

AIBR

REVISTA
DE ANTROPOLOGÍA
IBEROAMERICANA

¿Sabía que...

...**AIBR** es la única revista de antropología en español incluida en el *Social Sciences Citation Index* publicada por un organismo no estatal?

...**AIBR**, a diferencia de la mayoría de las revistas científicas con índice de impacto, no es propiedad de una editorial comercial, sino de una Asociación sin ánimo de lucro?

...**AIBR** tiene un índice de suscriptores superior al de la mayor parte de revistas de ciencias sociales?

...**podemos hacer muchísimo más si usted se asocia a AIBR?**

POR FAVOR, AYÚDENOS A IMPULSAR ESTE PROYECTO

La creación de una revista, su impresión, su distribución, el mantenimiento de los servidores de Internet, la administración, el proceso editorial y la promoción de la publicación se costean gracias a la colaboración voluntaria de sus editores y a las cuotas de sus miembros.

Si usted o su institución se asocia a AIBR podremos llegar mucho más lejos, llevar adelante nuevas iniciativas y visibilizar más nuestra disciplina.

La cuota anual de AIBR (34 euros) es aproximadamente un 80% menor que la de cualquier otra asociación profesional. Sólo podemos mantener estas cuotas reducidas si contamos con usted.

Por favor, considere formar parte activa de este proyecto a través de la siguiente web:

<http://asociarse.aibr.org>



AIBR

Revista de Antropología
Iberoamericana

www.aibr.org

VOLUMEN 8

NÚMERO 2

Mayo - Agosto 2013

Pp. 209 - 232

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.

ISSN: 1695-9752

E-ISSN: 1578-9705

El hambre *en* los espacios de la cultura.
Visiones indígenas Maya Ch'orti.

LORENZO MARIANO JUÁREZ

Universidad de Castilla-La Mancha

Recepción: 02.03.2013

Aceptación: 30.06.2013

DOI: 10.11156/aibr.080204



RESUMEN:

Frente a la exuberante presencia de la alimentación y las prácticas alimentarias en las aproximaciones culturalistas y simbólicas en Antropología, el hambre se ha constituido como un objeto tradicionalmente subordinado en tales enfoques. A pesar del renovado protagonismo de la noción de “experiencia” y las aproximaciones fenomenológicas en la disciplina de las dos últimas décadas, el hambre parece escapar de estos planteamientos. Se asume así un tipo de “evidencia” empírica: se trata de una experiencia uniforme, universal, un tipo de realidad “factual” anclada no en los intersticios de la cultura, sino justamente la metonimia y el correlato de la dilución de la misma. A través de una etnografía en la región ch’orti’ del oriente de Guatemala, este texto aborda las posibilidades de una epistemología culturalista del hambre frente a las bases teóricas que lo han ubicado como el reverso de la cultura, constituyendo un objeto de estudio eminentemente político que tiende a asumir que la experiencia del hambre es universal. Las nociones ch’orti’ del hambre se construyen en tramas y significados divergentes a las hegemónicas en occidente, delimitando experiencias alternativas en los modos y experiencias de “sufrir el hambre”. Tales nociones se entrecruzan de manera protagónica en la definición del orden social y moral, la subjetividad local y la “gustación del mundo” indígena ch’orti’ y no tanto en balances calóricos. El hambre *en* los espacios de la cultura.

PALABRAS CLAVE:

Hambre, desnutrición, Maya, Desarrollo, ONG

HUNGER IN THE SPACES OF CULTURE. CH'ORTI MAYA INDIGENOUS VISIONS

SUMMARY:

Taking into account the exuberant presence of studies about food and food practices in symbolic and culturalist approaches in Anthropology, we could consider that hunger has taken a subordinate place. Despite the renewed notion of “experience” in Anthropology in the past two decades, hunger seems to escape from their discussions. It thus assumes a type of empirical “evidence”: hunger’s experience is uniform, universal, actually a type of “fact” anchored not in the interstices of culture, but precisely the correlation of culture’s dilution. Through an ethnography in the Ch’orti’ region in Guatemala, this text discusses the possibilities of a cultural epistemology of hunger versus theoretical background that has placed it as the reverse of culture, or a political issue where experience of “suffering” is presumed universal. Ch’orti’ notions about hunger are built into more divergent frames and meanings than in the West, restricting alternative experiences. Ch’orti’ hunger is intertwined with its definitions of social and moral orders and in the space of myths, rather than in caloric balances. Hunger *inside* Culture.

KEY WORDS:

Hunger, Malnutrition, Mayan, Identity, Development, NGO

De hambre, alimentos y cultura.

Hacia una epistemología culturalista del hambre.

Las íntimas conexiones entre alimentos y cultura constituyen desde hace décadas un objeto de primer orden para la Antropología. A partir del abrigo teórico que ofrecieron los pioneros trabajos de Lévi-Strauss (1966), la disciplina viró desde los ámbitos ecologistas o funcionalistas para encontrar el valor simbólico de la comida, aquel “bueno para pensar” que se convertiría en un locus central de los estudios sobre alimentación. Las propuestas de Richards (1932, 1939) para localizar el papel de la comida en la organización social darían paso en la década de los sesenta a una serie de trabajos que entendieron la comida como un sistema cultural o sistema de símbolos y significados donde era posible encontrar proposiciones cosmológicas. Junto a los posteriores trabajos de Mary Douglas (1970, 1991) y sus intentos por correlacionar estructura social y la dimensión simbólica de la comida, este enfoque se convertiría en referente ineludible en trabajos posteriores, que reafirmarían el valor de la comida para el análisis de los conflictos ideológicos (Weismantel, 1994), los correlatos con la cosmovisión (Vokral, 1991) o el control social (Brandes, 1984). A través de los alimentos era posible rastrear los procesos de poder, identidad, las expresiones de comunidad, las reglas de reciprocidad o exclusión (Ortner, 1978; Tambiah, 1969; Firth, 1973) o los contextos de conflicto a través de lo que Appadurai denominó “gastropolíticas” (1981). La gramática culinaria se concebía entonces como un fértil “campo de cultura”, en, citando a Ortner (1973), un “símbolo llave”. El análisis de los alimentos y las prácticas alimentarias – el gusto, los tabúes, los mitos y rituales, los modales, las elecciones alimentarias...- permitía de esta forma asomarse a las lógicas particulares de una cultura.

Por el contrario, el anverso de la comida, la evidencia del hambre, se ha resistido sorprendentemente a las aproximaciones culturalistas. Si el análisis de las lógicas y símbolos culinarios ofrecía un acercamiento particularista a la infinita variabilidad del *ethnos*, el hambre ha sido definido con frecuencia como el reflejo universalista del *anthropos*. La antropología contemporánea asume con un elevado consenso que la experiencia fenomenológica es totalmente cultural y la realidad social una construcción social previa al individuo. Algunos ámbitos, no obstante, resisten hercúleamente su inclusión en la esfera de lo cultural: son experiencias pertenecientes al mundo natural, a las retóricas de la biología, y por lo tanto, vividas y definidas en términos prácticamente universales. La experiencia y las categorías ligadas al hambre constituyen uno de estos ámbitos, una experiencia construida en términos fisiológicos, un sufrimiento atroz ale-

jado de formas particulares y desde luego, incapaz de ofrecer un espacio para el análisis de la cultura. Por supuesto, las valoraciones del hambre, sus causas o las acciones a emprender frente a su presencia han variado en función de coordinadas históricas y culturales. Pero la experiencia de “aguantar el hambre” estaría cercenada por las fronteras de la naturaleza y las férreas visiones de un determinismo biológico expresado aquí a través de los balances y la retórica calórica. Trayendo aquí una célebre sentencia de González de Turmo (2002:298) el hambre sería siempre “ese gusano feroz que roe la tripa”.

Resultan escasas las etnografías que han ubicado el hambre en los dominios de la cultura. En mi opinión, son varias las cuestiones que pueden argumentarse en el análisis de esta resistencia de la antropología al enfoque culturalista en los trabajos sobre el hambre, derivadas de su historia cultural, la apropiación del hambre por determinados enfoques y especialistas en su abordaje y, por último, las espinosas cuestiones éticas y morales derivadas de una representación culturalista del sufrimiento. De forma un tanto irónica, los primeros trabajos etnográficos sobre el hambre llevados a cabo por Audrey Richards entre los Bantú y los Bemba (1932, 1939) intentaron rescatar, desde el funcionalismo de la época, el hambre del reciente dominio exclusivista de la biología y la entonces moderna ciencia de la nutrición. No obstante, la etnografía de Allan Holmberg (1950) entre los Siriono a principios de los 40 sentaría las bases de lo que se convertiría en un repetitivo argumento en la antropología de la alimentación: la presencia del hambre llevaba necesariamente al adelgazamiento o la pérdida cultural¹. En la década de los 70, el debate teórico entre ecologistas y las aproximaciones simbólicas acentuó este distanciamiento entre hambre y cultura. Los primeros –en trabajos enmarcados en el materialismo cultural de Harris (1985) o Cassidy (1980)- abordaron los procesos de bioadaptabilidad social, donde el hambre y sus efectos se subordinan a aspectos demográficos y ecológicos. La corriente interpretativa y simbólica se inclinó por entender que los alimentos se definían como categorías simbólicas, un lenguaje cargado de significados, (Lévi-Strauss, 1965; Douglas 1970; Tambiah, 1968; Kahn, 1986). Otros trabajos encararon el impacto de la escasez alimentaria para las instituciones sociales (Davies, 1963) o el celeberrimo trabajo de Turnbull sobre los *ik* (1972) que volvía a situar en relación directa el hambre intensa con la pérdida cultural y el realce de prácticas de supervivencia individualistas.

Los trabajos de una incipiente antropología aplicada frente al extendido problema del hambre y la desnutrición en Mesoamérica a partir

1. Puede verse una revisión del estatus cultural de los Siriono y de esta etnografía en Barry (1977).

de la segunda mitad del siglo XX estuvieron marcados por la óptica culturalista norteamericana y la herencia funcionalista británica, pero sin poner en cuestión el estatus universal de la experiencia del hambre. En Guatemala, Adams (1952) focalizaba el asunto en los “hábitos” que daban origen a los problemas del programa de salud, y otros como Foster (1955, 1960), Mead (1951) o Kelly (1960) se empeñaban en destacar la primacía de una versión fragmentaria de lo ideológico y su relación con los problemas de comunicación como la causa de tales problemas. Las versiones del hambre ajenas a la visión occidental cargaban con el peso de la definición de “creencias”. Frente a estos enfoques, el trabajo de Bonfill (1962) sentaría las bases de la crítica sobre los enfoques *psicologistas* a favor del análisis de la estructura social, las relaciones de producción o la disponibilidad de alimentos. El interés por el hambre desdeñaba el análisis particularista de las experiencias en favor de una epistemología política del mismo. Los ensayos sobre hambrunas se aglutinaron en los ochenta, preocupados por los análisis de las estrategias de supervivencia, aportaciones como la “entitlement theory” (Sen, 1981) y posteriormente la densa bibliografía sobre las relaciones y el impacto de los programas de ayuda. En todo este frenético discurrir de enfoques y teorías, la construcción del hambre y el sufrimiento de su experiencia parecían resistir su inclusión en el espacio de la convención cultural.

La noción occidental del hambre tiene, sin embargo, su propia historia cultural. El siglo XX se iniciaría con la sustitución del discurso moral y la incipiente crítica política como forma hegemónica de narrar el hambre por el entonces moderno discurso científico y técnico expresado en tablas y calorías (Rowntree, 1901; Edkins, 2000), como ha desarrollado de forma pormenorizada el trabajo de Vernon (2011). Las décadas anteriores habían ofrecido casos que amenazaban las hoy hegemónicas definiciones sobre el hambre, con estómagos “saciados” que parecían no necesitar alimentos -las denominadas “fasting girl” (Hammond 1879; Stacey, 2003; Anderson 2010; Busby, 2004) o los espectáculos entonces populares de los denominados artistas del hambre (Ellmann, 1993)-. Los primeros compases del siglo XX dejaron también ejemplos de estómagos vacíos pero “alimentados” en términos políticos, como los relatos de las sufragistas británicas, que llegaron a comparar la alimentación forzada a la que fueron condenadas -estómagos alimentados- como auténticas violaciones (Vernon, 2011). La naciente ciencia de la nutrición sentaría las bases de una concepción de la pobreza y el hambre no ya en términos morales, sino un asunto de salud y calidad de la dieta. El hambre se narraría a través estómagos vacíos, de estómagos mal alimentados. Mientras los postulados termodinámicos se vinieron abajo con el descubrimiento de

las vitaminas, el hambre se había convertido en un asunto de laboratorio, creando una ciencia racional del hambre y un conjunto universal de técnicas para identificarla y medirla (Vernon, 2011:103).

Si el hambre era ya un asunto de balances calóricos, los relatos de un tipo particular de reporterismo que se hacía eco de lo que Laqueur (1989) describió como “narraciones humanitarias” en el segundo tercio del siglo XIX y la cobertura mediática de las hambrunas a lo largo del siglo y medio siguientes definiría como incuestionable la relación entre pobreza, cuerpos famélicos y hambre. El hambre se posaba por igual en los cuerpos de todos los continentes, arrastrando un discurso uniforme de estómagos vacíos, cuerpos famélicos y culturas arrasadas. Por supuesto, la investigación biomédica había contribuido de forma decisiva a la construcción de ese discurso universalista en sus investigaciones en el periodo de entreguerras. Por ejemplo, el conocido como “experimento Minnesota” (Keys, 1950) cercenaría esa visión universal de la experiencia del hambre, narrada entonces en secuencias de acontecimientos invariables. A partir del discurso de Truman, la naciente *ethos* modernizadora (Mariano Juárez, 2012) en el nuevo discurso del desarrollo unieron de manera indisoluble pobreza y hambre, esta vez caracterizado por un carácter técnico donde el hambre era un asunto de economistas, pero donde, una vez más, su estatus universal no se ponía en cuestión. La cultura, cuando apareció algunas décadas más tarde, lo hizo bajo el reiterado discurso de las “resistencias” a la modernización.

La irrupción a finales de los ochenta y principios de los noventa del paradigma del *embodiment*, el protagonismo otorgado al cuerpo como campo de cultura y el resurgir de los enfoques fenomenológicos permitiría redefinir las relaciones entre hambre y cultura. Los trabajos sobre las relaciones entre maternidad, hambre y alimentación –con el referente inmediato de Scheper Hughes (1997) o el problema de las intenciones de los padres respecto a los hijos malnutridos ha sido debatido y abordado en múltiples trabajos, (Le Vine, 1981, Nations y Rebhun, 1988 o Castle, 1994), contribuyendo a desnaturalizar estos contextos y encontrar en ellos lógicas y sentidos culturales particulares. La tesis central de este texto persigue encuadrar las nociones y experiencias del hambre lejos de la invariabilidad de la biología y contemplarla como un objeto más de las complejas reglas culturales. El hambre puede ser ese gusano feroz que roe las tripas, pero no es menos cierto que, como ha señalado López García (2002) es también “ese gusano feroz que roe las mentes”. Y en los intersticios de la cultura se encuentran las definiciones y experiencias *ch’orti’* sobre el hambre y la desnutrición.

A finales de agosto de 2001, los medios de comunicación de medio

mundo alertaban del drama derivado de una hambruna² que asolaba a esta remota región del oriente de Guatemala. Las imágenes de los cuerpos y los relatos recogidos no dejaban espacio a la duda: la gente se moría de hambre. Sin embargo, en 2004, cuando comenzaba mi trabajo de campo sobre lo acontecido, los informantes se empeñaban en negar la evidencia de aquel relato. Una visión particular condensada en las palabras de doña Rosalina: “Se la inventaron. Se inventaron la hambruna”. Este ensayo no pretende contribuir a reafirmar ese papel del antropólogo que Geertz definió como “mercaderes de asombro” (2000:64), sino más bien contribuir al debate en torno a las relaciones entre hambre y cultura y las posibilidades de los enfoques fenomenológicos y culturalistas sobre esta terrible experiencia, siendo consciente de las complejas implicaciones políticas del asunto. Devolver el hambre a la cultura no es negar una epistemología política del poder, claro está. Se trata de mostrar cómo los sentidos y categorías indígenas amarradas a sus nociones y experiencias del hambre se muestran como formas encarnadas de memoria (Holtzman, 2006:361-378) y cómo el relato del hambre no es un mero asunto de balances calóricos. En la región ch’orti’, el relato del hambre desdeña los cuerpos famélicos e incluye, también, estómagos con comida. Definir el hambre –y negarlo– es una forma de discutir la identidad. Forma, de hecho, sólidos cimientos de la cultura.

2. Al principio fueron los alimentos...

Tiempos míticos del hambre y las hambrunas

Las categorías ch’orti’ para definir y conceptualizar el hambre se enraízan con el espacio de los mitos, a través de relatos de miradas no encontradas entre la comunidad y diversas entidades que pueblan el imaginario mítico y ritual de la región. Más que de un asunto de disponibilidad de alimentos o balances calóricos, la versión indígena del hambre encuentra en los relatos míticos la forma primera de contarlos, un asunto central que liga la *ethos*, la cosmovisión y el orden social y moral en la región. Conceptos como hambre, lluvias, sequías, maíz, miradas e identidad cultural se construyen y son negociados en estos textos culturales que orientan las nociones contemporáneas sobre el hambre y sus experiencias. Es posible

2. En realidad, la situación es más crónica que noticiosa. En un somero repaso al paisaje de los números, el porcentaje de desnutrición infantil se sitúa en el 63 %, con un índice de desarrollo humano de 0.391. El porcentaje de pobreza del departamento de Chiquimula es del 59.5 % y el de la pobreza extrema del 27.7 %, cifras que se agudizan entre los ch’orti’, de forma que en Jocotán, ocho de cada diez personas son pobres. (Informe Departamental de Desarrollo Humano, 2005. PNUD, Guatemala)

distinguir ciertos periodos en la historia culinaria ch'orti', siguiendo con los apuntes que le brindaron a Julián López algunos de sus informantes (2003:211-221). El primero sería el tiempo sin comida, el de “la humanidad que no comía”. El segundo de estos ciclos o tiempos míticos es el de las “bendiciones” (2003:216-219), el momento en “el que se perfilaron los alimentos que junto al básico, el maíz, formarían parte del sustento humano, además se supo cómo conseguirlos y se pusieron las bases de un nuevo orden moral”. La génesis de la cultura -la “nueva humanidad”- se imbrica en la aparición de la comida, en la donación de la misma, y por ende, de la asunción del hambre como una posibilidad: tener hambre – como veremos, en cantidades culturalmente establecidas- remite a los escenarios de la cultura y las reglas sociales y morales. La aparición de los alimentos –de la cultura- camina de la mano de la presencia del hambre. He aquí ese juego de gradaciones: disponer de comida – por comida siempre se entiende maíz- es también admitir la idea del hambre como posibilidad amenazante, un binomio transformado en la correlación mítica de las reglas culturales. La noción indígena de “hambruna” remitirá al espacio incoado de la cultura indígena, la metonimia de la trasgresión de las reglas culturales. Para los ch'orti', el carácter colectivo de la desgracia es una constante en la cosmovisión tradicional. Los diversos relatos míticos muestran cómo la desgracia –la hambruna como la desgracia paradigmática- es el resultado de la trasgresión de las reglas, de la ruptura de los compromisos sociales acordados. Hablar de hambruna entre los indígenas supone dialogar a través de los mitos, con una etiología que apunta al desorden social.

Durante el tiempo de “las bendiciones” se sentarían las bases del orden social y moral anclado en los compromisos “verticales” –el pago a los dioses- y la reciprocidad “horizontal”. El primero de ellos sitúa a Adán y Eva como los primeros hombres sobre la Tierra. Vivían en una finca, no comían “pues estaban en la fuerza de Dios”, andaban desnudos y “como consecuencia de la primera comida, con la que se pecó y se perdió la bendición divina además de la necesidad de comer, surgió el vestido, el sexo y la obligación de trabajar³. Pero el trabajo requirió de un compromiso con el dueño de la Tierra que consintió que le quitasen “el vestido” y rozasen el suelo a cambio de chilate desabrido y de los cuerpos de las personas que, desde se momento, comenzaron a morir” (Ibíd.,

3. Este tipo de narrativa indígena es una muestra evidente de la impregnación cultural occidental, expresada, como veremos, en la noción cristiana del pecado. Algunas interpretaciones alternativas de mitos y textos mesoamericanos enfatizan la idea de un tiempo sin maíz como la expresión de un periodo de ultramundo, de oscuridad, metáfora del tiempo en el que el maíz está enterrado (la siembra) y se creará uno nuevo.

2003:213-215). El segundo de los contratos sociales que se arbitran a través de la Tierra, de la milpa, y de la comida es el contrato que se establece entre el hombre y su esposa. El hombre se verá obligado a trabajar en la milpa y la mujer al pie del comal preparando tortillas: “por malcriada tus dedos se gastarán con la piedra de moler y la palma de la mano lo quemarás en el comal para levantar tortillas y tus hijos los parirás con dolor y vos Adán tendrás que trabajar y también tus hijos, por malcriado”. Este contrato se construye también a través de la entrega de comida y el recibimiento de la misma. Los hombres se comprometen a “tener la palma de la mano caliente” de sus esposas y ellas a ofrecerle “tortillas galanas”, que es tanto como decir “dame maíz y te doy tortillas”. Como veremos, los diversos conceptos ch’orti’ para definir y delimitar el hambre remiten de forma diferente a cada uno de estos compromisos.

La presencia del hambre como paradigma de la desgracia colectiva se encuentra en las narraciones del *Kumix Ángel*, que representan para Hull (2003) la cumbre de la tradición oral entre los ch’orti’. El punto de partida del esquema narrativo –pueden verse algunos relatos extensos en los trabajos de López García (2010) y Claudia Dary (1986)- suele ser el abandono del hijo menor de un rey por parte de sus hermanos. Después de una serie de acontecimientos, al regreso el *Kumix* encuentra que su madre vive sola, desnuda y hambreado, el reflejo de la hambruna como representación de la peor de las desgracias. Ésta le dice que su padre ha sido asesinado y que sus herencias -el chicote, el tambor y las ropas, los símbolos de la lluvia robada al remitir al rayo, el trueno y la nube) le han sido arrebatadas por sus tíos mico, mono y armadillo. Mediante diferentes estrategias les arrebató las pertenencias a sus tíos y regresa para vengar a su padre, a quien vence con ayuda de las hormigas. Intenta resucitarlo pero no lo consigue porque las codornices se lo impiden. No obstante, consigue ganar la lluvia, y desde entonces el agua está disponible para regar las milpas y obtener el maíz, esto es, el escenario cultural marcado por la presencia de maíz. La sugerencia del mito y su correlato social y moral aboga por la necesidad de compartir, pues la acumulación particularista sólo conduce a la desgracia, ejemplificada siempre con la sequía y el sufrimiento de la comunidad en forma de hambruna, una constante presencia atemorizadora en los tránsitos entre la naturaleza y la cultura.

La noción de “hambre” en términos de sufrimiento comunitario y como catalizador de tales tránsitos se aprecia, también, en la ceremonia llamada “Rogación”. Girard apuntaba ya al sentido de los “ritos de crisis” puesto que “a veces las lluvias se retrasan, contrariamente a todos los pronósticos y pese a las fechas prefijadas en los ritos calendáricos. Esto se

considera como una calamidad pública, provocada por el disgusto de los dioses, debido a las faltas cometidas por algún miembro de la comunidad. En este caso recrudece el fervor religioso, las penitencias y las ofrendas para conmovir a los seres divinos, efectuándose además, ritos de crisis (...) pues tal situación obliga al sacerdote a “poner un parte urgente a los ángeles (dioses plumíferos) reclamándoles por el atraso” (Girard, 1962:149). Esos “partes urgentes” trazan de nuevo ese intercambio de miradas en los que unos y otros ven saciada su hambre, la metonimia del desorden social. De forma que rogar la lluvia no es otra cosa que saciar el hambre de los ángeles para saciar el hambre de la comunidad. John Fought (1972: 390-92) recibió la siguiente información acerca de la Rogación en Pelillo Negro, Jocotán:

“Usted que gobierna sobre los Ángeles (...) nosotros estamos pasando hambre, no encontramos nada que comer. Denos su bendición porque nuestra necesidad es grande (...) Este es su pago, con él, vuelva a mirarnos. Envíe a sus Ángeles aquí. En este tiempo, todos los que vivimos aquí tenemos gran necesidad de agua, usted ve que la gente está agonizando aquí de hambre, los pequeños están llorando porque no encuentran nada para comer (...) Donde nosotros vivimos estamos sufriendo de hambre. Ascienda y eleve a sus sobrinos para que ellos extiendan la bendición sobre nosotros. Porque usted no puede estar quieto viéndonos, tanta es el hambre aquí. Donde nosotros vivimos no podemos resistir, estamos muriendo (...) “Ustedes Ángeles, miren, aquí está su pago”.

El espacio de los mitos permite definir dos de los rasgos definitorios de la construcción cultural del hambre en la región: el referente de la experiencia de sufrimiento de *toda* la comunidad como consecuencia de la ruptura de alguno de los compromisos en los que se sustenta el orden social y moral. De forma un tanto irónica, las visiones ch’orti’ sobre la experiencia del hambre que ponen en cuestión las tesis universalistas se asientan en el clásico postulado de que el hambre intensa y prolongada conduce necesariamente al marasmo cultural. En los relatos *emic* de la región, hablar de hambruna es hablar de la imposibilidad de la cultura. Sin embargo, teorizar de “hambres” en la región se antoja inseparable de incorporar tales experiencias en el espacio convencional de aquella. La experiencia ch’orti’ para el hambre se construye a través de dos categorías: la de “mero hambre” y el “tiempo de las tortillas con sal”. La *gustación* del mundo indígena se liga aquí con los climas emocionales y las reglas culturales derivadas de ausencias o presencias del maíz.

3. El “Mero Hambre”.

Hambrunas indígenas de otros tiempos.

Las voces indígenas que negaban la presencia del hambre en el 2001 tachaban de artificial el relato de los medios de comunicación. En la región, el hambre “de verás” es conocido como el tiempo del “mero hambre”. Ubicado en un pasado que apenas los ancianos recuerdan, existe acuerdo en describirlo como aquel tiempo de inviernos⁴ de sequía donde las milpas no dieron durante años: “aquello dicen que si fue una hambre de veras”. En palabras de Don Benedicto, en Tunucó Abajo:

“...el mero hambre... a saber cuántos años tiene ahora, lo menos tiene como algunos, como ciento veinte... treinta, sesenta..., como ciento cuarenta años... ahí no había nada, como ciento cuarenta años... ah mire, porque era castigo de Dios, era castigo de pecador, como dicen los evangelios, que va a haber castigo. Ese día fue castigo grande, porque bueno aquí nada hubo, nada se dio [nada se cosechó] (...). A los siete años entonces llovió, a los siete años llovió, pero ya se había perdido todo el maíz, el frijol, todo, todo se perdió, todo, todo se perdió (...) cuando volvió a llover había maíz... pero no había gente ya, ya no había gente”.

El tiempo del “mero hambre” es un tiempo sin tortillas de maíz en las casas, marcado por la desaparición de la vida social: la gente desaparece, obligada a emigrar, o muriendo de hambre en el camino. Las explicaciones tienden a enfatizar la idea de “castigo” –remitiendo a la ruptura de “los compromisos” y algunas versiones que mencionan la presencia de padrinos de verano, personajes con la capacidad de hacer el mal retrasando las lluvias⁵. Las construcciones míticas se entrecruzan con los relatos del mero hambre, otorgando el sentido social a este concepto. Pero sin duda, el rasgo más característico de este tiempo es el clima emocional de lo que supone la experiencia del hambre en la región. La ausencia del

4. Es necesario aquí una aclaración. La noción de “invierno” en la región se liga de manera ineludible con la llegada de las lluvias y el tiempo de la siembra. De forma tradicional, se entendía que este comenzaba a finales de abril, aunque la idea del presente es que los inviernos se retrasan cada vez más y “se vinieron a menos”, con una temporada de lluvias que decrece en semanas y precipitaciones. Para evitar confusiones, recalcar que el invierno *ch’orti* coincide con el final de la primavera y el verano en España.

5. Los padrinos de verano se oponen a la figura de los padrinos de invierno, especialistas rituales en la región encargados de llamar a la lluvia cuando ésta se retrasa. Se trata de personajes con habilidades para alejar las lluvias mediante rezos y rituales. En muchas ocasiones, sin que los motivos sean claros, se asume que son padrinos de invierno que “piden verano”. De manera tradicional, han servido de explicación a la tardanza de la lluvia o los fracasos de las ceremonias de rogación.

maíz –la presencia del hambre- se dibuja a través de la emotividad presente en la “gustación” de ese tiempo en el que “no se dio ninguna clase de maíz”. Tal y como recogen estas palabras de don Paulino, en Tunucó Abajo, ese tiempo debió ser de gran desconsuelo y pesadumbre. Un tiempo construido a través de lo desabrido de su ausencia:

“Oí contar, pero yo ya no... [lo viví], oí contar; de que es perro, es duro esa vida, que hasta la cabeza de los guineos que se dice aquí, se los comían la pobre gente al no haber maíz o frijol para las tortillas; uno aquí, sin el maíz, sin la tortilla... sufre mucho porque no hay de qué más podemos comer, sí. En ese tiempo unos dicen que no hubo tortillas, porque el verano [tiempo sin lluvias] fue muy largo, muy largo, a la mera temporada no llovía... Sólo de esas cabezas que le digo comían, hay quienes incluso se morían, iban al pueblo y no hallaban como hacer, el hambre,... ¡el hambre mata!

“Uno aquí, sin el maíz, sin la tortilla... sufre mucho”, sentencia don Paulino, tras explicarme que la comida de ese tiempo apenas era comida “por necesidad o por hambre”. A través de los significados otorgados a la tortilla de maíz, se perfila la construcción cultural del hambre: es posible afirmar la presencia del hambre a pesar de tener ciertos alimentos que llevarse a la boca. El hambre, a través de estas ausencias y la emotividad, remite a una vida social precultural. Aunque la transcripción de este fragmento no consigue evocarlo con la misma fuerza de la oralidad, don Paulino manejaba las pausas en las que se colaba sin esfuerzo la aflicción y la tristeza de un tiempo recordado e imaginado sin maíz, sin la tortilla. Un tiempo que conduce a la muerte, o a la desesperación de comer comida impropia de hombres, esto es, una vida que no es vida. Por su parte, don Faustino nos ofrece otro relato de aquel tiempo:

“según contaban mis abuelos, fue un hambre bastante tremendo, porque dicen que no había nada de comer (...) no hubo cosecha, dice que los que tenían cañas, los cañales eran lo único para poder vivir. Dice que también en las cepas sacaban las cabezas, primero los escaldaban en el fuego, lo pasaban al fuego, lo pasaban por la ceniza, después de salir de ahí lo molían para comer algo, hacían un procedimiento bastante largo. Dicen mis abuelos que mucha gente murió en los caminos por buscar comida, así contaban. Dicen que en esos tiempos la gente caminaba y caminaba con hambre, le daban un pedazo caña tirado que ya lo había comido uno, lo recogían y lo

volvía a comer, la concha de banano, que uno se comió el banano y tiró la concha, también se la comía, con eso mantenía su necesidad”.

La falta de lluvias implicó, como decíamos, la imposibilidad de tener algo que comer. Pero ese “algo” resulta profundamente cultural. Es un lugar común. Tesis como la de Nicod (1980:54) aseveran que las nociones de comestibilidad, o palatabilidad se asientan sobre un sistema de comunicación convencional, y tal y como han puesto de manifiesto las aproximaciones simbólicas, las capacidades nutritivas exceden el relato calórico. En el imaginario indígena de la región, la falta de alimentos quiere decir la falta de frijol, pero sobre todo, la falta de la tortilla de maíz. La idea generalmente compartida es que la tortilla es imprescindible para saciar el cuerpo ch’orti’. De esta forma, la noción del mero hambre se asienta en una doble asunción: la pena de sufrir hambre por no tener que comer-la falta de tortilla- y la tristeza de verse abocado a comer “apenas como animalitos”. Comidas y ausencias que constituyen la particular antinomia de los tiempos de escasez en la región.

Tal y como recogió el trabajo de Wisdom, el frijol pero sobre todo el maíz son alimentos considerados indispensables; “las tortillas de maíz y el frijol simbolizan el alimento y sus nombres nativos con frecuencia significan “comida” (1961:32). Entre los ch’orti’, hablar de comida es hablar de tortilla, el alimento que “sustenta” el cuerpo y “sostiene” el alma, pero además hace lo propio con la vida social indígena. Al igual que otros grupos indígenas (Henne, 1980), la tortilla se distingue del resto de comidas, por “entretener” el cuerpo, por darle gusto o “por no morir”. A diferencias de éstas, aquella es imprescindible para la vida social de acuerdo a las reglas culturales locales. El tiempo del hambre es un tiempo sin “verdadera comida”. Y así, los relatos sobre lo que se veían obligados a comer “la pobre gente” describen la tristeza derivada de vivir cocinando de forma imaginativa raíces, “montecitos”, yuca o “cabezas de guineo dicen que comían porque no se dio ni lo que es la clase de un maíz, en ningún lugar...” Una construcción del hambre que desplaza la inmediatez de lo calórico a lo desabrido de lo simbólico.

La literatura ha mostrado la plasticidad cultural para ensanchar los límites de las definiciones de lo que se considera comida como estrategia de supervivencia (Godoy, 1995; Bandhauer-Shöffman y Bofill, 1999). A propósito de la posguerra española, comenta González de Turmo que el hambre “ha ensanchado, para desgracia de los quienes las padecieron, los límites de lo comestible” (2002:302). Sorprendentemente, ese ensanche en la región no ha sido nada notorio, pero además, va irremediamente acompañado del hondo pesar por asumir que se traspasan los límites de la

cultura. Tales fronteras están tabicadas en la región por reglas simbólicas que delimitan la experiencia de comer una comida impropia de hombres. Vuelvo aquí a esa particular antinomia sobre la que se recrea la noción de “mero hambre”: sufrir por no tener verdadera comida –cuerpos hambrientos con estómagos vacíos- y sufrir por tener que comer comida de animales –cuerpos hambrientos con estómagos llenos-. Los desplazamientos entre esas fronteras implican poner en cuestión –o quizás sea más acertado “perder”- la propia identidad, es decir, la tristeza infinita de dejar de ser persona. Los climas emocionales maridan entonces con la pesadumbre de una vida que no es tal: sin poder cultivar la milpa, un tiempo donde la gente “desaparece” y con ellas las relaciones sociales, y comiendo como “animalitos”. El hambre no está definido por la presencia de estómagos vacíos, sino por esa vida que en realidad no es tal. El correlato del “mero hambre” con el escenario precultural se aprecia en también en la idea y el concepto de solidaridad vigente en este tiempo. Sin ningún atisbo de duda, la noción de solidaridad constituye un elemento central en la cosmovisión indígena, al menos así ha sido hasta hace muy poco tiempo. El denso y detallista trabajo de Wisdom en la década de los 30 gravita sobre una idea central en la cosmovisión nativa: la vida social comunitaria y el concepto de solidaridad sobre el que giran las prácticas y representaciones indígenas (1961:276-277). Prácticamente, toda la vida social se ordenaba en torno a la cooperación y la reciprocidad, fuera el trabajo en la milpa, los pagos o rogaciones, la celebración de festividades o las costumbres religiosas o rituales. Aquí la comida vuelve a ser un elemento clave. Siguiendo con Wisdom (Ibíd., 281) “el trabajo cooperativo es pagado en comida y reciprocado en la misma forma en el futuro”. Las conexiones entre lluvia, comida, solidaridad y hambre no son, por tanto, nada anecdóticas. Dary y Reina escriben lo que escucharon en la región respecto a esta relación (1988:262), “aquel que no comparte comida no recibe la lluvia”, lo que es lo mismo: aquel que no comparte comida, no la recibirá en el futuro. El trabajo de López García (2001) retoma la idea del protagonismo de la solidaridad, “forzada” en reglas culturales que obligan a repartir comida. Y en un último ejemplo de la importancia de la noción de solidaridad en la ideología indígena, los avaros son unos de los personajes más defenestrados, y cualquier ch’orti’ es capaz de relatar el futuro que les aguarda al morir: vagar por la Gloria cargando entre sus manos comidas podridas y con gusanos, hambreado mientras los demás tienen comida de sobra. La norma social es entonces meridiana: los alimentos deben ser compartidos.

El tiempo del mero hambre es la negación de la vida social porque se asume la pérdida de ese imperativo cultural de la solidaridad y la reciprocidad. Los relatos de los informantes describen una forma de tortear

donde las palmas de las manos apenas emiten el ruido tan característico de ese momento del día, evitando así que nadie pudiera pensar que en aquella casa podían acercarse a pedir alguna libra de maíz. Al narrar esas acciones en ese tiempo, la gente tiende a suavizar la crítica que merecería en un tiempo que no fuera el del “mero hambre”. Por otro lado, la costumbre de “visitar” a parientes o vecinos –ritualizadas o accidentales– se ve necesariamente acompañada del ofrecimiento del anfitrión de comida para tomar o para llevar. De manera tradicional, existe cierta tensión en las casas por tener algo que ofrecer si se produce alguna de esas visitas, pues no poder ofrecer comida es motivo para sufrir una de las mayores desazones en la zona⁶. En el tiempo del mero hambre, ni hay desazón ni hay sanción por no cumplir con la norma central de la solidaridad⁷. Es un tiempo de una vida que no es vida.

Un último apunte a la construcción indígena de este concepto. El “mero hambre” es un tiempo desabrido que afecta a toda la comunidad siendo, en principio, la responsabilidad también colectiva. Tal vez pueda argumentarse que el mero hambre es una construcción retórica que “sugiere”, como los mitos, la necesidad de compartir, invirtiendo el orden: no es que el hambre lleve a la pérdida de la cultura, sino que es la pérdida de la cultura –los imperativos solidarios– los que llevan al hambre. Pero queda claro que la idea indígena de hambruna se aleja del relato empírico de las gráficas y las calorías y se construye a través de estómagos que, aunque aparentemente saciados– son el anverso de una vida social que no es tal: emigrados o muertos en los caminos, sin poder cultivar la milpa ni comer tortillas, en un tiempo donde el valor de la solidaridad no existe.

Vuelvo a las negaciones ch’orti’ sobre lo que los medios de comunicación o las Ongs denominaron “la hambruna de Jocotán”. Eso de la “hambruna” se lo inventaron los que vinieron a tomar video, al fin y al cabo, aquello no era más que la vida cotidiana de esos meses, el tiempo de las tortillas con sal.

Era pues, otra cosa.

6. Por ejemplo, Wisdom refiere como los viajes dentro de la región eran facilitados por la costumbre de proporcionar cama, comida y antorchas de ocote a cualquiera que pueda solicitarlas, y nadie esperará otro pago que no sea ser atendido con la misma hospitalidad. De ahí que “todas las familias tienen reservas de antorchas de pino (ocote) en sus cocinas para darles a los viajeros que necesitan alumbrarse el camino cuando la noche los sorprende antes de llegar a sus hogares”, siendo uno de los comentarios más hirientes que pueden hacerse en decir de alguien que “no daría ocote a un viajero” (Ibíd., 44).

7. El trabajo de Fought (1969) ya alertaba de los cambios sociales, económicos y religiosos derivados de la ausencia de comida en los rituales de la región. Lo que sostengo aquí es que la noción de “mero hambre” define y es definida por una alteración completa de la retórica sobre la solidaridad.

4. El tiempo de las tortillas con sal.

De esta forma son conocidos los meses que en la región anteceden a la cosecha del maíz. La denominación de los campesinos ch'orti' para los meses de junio, julio y agosto carga con el tono emotivo de estas semanas, donde los graneros amenazan los comales, los platos y los cuerpos. Se trata de una época donde el tiempo avanza más rápido en las alacenas que en el calendario, con raciones que menguan a la par que las reservas alimentarias mientras se espera la futura recolección. En estos meses, especialmente para algunas familias, los tiempos de comida se recrean a través de la emotividad de una dieta que ofrece, en muchas ocasiones, apenas unas pocas tortillas aderezadas con sal.

Se trata de un tiempo precario en la dieta, ligado tanto a la economía agraria de subsistencia como a un grupo heterogéneo de “macroparásitos” que incluyen entre otros los salarios bajos o las asimetrías étnicas en la distribución del poder en el país. A medida que avanzan los días las raciones e incluso “los tiempos” de comida decrecen. Como admitía María Cristina, en estos meses “como que la comida se va agotando y ya los que tienen hijitos bastantes ¿verdad? ya no alcanzan, ya comen... siquiera tortillitas con salita, acaban comiendo, tortillas con sal.”

Para la región ch'orti', desde luego, las distinciones entre “hambruna” y la llegada del tiempo de las tortillas con sal son evidentes. Este último se inicia de manera ritualizada cada año la noche del primero de junio, donde se aguarda la llegada del *xiximai*⁸, el espíritu de la escasez. Los tiempos de espera de la cosecha son tiempos tristes pero no de hambre, porque aunque escaso, hay maíz: “estaba de escaso el maíz. Como siempre en esa época. Es triste, porque si hay veces que cuando no alcanzamos si mucho le damos dos tortillas a los niños, y ahora en el mes de agosto, ¡es tremendo!”. Hablando con doña Margarita en el dispensario Bethania, donde tenía ingresada por desnutrición a una de sus nietas, intentaba explicarme que lo ocurrido en el 2001 nada tenía que ver con “la hambruna”:

“nosotros no fuimos sufridos, lo que pasa que cuando pasó aquel terremoto de no sé dónde fue que lo inventaron eso [hambruna], nosotros no estamos sufriendo eso [hambre] y cierto es que llegó esos regalitos [donaciones y proyectos de Ongs, en un primer momento comida], los recibimos, pero como los están regalando, pero no que

8. También conocido como “*el primero*”, *Matulingo*, *Julián* o el hambriento”. Es costumbre esperarlo con un tipo particular de comida en la primera noche de junio para evitar que la escasez se quede en la casa y la comida no mengüe. Para un mayor desarrollo de esta figura véase López García (2003) o Mariano Juárez (2011).

nosotros estábamos pidiendo... pero nosotros siempre suficiente... suficiente no hay, pero para ir pasando sí hay...”

El elemento distintivo de estos periodos es la escasez de comida, y por comida en el ideario local se está entendiendo, de nuevo, la tortilla de maíz. El contexto emotivo derivado de la dieta de estos periodos es la tristeza por no tener más que un poco de sal con la que acompañar a la tortilla, pero muy alejado del sufrimiento por tener esas otras “comidas de animalitos”. Tristeza por raciones que menguan, pero raciones de comida, al fin y al cabo. Si la imagen de gentes caminando con hambre y muriendo en el camino es la imagen del tiempo de la hambruna, la escasez de tortillas en el comal pudiera ser la de estos meses.

Las explicaciones sobre la existencia de este tiempo –y también sobre la idea general de su recrudescimiento en los últimos años- son diversas. Los ch’orti’ argumentan que “la gente abundó” al tiempo que las cosechas “se vinieron a menos” en unos terrenos cada vez menos fértiles. Las versiones más conservadoras apuntan al desdén de los más jóvenes por los compromisos de los ancianos, aunque lo cierto es que esos relatos que ahondan en una implicación comunitaria son secundarios. La mayor parte de los relatos entienden que estos meses “han sido perros de siempre”, pero aquellos que sufren en exceso no deben buscar explicaciones más que en sus propias acciones u omisiones. Y al igual que el relato sobre la desnutrición tiene una responsabilidad clara en las mujeres de la casa, derivado de desatenciones en su parte del segundo de los contratos míticos (Mariano Juárez, 2009), la responsabilidad aquí recae en el hombre de la casa, al incumplir el mismo de los contratos. Si este tiempo está marcado por la estrechez de maíz en la casa, demasiada estrechez apunta siempre hacia el mismo lugar: un desorden social de un hombre que no cumple con sus obligaciones. La construcción cultural de este tiempo incluye acciones tradicionales –esperar al *xiximai* o Pagar a la Tierra- pero sobre todo cumplir con su labor en el cuidado de la milpa y no “entretenerse” en otras cuestiones como el alcohol. La etnografía de Wisdom ya relacionaba la idea indígena de pobreza con el desorden social derivado de la desatención de las responsabilidades de cada género (Ibíd., 229-234), arbitrando un orden moral donde los pobres -y por extensión los “excesivamente hambrientos”- no constituyen la cotidianidad, sino más bien el reflejo y la consecuencia de la ruptura del orden. De esta forma, si el tiempo del “mero hambre” está marcado por la imposibilidad de conseguir maíz y afecta, consecuentemente, a toda la comunidad, el “tiempo de las tortilla con sal” afecta de manera desigual a unas familias que a otras, distinguiendo así capaces de incapaces.

De la misma forma que la emotividad de este tiempo se aleja de la experiencia del “mero hambre” a través de la presencia-ausencia de maíz, existen divergencias en la idea de solidaridad en cada uno de estos tiempos. Durante el tiempo de las tortillas con sal, la gente es consciente de la precariedad de las alacenas de las familias, de manera que, por ejemplo, las visitas a otros hogares se atemperan en frecuencia; cuando se producen, la anfitriona tendrá que reciprocarse la visita con comida. La etnografía de la región describía un pretérito donde las zonas altas y las bajas se intercambiaban alimentos como estrategia de supervivencia, o cómo el robo de maíz constituye el mayor acto antisocial durante este tiempo” (Ibíd.,1961:532). En el presente, las prácticas concretas caminan hacia una visión más individualista de los recursos, pero la retórica de la solidaridad sigue vigente con fuerza en este tiempo. La economía moral afirma la necesidad de compartir como el modo correcto de estar en el mundo.

Aunque evidentemente existen disonancias individuales y renegociaciones particulares con la norma, lo cierto es que en este tiempo se acentúan los contornos de las normas de solidaridad, las sanciones para los ruines y los avaros. Nada nuevo supone admitir que muchas formas comunitarias de negociar con la escasez han estado presididas por conductas basadas en la solidaridad y el bien común⁹. Y hacia ese sentido parece apuntar la doble construcción ch’orti’ para la experiencia del hambre en la región marcando –y advirtiendo- los límites de la cultura.

5. A modo de conclusión

Si en occidente la noción del hambre se construye –culturalmente- a través de balances calóricos y del relato empírico construido en el periodo de entreguerras, del peso del discurso biomédico y una iconografía corporal que lo liga irremediablemente con escenarios de pobreza y de falta de alimentos, los ch’orti’ lo delimitan de un modo –igualmente convencional- un tanto diferente. Por supuesto, el asunto de la disponibilidad de alimentos se encuentra dentro de la forma indígena de relatar esta experiencia, pero lo hace en un escenario donde las narraciones míticas, los contratos sociales o el orden moral derivado de los imperativos sobre la solidaridad o la potencia simbólica del maíz se ponen en jue-

9. Un asunto ampliamente debatido en la bibliografía. Frente a las tesis “acaparadoras”, algunos trabajos han enfatizado que “compartir” y el “bien común” es una de las estrategias de supervivencia (Cohen, 1961). En palabras de Scheper-Hughes (1997) “entre las sociedades de pequeña escala (...) la respuesta más común ante la escasez de alimentos suele ser la de compartir comida, más que acapararla”.

<p align="center"><i>“MERO HAMBRE”</i> (CARENCIA DE MAÍZ.)</p>	<p align="center"><i>“tiempo de las tortillas con sal”.</i> (Escasez de maíz.)</p>
A caballo entre el mito y el pasado. Tiempo difuso propio de “los ancianos”	Actual, cotidiano. Conocido, experimentado y relatado por todos.
La gente “desaparece”: Emigra o muere. Metonimia disolución cultural.	Permanecen; La emigración es temporal a las fincas como trabajadores asalariados.
Frutas como alimento. Nuevas formas de preparación de comidas.	Frutas como galguerías. Esquema tradicional. Mantenimiento retórica culinaria tradicional.
Diferente concepción de la solidaridad; Primacía del “cuerpo individual”	Primacía del cuerpo social o comunitario.
Afectación generalizada de todo el área ch’orti’	Afectación local. “Hay unos que aguantan hambre y otros que no”.
Independiente de las acciones individuales. Poco puede hacerse	Las acciones individuales modifican la situación.
Causa: una sequía de varios años de evolución. “Castigo Divino”	Diferentes descripciones causales. Ruptura rol masculino.

FIG. 1. Esquema de diferencias entre “el mero hambre” y la “época de las tortillas con sal”.

go. Hablar de hambre entre los ch’orti’ es un ejercicio cultural donde se delinear las formas adecuadas de estar-en-el-mundo y se negocia la identidad colectiva. Las negativas indígenas a la presencia del hambre durante la crisis nutricional de 2001 frente a la facticidad de las imágenes de los periodistas o los perímetros braquiales de los informes médicos se comprenden mejor al incluir en hambre en los intersticios de la cultura. Asomarse a la realidad de la región desde una perspectiva culturalista permite comprender el malentendido entre las voces del desarrollo y las nociones indígenas –aquellos llamaron “hambruna” a lo que estos entendían como la cotidianidad del tiempo de “las tortillas con sal”- y abordar el escenario fallido de intervenciones de la última década. Más allá de un mero ejercicio de aritmética calórica, las versiones indígenas sobre la experiencia del hambre, al igual que la forma de comer, determina una

forma de ser persona. No son sólo los estómagos vacíos la expresión del hambre, sino los estómagos alimentados con comidas impropias de hombres, sino la expresión de un tiempo sin cultura. Esto es, “ser nadie, vivir en el error”¹⁰.

“Referencias bibliográficas”.

- Adams, R.N. (1952). La antropología aplicada en los programas de salud pública de la América Latina. *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana*, vol. XXXIII, n° 4.
- Anderson, P. (2010). *So Much Wasted: Hunger, Performance, and the Morbidity of Resistance*. Durham: Duke University Press.
- Appadurai, A. (1981). Gastro-Politics in Hindu South Asia. *American Ethnologist*, 8:494-511.
- Bandhauer-Shöffman, I. y Bofill, M. (1999). El hambre en la memoria colectiva de la población vienesa. *Historia, Antropología y fuentes orales*, 22:113-130
- Barry L. (1977). The Siriono of Eastern Bolivia: A re-examination. *Human Ecology*, 5(2):137-15.
- Bonfill Batalla, G. 1995 [1962]. *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán. Un ensayo de antropología Aplicada*. México: UAM.
- Brandes, S. (1984). Animal metaphors and social control in Tzintzuntzan, *Ethnology* 4:279-288.
- Busby, S (2004). *Wonderful Little Girl: Starving for Fame: How Sarah Jacobs Bewitched the World*. London: Faber Short Books.
- Cassidy, C. (1980). Bening Neglect and Toddler Malnutrition. *Social and Biological Predictors of Nutritional Status, Growth and Neurological Development*. L.S. Greene y F. Johnson Eds. Nueva York: Academic.
- Castle C. (1994). The (re)negotiation of illness diagnoses and responsibility for child death in rural Mali. *Medical Anthropology Quarterly* 8(3):314-335.
- Cohen, Y. A. (1961). Food and Its Vicissitudes: A Cross-Cultural Study of Sharing and Non-sharing. En *Social Structure and Personality*, Cohen Y., (Ed.) Nueva York: Holt. Rinehart & Winston.
- Dary, C. (1986). *Estudio antropológico de la literatura oral en prosa del oriente de Guatemala*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Dary, C.; Elías, S. y Reyna, V. (1998). *Estrategias de sobrevivencia campesina en ecosistemas frágiles*. FLACSO: Guatemala.

10. Tomo aquí prestada la cita de Pitol que emplea Flores Martos en su etnografía del gusto en la ciudad de Veracruz (2009) y la identidad recreada a través de las retóricas sexuales y culinarias. En el caso de Veracruz, la idea del exceso a través del *tropicalismo* perfila cierto carácter de la identidad urbana mediado por el gusto: “Resistirse a un deseo, cualquiera que sea, significa una disminución, ser nadie, vivir en el error”. Siguiendo con la analogía, el hambre puede ser en la región un asunto de estómagos llenos, pero vidas en el error.

- Davies, D. (1963). *Human Nature and Politics*. Greenwood: Westport.
- Douglas, M. (1970). *Natural Symbol*. Nueva York: Vintage.
- Douglas, M. (1991) [1966]. *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI: Madrid.
- Edkins, J. (2000). *Whose Hunger? Concepts of Famine, Practices of Aid*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ellman, M. (1993). *The Hunger Artists: Starving, Writing, & Imprisonment*. Boston: Harvard University Press.
- Firth, R. (1973). *Symbols: Public and Private*. London: Cornell University Press.
- Flores Martos, J.A. (2009). El gusto en los cuerpos veracruzanos: retóricas y prácticas culinarias y sexuales. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. LXIV(1):133-166.
- Fough, J. (1969) "Chorti (Mayan) Ceremonial Organization". *American Anthropologist* New Series, Vol. 71, n°3
- (1972). *Chortí (Mayan) Texts*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Foster, G.M. (1955). *Análisis antropológico intercultural de un programa de ayuda técnica*. México: Instituto Nacional Indigenista
- Foster, G.M. (1960). *Problemas en los programas sanitarios interculturales. Consejo para la investigación de las ciencias sociales*. México: Administración de cooperación internacional.
- Geertz C. (2000). *Los usos de la Diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Girard, R. (1962). *Los Mayas Eternos*. México: Libro México Editores.
- Godoy, J. (1995). *Cocina, cuisine y clase. Estudio de Sociología Comparada*. Barcelona: Gedisa.
- González de Turmo, I. (2002). Comida de pobre. Pobre comida. En *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*. M. Gracia (Ed.) Barcelona: Ariel.
- Hammond, W. A. (1879). *Fasting Girls; Their Physiology and Pathology*. New York: Putnam's Sons.
- Harris, M. (1985). *Good for eat: Riddles of Food and Culture*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Henne, M. G. (1980). La comida quiché: su estructura cognitiva en Chichicastenango". *Guatemala Indígena*, 15:113-130.
- Holmberg, A.R. (1969). *Nomads of the Longbow*. New York Natural: History Press.
- Holtzman, J. D. (2006). Food and Memory. *Annual Review of Anthropology*, 34:361-376.
- Hull, M. K. (2003). *Verbal Art and Performance in Ch'orti' and Maya Hieroglyphic Writing*. Tesis Doctoral, Departamento de Antropología, The University of Texas.
- Kahn, M. (1986). *Always hungry, never greedy: food and the expression of gender in a Melanesian society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelly, I. (1960). *An Approach to the Improvement of Diet. Conference on Malnutrition and Food Habits*. México: Cuernavaca.

- Keys, A., et.al. (1950). *The Biology of Human Starvation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Laqueur, T. (1989). Bodies, details and the humanitarian narrative. En *The New Cultural History*. Lynn Hunt (Ed.) Berkeley: University of California Press.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Mythologiques I: The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*. Nueva York: Harper and Row.
- Lévi-Strauss, C. (1965). The Culinaire Triangle. *Partisan Review*, 33:586-595.
- Levine, S. (1981). Child abuse and neglect in Subsaharan Africa. En *Child abuse and neglect Cross Cultural Perspectives*. Jill Korbin (Ed.) Berkeley: University of California Press.
- López García, J. (2001). Dar comida obligando a repartirla. Un modelo de don maya-ch'orti' en proceso de transformación. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LVI (2):75-98.
- López García, J. (2002). Exotismo y vivencia del hambre en Guatemala, en *Procesos de Globalización y Localización en América Latina*. G. Diezt, y B. Pérez (Eds.) Granada: Universidad de Granada.
- López García, J. (2003). *Ideología y Símbolos en la comida indígena guatemalteca. Una etnografía de la culinaria maya-ch'orti'*. Quito: Abya-Yala.
- López García, J. (2010). *La lluvia en la Mitología y el Ritual maya Ch'orti'*. Guatemala: Cholsamaj.
- Mariano Juárez, L. (2009). Discursos sobre el hambre. En *América indígena en los albores del siglo XXI*. López García, J., Gutiérrez Estévez, M.(Eds.) Madrid: Siglo XXI
- Mariano Juárez, L. (2011). “Nostalgias del maíz y desnutrición contemporánea. Antropología del hambre en la región ch'orti' del oriente de Guatemala”. Tesis Doctoral, Departamento Antropología Social, Uned, Madrid.
- Mariano Juárez, L. (2012). Versiones locales del desarrollo. Una aproximación a las dispepsias desarrollistas desde el oriente de Guatemala. En *Antropología social, desarrollo y cooperación internacional. Introducción a los fundamentos básicos y debates actuales*. Martínez Mauri, M., Larrea Killinger, C. Barcelona: Editorial UOC.
- Ellmann, M. (1993). *The Hunger Artists: Starving, Writing, & Imprisonment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mead, M. (1951). *El alimento y la familia*. Buenos aires: Editorial Sudamericana,
- Nations M.K. y Rebhun, L.A. (1988). Angels with wet wings won't fly: maternal sentiment in Brazil and the image of neglect. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 12:141- 200
- Nicod, M. (1980). Gastronomically speaking-food studied as a medium of communication”, en *Nutrition and Lifestyles*. Turner, M.R. (Ed.) Londres: Applied Science Publis.
- Ortner, S. B. (1973). On Key Symbols. *American Anthropologist*, 75:38-46.
- Ortner, S. B. (1978). *Sherpas Through Their Rituals*. New York: Cambridge University Press.
- Richards, A. I. (1932). *Hunger and work in a savage tribe: a functional study of nutrition among the southern Bantu*. Londres, Nueva York: Routledge.

- Richards, A. I (1939). *Land, Labor and Diet in northern Rhodesia*. Londres: Oxford University Press.
- Rowntree B. (1901). *Poverty: a study of Town Life*. Londres: MacMillann.
- Scheper- Hughes N. (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona:Ariel.
- Sen, A. (1981). *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.
- Stacey, M. (2002). *The Fasting Girl: A True Victorian Medical Mystery*. Nueva York: Putman Inc.
- Tambiah, S. J. (1968). The magical power of words. *Man*, 3:7-12.
- Tambiah, S.J. (1969). Animals Are Good to Think and Good to Prohibit. *Ethnology*, 5:423-459.
- Turnbull, C. (1972). *The Mountain People*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Vernon, J. (2011). *El hambre. Una historia moderna*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Vizcarra, B. (2002). *Ente el taco Mazahua y el mundo. La comida de las relaciones de poder, resistencias e identidades*. México: UAEM/IMM.
- Vokral, V. (1991). *La organización de la comida y las estructuras simbólicas en el altiplano del Perú*. Quito: Abya-Yala.
- Weismantel, R. J. (1994). *Alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.
- Wisdom, CH. (1961). *Los Chortís de Guatemala*. Guatemala: Seminario de integración Social de Guatemala.

