

**"HACIENDO LA VIDA":
RELACIONES AMBIENTALES Y
DE GÉNERO EN TORNO A LA
CACERÍA EN UNA
COMUNIDAD INDÍGENA DEL
SURESTE VERACRUZANO**

LOURDES GODÍNEZ GUEVARA

VERÓNICA VÁZQUEZ GARCÍA

Los estudios sobre la fauna silvestre mesoamericana pueden agruparse en dos vertientes principales. Los primeros se centran en el significado de los animales en las culturas indígenas en diversas épocas. El análisis suele hacerse con base en documentos pictográficos (González, 2001), relatos y uso del lenguaje (Beaucage, 1990) o rituales en torno a la cacería (Tescari, 2001). Otros estudios analizan la caza como una actividad social y económica, por lo que enfatizan más el tipo de animales que se cazan y cómo se hace (Flores, 1984; Amaya, 1984; Rojas y Pérez, 1985; Parra, 1986), la importancia económica de la caza (MacLean y Redford, 1992) y su impacto ambiental (Starker, 1977). Mientras que en el primer grupo de investigaciones aprendemos sobre las cualidades sobrenaturales de los animales y figuras que los protegen, en el segundo conocemos las técnicas e instrumentos de caza más utilizados, el proceso de trabajo en torno a la caza, el

nivel de consumo de carne en ciertas comunidades y el impacto de la cacería en las especies silvestres.

Dos elementos que consideramos vitales están ausentes en ambos grupos de la literatura: 1) el papel de la cultura en el establecimiento de reglas no escritas para el manejo ambiental de la fauna silvestre; y 2) las relaciones de género en torno a dicho manejo. Es decir, ha faltado ver el significado de los animales dentro del contexto social y económico en el que se encuentran insertas las comunidades de estudio. Ha faltado, también, concebir dichas comunidades como heterogéneas y diversas en términos de género, edad, estatus, etc. Estudios como el de Tescari (2001) y Amaya (1984), por ejemplo, señalan que la cacería es una actividad eminentemente masculina, pero no profundizan en las implicaciones que tiene esta situación para las mujeres en términos de estatus y acceso a un recurso alimentario preciado, como es la carne de animales silvestres.

El presente trabajo tiene como objetivo contribuir a la literatura sobre la caza en Mesoamérica, uniendo ambas vertientes de la literatura mediante el análisis ambiental y de género de la cacería practicada por los/as popolucas de Ocozotepec, Veracruz. Nos proponemos responder las siguientes interrogantes: ¿Cómo se relacionan hombres y mujeres con la cacería? ¿Qué papel juega la cosmovisión indígena de la fauna silvestre en la creación de normas comunitarias de regulación ambiental? En respuesta a estas interrogantes, demostraremos que son

varios los factores que limitan el acceso *directo* de las mujeres a la carne de monte, entre ellos la asignación genérica de la tecnología de caza y la creación de grupos de caza conformados únicamente por hombres. Argumentamos que estas limitaciones en el acceso no son del todo negativas, puesto que imponen restricciones a la extracción de recursos silvestres y funcionan como normas no escritas de regulación ambiental. Sin embargo, recalcamos que dichas normas traen consigo un control masculino sobre la sexualidad, el cuerpo y la libertad de movimiento de las mujeres.

METODOLOGÍA

Los datos que se presentan aquí forman parte de un proyecto de investigación titulado "Género, seguridad alimentaria y salud. Alimentos no cultivados en la sierra de Santa Marta, Veracruz". Este proyecto pretende analizar el papel en la dieta y las formas de manejo de alimentos provenientes de actividades de caza, pesca y recolección en dos comunidades indígenas de la sierra: Ocozotepec (popoluca) e Ixhuapan (nahua). El presente trabajo sólo discute los datos sobre la caza en la comunidad popoluca, los cuales fueron obtenidos de la siguiente manera:

— *Inventario de 138 alimentos tradicionales preparado por un grupo de promotores/as comunitarios, que los clasificaron en cinco grupos: "animales*

de montaña", "animales domésticos", "alimentos acuáticos", "hongos" y "alimentos en plantas".

— *Entrevista grupal con cazadores* a partir de los dos primeros grupos mencionados arriba. Preparamos tarjetas de cada alimento y las trabajamos con representantes de dos familias de cazadores: dos hermanos y la esposa de uno de ellos; y tres hermanos. Los/as asistentes subdividieron las tarjetas en cuatro grupos: "animales domésticos"; "animales de monte no preferidos", "animales de monte preferidos" y "otros animales". Una vez subdivididas, trabajamos a mayor profundidad el grupo de "animales de monte preferidos", cuya lista se presenta a continuación. Preguntamos por la época de caza, método para hacerlo, quién lo hace, si les gusta comerlo y cómo lo preparan.

Cuadro 1. Animales de monte preferidos

<i>Animales de caza</i>	<i>Nombre científico</i>
Temazate (ciervo)	<i>Odocoileus virginiaus</i>
Venado	<i>Odocoileus virginianus</i>
Tejón	<i>Nasua narica; Nasua nasua</i>
Tucán	<i>Ramphastos sulfuratus sulfuratus</i>
Armadillo	<i>Dasypus novemcinctus</i>
Cerete	<i>Dasyprocta novemcinctus</i>

Tepezcuintle	<i>Acouti paca</i>
Ardilla	<i>Sciurus aureogaster</i>
Chachalaca	<i>Ortalis poliocephala</i> (Parra)
Conejo	<i>Sylvilagus floridanus</i>
Paloma	<i>Zenaida asiatica</i> (Parra)
Perico	<i>Brotogeris jugularis</i> (Parra)

Fuente: Entrevista grupal con cazadores, mayo, 2002.

— 21 entrevistas individuales con nueve hombres, once mujeres y un agente municipal. Para seleccionar a los y las informantes, utilizamos la técnica de la bola de nieve; es decir, las mismas entrevistas nos fueron conduciendo a los cazadores más reconocidos en la comunidad. Los entrevistamos a ellos, sus esposas y/o hijas y nueras. Con los hombres nos enfocamos más en la experiencia de caza, mientras que con las mujeres tratamos de explorar su grado de influencia en cuándo y qué caza su marido, su opinión sobre dicho oficio, sus preferencias entre los animales de monte, las prácticas culinarias de su familia y su aceptación de algunas normas comunitarias en torno a la caza, que las afectan directamente como mujeres. De esta manera obtuvimos datos de un total de quince familias relacionadas con la caza. Las edades de las personas entrevista-

das fluctúan entre 72 y 25 años (hombres) y 66 y 21 años (mujeres).

LOS Y LAS POPOLUCAS DE OCOZOTEPEC

Sobre la planicie costera del sur de Veracruz, sobresalen una serie de plegamientos de material sedimentario y estructuras volcánicas que emergieron primordialmente durante el plioceno y el pleistoceno, entre los cuales destacan los volcanes Bastonal-Yahualtapan, Santa Marta, San Martín Pajapan, llamados en conjunto sierra de Santa Marta (SSM), por ser éste el punto con mayor elevación con 1 720 metros sobre el nivel del mar. Cubierto de vegetación de diferente tipo (selvas altas y medianas perennifolias, encinares y pinares tropicales, bosques caducifolios, manglares, apompales y sabanas en sus áreas de planicie), este territorio alberga

una gran riqueza natural y diversidad biológica (Ramírez, 1999).¹ En 1995 cerca de 80% de la población total de la sierra declaró ser hablante de alguna lengua indígena, ya sea nahua o popoluca. Los nahuas se ubican en los municipios de Pajapan, Mecayapan y el recién creado Tatahuicapan de Juárez; mientras los popolucas se concentran en el municipio de Soteapan.² Inmigrantes mestizos, llegados a partir de los años setenta, se

¹ Además del trabajo citado puede consultarse PSSM, GEF y CIMMYT, 1996; González, Dizzo y Vogt, 1997; Baré *et al.*, 1997; para tener un panorama de la importancia biológica de la región.

² Otras localidades popolucas pertenecen a los municipios de Hueyapan de Campo y de Acayucan.

han asentado principalmente en los terrenos de la planicie costera (Ramírez, 1999).

Los popolucas de la sierra han fundado sus pueblos sobre las laderas sur-suroeste del volcán Santa Marta, en una franja comprendida entre los 400 a 700 m de altitud. En la mayor parte de estas localidades, además del maíz y el frijol, se han cultivado bajo la sombra de los árboles propios de la vegetación natural, cafetales que han sido, durante las últimas décadas, la principal fuente de ingresos monetarios para sus habitantes. Ocozotepec se ubica alrededor de los 660 metros sobre el nivel del mar y es uno de los pueblos más antiguos de la sierra.

Ocozotepec debe su nombre a la abundancia con la que crece sobre sus tierras el liquidámbar u ocozote, árbol característico del bosque mesófilo de montaña. Al parecer, Ocozotepec creció con la gente que buscaba refugiarse de la violencia generada durante las revueltas de principios del siglo veinte, sobre todo de la fuerte represión que el gobierno ejerció contra la cabecera municipal por su participación en el levantamiento de 1906, que encabezara Hilario C. Salas contra el acaparamiento de tierras y el abuso de los hacendados (Velázquez, 1997 y 1999). En 1921, Ocozotepec era ya tan importante en tamaño como la cabecera municipal (*iv Censo de población*); este hecho prevaleció durante las décadas siguientes. Actualmente la población es de casi tres mil personas (2 831 habitantes: 1 413 hombres y 1 418 mujeres) que ocupan 600 viviendas.

³ Confíanos en que la cifra haya sido verificada, pues muchas mujeres adultas consideran que poder estampar su firma equivale a saber escribir.

25% de la población ocozotepeña que tiene quince años o más es analfabe-

ta³ (*XII Censo general de población y vivienda, 2000*).

El eje del poblado lo constituye la carretera aún sin pavimentar que la une con San Pedro Soteapan, la cabecera municipal ubicada a ocho kilómetros de distancia y donde se realizan las principales compras. Por el otro extremo, la brecha conecta con Colonia Benito Juárez, Buenavista y otros poblados vecinos popolucas. Sobre esta vía se ubican los principales servicios de la localidad: las escuelas preescolar, primaria y telesecundaria (a partir de 2002), la clínica de salud de IMSS-COPLAMAR y una tienda comunitaria. La construcción de mayor envergadura es la iglesia católica, edificada antes de 1940, enfrente de la cual se ubica la agencia municipal y una palapa donde se reúne la gente de la comunidad para tratar muy diversos asuntos en asamblea o reuniones. Una caseta telefónica y un buen número de aparatos celulares privados permiten la comunicación con los familiares que han tenido que viajar a las ciudades del norte del país en busca de empleo ante el cierre del mercado laboral en Coatzacoalcos o Minatitlán, o en ranchos cercanos.

Ocozotepec, conjuntamente con otros seis de los pueblos más antiguos de Soteapan, solicitó en 1931 ante la Comisión Agraria Mixta la dotación ejidal. Esta solicitud se transformó tres años después en la demanda colectiva de restitución del antiguo territorio de Soteapan, mismo que les había sido arre-

batado desde la época de la Colonia.⁴ Los años pasaron sin respuesta a ninguna de las dos solicitudes. Treinta y dos años después (8 de agosto de 1963) la presidencia emitió una resolución donde asignaba a Ocozotepec una superficie de 4 310 hectáreas para 192 capacitados con 20 hectáreas cada uno, una parcela escolar de 50 hectáreas y el resto como zona de agostadero y monte para uso colectivo (Blanco, 1999; Velázquez, 1999).

⁴ No obstante que entre 1584 y 1720, los popolucas lograron adquirir varias superficies que formaban parte de su ancestral territorio, otras tantas siguieron perteneciendo durante siglos a propietarios privados.

A inicios de los años noventa, Ocozotepec era uno de estos ejidos donde no se hacía distinción entre ejidatarios/as y no ejidatarios/as. Sin embargo, el incremento del número de familias que requieren un terreno con suelos aptos para el cultivo de maíz, el acaparamiento de tierras con cafetales por parte de algunos líderes locales, la emergencia de conflictos internos por la posesión de algunos terrenos, la propaganda en los medios de comunicación masiva donde se ensalzan las bondades de la propiedad privada y la presencia en la zona de los equipos técnicos del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede) han sido factores que llevaron en el 2002 a que los ejidatarios/as de Ocozotepec tomaran la decisión de fraccionar su ejido y entregar a cada "derechoso/a" (177 hombres y quince mujeres viudas) las 20 hectáreas que formalmente le corresponden, decisión que actualmente está en proceso de ejecutarse.

**‘EL CORAZÓN QUIERE CAMINAR’:
LA CAZA COMO ‘VICIO’ MASCULINO**

Como se ha demostrado en otros trabajos (Blanco y Cruz, 1992; Chevalier y Buckles, 1995; Vázquez, 2002), la cultura serrana gira en torno a la siembra y cuidado de la milpa, lugar donde crece el maíz, elemento central de la alimentación y cosmogonía indígenas mesoamericanas. Es así que sólo las actividades en torno al maíz son consideradas como “trabajo” en el discurso serrano. Esto no es privativo de la ssm. Entre los/as nahuas de la sierra Norte de Puebla, “trabajar es cultivar la tierra, en particular hacer crecer el maíz... nuestra carne” (Beaucage, s/f.: 11).

En Ocozotepec, un reconocido cazador de 72 años de edad nos dijo: algunos hombres piensan “en puro dormir, en la borrachera”. Otros más “no tienen tiempo [de ir a la montaña], [hacen] puro trabajo [en la milpa]”. Pero él piensa “en trabajar [y] en ir a la montaña”. Frente a nuestras insistentes preguntas sobre cada cuándo se va a cazar, las respuestas que más escuchamos, tanto en boca de hombres como de mujeres, es “cuando pega tiempo”. Es decir, la caza es una actividad que no puede desplazar al cuidado de la milpa y hay que realizarla únicamente cuando las tareas agrícolas se encuentren cubiertas.

La caza incluso puede convertirse en “un vicio” porque implica precisamente no trabajar en la milpa; es decir, conseguir alimento en forma rápida, y no precisamente el más importante

en la dieta serrana: el maíz. Entre los/as nahuas de la sierra Norte de Puebla, "la carne es buena pero no nos da fuerza como las tortillas, la tortilla es muy indispensable para vivir", nos dice un/a informante anónimo/a (Beaucage, s/f.: 13). En Ocozotepec, un claro indicador de que ya se tiene el vicio es no sembrar maíz: los que ya "se enviciaron", "a veces ni milpa hacen".

Pero, ¿cómo pega este vicio? Cuando alguien tiene suerte y encuentra animales de monte con cierta frecuencia, "se acostumbra", "se da ánimo", y quiere seguir yendo al monte, como "cada dos o tres días". Esa persona se da cuenta de que "es bueno andar" si "cae el animal", porque "el corazón quiere caminar" y se disfruta "corretear por el monte".

Varios hombres resaltaron las ventajas económicas de la caza al explicarnos por qué pegaba el vicio por la caza: con quince pesos (el precio de un cartucho) matas a un venado que se reparte entre dos o tres cazadores, para comer carne de la misma calidad que la de res. Y es cierto que no hay comparación en precios entre uno y otro, pues la carne de res cuesta 35 pesos el kilo y una res completa, entre 700 y 2 000 pesos, dependiendo del animal.

El vicio se manifiesta en el deseo de comer carne todos los días, cosa que es poco probable que suceda de otra forma que no sea por medio de la caza. "Caen los temazates y los tepezcuintles y dan ganas de ir por más". Una vez que se acaba la carne, el cazador quiere volver a salir "para no comer pura

tortilla". El vicio puede llevarte a buscar carne de monte a otros ejidos, lo cual es sancionado por las autoridades ejidales. Éste es el caso de algunos hombres del ejido vecino, Colonia Benito Juárez, que no tiene montaña y, según los/as pobladores/as de Ocozotepec, invaden sus terrenos en busca de animales de caza. Aquellos que no tienen vicio "prefieren trabajar"; es decir, limitarse a hacer milpa dentro de sus propios terrenos.

El vicio se manifiesta también en el lenguaje que se utiliza para referirse a los animales de monte que se comen. Algunos "se matan de gusto" y otros por necesidad. Los primeros no dañan la milpa y no habría por qué matarlos, salvo porque *nos gusta* comer su carne. Por su parte, los segundos incluyen básicamente a los que causan más daño, como los tejones, cuya muerte por escopeta nadie cuestiona. Otros animales que

se alimentan de la milpa pero no en demasía son aceptados, por ejemplo, los venados y los temazates.⁵

Tescari (2001: 245) utiliza el término de "microsociedad" para definir las relaciones que establecen los cazadores de venado en la cultura huichola. Por

su parte, Parra (1986: 32) resalta la importancia que tiene el grupo para aumentar la eficacia del proceso de caza, disminuir los riesgos de accidente y "como elemento de cohesión social dentro de la comunidad" entre los/as mixtecos/as de Oaxaca. Coincidimos con ambos autores pero añadimos que

⁵ El venado cola blanca y el temazate también son animales tolerados en las milpas mayas de Quintana Roo. El tejón, en cambio, reúne varias características que lo convierten en una amenaza para la milpa, como andar en manadas de hasta cientos de animales; tregar por las cañas de maíz y tirarlas; sacar del suelo granos recién sembrados y dañar las raíces de matas ya grandes. Es así que este animal es considerado "claramente dañino" para la milpa en ejidos mayas de Quintana Roo (González, Ehrnis y Saldivia, 1998:553-560).

se trata de cohesión social *masculina*, ya que sólo los hombres participan en estos grupos de caza. Amaya (1984: 51) señala los elementos de masculinidad presentes en la cultura tradicional de caza del Paraná, en Argentina: “el buen cazador nunca se queda en la casa. Eso es cosa de mujeres; excepto cuando está enfermo. Qué dirán los muchachos si así no fuera. A la mujer no hay que mal acostumbrarla: ‘Ud. a la mujer lléguele dos o tres horas nomás, pero duerma solo’”.

En Ocozotepec, muchos hombres indicaron el papel que juega la socialización en la práctica de la caza como un oficio masculino: a ella te invitan parientes y conocidos, te llevan “como amigo”. Los suegros invitan a sus yernos y es difícil negárseles. Hombres de reconocido prestigio en la comunidad (un ex agente municipal) se sienten incluso “obligados” a atender las invitaciones, porque a través de ellas se refuerzan redes de apoyo masculino y se crean nuevas relaciones que pueden ser útiles en otro momento y en asuntos que no necesariamente tienen que ver con la carne de monte.⁶ Para muchos, sólo mediante estas redes se puede acceder a la tecnología de caza, tema que discutimos a continuación.

⁶ Otros trabajos han estudiado el papel que juegan las relaciones de parentesco y compartazgo en la creación de redes masculinas para la comercialización de ganado. Para más detalle, véase Vázquez (1995).

LA TECNOLOGÍA DE CAZA COMO FACTOR DE DIFERENCIACIÓN SOCIAL Y DE GÉNERO

La caza requiere ciertos instrumentos que se convierten en un factor de diferenciación social entre mujeres y hombres. Como bien lo señala Amaya, para el Paraná no se trata de instrumentos que las mujeres *no saben usar*, sino más simplemente que *no pueden usar* por razones culturales que tienen que ver con la construcción de la caza como un oficio eminentemente masculino. Citamos:

La organización social refleja la preponderancia del hombre en un mundo masculino. Si bien la mujer aprende a usar armas de fuego, a fijar, a seguir el rastro de las nutrias y poner trampas cerca de su casa, a bogar la canoa, etc., su papel es de sumisión al hombre. Cuando acompaña al hombre en el "rancheado" ella es la cocinera y la "matera". El hombre es el cazador o el pescador. Cuando el hombre está sin la presencia de mujeres en el "rancheado" es él quien cocina, y hasta sabe aplicar las mismas recetas de comida de su mujer. Pero, si está en la casa, nunca entrará a la cocina. Es lugar exclusivo de mujeres (Amaya, 1984: 55).

Pero la tecnología también genera diferencias entre los hombres mismos: los que cazan regularmente y aquellos que lo

han hecho sólo algunas veces. De igual modo, al interior del grupo de cazadores frecuentes también hay distinciones importantes, que tienen que ver con el hecho de manejar uno o varios instrumentos de caza. Estas diferencias se expresan en dos formas principales de cacería: la diurna y la nocturna. El hecho de que las separemos no quiere decir que los cazadores se hayan dedicado a una sola a lo largo de toda su vida. Aunque hayan practicado ambas, la mayoría de ellos se ubican en una de las dos.

EL "HULE" Y LOS ANIMALES

MENORES: INICIACIÓN A LA CAZA

El "hule", charper o resortera es un instrumento fabricado localmente con el que se entrenan los niños para cazar. Se utiliza para matar ardillas y aves tales como paloma, chachalaca, tucán, perico y otros más pequeños. Algunas niñas y mujeres también lo saben usar, pero tienen menos oportunidades para hacerlo porque está prohibido en el pueblo ya que se puede utilizar en contra de pollos y cochinos. Además, los animales que pueden matarse para comer escasean en los solares y hay que ir a la montaña por ellos. Esto no es algo fácil para las mujeres. Julieta, de 28 años, nos platicó que cuando era adolescente, disfrutaba de jugar en el monte con sus primos, pero no se atrevía a ir sola porque "otros chamacos la asustaban". Así aprendió a usar la resortera. Dice haber matado alrededor de cinco pájaros, los cuales entrega-

ba a su madre para comerlos asados. Algunos, como las chachalacas, no las mataba porque "le daban lástima". Actualmente ya no va a la montaña porque "no hay compañeros con quien salir". Le preguntamos si es común que las niñas usaran resortera y nos dijo que no, pero que las cosas están empezando a cambiar. Por ejemplo, antes las niñas tampoco

jugaban con papalotes, y ahora se ve a algunas con este juguete en la calle. A otras ya "no las obligan a casarse" a edad temprana.⁷ Ella misma es un buen ejemplo de esto, pues está recién casada a sus 28 años.

⁷ Estudios realizados en la SSM (Béez-Jorge, 1973) y en otras regiones indígenas del país (González Montes, 1999; D'Aubeterre Buznego, 2000) señalan que las mujeres se casan poco después de que empiezan a menstruar. En Ocotlán Grande, comunidad popolucana senzana, la edad promedio de las mujeres en la primera unión es de 15.7 años (Vázquez, 2002).

Mientras que las niñas tienen que ir acompañadas de niños al monte y apenas están empezando a descubrir el placer de jugar al aire libre con un papalote, los niños se socializan en el uso de la resortera y muchos de los cazadores de hoy se refieren a ella como una primera etapa en el aprendizaje de la caza. Cuando un niño ve a otros con resortera, nos dijo un padre, él empezará a pedir una para sí. Desde los ocho años en adelante es bien visto que los niños regalen pájaros y ardillas a su mamá, aprendiendo así el papel de proveedor que jugarán una vez que se casen. Le preguntamos a un niño de once años si le gustaba hacerlo. "Sí", nos dijo, "para que coma mi mamá". Parra (1986: 29) también identifica a la resortera "como una forma de iniciación en las prácticas relacionadas con la fauna silvestre" entre los niños mixtecos de Oaxaca.

La práctica de matar pájaros con resortera para agasajar a una mujer continúa hasta los primeros años del matrimonio. Muchas de las que entrevistamos nos dijeron que de recién casadas y cuando tenían uno, dos o incluso tres hijos/as, sus esposos acostumbraban traerles aves para comer, pero ya no todo tipo de pájaros, sino paloma, chachalaca y tucán. Una mujer ubicó este periodo de cortejo con aves entre los 17 y los 23 años en la vida del hombre. Después de esta edad algunos siguen llevando la resortera en el pantalón, "por si acaso" y ocasionalmente siguen trayendo aves; otros dejan de hacerlo porque se sienten "demasiado viejos". Pero entre los hijos de cazadores que salen con sus padres a aprender a cazar desde una edad temprana, la escopeta desplaza al "hule" y las aves son matadas con escopeta y ya no con resortera.

En la entrevista grupal y particularmente en las individuales las mujeres expresaron gusto por las aves, en particular la paloma y la chachalaca. Pero lamentaron que sus maridos las maten poco debido al precio de los cartuchos (quince pesos cada uno). Ellos confirmaron esta información, diciendo que no vale la pena usar un cartucho para matar estos animales. Probablemente podrían matarlas con resortera, pero como ya dijimos, ésta es vista como un instrumento de principiantes que el experimentado cazador no se toma demasiado en serio. Asimismo, las aves no ocupan una posición privilegiada en la jerarquía de animales de caza (sus huesos no se regresan al arroyo, se discutirá más adelante), por lo que tampoco

resulta prestigioso dedicarse a los animales “de palo alto”. El resultado es que las mujeres consumen poco las aves que más disfrutan. En otras palabras, la mediación de los hombres en el acceso de las mujeres al recurso tiene un impacto negativo para ellas.

LA CAZA CON PERROS

RASTREADORES

En la gran mayoría de los casos, si se tiene perro rastreador, la caza se realiza de día. La razón que da la gente para que esto sea así, es que si va de noche, el perro corre más riesgo de piquete de víbora, o incluso se le puede disparar por error. Sólo un cazador nos dijo que de noche puede irse con perro a buscar armadillo, pero tiene que ser un perro “no amañado”.

Los perros rastreadores tienen habilidades diferentes. Algunos se especializan en los animales más gustados, por ejemplo venado real, temazate y armadillo; mientras que otros “buscan” tejones, ceretes y mapaches, que no a todo el mundo les gustan. El tipo de animal que aprenda a cazar el perro también va a estar relacionado con la tecnología que se utilice para matarlo. Animales como el venado real y el temazate pueden ser localizados y perseguidos por un perro, pero su dueño va a necesitar forzosamente una escopeta una vez que él los acorrala. El armadillo y el cerete “se entierran” o esconden en huecos, por lo que después de escarbar para sacarlos

se pueden matar con machete o “quebrándoles el pescuezo”. Por su parte, el mapache también se puede matar a machetazos, pero sólo una de las quince familias gusta de comerlos y su perro los busca con frecuencia.

La tenencia de un perro rastreador está asociada con el estatus de buen cazador de su dueño. En ese sentido, cuando nosotras preguntábamos por los mejores cazadores de Ocozotepec, las primeras personas en ser mencionadas eran aquellas con un largo historial en la crianza de perros y, muy frecuentemente, la lista se quedaba ahí. Más aún, a las personas que tienen perros no especializados en venado real y temazate, sino en armadillo, cerete, tejón o mapache, fuimos encontrándolas poco a poco, pero no fueron las primeras en ser mencionadas. Este hecho nos refleja la construcción social del “experto cazador” que existe en Ocozotepec, así como la jerarquía al interior del grupo de animales de caza: la carne de venado real y temazate es equiparable en gustos y precios a la de res.

Dada la relevancia de los perros rastreadores en la actividad de caza, buena parte de las entrevistas que realizamos se centraron en estos animales, para sorpresa y diversión de nuestros/as informantes. Lo primero que notamos es que no se trata de perros físicamente distintos a los de otras personas. De hecho, sólo conocimos a un perro “orejón” que había sido adquirido a 300 pesos (el vendedor había pedido el doble) y la transacción fue hecha en otra parte. Otro “orejón” muy

afamado llegó por casualidad de la Magdalena y algunos años después murió envenenado. Descubrimos entonces que el secreto está en la crianza más que en la raza, y preguntamos qué se puede hacer para tener buenos perros rastreadores.

Esta pregunta nos fue respondida fundamentalmente de dos formas. La primera tiene que ver con el entrenamiento que el perro recibe para ir al monte. Germán, el cazador más reconocido en todo Ocozotepec, un hombre de 72 años que llegó a tener una manada de seis perros rastreadores, nos dijo que lo fundamental es "acostumbrar al perro a ir a la montaña" y enseñarlo a ver rastros. Según él, algunas personas buscan a su perro como padre para sus crías para que "salgan buenos". Pero, insiste, los perros que no van a la montaña, no aprenderán a cazar. Para él, cuidar a los perros es "mucho caminar". Cuando el perro mata algún animal hay que darles a probar la carne, porque "no es bueno comer solo". Según este experto cazador, al perro que mata venado y prueba su sangre, le dan ganas de volver a cazar. Es así que su perro más afamado, que aún vive, "se creció con carne de temazate". Sus otros perros ya muertos comían frijoles, pollo en caldo, ardilla con tortilla, una dieta mucho más sofisticada que los otros perros del pueblo, que comen básicamente tortillas.

El arte consiste entonces en interesar al perro en la carne de monte, enseñarlo a encontrarla, y compartir con él las presas. De esta forma, el "vicio" por la caza se comparte con él. Los relatos de otras personas confirman esta apreciación. Un

hombre nos dijo que hay que matar al animal que el perro encuentra, porque de lo contrario, éste puede enojarse. Asimismo, hombres y mujeres señalaron que el perro también come en casa la carne de monte una vez preparada. Otro cazador indicó además que el perro rastreador come más y mejor que otros que habitan en la misma casa.

Pero la suerte del perro para rastrear algún animal depende también de los chaneques⁸ y de la relación que establece su dueño con ellos. Ésta es la segunda respuesta que obtuvimos cuando preguntamos cómo tener a un buen perro rastreador. Los animales de monte pertenecen a los chaneques, y hay que pedirles que “te los enseñen”. La comida preferida de los chaneques es el copal blanco, “sangre de árbol” con el mismo nombre, por lo que este producto juega un papel fundamental en los rituales de caza serranos. Una o dos “bolitas” se queman para que se produzca humo, el cual servirá para sahumar al perro, la escopeta, la presa, el lugar de caza o la persona misma que va a cazar. Aquí nos enfocaremos en la sahumación del perro, elemento central de la caza diurna.

Encontramos bastante diversidad en las razones y formas para sahumar a un perro rastreador. Algunos lo hacen cada día jueves por la mañana como rutina. Estas personas son hi-

⁸ La antropóloga Emilia Velásquez (1999) describe a los chaneques como seres sobrenaturales a quienes hay que pedirles permiso para entrar a su espacio, la montaña, y tomar recursos de ella (productos vegetales y animales). A cambio hay que proporcionarles su propio alimento: humo de copal. Por su parte, Elena Laos y Luisa Paré (2000:56) señalan que los chaneques son “personajes pequeños o grandes, femeninos o masculinos, blancos o negros” que controlan, a través del imaginario colectivo, el acceso a los recursos naturales de la montaña. Algunas personas los llaman chaneicos o chaneicos o pueden usar sólo el singular: el chaneico. Nosotros hemos decidido utilizar el vocablo más utilizado en Ocosingo, *chaneques*, que no especifica diferencias de género.

jos de cazadores dedicados, pero jóvenes (menores de 30 años) y ahuman sólo a sus perros. Ellos realizan lo que llamaremos la *sahumación preventiva*; es decir, independientemente del desempeño del perro, la práctica se realiza cada semana.

Otras personas nos hablaron de la sahumación más bien como un remedio para arreglar al perro que se “descomponen”; esto es, deja de rastrear y atrapar a sus presas. Se trata de dos hombres mayores (56 y 72 años) pertenecientes a la familia con más tradición de caza con perros en la comunidad. A esta práctica la llamaremos *sahumación correctiva*, ya que responde a problemas detectados en el desempeño del perro. La sahumación correctiva es más sofisticada que la preventiva, ya que requiere que el grupo de cazadores se reúnan en la casa del dueño del perro y se desvelen durante toda la noche sin probar alimento. El perro huele copal tres veces (9 y 12 de la noche; 4 de la mañana) y “también sufre”, porque si se duerme lo despiertan “a jicarazos”. Lo mantienen sentado y amarrado, mientras le pasan la escopeta encima para que la reconozca y le hablan o “secretan”. A las seis o siete de la mañana, el grupo de hombres se va en ayunas, con otros

dos o tres perros que acompañan al líder a la montaña. Pueden repetir la operación un máximo de tres noches.⁹

Parte importante de la sahumación correctiva es la dieta sexual de siete días antes de volver a salir de caza;

⁹ Báez-Jorge (1990:102-106) describe veladas similares. El autor añade que si existe la necesidad de cruzar un río al internarse en la montaña, todos los miembros de la partida de caza deben bañarse en él (inclusive los perros) y “echarle una enjugada de agua a la escopeta”. Pana (1986) resalta la importancia de los perros como instrumentos de caza entre los/as mixtecos/as de Oaxaca e identifica igualmente la costumbre de “prepararlos” para las salidas.

es decir, antes de desvelarse con el perro. La dieta puede extenderse hasta de trece o 21 días, dependiendo del grado del problema. En caso de romperse, el cazador corre el peligro de “encontrar” víbora o algunos otros seres sobrenaturales como el *loopokti* y *junco*, que pueden ocasionarle la muerte.¹⁰ Según Báez-Jorge (1990: 102-106), si algún integrante del grupo engaña al resto “y no dice que tocó a su mujer, se sabe porque los perros no van a seguir al animal”.

¹⁰ Según Lazos y Paré (2000:57), el *joando*, *juncho* *chato* es compañero del chaneco, pero come carne humana. Para algunas personas, él es el verdadero dueño de los animales. Siguiendo a Katz (cit. en Lazos y Paré, 2000: 59), las autoras lo ubican como una variación dentro de los seres sobrenaturales que se aparecen en el monte, lugar que representa “lo que está al margen, lo que es insulto, no socializado, fuera de control humano”.

En tales circunstancias, la partida de caza se suspende.

El desvelo, la dieta y la exclusividad sexual son sacrificios que el grupo de cazadores hace para complacer a los chaneques, los cuales dan permiso de matar la carne de monte si hay un buen comportamiento de parte de la familia que la comerá. Éste consiste en tener una buena relación de pareja (no pelear, no ser infiel), no excederse en placeres carnales y consumir la carne de monte con mesura y cuidado. Por ejemplo, algunos piensan que no se debe de comer con chile, ni borracho, ni enojado, ni “con pleito o con muina”; tampoco se le debe dar a los gatos; los huesos del animal deben ser regresados al arroyo. La falta de respeto o el desperdicio de la carne de monte no son bien vistos en la cultura indígena serrana. Pero estos rasgos no son exclusivos de la cultura popoluca. En la sierra Norte de Puebla, matar a un animal y no recogerlo puede causar encuentros mortales con serpientes (Beaucage, 1990:

¹¹ Las víboras que muerden al ser humano ocupan una posición similar a la de las fieras como el jaguar, el tigre, el puma o el tigrillo, porque en lugar de ser cazados, son ellos los que cazan, tanto a los demás animales como al ser humano. Pero la misión primordial de las víboras no es matar, sino avisar.

Sólo en casos de ofensas repetidas, el cazador arriesga la vida (Beaucage, 1990: 14-18). El autor también encontró entre los cazadores de la sierra

Norte de Puebla castigos similares: "el fracaso repetido, el perro que se extravía, la víbora en la trampa o el ama entorpecida aquejan a los que cazan los animales del bosque".

13).¹¹ Estas prácticas aplican no sólo a la carne de monte, sino también a otros alimentos como el maíz. El autor (s/f.: 15-18) relata la historia de un hombre "que abandonó en el campo las mazorcas deformes y podridas: éstas lloraron hasta que un sacerdote las recogió y riñó al culpable por su mala

acción". Si una mujer desperdicia masa de maíz, pueden aparecer serpientes en su cocina, al lado mismo del metate. Desde el punto de vista etimológico, el vocablo que describe en náhuatl un trabajo mal hecho y que se opone al vocablo "trabajo-esfuerzo" (*tekit*) es *auiloa*, que quiere decir "desperdiciar". Volveremos sobre el análisis de estas creencias desde una perspectiva ambiental y de género un poco más adelante.

La sahumación del perro rastreador es una actividad eminentemente masculina. En el caso de las preparaciones nocturnas, los hombres se ubican en la cocina con el perro, mientras que cada una de sus esposas duerme en su casa. De hecho, la esposa de un reconocido cazador nos aseguró que si la mujer está presente en la preparación, una víbora puede picar a alguno de los cazadores. La relación que pueden establecer las mujeres con el perro rastreador es únicamente a través de sus alimentos; por ejemplo, un hombre nos dijo que la mujer "es poderosa" porque le da de comer, "le habla, lo mantiene". De hecho, ya hemos dicho que los perros que cazan con éxito

reciben una porción de la presa en el lugar del acontecimiento: sangre y víceras, y también comen del animal ya preparado en casa. Al perro rastreador se le sirve una porción de comida equivalente a la de una persona, mientras que los otros comen tortillas o "tal vez las sobras".

LA CAZA NOCTURNA

Cazadores diurnos y nocturnos coincidieron en que la caza de noche es más "sufrida" por "las desveladas". Asimismo, los cazadores nocturnos tienen la impresión de que sus colegas diurnos son más efectivos en la caza; es decir, "agarran más" animales en una expedición. La frecuencia con la que salen, la participación en la venta de carne de monte (por discutirse más adelante) y la construcción del estatus del "buen cazador" (aquel que tiene perro y escopeta) nos hacen pensar que las percepciones de los cazadores nocturnos son correctas.

Pero también es cierto que la caza nocturna hace más factible atrapar uno de los animales más gustados, el tepezcuintle, "el más difícil porque no sale de día". Según nuestros/as informantes, este animal sale a comer de madrugada y si no se tiene perro, esperararlo en su cueva o en su "comedero" es la única forma de atraparlo. Efectivamente, de las nueve entrevistas a profundidad con hombres, Emilio, experto cazador de noche, es quien más ha matado tepezcuintle. Por su parte,

Germán, el más reconocido cazador de día, tiene en su haber un mayor número de armadillos, temazates y venados reales.

Los cazadores nocturnos también recurren al copal para complacer a los chaneques y hacen acciones de tipo preventivo, correctivo y de iniciación. Hay que aclarar que muchas de ellas también son compartidas por los cazadores diurnos, pero la caza nocturna aumenta los riesgos de animales peligrosos para el cazador, así como sus ausencias durante la noche, por lo que algunas prohibiciones son vividas en forma más intensa por los cazadores nocturnos y sus esposas; por ejemplo, el hecho de que las mujeres deben cerrar las puertas de su casa cuando su marido parte a la montaña. Además, mientras que los cazadores diurnos con perros entrenados enfocan sus esfuerzos de sahumación en éstos, las de los cazadores nocturnos pueden centrarse en aspectos más diversos, como la escopeta, la presa, la cabeza de la presa o incluso ellos mismos.

Entre las *acciones preventivas* se encuentran aquellas realizadas cada vez que hay una expedición de caza. Antes de irse a la montaña los cazadores ahuman las cabezas de animales muertos que tienen colgadas en su cocina. Llevan consigo un mechón de algodón para quemar copal y una vela de siete misas. Al prenderla repiten la oración de la церía que dice: "vamos a quemar copal con mecha de vela de siete misas; chaneco, abuelo, me das un jabalí que tienes ahí; aquí te doy un regalo; yo te pago tus animales; cuando

venga te voy a traer más copal de regalo".¹² Al volver de la expedición, la

¹² Para la versión en popoluca, ver Báez-Jorge (1990).

osamenta de la presa (particularmente el cráneo) recibe un tratamiento especial. La calavera debe ser hervida y después expuesta al sol, mientras los huesos deben arrojarse al río "para que los recoja el chaneco" (Báez-Jorge, 1999: 102-106). Además del copal, algunos cazadores también riegan aguardiente en la montaña para compartir con los chaneques. A su regreso a casa, se sientan a descansar y a tomar aguardiente, porque algunos chaneques los acompañan todo el camino y hay que seguir complaciéndolos.

Otras *acciones preventivas* tienen que ver con el comportamiento del cazador y de su esposa. Cuando él se va a la montaña tiene que ir "contento, con ganas", sin pelear ni estar enojado con ella. Su fidelidad es crucial en su éxito como cazador. El haber "tocado a otra mujer" puede atraer animales peligrosos como víbora, tigre, lobo, *loopokti* o *hunco*. Como el perro rastreador, el cazador también puede "descomponerse", lo cual se manifiesta en una puntería errada. "A cada animal lo protege una cruz delante de él, el que está descompuesto le pega a la cruz y no al animal" (Báez-Jorge, 1990: 102-106). Entre los/as nahuas de la sierra Norte de Puebla, Pierre Beaucage (s/f.: 18) encontró normas similares: los animales de monte sólo "se dejan agarrar por los cazadores... que lleven una buena vida [ya que] los dueños de la fauna... son particularmente sensibles a las infidelidades conyugales". Lazos y Paré (2000: 66)

también relatan casos en los que los chaneques castigan el adulterio masculino mediante encuentros con víboras.

Por su parte, la esposa del cazador también debe encerrarse en su casa cuando él se va durante la noche y no abrir la puerta a algunos "groseros" que pueden aprovechar su ausencia.

¹³ Entre los/as rahuas de la Sierra Norte de Puebla existen tres grupos de animales: los que se pueden cazar, los que cazan a otros (animales y humanos) y los domésticos. Los felinos y las serpientes entran dentro del grupo de los segundos (Beaucage, 1990). Puede verse que en Cocotepac, los animales de este segundo grupo colaboran con los chaneques para proteger a los del primero, en caso de que no haya buen comportamiento de parte de los humanos.

Hay en la montaña un felino (que "es de los chaneques" y no se puede matar) que da aviso sobre la infidelidad femenina.¹³ Al oírlo, el cazador debe volver a casa, porque está en riesgo su vida. Es así que el

papel de la esposa es "cuidar" a su marido mediante la exclusividad sexual; el no hacerlo puede acarrearle la muerte.

Los cazadores nocturnos también hacen *acciones correctivas* para "componerse" si no caen animales, si "ya no se encuentran rastros". Éstas pueden tomar formas muy variadas: sahumar la escopeta una noche antes de la expedición, a solas o en grupo, en forma muy parecida a la velada con el perro rastreador descrita. En la sahumación de la escopeta se repiten palabras en popoluca que solicitan carne de monte a los chaneques para "no caminar en balde". Estas palabras pueden pedir algún animal en especial o cualquier animal de monte. La escopeta también puede sahumarse después de la salida, si se tuvo éxito en ella. El cazador puede hacer que lo ahume un niño o niña soltero/a (y virgen) para recuperar la gracia de los chaneques: "los que no se han casado tienen mayor va-

lor" para congraciarse con los dueños de los animales. Al sahumarse a uno mismo se "ruega" a los chaneques para que vuelvan a "enseñar animales". Otro procedimiento, que suele practicarse conjuntamente con los ya descritos, es la dieta sexual de siete días. En caso de ya haber sido picado por una víbora, los culebreros recomiendan, como parte del tratamiento, dieta sexual de 21 días.

"CADA LUGAR TIENE SU AUTORIDAD": LOS CHANEQUES Y LA REGULACIÓN AMBIENTAL

Según Starker (1977: 68), hay tres tipos de cacería en México: la deportiva, la alimenticia y la comercial. De ellas, la que más daño ocasiona a las poblaciones silvestres es la alimenticia. La razón para que esto sea así es que los campesinos no adquieren licencia de caza. Además,

La mayoría de los campesinos cazan sólo ocasionalmente, cuando las condiciones son favorables y sus trabajos agrícolas lo permiten; pero como son muchos, la suma de todo lo que matan es muy grande y como además, esta actividad la realizan durante todo el año, sin tomar en cuenta las disposiciones de caza, las cuales de hecho ignoran por completo, se comprenderá que el perjuicio que causan es grande, máxime que no hay probabilidades de que sean molestados,

puesto que la vigilancia no existe prácticamente, y menos en zonas inaccesibles. Generalmente no se han impuesto, como fuera deseable, sus propias limitaciones de cuándo, cuánto y por qué medio pueden obtenerse los animales y sólo en escasos lugares, la costumbre local ha establecido temporadas de caza.

Aparte de estas afirmaciones, el autor no proporciona ninguna evidencia (numérica o de algún otro tipo) que demuestre el mayor impacto que tiene la caza alimenticia en la fauna silvestre. En lo que se refiere a Ocozotepec, es cierto que las disposiciones de caza son poco conocidas y que la vigilancia que protege la fauna de esta área natural protegida es escasa. Pero muchos de los cazadores sí hablaron de las limitaciones a la caza a partir de la creación de la reserva, así como las dificultades para tener una escopeta propia de buena calidad. Además, las afirmaciones de Starker ignoran el papel de las normas culturales no escritas en la regulación ambiental. En la ssm y en otros lugares de México, los chaneques juegan este papel, como veremos enseguida.

Los chaneques serranos, dueños de los animales, no son exclusivos de la cultura popoluca. Salvador Flores (1984: 6-7) menciona que en diversas culturas mesoamericanas, las plantas y los animales "gozaban de leyes protectoras a través de dioses y del mismo hombre [*sic*], designado en su fantasía como cuidadores de estos elementos". Por ejemplo, los/as pipiles,

rama de origen nahua que habitó en El Salvador, “tenían entre sus creencias la idea de que cada animal, planta y cualquier parte de la naturaleza, al igual que el hombre [sic], estaban protegidos por un dios que era el dueño de éstos y los cuidaba. Así, el dueño y dios del venado era ‘nazahua’, de los cerros y volcanes ‘tepehua’, de los ríos ‘ahuatzin’, para los cuadrúpedos pequeños como el armadillo, pezote, tlacuache y otros ‘matlalcihuatl’; y ‘tecpia’ era el que cuidaba a los animales pequeños del mar y sus linderos”. Marion (2001: 319) documenta la existencia de *Yum K’aax* entre los/as lacandones, “guardián de la selva y de las milpas”. Según Lazos y Paré (2000: 56), estos seres protectores de los animales “son comunes a prácticamente todas las regiones boscosas de América Latina e incluso del mundo”. Las autoras dan como ejemplo los aluxes en el caso de los/as mayas y *Keyeme*, “padre de todos los animales de caza” entre los/as caribu de América del Sur.

Como hemos señalado arriba, el buen comportamiento es un prerrequisito para que los chaneques “te enseñen los animales”; el no cumplir con estas normas puede hacer que el trato con ellos se rompa. Pero lo que resulta más interesante es que estas normas de comportamiento imponen ciertos límites a la actividad de caza como tal. Al invitar a alguien a cazar, tienes que estar seguro de la honorabilidad de la pareja, porque en caso contrario se corre peligro de muerte. Cuando preguntamos sobre casos en los que los cazadores han tenido

que regresar o les ha picado una víbora, algunas personas nos dijeron que se había cometido el error de invitar a alguien cuya situación de pareja se desconocía; es decir, no sabían “cómo habían salido de su casa”, pero evidentemente sus problemas de pareja habían salido a relucir en el episodio de caza.

Asimismo, la carne de monte que se obtiene mediante estas expediciones tiene que ser consumida con mesura y cuidadosamente repartida. Su despilfarro consiste “tanto en no consumir todos los animales que se agarraron como en convidar... a gente mala” (Beaucage, 1990: 13) y puede tener impactos negativos en la siguiente caza e incluso arruinarla. Acciones como comer de mal humor, darle la carne a un gato, no regresar los huesos al arroyo, poner la carne de monte debajo del metate y/o pasarle el pie siete veces, producto de la envidia al cazador porque “come bien”, pueden traer innumerables riesgos en la siguiente expedición de caza. “Aunque también hay fó-

¹⁴ Por ejemplo, hacer dieta sexual de siete días; sahumar la presa antes de entregarla a otra persona; o sahumar su cabeza después de comer.

mulas para superar las maldades que nos hacen,¹⁴ ¿quién quiere arriesgarse a que esto nos suceda? ¡Mejor le

damos carne sólo a personas conocidas!”

Estas normas ocasionan que los círculos de caza sean cerrados y no puedan crecer mucho, ya que se limitan a familiares o conocidos. Se considera que los “extraños” influyen en el resultado de la cacería; para que éste sea positivo, el extraño debe asistir a una misa con “muchísima decisión y gusto” antes de integrarse al grupo (Báez-Jorge, 1990: 102-106). Es así

que sólo los hombres de buena reputación (según lo descrito arriba) pueden ser invitados a formar parte de un grupo de caza, pero si no se está seguro de alguien, es mejor no invitarlo. Las normas tienen la función de regulación de la actividad de caza, ya que establecen límites a quién puede cazar y, por lo tanto, cuánto y cada cuándo se caza. También hablan de la actitud de respeto y reciprocidad que tienen los/as indígenas serranos frente a la naturaleza, representada en este caso por los chaneques, dueños de los animales: "yo me porto bien en mi casa, como contento y la carne de monte que es tuya, y a cambio tú me la sigues dando". El ofrecer copal y aguardiente a los chaneques es también una muestra de intercambio justo: carne de monte a cambio de comida (copal) y bebida de primera (aguardiente). Esta relación de reciprocidad ha sido documentada también entre mazatecos/as (Boege, 1988), huicholes (Tescari, 2001), nahuas de la sierra Norte de Puebla (Beaucage, 1990) y de la ssm (Lazos y Paré, 2000) y en la cultura mesoamericana en general (González, 2001).

¿Qué sucede entonces con la venta de la carne de monte que pudimos registrar en dos casos (venado y armadillo)? Las respuestas son ambivalentes. Un hombre nos dijo que, probablemente, las ganancias del cazador que vende carne de venado se invierten en cartuchos para su escopeta, justificando así sus actos y minimizando sus implicaciones: la persona que vende no está lucrando, sino únicamente está reponiendo su equipo de trabajo. Pero su esposa fue más enfática al decir

que ahora “no cae nada [animales]” porque “algunos lo tienen para negocio”. Continúa: “no nos casamos para negociar, sino para comer”. Esta frase representa, una vez más, la relación de reciprocidad que se establece con los chaneques: ellos nos dan carne de monte siempre y cuando nuestra familia la coma contenta y tranquila. El hacer negocio con ella, es romper estas normas básicas de reciprocidad. La caza vista como un recurso de autosubsistencia no es exclusiva de los/as popolucas serranos/as. Flores (1984: 14-15) señala que en la cultura mesoamericana las plantas y los animales son “hermanos de creación” del ser humano, por lo que son considerados “un recurso para satisfacción de una necesidad de subsistencia más que de comercio”. Asimismo, Pierre Beaucage (s/f.:15) señala que el verbo compuesto “trabajar para la subsistencia” en náhuatl es el que se utiliza cuando una pareja se casa: “que su hija trabaje para la subsistencia con nuestro hijo, que trabajen juntos para la subsistencia”. De nuevo, este concepto de trabajo se refiere a las actividades del campo y a la transformación de productos agrícolas, esencialmente el maíz. Lucrar con carne de monte no es bien visto en la cultura tradicional serrana.

Supimos de algunos eventos que algunas personas interpretaron como amonestaciones por parte de los chaneques por vender la carne de monte. Por ejemplo, en una ocasión le salió una víbora a un hombre que pertenece a la familia que vende carne de venado. La mató y salió otra. También la mató

y salió una tercera. ¡Eran tres en total! Los cazadores sintieron miedo y se regresaron al pueblo “sin nada, en balde”. Por su parte, el vendedor de armadillos también se muestra preocupado por sus acciones, por lo que ahuma a las presas antes de entregarlas y pide que los huesos sean regresados al arroyo. Su esposa nos dice que los que le han “encargado” son familiares o conocidos de la comunidad que les gusta comer armadillo “con sus hijos”, pero no van a la montaña porque “no tienen perro”; es decir, se trata de familias que no van a lucrar con la carne sino únicamente a satisfacer sus deseos de comerla en familia. Con este comentario, pareciera como si ella quisiera eximirse de la culpa por vender la carne y espera ser perdonada por los chaneques.

LOS CHANEQUES Y EL CONTROL MASCULINO SOBRE EL CUERPO, LA SEXUALIDAD Y LA LIBERTAD DE MOVIMIENTO

Las normas comunitarias descritas arriba, aunque positivas desde el punto de vista de la regulación ambiental, traen consigo el control masculino sobre el cuerpo y la sexualidad femenina. Primero, la caza se construye como una actividad socialmente construida como masculina, que las mujeres no deben ejercer. Las razones que escuchamos son las mismas que siempre han justificado, en contextos totalmente distintos, la exclusión de las mujeres de ciertas acti-

vidades, como los deportes, la educación universitaria o cierto tipo de empleos: les falta fuerza para matar a un animal, no pueden correr rápido, les pican los mosquitos (obviamente no usan zapatos cerrados ni pantalones). La realidad es que las mujeres no tienen acceso a la tecnología de caza, por lo que no se socializan en su manejo. Ya hemos hablado de Julieta, mujer joven que de adolescente gustaba usar resortera pero dejó de hacerlo por falta de "compañeros".

Segundo, las normas imponen también el control masculino sobre la sexualidad femenina. A las mujeres les ha tocado entonces ser las guardianas del honor familiar para con los chaneques. La infidelidad femenina se convierte en un factor de desprestigio de su marido, en el que las invitaciones a cazar pueden verse reducidas y la expedición puede convertirse en un asunto de vida o muerte. En otras palabras, sobre las mujeres y su comportamiento sexual recae el honor y seguridad de ellos, así como su posibilidad de tener prestigio social como hombres y una amplia red masculina que puede ser útil no sólo para la caza, sino también para otros asuntos, por ejemplo

¹⁵ Para más detalle, véase Vázquez (1995).

la cría y comercialización de ganado vacuno.¹⁵

Podría decirse que la situación es igual para los hombres; es decir, que si ellos son infieles a su esposa la caza tampoco dará buen resultado. Pero el asunto es que en el caso de la infidelidad masculina, ellos tienen la certeza de su situación y pueden percatarse de que su fracaso en la caza se debe a su

comportamiento. En cambio, en el caso de las mujeres, muchas cuestiones quedan abiertas a los chaneques y pueden ser interpretadas de diversas formas para ser usadas en su contra. Es decir, puede acusárseles de cosas que en realidad no suceden. Esta incertidumbre las coloca en una situación de vulnerabilidad no sólo frente a su marido, sino también frente a cualquier otra persona que quiera hablar mal de ellas. No es de sorprenderse que estas normas impongan severos límites sobre la libertad de movimiento femenino y su autonomía como personas.

Un relato recogido por Pierre Beaucage (1990: 14) en la sierra Norte de Puebla refiere el castigo que puede recibir la infidelidad femenina. Escribe: "así, existen varias versiones de un cuento en el cual un cazador pierde su(s) perro(s) porque la mujer recibe un amante en su ausencia. Sólo lo[s] recupera llevando a su mujer a los Dueños de los Animales: estos la hacen matar y le entregan otra a cambio". Según Beaucage, en otra versión del cuento un cazador bígamo recibe el mismo castigo. Pero, insistimos, la supuesta infidelidad femenina puede pensarse como cierta a partir de maullidos de un felino, de encuentros con víboras u otras advertencias que le suceden al cazador. En otras palabras, él paga por lo que supuestamente ha hecho ella, por lo que cualquier suceso durante la expedición de caza puede ser visto como un signo de infidelidad femenina. La infidelidad masculina, en cambio, es castigada en la misma persona que la comete, el hombre, quien

seguramente tiene certeza de sus actos. En este sentido, la venganza de los chaneques parte de suposiciones en el caso de ella y de hechos reales en el de él, siempre desde la percepción del cazador castigado. Hay en esencia una gran diferencia entre ambos casos, aunque el castigo sea el mismo y siempre lo sufra el cazador.

En un intento de averiguar si las mujeres de Ocozotepec funcionan bajo estas normas de buena gana, decidimos preguntar a hombres y mujeres si ellas aceptaban la dieta sexual o si se rebelaban contra ella. También les preguntamos a las mujeres sobre sus preferencias de carne de monte y si ellas ejercían alguna influencia en cuándo iba él a cazar y qué es lo que iba a traer. Nos parece que ambos datos podrían ayudarnos a entender con mayor profundidad la forma en que las mujeres interpretan y viven estas normas no escritas que regulan en gran medida su relación con los recursos naturales, en este caso, animales de monte.

Frente a la primera pregunta, si ellas aceptan la dieta de buena gana, los hombres en general nos dijeron que sí, porque en caso contrario "nos chingan". Otros respondieron lo mismo porque a ellas también "les gusta comer carne". Por su parte, las mujeres nos decían riendo que ellas respetaban la dieta sin inconvenientes. Probablemente la pregunta se salió de sus expectativas y no pudimos escuchar la historia completa.

Sobre las preferencias entre la carne de monte, las mujeres dijeron que ellas comían lo que les traía su marido y que todos

los animales "les gustaban igual". Pero algunas de ellas fueron más allá. Por ejemplo, la esposa del cazador más reconocido del pueblo (citado arriba) nos dijo que prefería entre todos los animales al armadillo, pero que come "lo que encuentre" su esposo. Igualmente, la esposa de un cazador con perro especializado en tejón y mapache dijo que sus animales favoritos son el venado y el tepezcuintle, pero "como todo lo mata mi esposo, todo lo como". Una tercera (esposa de un cazador dueño de un perro especializado en armadillo) expresó que a ella le hubiera gustado comerse los armadillos en lugar de intercambiarlos por dinero, pero que su marido necesitaba para "su pasaje". La esposa de un cazador de noche señaló que prefería el tepezcuintle, el venado y las aves como la paloma, la chachalaca y el tucán, pero que lo que más comía era armadillo. Sobre las razones para que esto fuera así, una más nos dijo que "le daba vergüenza" pedirle algún animal en especial a su marido o influenciar su rutina de caza, porque él va a la montaña "cuando tiene tiempo". Aunque ella le pida algo, si él no quiere ir a la montaña, "no va a ir".

Las respuestas de las mujeres indican su actitud de respeto frente a los chaneques que proveen a su familia de carne de monte. Como ya dijimos arriba, la carne hay que agradecerla, no hay que comerla de malas o rechazarla. Tampoco es correcto "enviarse" con la carne de monte porque surgen envidias y otros nos pueden hacer maldades, es decir, no podemos expresar nuestros deseos por algún tipo de carne en forma

abierta y desmedida. Pero esta actitud también representa una negación de los deseos femeninos. Mientras que los hombres pueden especializarse en algún animal, entrenar perros para ser más efectivos en su búsqueda de aquel, y “enviciarse” saliendo muy seguido a la caza, las mujeres deben esperar lo que ellos les traigan. En otras palabras, el acceso a la carne de monte por parte de ellas está mediada por sus esposos y, por lo tanto, no pueden satisfacer por sí mismas sus deseos de carne de monte o incluso tenerlos.

La forma en que las mujeres reparten la carne de monte una vez preparada también habla de esta dualidad que hemos descrito hasta aquí: por un lado, respeto a los chaneques; por el otro, negación de sus deseos. En Ocozotepec, como en otras sociedades indígenas (Nietschmann, 1972), es obligación de las mujeres repartir la carne ya preparada entre parientes femeninas de su marido, empezando siempre por su madre y continuando con las esposas de sus hermanos, en caso de que ninguno de ellos haya participado en la expedición. Estas parientes se hallan físicamente juntas, ya que según las reglas de residencia mesoamericanas, los hijos varones se establecen cerca o dentro del mismo solar de sus padre y madre al formar su nuevo grupo doméstico (Robichaux, 1997). Al preguntarles sobre el por qué de esta forma de distribución de alimentos, las mujeres nos dieron respuestas que describen precisamente tanto el respeto que deben tenerle a la familia de su marido, que al casarse se convierte en suya, como

a las ventajas de su ubicación física. Por ejemplo, sobre la suegra simplemente nos respondieron: "porque es mi suegra"; sobre el resto de la familia, "porque viven cerca". La propia familia de origen de las mujeres, en cambio, puede no vivir cerca y recibe carne de monte de las manos de sus hijas en muy contadas ocasiones. Dependiendo de las cantidades, algunas conseguirán guardar un poco y le darán a su mamá "aunque sea un puñito", pero nunca podrán saltarse a los/as parientes de su marido. Un cuento recogido por Pierre Beaucage (s/f.: 18) en la sierra Norte de Puebla relata precisamente las consecuencias que tuvo una mala acción orquestada por una mujer contra su suegra: "un hombre negó a su madre el maíz, a instancias de su mujer; la cosecha se le echó a perder".

CONCLUSIONES

La relación entre sociedades indígenas y fauna silvestre ha sido estudiada de dos formas principales. La primera abarca el significado de los animales con base en documentos pictográficos, relatos y uso del lenguaje o rituales en torno a la cacería. La segunda estudia las dimensiones sociales y económicas de la caza, enfatizando instrumentos, proceso de trabajo y niveles de consumo de especies silvestres. El presente trabajo se propuso contribuir a esta literatura uniendo ambas vertientes mediante el análisis ambiental y de género de la cacería practicada por los/as popolucas de Ocozotepec, Veracruz. Nos propusimos responder las siguientes

interrogantes: ¿Cómo se relacionan hombres y mujeres con la cacería? ¿Qué papel juega la cosmovisión indígena en torno a la fauna silvestre en la creación de normas comunitarias de regulación ambiental?

Este estudio ha intentado describir y analizar la construcción cultural de la caza como una actividad eminentemente masculina. Los factores que contribuyen a que esto sea así son: la socialización de niños en actividades de caza desde temprana edad; la construcción masculina de la tecnología para la cacería; y la creación de grupos de caza conformados por hombres. La carne de monte es un recurso masculino y el acceso a éste por parte de las mujeres está mediado por la capacidad y dedicación de su marido como cazador. Aunque legalmente la montaña no tiene dueño y cualquiera puede acceder a ella, lo expuesto aquí demuestra que el acceso a estos espacios "comunes" es genéricamente y socialmente diferenciado; es decir, está limitado a los hombres y dentro de éstos, sólo aquellos que cumplen con la definición del "buen cazador". En otras palabras, las mujeres y algunos hombres enfrentan serias dificultades para acceder por sí mismas a la carne de monte, recurso natural y alimentario de gran tradición en las comunidades serranas.

Estas limitaciones en el acceso no son del todo negativas, puesto que imponen restricciones a la extracción de recursos del monte. Sin embargo, hay que decir también que la mayor carga recae en los hombros de las mujeres. Además de negar-

les un acceso *directo* al recurso (su consumo de carne de monte depende de que cacen sus maridos), las normas comunitarias de regulación ambiental traen consigo un control masculino sobre la sexualidad, el cuerpo y la libertad de movimiento de las mujeres. La honorabilidad de la familia depende de ellas más que de ellos. En este sentido, nos parece, las exigencias de los chaneques para con las mujeres no son del todo equitativas.

BIBLIOGRAFÍA

- AMAYA, Luis Esteban. "Actividades tradicionales de los cazadores correntinos", en *Cultura tradicional del área del Paraná medio*. Fundación Federico Guillermo Bracht e Instituto Nacional de Antropología, Buenos Aires, 1984.
- BAEZ-JORGE, Félix. *Los zoque-popolucas. Estructura social*. CNCA/INI, Col. Presencias, núm. 25, México, 1990 [1973].
- BEAUCAGE, Pierre. *El esfuerzo y la vida: etnosemántica del trabajo entre los garifonas de Honduras y los maseual (nahuas) de México*. Texto inédito, sin fecha (s/f).
- "El bestiario mágico. Categorización del mundo animal por los maseualmej (nahuas) de la sierra Norte de Puebla, México", en *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 20, núms. 3 y 4, 1990.
- BLANCO, José Luis. "*La integración de los popolucas de Soteapan a la sociedad nacional: desarrollo, democracia y ecología*". Universidad Iberoamericana, México, 1999, tesis de maestría.

- y Florentino CRUZ. "Los hijos de Homshuk: de la autosuficiencia maicera a la escasez de maíz en el sur de Veracruz. Resistencia entre los popolucas de Sotepan", en Cynthia HEWITT DE ALCANTARA (comp.). *Reestructuración, economía y subsistencia rural: el maíz y la crisis de los ochenta*. El Colegio de México, México, 1992.
- BOEGE, Eckart. *Los mazatecos ante la Nación*. Siglo XXI, México, 1988.
- XII Censo general de población y vivienda*. INEGI, Aguascalientes, 2000.
- D'AUBETERRE Buznego, María Eugenia. "Mujeres indígenas campesinas y violencia sexual: un estudio de caso de la Sierra Norte de Puebla", en Claudio STERN y Carlos Javier ECHARRI (comps.). *Salud reproductiva y sociedad. Resultados de investigación*, El Colegio de México, México, 2000.
- FLORES, Salvador. *Algunas formas de caza y pesca usadas en Mesoamérica*, Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos, Xalapa, 1984.
- FOSTER, George. "Notes on the Popoluca of Veracruz", en *Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, núm. 51, México, 1940.
- GONZÁLEZ, Daniel, Alberto EHNNIS y Tereso SALDIVIA. "La relación milpa-manejo de fauna silvestre en los ejidos mayas del Plan Piloto Forestal", ponencia presentada en el III Congreso Mexicano de Etnobiología, Xoxocotlán, Oaxaca, 3 al 6 de noviembre de 1998.
- GONZÁLEZ MONTES, Soledad. "Las 'costumbres' de matrimonio en el México indígena contemporáneo" en Beatriz FIGUEROA CAMPOS (coord.). *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos*. V Reunión de Investigación Sociodemográfica en México, vol. 4, Colmex, Sociedad Mexicana de Demografía, México, 1999.

- GONZÁLEZ-SORIANO, E., R. DIRZO y R. C. VOGT (eds.). *Historia natural de los Tuxtlas*. Instituto de Biología e Instituto de Ecología/UNAM y CONABIO, México, 1997.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl. "Lo animal en la cosmovisión mexicana o mesoamericana", en Yolotl GONZÁLEZ Torres (coord.). *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. CONACULTA, INAH y Plaza y Valdés, México, 2001.
- LAZOS, Elena y Luisa PARÉ. *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida*. Instituto de Investigaciones Sociales y Plaza y Valdés, México, 2000.
- MACLEAN STEARMAN, Allyn y Kent H. REDFORD. "Commercial Hunting by Subsistence Hunters: Sironó Indians and Paraguayan Caiman in Lowland Bolivia", en *Human Organization*, vol. 51, núm. 3, 1992.
- MARION, Marie-Odile. "Representación simbólica de la selva maya y de sus huéspedes", en Yolotl GONZÁLEZ Torres (coord.). *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. CONACULTA, INAH y Plaza y Valdés, México, 2001.
- NIETSCHMANN, Bernard. "Hunting and Fishing Among the Miskito Indians, Eastern Nicaragua", en *Human Ecology*, vol. 1, núm. 1, 1972.
- PARÉ, Luisa, E. VELÁZQUEZ, R. GUTIÉRREZ, F. RAMÍREZ, A. HERNÁNDEZ, M. P. LOZADA, H. PERALES y J. L. BLANCO. *La reserva especial de la biosfera, sierra de Santa Marta, Veracruz: diagnóstico y perspectiva*. SEMARNAP/IIS, México, 1997.
- PARRA LARA, Álvaro del Campo. *Uso y manejo tradicional de la fauna silvestre y su relación con otras actividades productivas en San Pedro Jicayán*. Cuadernos de Divulgación del INREB, núm. 27, Xalapa, 1986.

- PSSM, GEF y CIMMYT. *Desarrollo sustentable y conservación de la biodiversidad: un estudio de caso en la sierra de Santa Marta, Veracruz, México*. Reporte interno, 1996.
- RAMÍREZ, Fernando. *Flora y vegetación de la sierra de Santa Marta, Veracruz*. Facultad de Ciencias, UNAM, México, 1999, tesis de licenciatura.
- ROBICHAUX, David. "Residence Rules and Ultimogeniture in Tlaxcala and Mesoamerica", en *Ethnology*, vol. 36, núm. 2, 1997.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Juan. "El parcelamiento ejidal y los cambios en las estrategias de reproducción socioeconómica en una comunidad popoluca de la sierra de Santa Marta", en LEONARD, Eric y Emilia VELÁZQUEZ (coords.). *El sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*. CIESAS/IRD, México, 2000.
- ROJAS RABIELA, Teresa y José Genovevo PÉREZ ESPINOZA. *La cosecha del agua en la cuenca de México*. Cuadernos de la Casa Chata, núm. 116, SEP y CIESAS, México, 1985.
- STARKER, Leopold. *Fauna silvestre de México*. Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, México, 1997.
- TESCARI, Giuliano. "El venado en la cosmología sagrada de los huicholes", en Yolotl GONZÁLEZ TORRES (coord.). *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. Conaculta, INAH y Plaza y Valdés, México, 2001.
- VÁZQUEZ, Verónica, con la colaboración de Aurelia FLORES Hernández. *¿Quién cosecha lo sembrado? Relaciones de género en un área natural protegida mexicana*. Plaza y Valdés y Colegio de Postgraduados, México, 2002.

- VAZQUEZ GARCÍA, Verónica. *Gender and Capitalist Development in Mexico: The Nahuas of Pajapan, Veracruz*. Universidad de Carleton, Carleton, 1995, tesis de doctorado.
- VELAZQUEZ, Emilia. "Organización del espacio y cambio social en Soteapan, Veracruz". Ponencia presentada en xx Mesa de Trabajo "*Región, localidad y transformación del paisaje mexicano. Estudios etnográficos*". El Colegio de Michoacán, Zamora, 23 y 24 de septiembre de 1999.
- "La apropiación del espacio entre nahuas y popolucas de la sierra de Santa Marta, Veracruz", en Odile HOFFMANN y Fernando SALMERÓN (coords.). *Nueve estudios sobre el espacio: representación y formas de apropiación*. CIESAS-ORSTOM, México, 1997.