínculo que los une con las figuras del inframundo. Así como los difuntos ofrecen comida a sus visitantes y los jaguares conceden sus fisonomías a los hombres, los habitantes del inframundo confieren el don de la “visión” a curanderos y chamanes que incursionan en sus dominios. En numerosos mitos mesoamericanos, en efecto, es frecuente encontrar personajes que se internan en cuevas, cerros o manantiales, y obtienen nuevas capacidades visuales a partir de esa travesía. Los relatos sugieren en estos casos que los comensales conceden a sus visitantes el don de las

visiones y el privilegio de la vista, con los cuales podrán percibir lo que acontece en las entrañas del inframundo. La función chamánica, que consiste en ver las cosas desde un ángulo diferente, se presenta entonces como el resultado de una donación interespecífica, entablada entre seres que provienen de mundos diferentes y que pertenecen a especies distintas. Si los límites de cada especie se definen en función de sus alimentos y sus fisonomías, la comensalidad asume la forma de una conmutación de los puntos de vista, ya que el cambio de “visión” es el resultado de un intercambio de perspectivas.

En efecto, si el perspectivismo mantiene una estrecha relación con el intercambio (Viveiros de Castro, 1996), las transacciones entre la esfera terrestre y el inframundo siempre pueden ser entendidas como un intercambio de perspectivas. La circulación de almas y cuerpos, esencias y sustancias, resulta por lo tanto indispensable para una ontología que vincula el alimento con la percepción, siguiendo la lógica que imponen sus mitos de origen. En un universo en el que las exigencias de alimentación involucran simultáneamente a los hombres y los dioses, las limitaciones visuales no sólo conllevan la asignación de perspectivas variables, sino también la necesidad de distribuir las mediante complejas relaciones de intercambio que se expresan en el ámbito de las ofrendas y los sacrificios. En el pensamiento indígena, sin embargo, las oblações se presentan como figuras de la alteración, mecanismos que convierten sustancias corporales en esencias espirituales, de acuerdo con los puntos de vista de los donadores y los destinatarios. Al estar conformadas por alimentos que se comparten, las ofrendas llevan implícito el principio de comensalidad, indispensable para un intercambio de perspectivas, dado que la comida y los que la ingieren participan de cualidades comunes. Al viejo adagio occidental según el cual “uno es lo que come”, la narrativa nahua parece agregar que “uno percibe lo que consume”, siempre y cuando se admita que el ser varía con el punto de vista del comensal.

BIBLIOGRAFÍA

Alejos García, José, *Wajalix ba t'an. Narrativa tradicional ch'ol de Tumbala, Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988.

- Aramoni Burguete, María Elena, *Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- Baudez, Claude, *El dolor redentor. El autosacrificio prehispánico*, Mérida, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2013.
- Carrasco, Pedro, *Pagan Ritual and Beliefs among Chontal Indians of Oaxaca, Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1960.
- Chamoux, Marie-Noëlle, “La cuisine de la Toussaint chez les Aztèques de la Sierra de Puebla”, *L’Internationale de l’Imaginaire*, núm. 7, 1997, p. 85-99.
- , “Presentación”, en Iván Pérez Téllez, *El inframundo nahua a través de su narrativa*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.
- Davis, Marjorie, “Cuicatec Tales about Witchcraft”, *Tlalocan*, vol. 4, núm. 3, 1963, p. 197-203.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, edición de José Rubén Romero y Rosa Carmelo, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.
- Florescano, Enrique, “Muerte y resurrección del dios del maíz”, *Nexos*, abril de 1993, p. 42-53.
- García de León, Antonio, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 8, 1967, p. 279-311.
- Geertz, Clifford, *Conocimiento local*, Madrid, Gedisa, 1994.
- Good Eshelman, Catherine, “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 26, 1996, p. 276-287.
- Graulich, Michel, “Ochpaniztli, la fête des semailles des anciens Mexicains”, *Anales de Antropología*, vol. 8, núm. 2, 1981, p. 59-100.
- Holland, William R., *Medicina maya en los altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- Huicochea, Liliana, “Yeyecatli-yeyecame: petición de lluvias en San Andrés de la Cal”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cos-*

- movisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1997.
- Knab, Tim J., “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 21, 1991, p. 31-57.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- , *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.
- , *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.
- Lorente Fernández, David, *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011.
- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- Madsen, William, *The Virgin’s Children. Life in an Aztec Village Today*, Austin, University of Texas Press, 1960.
- Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, México, Origen-Planeta, 1985.
- Montoya Briones, José de Jesús, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964.
- Pérez Castro, Ana Bella, “Los muertos en la vida social de la Huasteca”, *Itinerarios*, núm. 15, 2012, p. 205-236.
- Petrich, Perla, *La alimentación mochó: acto y palabra (estudio etnolingüístico)*, San Cristóbal de las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas, 1985.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, traducción de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

- Pury-Toumi, Sybille de, *De palabras y maravillas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- , “Divination, manipulation du destin et mythe d’origine chez les anciens Mexicains”, en Jean-Luc Lambert y Guilhem Olivier (coords.), *Devenir pour agir : regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*, París, École Pratiques de Hautes Études, Centre d’Études Mongoles & Sibériennes, 2012, p. 145-172.
- Reyes García, Luis (ed.), *Anales de Juan Bautista*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.
- Sahagún, Bernardino de, *Primeros memoriales*, traducción de Wigberto Jiménez Moreno, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974.
- Sandstrom, Alan, *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, México y San Luis Potosí, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis, 2010.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, “Las fuerzas anímicas en el pensamiento nahua”, *México Indígena*, núm. 54, 1987, p. 27-38.
- Tapia, Andrés de, “Relación de Andrés de Tapia”, en *Crónicas de la conquista*, introducción, selección y notas de Agustín Yáñez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- Viveiros de Castro, Eduardo, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en Alexandre Surallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro*, Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs, 1996.
- , *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Madrid, Katz Editores, 2010.
- Vogt, Evon Z., *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

