# MUNDOS DE MAÍZ EN MÉXICO

## REPRODUCCIÓN SIMBÓLICA Y MATERIAL DE LOS PUEBLOS DE TRADICIÓN AGRARIA MESOAMERICANA EN EL SIGLO XXI

**Mauricio González González, Milton Gabriel Hernández García, Sofía Medellín Urquiaga, Narciso Barrera–Bassols & Nazario A. Sánchez Mastranzo (coords.)**

Ediciones Navarra

SNPICD-INAH

# MUNDOS DE MAÍZ EN MÉXICO

REPRODUCCIÓN SIMBÓLICA Y MATERIAL DE LOS PUEBLOS DE TRADICIÓN AGRARIA MESOAMERICANA EN EL SIGLO XXI

Mauricio González González, Milton Gabriel Hernández García,
Sofía Medellín Urquiaga, Narciso Barrera–Bassols
& Nazario A. Sánchez Mastranzo (coords.)

Víctor Acevedo Martínez, Beatriz Albores Zárate, Lourdes Baez Cubero, Narciso Barrera–Bassols, Armando Bartra, César Carrillo Trueba, Hadlyyn Cuadriello Olivos, Natalia Chávez López, Alejandro Fujigaki, Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, Catharine Good Eshelman, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, Milton Gabriel Hernández, Israel Lazcarro Salgado, Isabel Martínez, Rodrigo A. Medellín Erdmann, Rodrigo Megchún Rivera, Daniel Murillo Licea, Esperanza Penagos Belman, Erika Poblano, Alessandro Questa Rebolledo, José Luis Reyes Utrera, Catalina Rodríguez Lazcano, Denisse Salazar González.

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO**
Facultad de Ciencias Naturales / Geografía Ambiental

**Centro de Investigación y Capacitación Rural A.C.**

**RED TEMÁTICA DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL**
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

Ediciones Navarra

**COMITÉ EJECUTIVO**
2019-2022

Gustavo A. Ramírez Castilla
*Secretaría General*

Daniel Ruiz Cancino
*Secretaría de Organización*

Luis Heredia Barrera
*Secretaría de Finanzas*

María de Lourdes Hernández Jiménez
*Secretaría de Escalafón y Promoción*

Elena de la Cruz Canché Manzanero
*Secretaría de Trabajo, Conflictos, Previsión y Asistencia Social.*

Milton Gabriel Hernández García
*Secretario de Comunicación y Prensa*

Lidia Iris Rodríguez Rodríguez
*Secretaría de Trabajo Externo*

Primera edición: 2023

D. R. © Ediciones Navarra
Van Ostade núm. 7, Alfonso XIII.
01460, México, Ciudad de México
www.edicionesnavarra.com
www.facebook.com/edicionesnavarra
www.edicionesnavarra.trumblr.com
@Ed_Navarra

D. R. © Sindicato Nacional de Profesores de
Investigación Científica y Docencia del INAH.
Córdoba 45, colonia Roma, 06700 México, D.F.
*comite@snp-inahinvestigadores.org*

Diseño editorial: CAJA TIPOGRÁFICA

ISBN: 978-607-8789-84-9

*Editada en México*

# Índice

Preludio 9
Narciso Barrera-Bassols

Presentación
El maíz es clave. Seguridad alimentaria, vida y cultura, vs escasez, inflación, y delincuencia organizada. Hacia una recuperación del país, con base en el maíz 19
Rodrigo A. Medellín Erdmann

Introducción 41
Sofía I. Medellín Urquiaga
Mauricio González González

**Primera parte**
**El maíz en Mesoamérica**

Gente de milpa 55
Armando Bartra

El origen del maíz y su persistencia como eje de la vida en los pueblos indígenas. Seis tesis y un caso: la Chinantla Baja 67
César Carrillo Trueba

El rostro negado del maíz 111
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Imagen antropomórfica del pensamiento mesoamericano: cuerpo y maíz 129
Esperanza Penagos Belman

**Segunda parte**
**El maíz en nuestros pueblos contemporáneos**


Trabajar para caminar juntos: el maíz en la vida social rarámuri 149
**Alejandro Fujigaki Lares**
**María Isabel Martínez Ramírez**
**Denisse Ariadna Salazar González**

Maíz y cosmovisión entre los huicholes del sur de Durango 173
**José Luis Reyes Utrera**

Cuando se abandona la milpa, el *d'hipaak* castiga 187
**Ana Bella Pérez Castro**
**Lorenzo Ochoa †**

El eje de la inteligibilidad otomí: el maíz,
entre lo humano y lo ancestral 213
**Israel Lazcarro Salgado**

El peso de la cultura en la permanencia de los maíces purépechas 231
**Catalina Rodríguez Lazcano**

El trabajo sagrado y profano en torno al maíz en
San Francisco Pichátaro, Michoacán: reflexiones sobre
una ontología relacional en los albores del siglo XXI 245
**Narciso Barrera Bassols**

*To centli, to tlacuaz*: culto y rituales agrícolas en
una comunidad nahua del sur de Tlaxcala 289
**Marycarmen Sánchez González**
**Nazario A. Sánchez Mastranzo**

Ciclo agrícola y ciclo vital: dos modelos análogos
entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla 299
**Lourdes Baez**

El maíz, articulador de la comunidad tepehua 313
**Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez**

Resistencia, cosmovisión y ritualidad agrícola:
el "complejo milpa" entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla 327
**Milton Gabriel Hernández García**

Cultivo del maíz y rituales del tiempo en la región
del Nevado de Toluca, Estado de México 347
**Beatriz Albores Zárate**

Territorialidad, parentesco y maíz entre los otomíes
del Valle de Jilotepec, Estado de México 365
**Alessandro Questa Rebolledo**

*Tonacayotl*, "nuestra madre, nuestro sustento":
la milpa, el maíz, y la cosmovisión náhuatl 381
**Catharine Good Eshelman**

El ciclo ritual agrícola y sus representaciones
simbólicas entre el pueblo tlapaneco 397
**Erika Poblano**

Hombres y mujeres de maíz. El cultivo del maíz entre tseltales
de las Cañadas de la Selva Lacandona, Chiapas 407
**Hadlyyn Cuadriello Olivos**
**Rodrigo Megchún Rivera**

Espejo de creación: el maíz originario entre los tsotsiles
de los Altos de Chiapas, México 419
**Daniel Murillo Licea**

*Tsajal Ixim*. Concepciones del maíz rojo
entre los tsotsiles de Chiapas 435
**Natalia Chaves López**

El maíz en dos tradiciones musicales del oriente yucateco 451
**Víctor Acevedo Martínez**

La disputa por el maíz y la soberanía nacional y alimentaria.
La larga lucha de la Campaña Nacional Sin Maíz No Hay País 460
**Rosario Cobo González y Enrique Pérez S.**

# Preludio

Siendo México el segundo país con mayor diversidad biocultural en el planeta (Toledo *et. al*. 2015), resultado de un milenario esfuerzo co-evolutivo entre humanos y no humanos, la ampliación de dicha mega-diversidad se centró en la domesticación y diversificación permanente del maíz y de la milpa como ordenadores de la vida agraria de sus pueblos, a todo lo largo y ancho de su territorio, del esculpido de sus paisajes y de la prolongada y densa construcción de mundos, en donde dicha gramínea ha sido la ordenadora de las relaciones entre todos los existentes, desde el Preclásico hasta nuestros días. La trilogía tierra-maíz-agua ha sustentado, desde hace miles de años, las pluriversas maneras de comprensión del mundo y de sus interactuantes, incluyendo a las mujeres y hombres del maíz. De allí su rica expresión simbólica y material que se anida en cada una de sus culturas, idiomas, formas de producción y culinarias. Dicha urdimbre da cuenta de las inextricables relaciones entre humanos y no humanos centrada en el continuo mejoramiento y expansión de su "santa" semilla, tejida mediante narrativas y trabajo ritual como expresiones simbólicas que han perpetuado, en la Larga Duración, su materialidad en el cultivo y en el platillo (Toledo & Barrera-Bassols, 2021). De esta manera queda nítidamente clara la expresión "sin maíz no hay raíz". Y de ello da cuenta este libro.

Las contribuciones que aquí se presentan, ofrecen ángulos poco explorados sobre la dimensión sagrada de lo que podríamos llamar, retomando la propuesta de Arturo Escobar (2018), las ontologías relacionales de los pueblos de tradición agraria mesoamericana en los albores del siglo XXI. Esos mundos que se recrean en mitos, leyendas, relatos, cánticos y poesía, y en donde se refuerza su vigor y validez para millones de personas que, en este país, centran su quehacer cotidiano en la recreación de sus paisajes y defensa de sus territorios "haciendo maíz". De hecho, en estos mundos de maíz no existe la tal separación entre naturaleza y cultura promovida por el pensamiento moderno

de corte occidental. En éstos, lo sagrado y lo secular conforman una sola e inseparable dimensión ontológica, misma que se expresa en las íntimas relaciones o enactuaciones de todos los existentes y en donde el maíz, la lluvia y la tierra, junto con el resto de las entidades, incluyendo al humano, conforman una sociedad de sociedades, en la cual dicha gramínea emblemática es protagonista: como sujeto o persona, como deidad y como dadora de vida. Ordena la vida sagrada y secular de estos pueblos, ordeña el entramado paisajístico en una suerte de milpa ampliada y asegura la sobrevivencia biológica, y social de sus guardianes, sean estos el jaguar, la serpiente, la hormiga, el tlacuache, la lluvia, el sol, la luna o la misma mano de la mujer y la del hombre. Esta es la gran familia mesoamericana que ha mantenido, pese a todo, la gran diversidad de sus *culturalezas*, y por ello, la recreación anidada de esta excepcional diversidad biocultural. De hecho, entender al maíz y a su gran familia, permite valorar los lazos de reciprocidad, el trabajo en común, la comunalidad y su resiliencia sagrada, y secular, frente a la perenne incertidumbre del devenir de sus *culturalezas* o milpa profunda.

Además de su presentación e introducción, el libro se divide en dos partes. En la primera se da cuenta sobre los significados del maíz, la milpa y sus guardianes, esto es, la gran familia de tradición agraria mesoamericana, la gente de milpa. Armando Bartra nos ofrece todo ello con su elocuente palabra, resaltando la sempiterna renovada juventud en su longevidad a pesar del desprecio, socavamiento y amenaza a la que a ésta se le ha sometido, especialmente a partir de los años 60s del siglo pasado, y con mayor fuerza durante los últimos cuatro lustros. En el recuento, pese a todo, la fuerza de su tradición ha permitido su recreación y adaptación debido a su virtuosa maleabilidad. Cesar Carrillo, por su parte, nos ofrece un esbozo sobre el largo proceso de domesticación del maíz y el de su familia, la milpa, subrayando las singularidades de ese proceso de florecimiento biocultural que constituyó, en la diversidad de contextos biofísicos y culturales del despliegue mesoamericano, la etnogénesis de una cosmovisión que les fue común a los pueblos de Mesoamérica en su muy largo proceso de devenir cultural, centrado en el maíz, la milpa y en sus polimórficas representaciones simbólicas y materiales. A ello le suma como corroboración etnográfica sus encuentros con el maíz y los saberes-haceres y sentipensares del pueblo chinanteco, entre Oaxaca y Veracruz. Resalta aquí el argumento que encontraremos, de manera profusa y variada, en los textos que conforman la segunda parte del libro, y que consiste en que la agricultura milpera de temporal o de

secano constituye el tejido biocultural y agroecológico que soporta la compleja raigambre de la denominada tradición agraria mesoamericana de nuestros pueblos campesinos hasta la actualidad; sean estos pueblos indígenas o comunidades mestizas, quienes parten de ello para la elaboración de una polifonía rítmica de la vida, centrada en los designios de la lluvia, de la tierra y del maíz como las claves de su sincopado habitar en este lugar.

En esta primera parte del libro, resulta medular la contribución de Gómez Arzapalo, quien nos conduce a la centralidad del maíz en el culto popular y en la religiosidad sincrética y barroca, según el propio Bolívar Echeverría (1998), que devino de la cancelación de la religión mesoamericana promovida por el Imperio, del advenimiento de la religión católica con la conquista y de la reformulación de los cultos, y sus prácticas por los pueblos sojuzgados de la Nueva España. Sin señalarlo explícitamente, el autor admite un largo proceso de negociación entre los emergentes pueblos sojuzgados y los religiosos católicos. En este sentido, más que una conquista religiosa, lo que el autor nos permite mirar, es que dicho proceso sincrético resultó una prolongada negociación entre ambos sujetos sociales y sus religiosidades, las unas subordinadas y la otra hegemónica. Dicho resultado histórico y su prolongación en el tiempo ofrecen evidencia no solo de la dimensión sacra de la etnogénesis de la tradición agraria mesoamericana, sino de la reformulación cambiante y localizada de nuevas sacralidades mediante la adopción del culto católico y de su ciclo santoral, inextricablemente anudado al ciclo del maíz y al de la milpa. Ahora en la iglesia, ahora en el cerro, en la milpa o en el manantial, pervive el culto al maíz como ente sagrado y reproductor biológico y cultural de los pueblos indígenas y comunidades mestizas enraizadas en dicha tradición agraria. Una historia dramática como lo es el mismo culto popular para dirimir las incertidumbres que confrontan el trabajo de humanos y no humanos, incluidos los ancestros, los númenes y las fuerzas, energías y substancias sagradas que enactuan en esta sociedad de sociedades.

Un claro ejemplo del drama que se afronta debido a dichas incertidumbres y sorpresas, resulta del trabajo recíproco y comunitario de todas las entidades existentes, y en donde subyace el hecho de que el humano es incapaz de tomar control pleno de los designios de los no humanos –o naturaleza y sobrenaturaleza- a diferencia de lo que postula el racionalismo moderno objetivante. Y es en esta secular y sagrada tensión entre la tradición agraria mesoamericana y la de la modernidad, en donde subyace el raigambre de la perpetuación creativa del po-

limórfico culto al maíz hasta nuestros días. Una singular manera de explicación sobre la mega-diversidad biocultural de esta amplia región del planeta. En este sentido, resulta menester señalar que, en estas ontologías relacionales, nada ni nadie antecede a nadie, sino que todos los existentes son y están en el mundo en función de las relaciones o enactuaciones que les prevalecen. Sujetos, personas y capacidad volitiva o agencia es lo que aquí se anida y subyace. Una suerte de mímesis o biomímesis (Adorno & Horkheimer, 2003; Riechmann, 2006).

Al final de esta primera parte del libro que aquí introducimos, Penagos Belman nos relata el largo proceso de configuración del hombre (y el de la mujer) mesoamericanos, según el mito fundante entre nahuas y mayas. La autora da cuenta de dicha corporeidad hecha de maíz que dotó de palabra y consciencia de ese nuevo ser necesario para darle lugar e idolatrar a sus deidades antecesoras. Mujeres y hombres de maíz cuya actuación inteligente, creativa y parlante estuvo sujeta a las necesidades de sus antecesores y que, por lo tanto, nunca fueron ni han sido capaces de controlar los designios de las inciertas y sorpresivas actuaciones de sus divinidades y de los no humanos que constituyen parte fundamental de su sociedad. Más que un antropocentrismo, los mitos fundantes de los homínidos, lo que reflejan es una interpretación antropomórfica, corporizada y enactuada con el resto de las entidades existentes en el mundo mesoamericano. Un mundo hecho de maíz y la de su gran familia.

El entretejido de estas cuatro contribuciones de la primera parte de este libro, resulta la base para analizar los resultados de los estudios etnográficos y etnohistóricos que se presentan en su segunda parte. El número de contribuciones, las etnias y lugares en donde se abordaron dichos estudios se representa en el siguiente mapa con el objeto de comprender su diversidad espacial y cultural. A manera de numeralia, y por lo que significan dichas contribuciones, señalamos que los 22 estudios comprenden ejercicios etnográficos o etnohistóricos en 13 estados de la república, los cuales incluyen 14 pueblos indígenas y a un enorme número de localidades y variantes lingüísticas. Tal es el caso, por ejemplo, de los otomí, los nahua y los tsotsiles. Se realizaron estudios en comunidades nahua de los estados de Puebla, Guerrero, Estado de México, Veracruz y San Luis Potosí. Los estudios sobre los otomí abarcan comunidades en Hidalgo y del Estado de México. El caso de los trabajos realizados entre tsotsiles de Chiapas comprende diferentes comunidades y municipios. Las etnografías realizadas en comunidades purhépecha, huicholas, tepanecas, rarámuri, tzeltales, tepehuas y totonacas se concentran en un solo estado, respectivamente. Algo que vale la

pena señalar de esta distribución geográfica es que su mayor número se concentra en el centro y sur del país, con un gran vacío en el norte y noroeste. Ello implica la perentoria necesidad de realizar trabajos en estas últimas regiones, a la luz de la velocidad de los cambios que se experimentan en el agro mexicano. También resulta notorio que buena parte de los estudios etnográficos del centro del país corresponden a amplias regiones que presentan la mayor diversidad de razas, y por consiguiente, de variedades locales de maíz, especialmente en las zonas montañosas de Guerrero, Puebla, Veracruz, Estado de México y Michoacán.

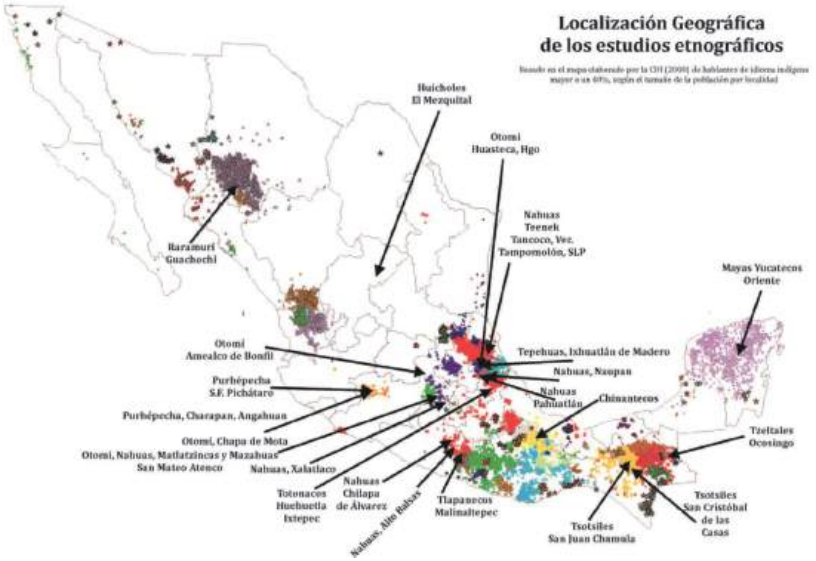



Figura 1. Localización geográfica de los estudios etnográficos

El análisis de los resultados de estas explicaciones etnográficas ofrece una gran diversidad de temas, sin embargo, resaltan dos de ellos que son centrales en este libro. El primero de éstos es el rico recuento de narrativas sobre los orígenes del maíz ofrecidos por los propios actores locales. El segundo consiste en el registro del santoral asociado al ciclo de cultivo de dicha gramínea; todo ello, a pesar de que no en todos los capítulos de esta segunda parte del libro se hace referencia rigurosa sobre dichos rituales o celebraciones religiosas. Pese a esto, dicha recopilación sobre las celebraciones o rituales señalados en buena parte de los capítulos ofrece gran riqueza, la cual confirma los resultados de los

trabajos de López Austin (2001), Good Eshelman (2004) y de Broda (2007). Por ello mismo hacemos un recuento de dichas celebraciones religiosas o rituales que expondremos más abajo.

En cuanto al registro de narrativas asociadas al maíz en forma de mitos, cuentos o poesía, sobresale lo dicho por un pensador nahua de Puebla en esta misma sección, en los trabajos de Reyes Utrera entre huicholes de Durango; en el recuento de Pérez Castro y Ochoa, entre los teneek de la Huasteca en San Luis Potosí; en el recuento de Lazcarro Salgado entre los otomí de la Huasteca veracruzana; en el estudio de Heiras Rodríguez con los tepehua de la Huasteca veracruzana; en la descripción de Hernández García con totonacos de la Sierra Norte de Puebla; en el registro de Poblano sobre los tepehua de Ixhuatlán de Madero, Veracruz; en el recuento de Murillo Licea con los tsotsiles de los Altos de Chiapas; lo que nos evoca el trabajo de Chaves Olvera entre los tsotsiles de San Cristóbal de las Casas, en Chiapas, y lo que nos describe Acevedo sobre el cantoral Maya yucateco del oriente.

La comparación de estas narrativas, algo por hacer, estamos seguros fortalecería, junto con otros muchos trabajos al respecto, lo anteriormente encontrado por López Austin, Broda y por Good Eshelman (*Op. Cit.*), en relación al núcleo duro o a los paisajes rituales en el área de tradición agraria mesoamericana y sobre el papel central del maíz como ordenador de paisajes, y vida cotidiana de estos pueblos y comunidades, a principios de este siglo.

En cuanto a las celebraciones del santoral católico asociado al ciclo del maíz en esta región, el recuento es rico, ofreciendo evidencia sobre la larga permanencia y negociación entre cultos tan disímbolos pero adaptados a la religiosidad católica, misma que aun perdura de manera ferviente. A diferencia de los testimonios entre rarámuris, huicholes y mayas peninsulares, quienes no ofrecen mucha evidencia en el traslape entre sus rituales ancestrales y el santoral católico, los cuales deberían de tener correspondencia si analizamos otros textos por afuera de este libro, la mayoría de las celebraciones o rituales en relación al ciclo del maíz corresponden a las celebraciones de las santas entidades católicas. Quizá y como excepciones muy relevantes estarían los cultos al agua y a las semillas en el Carnaval de Febrero y, sobre todo, en el ritual de muertos a finales de octubre e inicios de noviembre. Ello lo constatamos en lo que aquí denominamos calendario biocultural (Véase Figura 6. El calendario biocultural pichatarense, en la página 233). En realidad, dicho calendario, que sintetiza el ritmo de los trabajos de los no humanos (el ciclo climático y sus

fenómenos meteorológicos), el ciclo productivo (el trabajo de los humanos) y su correspondencia con el ciclo ritual (el trabajo de las deidades, los ancestros y sus fuerzas, energías y substancias), resulta en uno solo. En una revisión de dicho calendario purhépecha, constatamos el ciclo del maíz y su milpa como ordenadores de la vida secular y sagrada de los pueblos de tradición agraria mesoamericana. Todo esto porque en las ontologías relacionales no existe la tácita separación entre objeto, sujeto y entidades sagradas; las inextricables enactuaciones de todas las entidades existentes ocurren para disipar o revertir las sorpresas o incertidumbres del trabajo de los no humanos. Por ello, queda claro en esta figura que la ritualidad, como trabajo productivo, ocurre en momentos de mayor incertidumbre en relación al ciclo del maíz. Esto se constata en los inicios y finales de cada actividad agrícola cuando se llevan a cabo celebraciones o rituales, ya sea en la iglesia, en el manantial, en el cerro, en la parcela o en el altar de cada unidad doméstica. Todo ello para solicitar que no llegue la helada, que haya un buen temporal o que deje de llover intensamente para evitar el acame, por ejemplo.

Lo encontrado en los diversos capítulos de esta segunda parte del libro, da mayor fortaleza a los pioneros trabajos sobre el tema y da fe de lo argumentado por Ramiro Gómez Arzapalo y por Beatriz Albores en torno a la correspondencia de las celebraciones en el calendario religioso de los mexicas en la época prehispánica con las que se celebran en la actualidad, en buena parte del agro mexicano. Y que, en buena medida, corresponden a la ocurrencia de fenómenos atmosféricos (temperatura y precipitación) y al inicio o cierre de periodos climáticos a lo largo de los 365 días del año, con las fases fenológicas del maíz cultivado bajo sistemas de temporal o de secano. Ello coincide también con el período de abundancia a partir de la cosecha y hasta mediados de año, durante el período seco y cálido, y las primeras lluvias, considerado como un período de afinidad masculina, y también con el período de afinidad femenina a lo largo de la época de lluvias, considerado como la temporada de escasez. Como contrapartida, el maíz nace con una mayor afinidad femenina y muere con una mayor afinidad masculina. Es en el período de brote de las semillas, al inicio de las lluvias, cuando se considera que se presenta un corto periodo de conjunción entre ambas afinidades, provocando el nacimiento o brote de la semilla y la primera fase de desarrollo de la plántula. Periodo de conjunción sexual para activar la fertilidad.

Consideramos que se presentan tres grupos de rituales o celebraciones a lo largo del año en relación al ciclo del maíz. El primero que abarca del 2 de Febrero y hasta la Bendición de la Semilla, lo cual ocurre de manera indistinta pero que finaliza en el mes de abril. Las celebraciones de la Candelaria, Carnaval, San Marcos y el Domingo de Resurrección en Semana Santa, forman parte de este primer grupo de rituales que se centran en actos de bendición del agua y de las semillas. Un segundo grupo de celebraciones que aquí denominamos de pedimento, se concentran durante los meses de mayo, junio y hasta mediados de agosto con la celebración de la Virgen de la Asunción. Dichas celebraciones o rituales se centran en solicitar un buen temporal y desarrollo de la planta, ya con sus hojas bandera. Los días de la Santa Cruz, de San Isidro Labrador, Corpus Christi, San Juan y de la Virgen de la Asunción forman parte de este segundo grupo. El tercer y último grupo de celebraciones o rituales es el que se ofrece a partir de septiembre, con los primeros elotes y hasta diciembre o enero, cuando, en general, se ha levantado ya la cosecha e inicia el periodo de selección de semillas en la unidad doméstica. Son celebraciones de agradecimiento por la cosecha iniciando así el período de abundancia. Sobresalen en dicho periodo las celebraciones de los Santos Difuntos, el día de la Virgen de Guadalupe y el de Los Santos Reyes. No es posible aquí abundar más sobre esto pero la rica información textual y contextual de gran parte de las contribuciones en esta segunda parte del libro, ofrece evidencia para un análisis más fino sobre las conjunciones que se representan en el calendario biocultural (Figura 2 Tabla).

Un somero análisis sobre el ciclo de celebraciones o rituales que son citados en este libro, ofrece el siguiente recuento. En los 22 estudios que aparecen en este libro se registraron 28 celebraciones asociadas al maíz a lo largo del año. Las dos principales celebraciones registradas son las de la Santa Cruz el 3 de Mayo (10 veces), ritual de pedimento, y la de los días de los Santos Difuntos los días 30 de octubre y 1º y 2 de noviembre (9 veces), ritual de agradecimiento. A éstas le siguen, por el número de veces que son citadas en los capítulos del libro, las celebraciones de La Candelaria el 2 de Febrero (6 veces), de San Isidro Labrador el 15 de mayo (5 veces) , durante el Carnaval en febrero (4 veces), el día de San Juan el 24 de junio (4 veces), y el día de la Virgen de la Asunción el 15 de agosto (4 veces). Del total de las 28 celebraciones en torno al maíz a lo largo del año, 16 de éstas corresponden a los días de los santorales de las comunidades estudiadas y 12 a celebraciones que se efectúan en más de una comunidad. Es notorio señalar también que no se registraron celebraciones durante el mes

de julio, cuando ocurre la canícula o "veranito", corto periodo de mayor calor durante el año y que en México coincide con una drástica disminución de las lluvias, el cual puede activar la proliferación de plagas y enfermedades en las plantas y en los animales, incluyendo al humano. A este corto período se le denomina en muchas comunidades como "días de guardar", o de abstinencia sexual y laboral. No hay nada que celebrar.

| ENE | FEB | MAR | ABR | MAY | JUN | JU | AGO | SEPT | OCT | NOV | DIC |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Reyes Magos (6) Día del maíz | Candelaria, Niño Dios (2) | San José (19) | San Marcos (25) | Día de la Cruz (3) | San Juan (23,24) | | Virgen de la Asunción (15) | Santo Amado (13) | Santos Difuntos (30) | Santos Difuntos (1 y 2) | Inmaculada Concepción (8) |
| San Francisco de Sales (24) | Carnaval (20 a 25) | | | San Isidro Labrador (15) | San Antonio de Padua (13) | | San Bartolomé (24) | San Mateo (21) | Santa Teresa (15) | Santa Cecilia (22) | Virgen de Guadalupe (12) |
| | | Semana Santa | Semana Santa (Domingo de Resurrección) | | Corpus Christi (20) | | San Ginés de Arlés (25) | San Miguel Arcángel (29) | San Lucas (18) | | Niño Dios (24) |
| | | | | | San Pedro (29) | | San Agustín (28) | | San Rafael (24) | | |
| Secas | Secas | Secas | Secas | Primeras | Primeras | | Lluvia | Lluvia | Lluvia | Llovizna | Llovizna |
| | Bendición de la semilla | Siembra | Siembra Bendición de las semillas | Pedir Agua y un buen ciclo agrícola | Pedir Agua, buena lluvia | | | Cosecha de Elotes | Cosecha de Elotes | Cosecha | Cosecha |
| Rituales para Agradecer | Rituales de bendición | Rituales de Petición | Rituales de Petición | Rituales de petición | Rituales de Petición | | | Rituales para Agradecer | Rituales para Agradecer | Rituales para Agradecer | Rituales para Agradecer |
| Abundancia | | | | | | Escasez | | | | Abundancia | |
| Limpieza, Quema y barbecho | Selección de semillas | Siembra, barbecho y fertilización | | Siembra y primera escarda transversal | | | Segunda escarda transversal, deshierbe | Deshierbe | Doblado de mazorca; Limpieza, quema y barbecho del terreno en descanso | Cosecha | |

Figura 2. Rituales y celebraciones en torno al maíz a lo largo del ciclo anual, registrados en este libro

Este recuento ilumina apenas la punta de un *iceberg* repleto de rica y profunda información vertida en estas páginas, por lo que invitamos al lector de este libro a que se sumerja en él y recorra tanto las huellas milenarias como vigentes de las historias sobre el maíz que aquí se cuentan; un singular acercamiento a la memoria biocultural de nuestros pueblos (Toledo & Barrera-Bassols, 2014).

Narciso Barrera-Bassols
Coatepec, Ver.
26 de noviembre de 2021

## BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. W. & M- Horkheimer (2003). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid

Broda. J. (2007). Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días. *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, no. 93, pp. 68-77.

Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era, S.A. de C.V. México

Escobar. A. (2018). *Otro posible es posible. Caminando hacia las tradiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América.* Ediciones desde Abajo, Bogotá

Good Eshelman, C. (2004). Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz. En: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México, México: 153-176.

López Austin, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) / Fondo de Cultura Económica (FCE); Biblioteca Mexicana; México: 47-65.

Riechmann, J. (Año XXX). *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*. Catarata, Madrid

Toledo, V.M. & N. Barrera-Bassols (2014). *La memoria biocultural, El legado ecológico de las culturas tradicionales.* UNICAUCA, Colombia

Toledo, V.M. & N. Barrera-Bassols (2021). La milpa, matriz de la memoria biocultural de Mesoamérica. En: *Milpa: pueblos de maíz. Diversidad y patrimonio biocultural de México*. Secretaria de Cultura / INAH / Gobierno del Estado de México. México: 143-172,

Toledo, V.M., E. Boege & N. Barrera-Bassols (2015). The biocultural heritage of Mexico: an overview. *Terralingua* II (6): 8-13.

# Presentación

## El maíz es clave. Seguridad alimentaria, vida y cultura vs escasez, inflación y delincuencia organizada. Hacia una recuperación del país, con base en el maíz

**Rodrigo A. Medellín Erdmann**

El maíz es un elemento medular en la vida de la población mexicana, no sólo en el sector rural, sino en el conjunto de la nación –si bien su trascendencia no siempre ha sido bien apreciada–. El grueso del país está en buenas condiciones si se produce maíz en abundancia. Si escasea su producción, se van generando problemas que pueden volverse catastróficos, pues atentan contra la cultura y la vida misma.

Así, hasta mitad del siglo pasado, México producía maíz en abundancia, y aun exportaba cantidades sustanciales. La situación del país era relativamente aceptable. En cambio, desde finales del siglo y para la segunda década del actual, la producción de maíz ha sido insuficiente y se ha tenido que importar cantidades crecientes. Concomitantemente, la situación del país se ha ido deteriorando, las comunidades rurales están devastadas, la inseguridad es mortífera. Es el resultado de tres décadas de aplicar el conjunto de políticas públicas llamadas *neoliberales*; entre otras, su tendencia a desalentar la producción de maíz.

Además de las repercusiones socio-económicas de la escasez de maíz, este libro presenta una rica muestra de las razones profundas de las tradiciones milenarias del cultivo de maíz en el México campesino e indígena. Y como un pedagogo, hace ver lo absurdo de propiciar la reducción de ese cultivo y de las tradiciones inherentes. Claramente se ve que el maíz no sólo es una mercancía que se compra y se vende en el mercado; no es sólo un producto comestible que satisface el hambre. Es un elemento esencial de la vida y la cultura de una parte importante del pueblo mexicano, que se ha estado dañando sistemáticamente, y que hay que recuperar.

## Repercusiones del abandono del cultivo: daño a la vida comunitaria, escasez, inflación, y delincuencia organizada

Las políticas que aplicaron los tecnócratas *neoliberales* –que se apoderaron del aparato estatal durante varias décadas–, cuestionaban el cultivo de maíz en México. La crítica ha sido incesante, sistemática y con argumentos de diversa índole: "El maíz es el culpable de la pobreza en el campo". "Al país le sale muy caro subsidiar el cultivo del maíz". "Producir para el autoconsumo no aporta nada a la economía del país". "Los productores de maíz que no sean eficientes y competitivos conforme a los estándares internacionales, deben desaparecer". "El Tratado de Libre Comercio (TLC) obligará a los productores de maíz a lograr eficiencia en sus cultivos para permanecer en el mercado; si no lo logran, mejor que abandonen el campo y dejen su lugar a productores modernos y eficientes". "Los productores de maíz de subsistencia resultan mano de obra excedente en el campo, y constituyen una verdadera rémora para su desarrollo". "Lo mejor para la economía del país es que dejen el campo y pasen a otro sector donde puedan ser productivos, o que emigren a Estados Unidos y manden remesas de divisas". Por lo mismo, ya no hay que alentar la producción de maíz en comunidades rurales, sino importar lo necesario.

El resultado es que han conducido al grueso de la población por derroteros de auténtica tragedia: escasez de alimentos y creciente necesidad de importarlos, carestía e inflación, pobreza de grandes sectores, polarización pobreza–riqueza extremas, desempleo masivo, expulsión forzada de la mejor mano de obra, desmantelamiento del aparato productivo, desnacionalización del sistema financiero, pérdida de valores, y sobre todo violencia e inseguridad crecientes, con una delincuencia organizada en auge. La escasa producción de maíz es un elemento clave en la descomposición social que va emergiendo.

Desde luego, el equipo de tecnócratas y la clase política en conjunto que, siendo doctores de universidades extranjeras o sin serlo, abrazaron los mismos planteamientos, no tenían una idea clara del país que gobernaban y de la realidad profunda del grueso de los mexicanos; consecuentemente, tampoco caían ni cayeron en cuenta de la catástrofe que estaban provocando.

Desalentar activamente el cultivo doméstico del maíz en las comunidades campesinas e indígenas ha sido como colocar una carga explosiva con toda precisión en los cimientos mismos de la nación mexicana, para hacerlos volar en pedazos. El país se ha quedado sin sus cimientos y el edificio se tambalea.

Así fue, sobre todo a partir de la administración de Salinas de Gortari. Ante la crisis económica y política que enfrentaba el país en 1988, y el cuestionamiento a su legitimidad electoral, Salinas dio varios golpes de timón. Especialmente grave fue su intento de "modernizar" el campo, mediante una radical contra-reforma agraria. So pretexto de combatir la pobreza rural y dar seguridad jurídica a campesinos e indígenas, en diciembre de 1991 modificó el artículo 27 constitucional; la intención real era crear un mercado de tierra regido por la oferta y la demanda. Pretendía desplazar a productores "ineficientes", y lograr una alta productividad agrícola con productores que inyectaran abundante capital y tecnología avanzada. Además, con el TLC y la apertura de fronteras, había que aprovechar las oportunidades de la globalización aplicando "la teoría de las ventajas comparativas en el comercio internacional" (Adam Smith). Es decir, producir aquello en que el país es más eficiente, e importar lo demás, sobre todo en materia agrícola. Salinas lo aplicó al caso del maíz: "¿Para qué producirlo en México si lo podemos comprar más barato del extranjero?" Mejor producir y exportar hortalizas, e importar maíz. Congruentemente, en la práctica se desalentó el cultivo de ese grano básico, producido mayormente en minifundios campesinos e indígenas, y se procuró que el capital ocupara las tierras e innovara cultivos con más rentabilidad. El resultado real fue doble: 1) por la falta de maíz, las comunidades rurales se debilitaron, al perder su base de sustentación y vida comunitaria, y 2) en vez de inversionistas capitalistas, irrumpieron en las tierras campesinas los narcotraficantes, y esclavizaron a los habitantes como mano de obra barata.

Como resultado, las comunidades rurales entraron en crisis. Sus habitantes más productivos se han visto forzados a emigrar, dejando atrás niños, mujeres y ancianos, sin capacidad de sostener la producción, subsistiendo sólo de remesas y de subsidios gubernamentales. A satisfacción de sus enemigos, el cultivo de maíz campesino e indígena se ha visto muy menguado. Las consecuencias han sido amplias y deletéreas.

Aunque sus diseñadores e implantadores no lo hayan visto o no quieran admitirlo, las políticas *neoliberales* han cometido en el campo mexicano varios atentados, que prácticamente se pueden considerar como: *ecocidio* contra el buen ser y conservación de la naturaleza; *genocidio* contra todo un sector de la población campesina e indígena; *etnocidio* contra las costumbres y la cultura ancestral de diferentes etnias del país. Veamos.

## Pobreza

La falta de maíz es el grado más agudo de la pobreza. ¿Por qué? Desde un punto de vista meramente fenoménico, la pobreza se suele definir como *carencia* de los elementos necesarios para satisfacer las propias necesidades básicas: carencia de recursos, de ingresos, de salud, de alimentación y nutrición, de empleo, de educación, de capacitación tecnológica, de iniciativa y espíritu emprendedor, y muchas otras. En el campo existen todas estas carencias y más. Durante años, y aún hoy en día, la estrategia para *combatir* la pobreza ha sido básicamente intentar superar esas carencias a base de aportarle a la población los bienes y servicios que les faltan. El programa *Oportunidades* fue un ejemplo clásico: el gobierno entrega a las familias pobres los medios necesarios para que tengan *alimentación* –incluyendo maíz–, *salud y educación*. Se supone que, si resuelven esas carencias, si efectivamente tienen buena alimentación, salud y educación, las personas serán capaces de superar la pobreza por sí mismas. Por lo menos eso indican las fórmulas de *regresión* matemática que los tecnócratas suelen aplicar a los fenómenos sociales. Con predecible regularidad el gobierno anuncia los grandes logros de estos mecanismos en reducir la pobreza extrema. La realidad pronto desmiente los anuncios: la pobreza va en aumento y cualquier ligera disminución nunca es sostenible. En el momento en que se deja de aplicar el programa, el problema se vuelve a agudizar. La razón es sencilla: no se ha atacado la raíz de la pobreza.

Para entender el impacto de la falta de maíz sobre la agudización de la pobreza es necesario realizar un análisis *etiológico* que revele las causas de fondo de la pobreza. Las *carencias* por las que se suele definir la pobreza son reales; pero son síntomas y resultados, no causas. Presuponen que los campesinos e indígenas no tienen la capacidad productiva para generar recursos que les permita por sí mismos atender esas necesidades. Sin embargo, un conocimiento más cercano de la realidad campesina nos muestra otra cosa. Los campesinos y los indígenas son muy productivos y logran grandes resultados con los medios escasos con los que cuentan. Si pudieran aplicar los recursos que generan a la satisfacción de sus necesidades, podrían sostener un nivel frugal pero razonable –adecuado según las necesidades culturalmente definidas en cada región–, sin caer en la pobreza y en la miseria.

Pero, la economía campesina e indígena está inserta en una economía hegemónica global que la somete a un conjunto de mecanismos que le extraen

sistemáticamente la mayor parte del excedente económico que genera: acaparadores, intermediarios voraces, funcionarios corruptos, caciques, líderes charros, profesionistas abusivos, cada uno de los cuales se lleva lo más que puede del excedente. Así, a los campesinos sólo les queda lo mínimo para sobrevivir y a veces, ni eso.

Una imagen puede ilustrar la situación: la economía campesina ha sido como un barril que la familia estuviera tratando de llenar de agua con su trabajo; pero tras haberle echado un buen número de cubetas, el barril está prácticamente vacío. Una revisión cuidadosa muestra que al barril le han hecho agujeros por todos lados. Tan pronto echan una cubeta de agua, ésta se fuga por los agujeros. Por su parte, los programas gubernamentales de combate a la pobreza son como mangueras que echan más agua al barril… sin haber tapado los agujeros. De momento parece que el barril se va llenando; pero pronto se vuelve a vaciar.

Claramente, mientras más bajo esté un agujero más fácilmente se derrama el agua. Ahora bien, la falta o escasez de maíz es el agujero de nivel más bajo que puede tener el barril. Por allí se fuga cualquier poco de agua que haya podido retener. Si hay carencia total o parcial de maíz, la familia, la comunidad tiene que gastar lo que sea para conseguirlo, o vender algunos de sus precarios bienes, o endeudarse. El maíz no puede faltar por ningún motivo. La insuficiencia de maíz es la ruina de la familia o comunidad. Los tecnócratas adictos a la teoría de las *ventajas comparativas* en el comercio internacional, ¿cayeron en la cuenta de esta realidad rural cuando decidieron que era mejor comprar maíz más barato en el mercado internacional que producirlo en México?

## Desempleo

Al desincentivar el cultivo de maíz, el régimen propició la migración forzada del grueso de los habitantes de comunidades rurales, con lo cual el problema del desempleo en el país se ha agravado considerablemente. Esa fuerza de trabajo expulsada del campo, no encuentra empleo en las ciudades, ya de por sí saturadas de desempleados o trabajadores informales, y pasa a engrosar sus filas. Crear un empleo en el sector formal de la economía –industrial o de servicios–, requiere de una inversión muy cuantiosa. México ha pretendido financiar esos requerimientos de recursos con inversión extranjera. Pero ha resultado un espejismo. La inversión extranjera, o es especulativa, o si es directa, suele adquirir

empresas ya funcionando y normalmente introduce tecnologías ahorradoras de mano de obra que reducen la planta laboral. Es decir, más bien generan desempleo. En cambio, en el campo la generación de empleo –o más exactamente de ocupación remunerada– requiere un monto de recursos mucho menor. Y el primer paso es recuperar el cultivo del maíz. La ocupación en el campo es la forma más económica y expedita para reducir sustancialmente el desempleo, y el maíz es la primera condición.

### Emigración

El esquema neoliberal implantado hace décadas, que ha dañado la producción de maíz en el campo, literalmente ha expulsado del país a millones de mexicanos que tienen que salir huyendo de una agonía lenta por hambre o inanición y tienen que arriesgar la integridad física, la salud y aun la vida en la aventura de cruzar como ilegales a los Estados Unidos de América (EE. UU.) –para sobrevivir y apoyar a sus familias, a costa de persecuciones, maltratos, incertidumbre, inseguridad–. Suena casi cínico que el gobierno mexicano se queje y condene el mal trato que se da a los migrantes mexicanos en Estados Unidos, sin reconocer que el origen del problema está aquí, enraizado en políticas aberrantes que han provocado la expulsión del territorio nacional de tantos millones –todo por no entender la función del cultivo de maíz en la vida del pueblo–.

### Deterioro ecológico

En la mayoría de los casos, tras el abandono del cultivo de la milpa viene la migración y el abandono de la tierra y como consecuencia, la erosión y la degradación edafológica. En esa forma se pierden anualmente millones de toneladas de tierra arable de muy difícil recuperación. Toda esa tierra azolva las presas y contamina los ríos.

Por otra parte, con una presencia menguada de campesinos, los tala montes realizan con menos obstáculos su labor destructiva y los incendios forestales son de más difícil control.

## Inseguridad

Hace algunos años –antes de que se desatara la criminalidad generalizada en el estado–, tras una temporada de muchos asaltos en la montaña baja de la costa chica de Guerrero, el autor le preguntó a un grupo de campesinos amigos: ¿Cómo van los asaltos? La respuesta fue tranquilizadora, pero con implicaciones iluminadoras: "Ah no, ya se acabaron, porque ya salió la cosecha de maíz". La falta de maíz tiene implicaciones complejas para la seguridad en el campo, y por ende para los pueblos y ciudades aledañas. La carencia de maíz, junto con la falta de ocupaciones productivas provoca hambre, que hay que satisfacer de alguna forma, aunque sea delinquiendo. Pero hay más.

## Narcotráfico y narcopolítica

El cultivo de estupefacientes en México viene de tiempo atrás, básicamente como respuesta a la gran demanda de la droga en los Estados Unidos, tanto para militares en tiempo de guerra, como para drogadictos en todo el tiempo. Pero durante muchos años coexistió sin que desplazara el cultivo de maíz. Además, durante décadas el sistema político coexistió pacíficamente con el narcotráfico.

En un momento dado, el gobierno de los Estados Unidos prohibió y criminalizó el narcotráfico, pero su demanda continuó aumentando, por lo cual su producción en México siguió creciendo y ampliando su impacto y su involucración en más y más regiones y ámbitos de la realidad nacional, incluyendo la política y las finanzas.

En 1982 el gobierno del expresidente De La Madrid heredó una hacienda pública muy precaria, pero se le informó que al país estaban ingresando miles de millones de dólares al año. Para paliar esta debilidad de las finanzas públicas, encargó a sus secretarios de Defensa y de Gobernación, y al Procurador General de la República, establecer un acuerdo con los cárteles de la droga para canalizar sus grandes ingresos al sistema financiero del país.

Desde entonces se estableció una simbiosis financiera que no se ha podido superar. Es más, en la práctica la economía nacional se sostiene como un tripié: exportaciones e inversión extranjera, remesas de emigrantes, y flujos del narcotráfico. Si se le quita una pata, se colapsa. Por esa razón la persecución al lavado de dinero es muy superficial –igual que la persecución al narcotráfico

en Estados Unidos, porque necesitan la droga en buenas cantidades–. Todo ello incrementa la acción y los recursos financieros de los narcotraficantes.

Con la contrarreforma agraria salinista, la situación cambió completamente. Se eliminaron apoyos y se desalentó el cultivo del maíz. Debilitadas las comunidades rurales, los narcotraficantes fueron ocupando más y más tierras, sojuzgando a los campesinos en sus comunidades o desplazándolos. Finalmente se han ido apoderando de más y más regiones del país, donde la ley y el poder del gobierno desaparecen.

Ahora bien, la siembra de estupefacientes fue la plataforma de lanzamiento de la delincuencia organizada: aumentó su poder, se expandió su presencia en múltiples regiones del país, y se multiplicaron todo tipo de actividades criminales: asesinatos, desplazamientos poblacionales, secuestros, extorsiones, desaparición de personas, fosas clandestinas, asaltos, derechos de piso, control de productos (aguacate, limón) y de rutas de comercialización, asalto a transportistas, feminicidios, asesinatos de periodistas y de adversarios políticos –incluyendo funcionarios y candidatos no sumisos–, desafíos y ataques a las autoridades, y muchas más sin cuento. Además, aumentó la connivencia de poderes fácticos con el crimen: porosidad de aduanas en la exportación de droga e importación de armas, instituciones financieras lavando dinero, protección de autoridades civiles y militares (Cfr. Ayotzinapa).

Por otra parte, el combate a la delincuencia organizada mediante las fuerzas armadas ha sido catastrófico. Calderón inició la "guerra contra el narcotráfico", con un jefe de seguridad (García Luna) amafiado con los cárteles. Efectivamente, al implantar una política de combate armado contra el narcotráfico y la delincuencia organizada, se instaura una espiral de violencia: persecución armada y reacción mejor armada. Las actividades de inteligencia en el combate a la droga se ven obstaculizadas por el esquema de connivencia, complicidad y corrupción. La única salida es la aplicación de la fuerza militar supuestamente monopolizada por el Estado, como un lado de la ecuación de violencia, y por el otro lado, la mayor capacidad de fuego, la táctica de guerra de guerrillas, con ataques sorpresa clandestinos de la delincuencia organizada, muy difíciles de combatir.

## Las Líneas de Defensa de la Sociedad

El uso de las fuerzas armadas: esta decisión histórica, es tal vez la que más marca el sexenio calderonista. Sacó el ejército y la marina armada de sus cuarteles a la calle, y probablemente tardarán muchos años en que regresen. ¿Qué significa esto para una sociedad?

Es parte de la vida social que algunos de sus miembros –individuos, grupos o sectores organizados– tengan conductas anómalas o contrarias a las normas, desde pequeñas infracciones hasta conductas criminales. Todo lo cual constituye agresiones y amenazas a la seguridad social. Por lo mismo, en toda sociedad hay mecanismos de defensa contra esas conductas –desde la ley del hielo con quien se porta mal, hasta la detención y prisión para actos criminales–. A nivel macro-social, ante amenazas más amplias, hay una serie líneas de defensa escalonadas que sucesivamente van resistiendo a las agresiones, hasta frenarlas y/o eliminarlas. La última línea de defensa de un Estado –territorio, pueblo y gobierno– son las fuerzas armadas, destinadas básicamente a repeler una agresión del exterior. En el campo, la primera línea de defensa contra conductas delictivas es la propia comunidad rural, en lo que se ha dado por llamar usos y costumbres.

Lo que ha ido sucediendo en México es que, con la devastación del campo por parte de las políticas neoliberales, se debilitó terriblemente esa primera línea de defensa social ante la actividad delictiva eminentemente rural, es decir, el cultivo de enervantes. Y el tremendo error de Calderón fue enviar la última línea de defensa social –las fuerzas armadas– a la primera línea del ataque del narcotráfico[1]. Las consecuencias han sido devastadoras. Las comunidades rurales, que debían ser la primera línea de defensa contra este delito, y que no han podido repeler la agresión por estar tan debilitadas, ahora se han visto sometidas a un verdadero estado de sitio. Y, por otra parte, las fuerzas armadas, cuya función social y constitucional era representar la última línea de defensa social, se han visto expuestas a una guerra sin cuartel en la confrontación directa con una delincuencia abundantemente dotada de recursos financieros, humanos y armamentos. El ejército y la marina armada –ésta última destacada en monta-

1. Lo curioso es que, en materia militar, hemos sido asesorados por uno de los ejércitos más experimentados y poderosos del mundo; la intervención de Estados Unidos a través de la historia del narcotráfico en México ha sido determinante y continua, de modo que es muy razonable suponer tácticas de guerra bien diseñadas.

ñas y desiertos, lejos de cualquier mar–, no sólo enfrentan fuego contra fuego, sino el proverbial ataque de cañonazos de 50 mil pesos que nadie resiste –la omnipresente corrupción de la delincuencia–. Peor aún, como veremos más adelante, con una función latente todavía más terrible.

———

Al inicio del sexenio de Calderón había dos organizaciones nacionales (Pacífico y Golfo-Zetas), y tres regionales (Juárez, Tijuana y La Familia), también había cuatro líneas de negocio (marihuana, cocaína, heroína y metanfetaminas).

———

Con el tiempo, la guerra contra el narcotráfico se extendió a otras áreas conforme esta plataforma delictiva sirvió de base para diversificar sus ingresos, afectando el patrimonio ciudadano con extorsión, secuestro, tráfico de migrantes, trata de personas, robo de combustibles, asaltos a pagadores de Prospera, etc., pero además, afloraban por todo el territorio "células" delictivas y no sólo de cárteles.

Finalmente, el conflicto armado se desparramó hacia la sociedad con las mal llamadas bajas colaterales, es decir, miles de muertes y desapariciones forzadas de ciudadanos inocentes que nada tenían que ver con el conflicto, y que fueron víctima o de la delincuencia, o del fuego cruzado o de las fuerzas armadas. En acuerdo con Estados Unidos, se echaron a andar dos operaciones de liberación de armamento para rastreo de delincuentes: Wide Receiver ("Receptor Abierto" 2006 - 2007) y Gun runner ("Rápido y Furioso" 2009 - 2010), ambas con resultados desastrosos para la población civil: prácticamente todos los delitos se multiplicaron sin control a partir del 2007.

Ante esta avalancha de víctimas y victimarios, la capacidad de investigación del ministerio público prácticamente se colapsó, el sistema judicial se vio totalmente rebasado, y la impunidad se generalizó. El fenómeno de la delincuencia organizada no es una lucha entre "buenos y malos" sino una eficiente alternativa ilegal y extrema de los poderes económicos, políticos y mediáticos por mantener su dominio sobre la mayoría empobrecida, cuya resistencia organizada es acallada a través del terror y la amenaza latentes. Aunque con crecientes gastos en seguridad privada, los grandes capitales nacionales no han dejado de crecer. Las consecuencias se verían claramente en el siguiente sexenio.

## Lo que la Guerra al Narcotráfico no Dejó Ver

Mientras Calderón libraba una guerra inútil, le agregó cerca de 3 billones de pesos a la deuda pública; triplicó el gasto social en una campaña nacional muy colorida que pregonaba el "Vivir Mejor"; pero, nuevamente, la pobreza se negaba a decrecer; se presentó como "el presidente del empleo", y el desempleo creció junto con la informalidad; empeoró el poder adquisitivo de la población; aumentó la importación de maíz al tiempo que despegó sin freno la exportación de metales, petróleo y automóviles.

Desde el campo empobrecido, especialmente de Chihuahua, Sinaloa, Coahuila, Tamaulipas, Michoacán, Chiapas, Oaxaca y Nuevo León, tuvieron que salir huyendo al menos 700 mil campesinos, desplazados internos de la guerra, dejando en el abandono entre 4 y 6 millones de hectáreas, por lo menos.

Dicha la catástrofe anterior, fue muy contrastante el intenso movimiento para la promulgación de una veintena de leyes, la mayor parte asociadas a seguridad y justicia, como también una reforma con supuesta flexibilidad laboral, sacada al vapor poco antes de dejar la presidencia, que traería todavía más daños al sector trabajo.

Además, la estrategia de combate orientada a capturar las cabezas de la delincuencia, sólo ha provocado la sustitución de dirigentes, la segmentación y multiplicación de las organizaciones, las guerras entre bandas rivales.

En efecto, las organizaciones delincuenciales se fueron modificando. En un tiempo se crearon grandes carteles como el de Guadalajara, Sinaloa, Tijuana, con creciente capacidad empresarial. Conforme se fueron descabezando, empezaron a multiplicarse otros, grandes, medianos y pequeños, por fragmentación, segmentación, imitación: Jalisco Nueva Generación, Familia Michoacana, Caballeros Templarios, Golfo, Santa Rosa de Lima., etc. Luego proliferaron micros por iniciativas locales. Todos violentos, algunos más sanguinarios que otros. Cada vez se tornaron más arbitrarios, y utilizan con frecuencia tácticas de guerrilla y de terrorismo. La mayoría de los grupos delincuenciales abandonó un esquema cuasi-empresarial, y adoptó otro, más bien depredador y devastador. Conforme incursionaba a alguna actividad económica o algún territorio, lo explotaba hasta destruirlo, para luego mudarse a otro. El Estado iba perdiendo más y más ámbitos de control.

El resultado: miles de muertes y desapariciones, proliferación de delincuentes y multiplicación de acciones delincuenciales –sin faltar formas de cooperación de las fuerzas armadas con la delincuencia–.

Además, para acabar de dañar al campo, Calderón multiplicó y expandió las concesiones mineras que devastan la tierra, sin la anuencia de sus habitantes. Las siguientes administraciones siguieron estas mismas políticas. Además, la connivencia y la corrupción cundieron en la esfera pública y privada.

## ¿Por qué la terquedad?

Lo intrigante del asunto es la tenaz insistencia de las sucesivas administraciones federales en continuar con políticas tan destructivas; su ceguera para ver la raíz de consecuencias tan funestas y la incapacidad de llegar a la conclusión de que es necesario cambiar el rumbo, so pena de una destrucción cada vez mayor.

¿Por qué, después de tantos lustros de políticas fracasadas y de resultados catastróficos se insiste en seguir por el mismo camino?

## La dinámica de la incomprensión

En México, quienes gobiernan y toman las grandes decisiones enfrentan graves dificultades para:

a. prever las consecuencias desafortunadas de sus decisiones, antes de que sucedan;
b. entenderlas una vez ocurridas, e
c. impedir que se repitan.

A la raíz de estas dificultades hay una falla fuerte en el conocimiento de la realidad social y económica del país –una incomprensión casi total–. La cúspide del poder en México –las élites política y empresarial– conoce deficientemente y aún desconoce la realidad del grueso de los mexicanos –colonos marginados, campesinos, indígenas y en general la gran masa de la gente pobre– aunque suponen que la conocen.

Con base en ese conocimiento inexacto o errado, se elaboran políticas inadecuadas, que provocan un deterioro mayor de la situación. Para explicar este deterioro, las élites tienen que echar mano de razones que se alejan aún más de la realidad y dan pie a nuevas políticas aún más inadecuadas y resultados aún

más catastróficos. Su reacción instintiva ha sido: "ante un fracaso, más de lo mismo; ante un gran fracaso, mucho más de lo mismo". Es un perpetuo proceso de *huida hacia delante*. Se instaura así un proceso acumulativo de decadencia. Las élites padecen, pues, un serio problema epistemológico y el país paga las consecuencias.

## Sus raíces

Parte de este problema ha sido la preparación universitaria y de posgrado de los tecnócratas gubernamentales y futuros empresarios en las universidades extranjeras, sin que hubieran conocido de antemano, o a posteriori, la compleja realidad de su país. Fue profética la propuesta de un secretario de Estado de los EE.UU. en los años veinte: "no es necesaria una nueva invasión para apoderarnos de México; bastará traer a jóvenes mexicanos ambiciosos a estudiar en nuestras universidades, y ellos mismos nos entregarán el país".

A la raíz del problema epistemológico están los condicionamientos que provocan los intereses económicos de quienes diseñan las políticas, estrechamente ligados a los grandes capitales trasnacionales –de origen mexicano o de origen extranjero– que se benefician enormemente con estas políticas. Prevalecen los intereses de corto plazo de la gente mejor posicionada por encima del interés común de la nación, de los empobrecidos y de las futuras generaciones.

La dinámica de enriquecimiento y empobrecimiento extremos provoca una distribución de la riqueza cada vez más desigual; pero no sólo tiene consecuencias económicas, sino también políticas. Desequilibra la estructura de poder a favor de los enriquecidos. En esa forma se establecen dos círculos correlativos, uno *vicioso* de pobreza y otro –dizque *virtuoso*– de la riqueza.

En el fondo de estas contradicciones se encuentran dos proyectos de país distintos y contrapuestos. Uno, el *neoliberal*, privilegia la utilidad para el capital aún a costa del bien común de la sociedad en conjunto y a costa del empobrecimiento de grandes sectores. Y otro, *aún por denominar*, que busca exactamente lo contrario, a saber, el bien común de todos, la inclusión de todos, una alta calidad de vida de todos, aun cuando no se acumule una riqueza extrema en manos de nadie.

## Ganando tiempo

En este contexto, el tiempo es un gran aliado en la implantación del proyecto *neoliberal*. Mientras más tiempo se logre ganar, mayor será la acumulación de riqueza y la concentración del poder político. De tal forma, cualquier explicación sobre la pobreza que desvíe la atención de sus verdaderas causas será tiempo ganado –a pesar de los resultados indeseables para la mayoría. Total, bastará con sólo mostrar asombro y decir "¡qué barbaridad, ¡cómo fue que siguió creciendo la pobreza a pesar de tantos esfuerzos y tantos recursos para combatirla!", como las organizaciones internacionales acostumbran hacer. Por lo tanto, sólo habrá que dar excusas y diseñar nuevos programas –que darán otros resultados indeseables– y más tiempo se ganará para seguir acumulando más riqueza.

No esclarecer las raíces de las consecuencias inaceptables, sino más bien ocultarlas –y aun rebatir los análisis que las explican– representa, pues, un interés creado de los beneficiarios del sistema, pues con ello se habrá ganado tiempo.

Las consecuencias de las políticas de ajuste estructural y globalización son cada vez más cuestionables en más países –frecuentemente en países que habían sido puestos como ejemplos a la comunidad internacional. Sin embargo, desde el punto de vista epistemológico, quienes siguen proponiendo este tipo de políticas, como el Banco Mundial, FMI, OMC y los países que las siguen, tienen un arsenal de respuestas que les parecen suficientemente satisfactorias. Normalmente, la primera suele ser: "no hay de otra" o "así son las cosas".

Si la evidencia empírica negativa se vuelve demasiado evidente, la respuesta estandarizada es una forma de *salirse por la tangente*: "las políticas no se aplicaron cabal y adecuadamente"; "su aplicación ha sido sólo parcial o inadecuada, y por eso se tienen resultados negativos"; "se tienen que aplicar plenamente y de acuerdo a la prescripción, para que los beneficios se logren".

Además del hecho de que, de nuevo, se sigue ganando tiempo, no hay forma de refutar esta *hipótesis nula*, puesto que la s*alida por la tangente* se puede utilizar una y otra vez –"no es suficiente, no estuvo bien, fueron los gobiernos corruptos o ineptos"–, y siempre es una respuesta cómoda que no puede probarse como errónea.

## Los callejones sin salida

Una vez que la dinámica de la incomprensión ha desatado procesos de creciente deterioro –malas políticas que traen malas consecuencias, que se pretenden corregir con peores políticas, etc.–, se va haciendo necesario tomar medidas cada vez más absurdas, en una incesante *huida hacia delante*, que no conduce sino a callejones sin salida. Por ejemplo, la apertura intempestiva e indiscriminada de la economía mexicana fue avanzando inexorablemente hacia el desmantelamiento del aparato productivo industrial –un callejón sin salida. La estatización de la banca y la subsecuente reprivatización tan ineptas condujeron paso a paso, ineluctablemente, hacia la extranjerización del sistema financiero, sin que fuera posible detenerla. El gobierno perdió el control de su sistema de pagos, de ahorro y crédito, como un motor del desarrollo –otro callejón sin salida.

En materia de combate al narcotráfico vamos por una senda parecida. Por los fracasos sucesivos, se va avanzando por un camino que nos lleva a otro callejón sin salida. Declarar una guerra violenta sin conocer suficientemente el contexto ha desatado una espiral de violencia que obliga al gobierno a más y más violencia, y a la inexorable militarización del país –como la única forma, en el fondo, de tener bajo control las manifestaciones de descontento que inevitablemente van surgiendo en distintos puntos de la República. En días recientes el Ejecutivo solicitó del Legislativo la facultad de usar sin restricciones el ejército para cualquier contingencia que a su juicio ponga en peligro la seguridad nacional. Ya se entiende que vamos a otro callejón sin salida.

La pérdida de la capacidad propia de producir el maíz es otro proceso similar. Ya hemos visto algunas de sus consecuencias. Y el gobierno mexicano tiene atadas las manos por el TLCAN, de manera que, aun si quisiera cambiar el rumbo y recuperar la producción nacional del grano, enfrentaría enormes obstáculos. Es, tal vez, el callejón sin salida más grave que enfrenta el país.

## La gran crisis a destiempo

Pero el tiempo nos alcanzó con saña. A partir de octubre de 2008, todo el edificio del modelo *neoliberal* empezó a desplomarse y afloró la crisis, inevitable, que venía gestándose de tiempo atrás. Mucha de la riqueza acumulada se desvaneció; pero también se esfumó cualquier esperanza de mejoría de la situación de las masas depauperizadas dentro del esquema actual. El modelo se agotó en

prejuicio de casi todo mundo; aunque, como siempre, la gente pobre es la que sufre las peores consecuencias. En el caso de México, lo peor del asunto es que el actual gobierno, ni siquiera con una crisis de proporciones globales, logra poner en cuestionamiento el modelo que al país le han impuesto por varias décadas. Surgen de nuevo las explicaciones que nada explican: "en poco tiempo pasará la crisis, y México saldrá fortalecido". "No hay que cambiar de jinete, ni de caballo, a mitad de la carrera".

### La inviabilidad

El hecho es que la falta de maíz sigue haciendo estragos en nuestra sociedad. Junto con otros elementos del modelo neoliberal que el gobierno se esfuerza en mantener, la falta de producción de maíz en las comunidades campesinas e indígenas se está convirtiendo en una amenaza, esa sí real, a la sobrevivencia de México. Sin maíz, el país perderá viabilidad. No se puede hablar aún de "un Estado *fallido*"; pero de seguir por el mismo rumbo, podemos llegar a un sólo callejón sin salida: el de México entero.

## LA CUARTA TRASFORMACIÓN

A nivel macro, por la reducción en la producción de maíz, el país ha ido perdiendo la autosuficiencia alimentaria, y ha acabado dependiendo, para el abasto de este grano básico, del comercio internacional, siempre especulativo e inseguro, y ahora escaso y caro. Primero la pandemia del COVID y luego la guerra de Rusia contra Ucrania desataron una crisis internacional de grandes proporciones: inflación, escasez y encarecimiento de alimentos y de insumos –fertilizantes, energéticos–. Lo resienten las finanzas públicas y la población en general. En cambio, la delincuencia sigue en auge, pues creció y se fortaleció en parte gracias a las políticas públicas adversas al maíz.

### La inseguridad

En la administración del presidente López Obrador, la delincuencia organizada sigue en auge, se ha fraccionado, diversificado y ha adoptado una táctica de guerra de guerrillas, que golpea y desaparece –cada vez con más intensidad y con tintes de terrorismo anómico e irracional–, en casi en cualquier región

del país, en algunas con más intensidad. Las fuerzas armadas acuden al lugar tratando de golpear desde arriba a los delincuentes, cuando éstos ya desaparecieron; si es que no en ocasiones las mismas fuerzas armadas alertan a la delincuencia sobre sus patrullajes en las zonas.

## La nueva estrategia

La nueva administración planteó combatir la inseguridad atacando sus raíces: la pobreza, el desempleo –medidas buenas, pero de largo plazo–. En lo inmediato, habiendo criticado el uso de la violencia, propuso como estrategia contra la delincuencia la eliminación de los balazos y la instauración de los abrazos: "Abrazos, no balazos."; sin embargo, ha incrementado la presencia de las fuerzas armadas como nunca, y además les ha otorgado enormes recursos presupuestales, y encomendado muchas tareas ajenas a su actividad militar. Igual que empezó con Calderón, la última línea de defensa de la sociedad, sus fuerzas armadas, ha sido colocadas en la primera línea de ataque de la delincuencia organizada. La sociedad queda indefensa eliminadas las sucesivas líneas de defensa, y las fuerzas armadas quedan expuestas a una guerra de desgaste, y al ataque de la corrupción (los cañonazos de 50 mil).

Además, ahora el Presidente busca que la Guardia Nacional quede bajo el mando militar. Sostiene que, gracias a las fuerzas armadas, se ha podido conservar la gobernabilidad en el país –en otras palabras, que el gobierno se ha podido mantener en el poder gracia al militarismo; pero la delincuencia organizada ha seguido avanzando a costa del sufrimiento de la población –con algunos descensos, pero en conjunto se han incrementado los asesinatos, las desapariciones forzadas, los feminicidios, la trata de personas, las extorsiones a cualquier actividad económica que produzca utilidades.

¿Y los abrazos sin balazos? Una táctica así implica negociación sin represión. Implica poder obligar –o al menos convencer– a negociar a la delincuencia, sin ninguna imposición violenta por parte del gobierno. Hasta el momento no hay ejemplos que esto haya sucedido en México. En cambio, de parte de la delincuencia sí hay constantemente balazos sin abrazos. Peor aún, el tiempo actúa en favor de la delincuencia: mientras más tiempo pasa, más fuerza y poder adquiere, y por lo mismo, menos interés o necesidad tiene de negociar para terminar en un abrazo.

Más grave aún, ya no hay nada que el gobierno pueda ofrecer a la delincuencia en un proceso de negociación. Por el contrario, el gobierno se encuentra en una situación de mayor debilidad, mientras la delincuencia va adquiriendo más y más poder. En una situación así, el clamor de la sociedad para que el gobierno cambie de estrategia para someter a la delincuencia es poco eficaz.

México enfrenta una verdadera pérdida de control de muchos espacios territoriales y de ámbitos de la vida social, económica y política del país, y, por consiguiente, un verdadero reto de *reconquista* del país frente a la delincuencia organizada.

## RECONOCER LA REALIDAD: MÉXICO ENFRENTA UN *PROBLEMA DE ESTADO*

A raíz del asesinato de dos sacerdotes jesuitas y un guía de turistas en la Tarahumara en julio de 2022, se ha intensificado y multiplicado el clamor social de que el gobierno cumpla con su deber de proteger a la población, y que cambie su estrategia de combate a la delincuencia, pues la actual no está funcionado. Por su parte, el gobierno reconoce su deber, pero reitera lo adecuado de su estrategia de "Abrazos, no balazos", pues la violencia armada, afirma, ha resultado ineficaz y contraproducente.

Hay, pues, una connivencia entre sociedad y gobierno. La sociedad sostiene que el gobierno es el responsable de proteger a la población, y el gobierno acepta asumir esa responsabilidad como el único que puede ejercerla, sin necesitar a la sociedad –fuera de declaraciones retoricas.

Sin embargo, las manifestaciones de la inseguridad son cada vez más violentas: tiroteos, incendios de vehículos y de negocios, asesinatos de civiles a sangre fría, en acciones coordinadas en distintas regiones del país. El gobierno lo achaca a la desesperación de los delincuentes que resienten la eficacia de la acción gubernamental –argumento poco convencible para la mayoría de la población.

Va a llegar el momento en que tanto gobierno como sociedad tendrán que admitir que la presencia y acción de la delincuencia organizada no es ya un problema gubernamental sino un *problema de Estado*, es decir, un problema de la población, el territorio y el gobierno, y sólo una actuación conjunta y coordinada de los diversos sectores de la población, los habitantes de los diversos espacios territoriales, y los diversos órdenes de gobierno, pueden ir venciendo a la delincuencia organizada y reconquistando paulatinamente el país.

En efecto, la reconquista se tiene que lograr en los diversos ámbitos de la realidad del Estado:

**1. En la economía:**

a. Superar la dependencia del ingreso de divisas del narcotráfico y lograr la estabilidad macro sin esos recursos. El sistema financiero y el sistema de pagos tienen que detectar y eliminar todas las formas de lavar dinero, e ir incautado los activos delincuenciales –es parte de la labor de la oficina de inteligencia financiera de la SHCP.
b. Las aduanas y los puertos, ahora bajo supervisión de la marina armada, tienen que superar su porosidad en ambos sentidos: exportación de droga, e importación de divisas y armas.
c. Los responsables de las transacciones inmobiliarias deberán cerciorarse del origen lícito de los recursos utilizados.
d. Cada cadena de insumo-producto tendrá que liberarse del control que puede ejercer la delincuencia.

**2. En la organización social**

a. Rehacer y fortalecer las organizaciones ciudadanas, de barrios, de ocupaciones, gremiales, feministas, de búsqueda de desaparecidos(as), de vigilancia.
b. En especial, las organizaciones de defensa de los derechos humanos, de denuncia, de coadyuvancia jurídica.
c. Las organizaciones de defensa de periodistas y comunicadores.

**3. En la política**

a. Se requiere una estrategia de doble vía. Por un lado, limpiar de connivencia corrupta las altas esferas del gobierno en su relación con la delincuencia organzada.
b. Por otra parte, es necesario ir rescatando del dominio de la delincencnia organizada a los niveles políticos más bajos –presidencias municipales–, e ir ascendiendo hacia los intermedios: estados.

**4. En la seguridad pública**

a. Entrenamiento, capacitación y mejoras laborales para las policías, desde las comunitarias, las municipales y las estatales.
b. La Guardia Nacional, que de alguna manera representa la policía federal, igualmente debe ser capacitada y conservar su carácter civil.

c. Las fuerzas armadas deben ir paulatinamente regresando a sus cuarteles.

**5. En regiones territoriales**

La reconquista del territorio merece una estrategia especial:

a. Salvaguardar las regiones que aún se conservan relativamente libres del ataque de la delincencia.
b. Definir las regiones donde la delincuencia no es tan virulenta, para irlas recuperando.
c. En las regiones fuertemente ocupadas por la delincuencia, ir preparando una acción concertada de todos los elementos necesarios para una acción sumamente enérgica.

En todos los casos, las comunidades rurales y la revitalización de su base económica, social y cultural, el maíz es clave.

**6. En el status de las drogas**

El gobierno debe decidir autónomamente cuáles drogas deben permanecer ilegales y prohibidas, y cuáles no, según su propia conveniencia, y no, según lo decida otro país.

## Reconquistar el campo

Ante la escasez alimentaria, la importación creciente de maíz, la inflación, transcurrida más de la mitad de su administración, el Presidente López Obrador recientemente planteó fomentar el cultivo de maíz para autoconsumo en todas las comunidades rurales. Pues bien, en estos momentos sería crucial ligar esta estrategia con otras, para lograr una carambola de tres o más bandas. Además de las medidas convencionales, con la producción de maíz por la vía campesina tradicional, se puede: 1) incrementar el abastecimiento del grano al país, 2) combatir la inflación y, sobre todo, 3) restaurar en su buen ser las comunidades rurales con la recuperación del cultivo de maíz, que es su base de sustentación económica y social. Esto último sería clave para combatir la delincuencia organizada y reducir la inseguridad. En efecto, no hay sistema de inteligencia más eficaz que una comunidad rural organizada, pues en ella todo se sabe inmediatamente: quién llega y quién sale, quién se murió, dónde cayó el rayo, quién se robó la gallina, y hasta el último detalle.

Es imposible, por ejemplo, cavar una fosa clandestina, desaparecer personas, enterrar cadáveres, merodear grupos armados, apoderarse de la tierra, de sus productos y rutas de comercialización, sin que al momento lo sepa todo el pueblo y pueda avisar de inmediato a las autoridades, de manera que éstas puedan reaccionar oportuna y preventivamente.

En este contexto, el Ejecutivo, además de fomentar el cultivo de maíz, tendría que reorientar su estrategia de seguridad y redefinir, como una de las tareas principales del Ejército, la Marina y la Guardia Nacional, apoyar el programa de siembra de maíz y la consecuente restauración de las comunidades rurales, protegiéndolas contra la delincuencia, que sin duda reaccionará atacándolas para impedirlo. Se instauraría así una *estrategia de pinza*: se atraparía a la delincuencia entre dos fuerzas: por abajo, la acción de las comunidades; por arriba, el golpe de las fuerzas armadas; pero coordinadamente. (Ya hay comunidades que con sus luchas han logrado expulsar a los delincuentes.) Desde luego, todo esto junto con otras medidas, como el combate al lavado de dinero, congelación de fondos, control de las aduanas, fortalecimiento de policías municipales y estatales, denuncias ciudadanas. Otras bandas de la carambola: reducir la pobreza rural, crear ocupación remunerada, ampliar el mercado interno, reducir la emigración, frenar el gigantismo urbano.

Se trataría de revertir procesos de muchos años, de manera que no será sencillo ni rápido. Se requeriría, además, de la confluencia de un conjunto adicional de estrategias. Una sería reorientar los programas diseñados y promovidos desde arriba, desde las dependencias, como, por ejemplo, combatir la pobreza repartiendo dinero en el campo (más bien, ese financiamiento debe ayudar a *tapar* agujeros del barril), y reorientar el programa "Sembrando Vida", para que, primordialmente, fomente el cultivo orgánico de maíz en milpa –con frijol calabaza, amaranto, quelites– e intercalando árboles frutales. Otras estrategias serían: diseñar programas que respondan más directamente a las iniciativas surgidas de las comunidades mismas, sobre todo para frenar el saqueo de sus recursos (*tapar* agujeros específicos), facilitar el acceso al mercado a precios justos, crédito adecuado y oportuno, la gradual eliminación de fertilizantes, insecticidas y herbicidas químicos mediante el cultivo orgánico, combate a la erosión, reservas de maíz almacenadas en las comunidades, inversión productiva de las remesas recibidas del extranjero, abasto suficiente de agua potable, obras de pequeña irrigación donde sea posible y, sobre todo, el respeto a la autonomía local y regional en su organización y en sus decisiones propias, en sus meca-

nismos de defensa, en sus vinculaciones con otras regiones; reconocimiento de sus usos y costumbres y de las lenguas indígenas, respaldo a las luchas contra la minería depredadora, y otras semejantes. Este conjunto de medidas fortalecería todavía más a las comunidades rurales, y les permitiría enfrentar la delincuencia organizada con más efectividad, al contar con el apoyo de las autoridades de todos los niveles y con las fuerzas armadas.

La crisis actual es peligro y oportunidad. Es peligro, porque sin maíz se va hundiendo el país, la inflación se incrementa y la inseguridad y la delincuencia siguen en auge. Es oportunidad, porque se puede lograr esa carambola de varias bandas mediante la producción de maíz vía campesina, cuyos resultados serían un mayor abasto del grano, ir controlando la inflación, restaurar las comunidades rurales, y un combate más eficaz a la delincuencia organizada.

## La importancia de este libro

Los artículos que integran el cuerpo de este libro son una muestra fehaciente y contemporánea de ese México que produce maíz y que, en ese mismo movimiento, transforma la vida en todas sus manifestaciones, desde las más concretas como es la alimentaria, hasta la espiritual, irreductible a la lógica del capital. Los modos de vida indígena son una muestra de la trascendencia de los pueblos y comunidades campesinas a las exigencias del mercado pues, a pesar de que mucho de la producción y comercialización rural pasa por estos circuitos, en absoluto se constriñe a ellos.

Si buena parte de la problemática es la fundamentación epistemológica en la que se soportan las decisiones sobre el campo en este país, este libro intenta ofrecer una mínima muestra de un país campesino, vital, que se mueve silencioso; aquél al que se apela para dar cuenta de otras formas de racionalidad y que enseña superando cualquier polémica puramente especulativa, la irracionalidad de la supuesta *racionalidad* neoliberal.

Hace ver, en especial, cómo el maíz es clave en todos los procesos sociales y económicos, en especial en recuperar la seguridad y reconquistar el país de manos de la delincuencia organizada.

# Introducción

## MUNDOS DE MAÍZ: CON EL CORAZÓN AL CENTRO

**Sofía I. Medellín Urquiaga**[1]
**Mauricio González González**[2]

*El maíz está enterrado, invisible como los muertos*
*en tu milpa.*
*Sólo montoncitos y montoncitos de tierra*
*como las pirámides de los muertos*
*en la milpa de los muertos.*
Ernesto Cardenal
*Milpa*

### En el centro y en la periferia: el maíz

La diversidad cultural en México, cuya variabilidad lingüística alcanza 68 agrupaciones con 364 variantes dialectales (INALI, 2008: 37), tiene un correlato sustancial en la diversidad biológica y agrícola, considerado como uno de los 12 países megadiversos del orbe (WCMC, 1994; Groombridge y Jenkins, 2002, citados en SEMARNAT, 2005). La milpa puede definirse como la diversidad en la diversidad, verdaderos agroecosistemas de cultivos asociados en torno al maíz que pueden incluir hasta 50 especies, producidos mediante las más diversas técnicas en cada zona ecológica, desde la costa a la montaña y del árido

1. Maestra en desarrollo rural por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco (UAM-X), economista por la Universidad Iberoamericana (UIA), coordinadora general del Centro de Investigación y Capacitación Rural (CEDICAR) y de la especialidad en Comunicación Comunitaria del Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER).

2. Maestro y doctor en desarrollo rural por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco (UAM-X), maestro en teoría psicoanalítica por el Colegio de Psicoanálisis Lacaniano (CPL), etnólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), coordinador académico del programa de maestría del CPL y asesor en la licenciatura del Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER).

norte al trópico húmedo (Aguilar, Illsley y Marielle, 2003: 85). El maíz como cultivo lleva miles de años migrando y diversificándose gracias a la acción de muchas manos, generaciones de productores, campesinos e indígenas que han conducido un largo proceso de mejoramiento y adaptación genética en y desde los centros de origen de este cultivo.

Se denomina "centro de origen" de plantas cultivadas a una zona geográfica donde se encuentra un máximo de diversidad de algún cultivo y en donde coexisten o coexistieron sus ascendentes silvestres, que para el caso del maíz es el teocintle (Serratos, 2009: 4). Existen diferentes teorías en torno al centro o centros de origen del maíz. Por un lado, Yoshihiro Matsuoka sostiene que todo el maíz que conocemos en la actualidad surgió de un evento único de domesticación en el sur de México hace nueve mil años (*Ibíd*.: 12; Kato, 2005: 75); por otro lado, Takeo Angel Kato señala que la domesticación y consecuente origen del maíz no es unicéntrica, sino multicéntrica, ocurriendo en diferentes momentos y lugares mediante la acción de grupos humanos de distintas generaciones, por lo que para él existen al menos cuatro centros de origen del maíz (2005: 73-74). No obstante, hoy en día es indubitable que el centro o centros de origen del maíz se localizan en una amplia región que va desde el centro–sur de México, hasta la mitad del territorio centroamericano (*Ibídem*.; Serratos, *Op. cit.*: 4). Así pues, en nuestro país actualmente coexisten 65 razas de maíz[3] cuya domesticación está profundamente imbricada con la historia de sus pueblos. Los usos que se le dan recorren numerosos caminos, desde aquellos plenamente alimentarios, hasta ganaderos, industriales, ornamentales, espirituales y, no libre de polémica y riesgo para la alimentación humana, como energéticos.

Entre los pueblos originarios de México el maíz es más que una gramínea, forma parte de una religiosidad con raigambre milenaria cuyo fundamento se ancla en diferentes culturas precolombinas. Existen numerosas fuentes que dan cuenta de ello, siendo parte sustancial de lo que se ha dado en llamar la tradición religiosa mesoamericana. Así, desde las primeras culturas registradas en México, como fue la olmeca, el maíz ocupó un lugar central en su espiritualidad que, a decir de Enrique Florescano, privilegió "su calidad de numen de la fertilidad y mana del género humano; su connotación de eje articulador del orden humano con el medio natural; y su asociación con el gobernante, quien hizo suyas las imágenes y atributos del dios" (2003: 36).

3. 59 están cotejadas y seis aún son imprecisas (Serratos, 2009: 16).

Dentro de las explicaciones que gozan de gran consenso en torno a la importancia del maíz, encontramos las que le sitúan dentro de un proceso de larga duración que, al mantener su presencia contemporánea entre todos los pueblos agrícolas indígenas del país, se presenta como la principal fuente de subsistencia y reproducción sociocultural que atraviesa sus condiciones materiales. Alfredo López Austin lo explica a través de lo que ha llamado el "núcleo duro" de la tradición religiosa mesoamericana:

> El núcleo conservó su sentido agrícola porque las ideologías subsecuentes debieron mantener su capacidad funcional; tenían que seguir siendo convincentes ante una población formada mayoritariamente por cultivadores de maíz. Las concepciones básicas de los mesoamericanos se mantuvieron, milenariamente, ligadas a las suertes de las milpas, a la veleidad de los dioses de la lluvia, a la maduración producida por los rayos del sol.
>
> (López Austin, 1991: 60)

La labor agrícola es un modo de vida mesoamericano a pesar de la diversidad de connotaciones ideológicas que pueda tener. Lo que parece indubitable es que el núcleo de estos pueblos es su *saber-hacer*. En el centro y en la periferia el maíz sostiene un lugar imprescindible para la vida humana y no humana, sea desde sus cualidades concretas, sea desde sus manifestaciones cosmogónicas, siendo punto privilegiado de diversas cosmovisiones entre pueblos contemporáneos. Podemos entender de forma general por cosmovisión a la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan sus nociones sobre el medio y el cosmos en que sitúan la vida del humano (Broda, 1991: 462), tomando como fuente principal las actividades cotidianas que crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción (López Austin, *Op. cit.*: 62), superando en su trabajo, en su transformación del mundo, la noción de representación entendida como mediación. Si bien el concepto de cosmovisión actualmente ha sido impugnado –por su carácter estructurado que no sólo vela las acciones de creación e innovación, sino que es solidario con el presupuesto moderno de idea-acción y la dualidad que ello implica– habremos de intervenirlo para albergar las diferentes aproximaciones que aquí se presentan, sin por ello obviar que, independientemente del marco referencial al que se alleguen los escritos de este volumen, el lugar que ocupa el maíz en la sociabilidad de estos pueblos es innegable, como se podrá constatar.

## Prácticas de conocimiento indígena

Es moneda de cambio tomar a la creencia como una expresión más del falso conocimiento, sin embargo, dicha afirmación elude distinguir qué del conocimiento habita en la creencia y desde dónde es calificada su veracidad. Bruno Latour ha mostrado cómo las nociones de creencia, mente, representación interior e ilusión, son consecuencia de la definición de fetiches y hechos como tajantemente disímiles, siendo uno lo fabricado y otro lo no fabricado: "al suprimir la agencia humana como elemento interviniente en la fabricación de los hechos y en la fabricación de los fetiches, lo que se consiguió fue inventar dos fabulosos depósitos, *uno para la epistemología y otro para la ontología*" (2001 [1999]: 341). Así, propone el término *factiche* para eliminar la división arbitraria entre hechos y fetiches que impone a las creencias la necesidad de respaldo y a los hechos la plenitud de evidencia, convirtiéndo así a las creencias en metafísicas prácticas o, si se prefiere, en ontologías prácticas (*Ibíd*: 344). Las cosmovisiónes indígenas, plagadas de elementos numinosos, se conciben de esta manera en más que un filtro por el cual se visualiza el mundo. Si bien el concepto cosmovisión es un constructo antropológico, al dar cuenta de ellas se apunta y apela a algo vívido, aproximación en continua totalización que busca acercar otros mundos. Desde su lugar, geopolíticamente referenciadas, las teorías del conocimiento indígena arrojan nociones sobre cómo vérselas con esos mundos, constituyendo un bagaje cultural que supera el paradigma idea–acción, desarrollando, conservando y transmitiendo otro a manera de praxis. Asimismo, al tomar a las cosmovisiónes como formas de conocimiento, se supera el etnocentrismo que en más de una forma tiñe los catálogos de eso que suele llamarse "saber tradicional", pues este sólo se considera saber si y sólo si muestra "eficiencia" bajo los parámetros del conocimiento occidental. Esta praxis india es la que los pueblos agrícolas ponen en juego en su cotidianidad, eje que privilegia el trabajo milpero (*Cfr*. Good, 2005: 87; Rendón, 2003: 51). Dos ejemplos de pueblos contemporáneos nos ayudarán a desplegar un poco lo dicho.

Los totonacos de la Sierra Norte de Puebla tienen al maíz como un producto básico de su complejo alimentario que, además de requerir un conocimiento práctico en torno a las fechas de cultivo, tipo de terreno propicio para ello, selección de semillas y cuidado, se imbrica con un hacer ritual que pone en evidencia otros componentes imperceptibles a simple vista:

> El día de la siembra se realizan rezos, alabanzas y se depositan ofrendas a la Madre Tierra (*T'iyat*). Mediante el ritual, denominado "Darle de Comer a la Tierra", se pide a las entidades divinas consideradas como dueños y protectores del maíz y la tierra, que la cosecha sea abundante. El dueño del maíz o *Kuxi luwan* (Víbora del Maíz), vive entre la milpa y se considera que protege a los intrusos de las siembras, ya sean estos humanos o espíritus malignos que puedan perjudicarlos. La Luna es considerada un factor fundamental para el buen destino de la producción agrícola entre los totonacos. La Luna es considerada como la dueña de todo lo que se mueve en el mundo y se considera que cuando ésta es "luna recia" le da fuerza a los productos de la milpa.
>
> (Vicente Selís, 1986)

Humanos y no humanos intervienen en el buen curso del cultivo. La creencia tiene correlatos con saberes técnicos de Occidente, pero no se reducen a ello, pues la interacción de tantos sujetos en el trabajo agrícola detona un complejo social difícil de entender para quienes actúan bajo el supuesto sujeto–objeto. [4]

Otro caso etnográfico nos ayudará a explicar este punto. Entre los nahuas de la Huasteca, el maíz (*Zea mays* L.), asociado al frijol (*Phaseolus* spp), junto con la calabaza (*Cucurbita* spp) y el chile (*Capsicum* spp), forman el principal complejo milpero de la región (Ruvalcaba, 1998: 41). La importancia del ciclo del maíz en la vida comunitaria se refleja en el calendario ritual que acompaña todo el desarrollo del cultivo y las cosechas (González y Medellín, 2008: 111). Esto tiene que ver con una cualidad inmaterial del maíz, su *tonalij*, especie de espíritu o alma cuyo nombre es *Chicomexochitl*, presente en numerosos *kuentos* y oraciones. *Tata* Jesús, curandero del municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, narra las dificultades y la fuerza con la que se impuso este ente al advenir:

4. Alessandro Lupo entre los nahuas de la misma región describe una cualidad anímica del maíz que suscribe a este cultivo como parte de esa sociedad milpera (*Cfr*. 1995).

¿Kemanijki nokonetsij Chikomexochitl?
Kipia toya, inana, uankinoj
ya nopaanoj iuan motlanki iueyinana.
Pejki kitlatejtejki,
kineki kikuaj. Tonantsij
itooka Tsitsimitl.
Iuan nopaanoj ax mokauak ma kikua,
uankinoj ya kema kitlatejtejki,
uankinoj kichijki tamali.
Iuan moyolkik sampa.
Kiteemoua nopaanoj, pa atl,
san atl. Ma istok
moyolkik nopa konetsij, moyolkik,
istok nepa, pileltok.
Uankinoj nopaanoj kinejki sampa, kinejki
kitlatejtejki sampa; kichijki tlakuali.
Uankinoj sampa kiitato
san nepa tiistok.
Uankinoj iuaya motlankia
kiijlijki –Bueno, namaj nimitstisis
mitstlakuakaj michimej. Kitiski,
uankinoj kitoyauato, pa atl.
Moyolkito, pejki kinmina,
pilmichimej kinuitskolotl,
uankinoj nopaanoj kema kiitato:
–¡Axkanaj! Uankinoj nopaanoj sampa kitiski,
uankinoj, kiteekaato ipan tlakomoli,
elki ne koyouatl kichiuato
iuan nopaanoj, kiteekaato,
nopaanoj para ma kikua nopa, tliltokatl
kitlalito nopaanoj para ma kikua
kema ipan kisaki.
Kema kisajki elito pilotsij,
nikaj panoltia, nikanika
kisajki, elito ineluayotl.
Elito piltotsij, uankinoj nopaanoj
elito pilokichpiltsij.
Kema kiita itsitsi,
Tonantsitsimitl
kineki kikua iixui,
pero ax ueli kikua, kimati:
–Xiualakaj se tlitl,
kipia, como mokokoua,
–¿Timokokoua?
–Kenaj noueyinana, kenaj noueyinana,
tlauel nijpia kokolistli.
Kichijki se temaskali, ueyi,
Kikalakito, nopaanoj,
sentla pa'l panooto pilokichpiltsij,
nepa timoseuito.
Kema kitlapooto san,
kema, kiistok, san kiistok,
uankinoj kitlapooto iuan
uankinoj kalakito ipan,
tlasesestok, kiitato,
ya istok, uankinoj sampa ya kiijli:
–Ay notsitsi,
namaj na nimitstemas
sampa ya kitenki
Uankinoj nopaanoj kitlanki, Tonantsij,
elki san kuajnextli
uankinoj kenaj kitlanki nopaanoj,
kitlanki, namaj kiijlia: –Mamá, namaj kenaj,
iuan motlanki, nonantsitsi ueyinana,
iuan motlanki, iuan motlanki nopaanoj.
Kimaaamajki nepa kuajnexki,
kinekiyaya ma kitepeuito,
nepa, tamasolij, kimaamaati,
se potixa kuajmextli ma kiuika,
ma kiuikati, pa atl.
Ya kitlapoojki para, yeka istokej
ni sayolimej san ma iskuasej,
sayolimej. Tsitsinitl.

¿Cuándo nació el niñito Ckikomexochitl?
Él tenía a ella, a su mamá, entonces
él ahí le ganó a su abuela.
Ella empezó a cortarlo,
lo quiere comer. Nuestra madrecita
se llama Tsitsimitl.
Y ahí no se dejó que lo comiera,
entonces fue cuando ella lo cortó,
entonces lo hizo tamales.
Y tomó vida otra vez.
[Ella] lo fue a buscar allí, pa'l agua,
nomás al agua. [Vio] que había tomado
vida ese niñito, renació,
estaba allá, nomás está sentadito.
Entonces ahí quiso otra vez, quiso
cortarlo otra vez; lo hizo comida.
Entonces otra vez lo fue a ver que
nomás está allá [renació].
Entonces con él terminó,
le dijo –Bueno, ahora te moleré
para que te coman los peces. Lo molió,
entonces lo fue a tirar allá, pa'l agua.
Él se recuperó, empezó a chuzarlos,
a los pececitos les puso espinas,
entonces ahí fue cuando lo vio:
–¡No! Entonces ahí lo molió otra vez,
entonces, lo dejó allá en un hueco,
así de hondo lo fue a hacer aquel hoyo,
y allí, allá lo echó,
allí para que lo comiera esa, la tarántula,
lo fue a poner allí para que lo coma
cuando salga.
Cuando salió fue a ser maicito,
aquí lo traspaso, por aquí [abajo],
salió [por arriba], fue a ser su raíz.
Salió como maicito, entonces ahí
fue a ser un niñito maicito.
Cuando lo vio su "endemoniada",
su abuelita Tsitsimitl
quiere comer a su nieto,
pero no puede comerlo, lo sabe:
–Vamos a una lumbre,
tiene, como que está enfermo,
–¿Estás enfermo?
–Sí abuela, sí abuela,
tengo mucha enfermedad.
Le hizo un temascal, grande,
entró allá, allí,
lo pasó completo pa allá al niñito maíz,
allá se fue a sentar.
Cuando ella fue a revisar allá, sólo,
cuando, estaba, sólo estaba,
entonces lo abrió allá y
entonces entró allá en [el temascal],
había hecho frío, lo fue a ver,
el está [vivo], entonces él le dice:
–Ay mi endemoniada,
ahora yo te bañaré en el temascal,
él allí la fue a meter.
Entonces ahí ganó, a nuestra madre,
ella se hizo sólo cenizas,
entonces sí le ganó ahí,
le ganó, ahora le dice: –Mamá, ora sí,
gané, a mi endiablada abuela,
gané, y gané allí.
Recogió esas cenizas,
quería que las fueran a esparcir por allá,
a ese, el sapo, se lo encargó,
en un bote está la ceniza para que la lleve,
que la vaya a llevar allá, pa'l agua.
Él lo abrió para [ver], por eso están
estos mosquitos que pican,
mosquitos. Es Tsitsimitl.[5]

5. Para la traducción libre de este mito nos fue invaluable la ayuda de *toyoliknij* Jesús Olivos Hernández.

*Chikomexochitl* es la potencia que manifiesta se vuelve maíz. La presencia de él en las milpas y la buena disposición que se le muestre vía los rituales garantiza el sustento vital. Su ontogénesis permite entender también el desarrollo del ser humano, desde la semilla hasta su vejez (Sandstrom, 1998: 59-94). El antropocentrismo en este pueblo está excluido, pues el común denominador entre humanos es el estar hechos de maíz, ser de maíz, incluso, más que una antropomorfización, postulamos una "maízomorfización" de lo humano. El maíz en este pueblo tiene vida y es lo que da vida a cada uno de los seres humanos: "el maíz es nuestra sangre" (Sandstrom, 1991). Aprehender estas implicaciones es habitar un mundo donde la condición de posibilidad de la vida tiene forma, espíritu y lógica de maíz.

## Soberanía alimentaria como forma de autodeterminación de los pueblos

La literatura que resalta la importancia alimentaria y cultural del maíz es generosa (*Cfr*. Esteva, 2003a y 2003b; Sandoval, 2003; Szeljak, 2003). Separar estas dos esferas, es decir, escindir el maridaje alimentario-cosmológico, elimina las implicaciones que tiene la cosmovisión para el sostenimiento de la vida en toda su materialidad. En otras palabras, cuando hablamos de cosmovisión –y este libro lo testimonia–, hablamos de diferentes mundos y de los modos de vida que se desarrollan en ellos, formas en las que la supervivencia depende en mucho de la espiritualidad del maíz. La cosmovisión no es suplementaria, acercarse a ella es acercarse a formas de conocimiento que se juegan con y desde lo concreto de la vida.

Si un pueblo garantiza su alimentación también, en ese mismo hecho, sostiene formas de conocimiento que resultan inéditas para otras culturas. Tener acceso a una muestra de ellas es un privilegio indispensable para entender y construir lo que se ha dado en llamar soberanía alimentaria. Ésta apela al derecho y la capacidad de un pueblo por "determinar sus políticas sustentables de producción, abasto y consumo de alimentos para responder, efectivamente y con autonomía, al derecho de la población al acceso de alimentos sanos, nutritivos, apropiados en términos culturales y suficientes en calidad y cantidad" (Quintana, 2007: 10) que, bajo la mirada de esta aproximación, comprendería también garantizar los modos de existencia de seres humanos y no humanos que configuran los universos indios. Así, contar con soberanía alimentaria es sostener la vida de pueblos cuyas cosmovisiónes resguardan conocimientos que

no se reducen a un saber técnico o a simples creencias. La soberanía alimentaria es la soberanía de mundos indígenas inéditos en la historia de Occidente, ontologías inmanentes a este país. Poner en riesgo la soberanía alimentaria, sujetarla y destinarla a la dependencia es etnocidio.

En últimas fechas diferentes movimientos sociales han abanderado la defensa del maíz criollo y la soberanía alimentaria. La *Red en Defensa del Maíz Nativo* y la campaña *Sin maíz no hay país* son de las más amplias y emblemáticas, aunque regional y localmente muchos otros actores intervienen para demandar la protección especial al cultivo de maíz nativo pues, entre las adversidades que actualmente enfrenta este cultivo, se encuentra la contaminación transgénica. Dicha contaminación, además de poner en riesgo la agrobiodiversidad de México, coloca, franca y preponderantemente, el factor de la dependencia alimentaria de productores y consumidores de maíz frente a empresas que detentan las patentes de dichos maíces. La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en su artículo 2º, garantiza la libre determinación de los pueblos indígenas. El riesgo que impone la introducción de maíz transgénico a su soberanía alimentaria es también una afrenta contra la autodeterminación de los pueblos y en última instancia, contra el sostenimiento de sus vidas. No deja de sorprender el grado al que ha llegado la acumulación de capital, invadiendo todas las esferas vitales, "devora a los seres humanos: se convierte en un caníbal. Cualquier actividad humana tiene que tornarse en un ámbito de inversión del capital" (Duchrow y Hinkelammert, 2004: 201). Esta característica del hipercapitalismo consume a los humanos, a los no humanos y al universo que componen las cosmovisiónes indígenas. Construir las condiciones que posibiliten la protección, conservación y uso de maíces criollos es poner límite a esta etnofagia.[6] Cada pequeño productor de cada milpa, en cada pueblo, es un límite concreto a los excesos de acumulación de capital y, en ese mismo movimiento, es la reproducción, en todos sus aspectos, de las cosmovisiónes indias.

El presente volumen integra un conjunto de diversos artículos que ofrecen una pequeña muestra de cómo el maíz en nuestro país es una piedra de toque de la diversidad cultural. Así, intentando ser consecuentes con la diversidad en la diversidad, este libro es una milpa donde diferentes plumas se ponen a labrar. Autores que desde diversos espacios académicos nos permiten acercarnos a

6. Díaz-Polanco define la etnofagia como el proceso en el que "no se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación" (2006: 161).

varios modos de vida y que, en forma de prosa, contagian la vitalidad del maíz. Nuestro recorrido lleva una ruta que avanza en dos direcciones: por un lado la que se afianza en historias regionales y nos brinda un panorama amplio y, otra, que descansa en el trabajo etnográfico, haciéndonos viajar por numerosos parajes que van desde serranías norteñas, hasta las planicies de la península yucateca. Si un nodo privilegiado para los pueblos de México es y ha sido el maíz, también lo es para nuestro libro, réplica inexacta que aspira a ofrecer más elementos para comprender la complejidad constitutiva de los pueblos indígenas de este país y del campo que lo constituye. Sean pues cada una de las líneas siguientes una forma más de defensa ante cualquier hecho que atente contra la soberanía alimentaria y la autodeterminación de nuestros pueblos.

Costumbre en el cerro, Huasteca.

Elotlamanalistli.

Voladores de Ixtepec.

Xopamili.

## BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Jasmín, Catarina Illsley y Catherine Marielle (2003) "Los sistemas agrícolas del maíz y sus procesos técnicos", pp. 83-22, : *Sin maíz no hay país*, Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coord.), México, Museo Nacional de Culturas Populares-CONACULTA (Culturas Populares de México).

Broda, Johanna (1991) "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", pp. 461-500, en: *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (edits.), México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

Cardenal, Ernesto (2008) *Poesía completa*, Tomo II, Xalapa, Universidad Veracruzana (Ficción).

Díaz-Polanco, Héctor (2006) *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI (Sociología y política).

Duchrow, Ulrich y Franz Hinkelammert (2004) *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, México, Dríada.

Esteva, Gustavo (2003a) "Los árboles de las culturas mexicanas", pp. 17-28, en: *Sin maíz no hay país*, Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coord.), México, Museo Nacional de Culturas Populares-CONACULTA (Culturas Populares de México).

(2003b) "Las figuras actuales de nuestras culturas", pp. 56-58, en: *Sin maíz no hay país*, Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coord.), México, Museo Nacional de Culturas Populares-CONACULTA (Culturas Populares de México).

Florescano, Enrique (2003) "Imágenes y significados del dios del maíz", 36-55, en: *Sin maíz no hay país,* Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coord.), México, Museo Nacional de Culturas Populares-CONACULTA (Culturas Populares de México).

González González, Mauricio y Sofía Medellín Urquiaga (2008) "Los ropajes del agua: aproximación a los cuerpos de agua entre los nahuas de la Huasteca", pp. 105–115, en: *Agua y diversidad cultural en México*, UNESCO, Israel Sandre y Danuiel Murillo (edit.), Montevideo, Programa Hidrológico Internacional para América Latina y el Caribe (PHI-LAC).

Good Eshelman, Catharine (2005) "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", en: *Estudios de Cultura Náhuatl,* Volumen 36, México, UNAM: 87-113.

Hernández Hernández, Severo, (2007) *Totlajtolpialis. Diccionario nauatl-castellano (variante de la Huasteca veracruzana)*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

INALI–Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2008) *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México, Diario Oficial de la Federación, 14 de enero.

Kato Yamakake, Takeo Angel (2005) "Cómo y dónde se originó el maíz", en: *Investigación y Ciencia*, agosto: pp. 68-75.

Latour, Bruno (2001) *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia,* [1999], traducción de Tomás Fernández Aúz, Barcelona, Gedisa (Sociología, Serie CLA–DE–MA).

López Austin, Alfredo (1991) "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", pp. 47-65, en*: Cosmovisión, ritual e identidad entre los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), México, CONACULTA / FCE (Biblioteca Mexicana).

Lupo, Alessandro (1995) "El maíz es más vivo que nosotros. Ideología y alimentación en la Sierra Norte de Puebla", en: *Scriptha Etnológica*, Vol. 7, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana.

Quintana, Víctor M. (2007) "¿Con qué se come la soberanía alimentaria?", en: *La Jornada del Campo*, Suplemento informativo de *La Jornada*, Núm. 2, México, noviembre: 10-11.

Rendón Monzón, Juan José, (2003) *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, Tomo I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cultura Indígena).

Ruvalcaba Mercado, Jesús (1998) "Notas sobre las plantas cultivadas y los animales domésticos de la Huasteca", pp. 39-55, en: *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), México, CEMCA / IPN / UACH / CIESAS / CIH de San Luis Potosí / INI.

Sandstrom, Alan R. (1991) *Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary aztec indian village*, Norman, The University of Oklahoma Press (The Civilization of the American Indian Series).

(1998) "El nene lloroso y el espíritu del maíz: El cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca Veracruzana", pp. 59-94, en: *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.) México, CEMCA / IPN / UACH / CIESAS / CIH de San Luis Potosí / INI.

Sandoval, Marcos (2003) "El maíz y los pueblos indios", pp. 59-66, en *Sin maíz no hay país*, Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coord.), México, Museo

Nacional de Culturas Populares–CONACULTA (Culturas Populares de México).

SEMARNAT- (2005) *Informe de la situación del medio ambiente en México*, México, SEMARNAT, disponible en: http://app1.semarnat.gob.mx/dgeia/informe_04, 07 de febrero de 2009.

Serratos Hernández, Antonio (2009) *El origen y la diversidad del maíz en el continente americano*, México, Greenpeace.

Szeljak, György (2003) "Porque si no comemos maíz no vivimos." Identidad y ritos de fertilidad en la Huasteca hidalguense", en: ¡*Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, Jesús Ruvalcaba y Juan Manuel Pérez Zevallos (coord.), México, CIESAS / El Colegio de San Luis A.C. (Colección Huasteca).

Vicente Selís, Elia Adelfa (1986) *El cultivo del maíz entre los totonacas*, Tesis de Licenciatura en Geografía, México, Facultad de Filosofía y Letras–UNAM.

# PRIMERA PARTE

# EL MAÍZ EN MESOAMÉRICA

# Gente de milpa

**Armando Bartra**[1]

Más que "hombres de maíz", como nos bautizó inspirado el guatemalteco Miguel Ángel Asturias en el Popol Vuh, en una novela de ese mismo nombre, publicada en 1949, los mesoamericanos somos gente de milpa. Es la nuestra una cultura ancestral cimentada en la domesticación de diversas plantas como maíz, frijol, chile, tomatillo y calabaza que se siembran entreveradas en parcelas con cercos de magueyes o nopales, donde a veces también crecen ciruelos, guayabos o capulines silvestres y donde se recogen quelites. Milpas que junto con las huertas de hortalizas y de frutales, con los animales de traspatio y con la caza, la pesca y la recolección, sustentan la buena vida campesina. En rigor los mesoamericanos no sembramos maíz, *hacemos milpa*, con toda la diversidad entrelazada que esto conlleva. Y la milpa –sus dones, sudores y saberes– es el origen de nuestra polícroma cultura. No sólo la rural, también la urbana; que los pueblos son lo que siembran y cosechan, pero también lo que comen y lo que beben, lo que cantan y lo que bailan, lo que lamentan y lo que celebran.

## Milpa ampliada

Al maíz no le gusta andar solo, si de él dependiera, siempre estaría rodeado de la más extensa, entreverada y bulliciosa compañía vegetal. Una siembra de trigo es un trigal y siempre lo ha sido, en cambio una siembra tradicional de maíz es una milpa: generoso policultivo donde interactúan en fraterna simbiosis hasta 50 especies, entre cultivadas, auspiciadas y toleradas (Aguilar, *et al*, 2003: p. 83 y sigs.).

Con su diversidad genética que se expresa en decenas de razas, variedades e híbridos, y su pasmosa capacidad de acomodarse a los suelos, climas, humedades y altitudes más diversos, el maíz es un equivalente agrícola y mesoamericano de las lenguas francas; cultivo transcultural compartido por alrededor de 250 pueblos distintos pertenecientes a 16 diferentes familias lingüísticas que,

1. Estudios de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro fundador y director del Instituto Maya A.C., vinculado a diferentes movimientos y procesos sociales. Actualmente es profesor- investigador del Departamento de Relaciones Sociales de la UAM Xochimilco y coordinador del suplemento mensual *La Jornada del Campo*.

sin embargo, definen sus diferentes identidades agrícolas y culinarias al combinarlo con otras plantas cultivadas o silvestres propias de cada región.

Pero el frijol, la calabaza y el chile son su compañía más frecuente, el corazón de casi todos los convites vegetales de por acá. Porque el maíz es sostén del frijol que, agradecido, devuelve al suelo el nitrógeno que su bastón requiere, la calabaza ataja a las malas hierbas y con sus grandes hojas protege la humedad de la tierra, los chiles ahuyentan insectos dañinos. Y así se dan la mano el tomatillo y el huahuatle, el cacahuate, la chía, el huahuzontle, el chayote, el chilacayote; tubérculos como el camote, la yuca, la jícama o la papa; y los múltiples quelites, verdolagas, chayas, malvas, epazotes, quintoniles, chepiles, pápalos, romeritos. En la península de Yucatán es frecuente que en claros de la milpa se siembren tubérculos como la yuca y hortalizas como el melón y la sandía; en los andes peruanos es habitual que las familias cultiven alrededor de una decena de parcelitas en distintos niveles, con diferentes maíces y en diversas combinaciones con otras plantas como los socorridos frijol y calabaza, pero también quinua, achita y una vertiginosa variedad de papas (Valladolid, 2003: 67).

Milpas circundadas de magueyes o nopales y con vigilancia de chabacanos y capulines que no se cortaron porque dan sombra y frutos muy apreciados en los descansos de la labor; sembradíos donde se cazan tuzas y mapaches, se colectan hongos, gusanos de maguey, escamoles o chapulines y se ahuyenta a los zanates. Complemento de la milpa es la huerta que proporciona zapotes, guayabas, aguacates, mameyes, plátanos o jocotes, según los gustos y la región; además de que se cosecha cera y miel, se consigue madera para vigas, polines, tablones y se recoge leña para el fuego. Y junto a la casa no puede faltar el cultivo de traspatio con sus chiles, cebollas, jitomates y chilacayotes, pero también hortalizas avecindadas como el ajo, la lechuga, la col, el nabo; sin olvidar las yerbas que dan sabor, las olorosas, las medicinales y las flores que nomás alegran la vida. Complementan el paisaje gallinas, guajolotes o patos rondando; además de los cuches, enchiquerados o sueltos; del corral con cabras, chivas o borregas, quizá el buey, la vaca, el burro, el caballo, la mula, si es que todavía los hay.

El aprovechamiento múltiple es ancestral y lo corroboramos, por ejemplo, en los nombres relacionados con comestibles de algunos de los 18 meses del calendario de los antiguos chiapanecos: *Numaha ñumbi*: en que se siembra el maguey (24 junio); *Numaha mundju*: cuando se siembra chile (23 de agosto); *Numaha catani*: fin de agua, principio de maíz (12 septiembre); *Numaha manga*:

se cría el pescado (2 de octubre), *Numaha haomé*: baja el río y retorna pescado (22 de octubre); *Numaha mua*: se siembra camote (21 de diciembre); *Numaha cupamé*: madura el coyol (11 de marzo), *Numaha puri*: madura el jocote (31 de marzo). Completa el panorama la descripción de fray Tomás de la Torre, que los visitó en 1545: "Cogen cacao dentro de su tierra. Siembran (*maíz*) dos veces al año (...) Hay grandísima abundancia de los frutos de la tierra, piñas, plátanos, jícamas, camotes, aguacate, ciruelas y todo lo demás (...) No dejaré de decir de las calabazas que aquí hay. Hay las muy mayores que grandes harneros y aquellas pártenlas por medio y píntanlas para servirse de ellas en lugar de cestas y platos..." (De Vos, 1990: p. 30 a 33).

## Milpa profunda

La *milpa ampliada*: la armónica diversidad de aprovechamientos propia de la estrategia de subsistencia mesoamericana tradicional, que tiene su centro material y simbólico en el maíz, es sustento de un paradigma agrícola pero también sociocultural, diferente del desarrollado con base en otros tipos de cultivo. Apoyándose en Kent V. Flannery (Flannery, 1995), Efraím Hernández Xolocotzi explica que hace alrededor de 11 mil años se desarrolló en el cercano Oriente una "agricultura temporalera estacional (típica de las regiones templadas húmedas y semihúmedas del mundo) basada en cereales menores, establecidos al "voleo". En cambio, en Mesoamérica, la agricultura se inicia en regiones subhúmedas y semiáridas, trabajando sobre especies espontáneas en los nichos con mayor humedad disponibles. Por ello "en Mesoamérica el manejo de las plantas es individual, lo que redunda en mayor atención a la planta y no a la población cultivada, como en el resto de los cereales menores " (Hernández, 1985: p. 16 a 22).

El problema está en que el eurocentrismo hizo del modo de cultivar adoptado por el "viejo continente" el modelo por excelencia de la agricultura, patrón al que el "nuevo continente" debía adecuarse si no quería quedarse a las orillas de la autopista del "progreso". "La idea de agricultura que ha predominado es la que se desarrolló en las zonas templadas –escribe César Carrillo– [Pero] la historia es otra en los demás continentes, en donde el clima, la abundancia de recursos, la ausencia de animales susceptibles de domesticación y las diferencias culturales marcaron un camino distinto" (Carrillo, 2006: p. 74, 75).

La siembra de cereales duros, como el trigo y la cebada, en monocultivo, esparciendo la semilla a puñados (al voleo) y sin desyerbe, demanda relativamente pocos cuidados. El maíz, en cambio, es mucho más laborioso; para empezar porque en el sistema milpero de roza las semillas se depositan cuidadosamente en hoyos de 10 o 15 centímetros previamente excavados con coa o azadón, pero además porque al tratarse de un policultivo no se siembra una sola semilla sino tres o cuatro de maíz y una o dos de frijol, y de vez en cuando, en lugar de frijol calabaza. "La forma tradicional de sembrarlo, con un bastón plantador y cuidando de manera individual cada planta –escribe Carrillo siguiendo a Romero– proporciona un mayor rendimiento por unidad de tierra sembrada, a diferencia del cultivo con arado, mediante el cual se obtiene un mayor rendimiento hora/hombre lo que constituye una lógica económica y social distinta" (Carrillo, *Ibid*: p. 49, 50; Romero, 1991: 169).

Un trigal es un trigal pero el *maízal profundo* no es un maízal, es una milpa y esto marca una diferencia civilizatoria entre Europa y Mesoamérica, contraste cultural que no se ha borrado del todo. La forma de cultivo de la milpa, con más de una variedad de maíz y múltiples siembras entreveradas "difiere por completo de la empleada en la mayoría de los cereales, se asemeja más a las llamadas prácticas de la horticultura (*y*) fue un factor fundamental en la conformación del modo de ver el mundo en Mesoamérica" (Carrillo, *ibid*, p. 45).

Se admite que la cultura de las sociedades agrarias se origina en su modo de trabajar la tierra, en su manera de relacionarse con la naturaleza. Pero en el fondo todas las sociedades son agrarias, pues –aunque algunas parecieran olvidarlo– todas se sustentan en un específico metabolismo naturaleza-sociedad, en un determinado intercambio, más o menos virtuoso, más o menos sostenible, con el medio natural, de modo que nuestro trato con madre natura sigue definiendo nuestra vocación civilizatoria. Refiriéndose a Mesoamérica escribe López Austin: "Sobre el fuerte núcleo agrícola de la cosmovisión, pudieron elaborarse otras [...] sin embargo, los principios fundamentales, la lógica básica del complejo, siempre radicó en la actividad agrícola, y esta es una de las razones por las que la cosmovisión tradicional es tan vigorosa en nuestros días" (López, 1995: p. 16).

Es válido sostener, entonces, como lo hizo hace tres lustros Guillermo Bonfil, al presentar la exposición sobre el maíz con que se inauguró el Museo Nacional de las Culturas Populares, que este grano no es sólo el "fundamento de la cultura popular mexicana", es también una opción popular alternativa

de país, un proyecto opuesto al que desliga al maíz "de su contexto histórico y cultural, para manejarlo exclusivamente como mercancía", cuando en verdad es el centro de una compleja red de relaciones económicas, sociales y simbólicas; durante milenios, y aun ahora, concluye el autor de *El México profundo*, "la historia del maíz y la del hombre corren paralelas en esta tierra" (Bonfil, 1982: p. 5).

Por historia, pero también por vocación somos hombres de maíz, gente de milpa. La diversidad entreverada y fraterna es principio rector del cultivo y del quehacer mesoamericanos. Por eso el maíz es símbolo y emblema, pero la milpa es el paradigma, el modelo de nuestra agricultura y en general de nuestro modo de vivir. Y tan diversa y abigarrada como la producción es la cultura de por acá. A los mesoamericanos la diversidad nos unifica, nuestra identidad es la pluralidad: el modo de hermanarnos en la diferencia.

## Milpa amenazada

Pero no hay milpa sin huitlacoches y en la última década el sustento histórico de nuestra identidad está en entredicho. Asia es impensable sin arroz y Europa inconcebible sin trigo, como Mesoamérica lo es sin maíz, pero aquí ya tenemos que importarlo.

Con una producción anual promedio de 20 millones de toneladas, México todavía es autosuficiente en maíz blanco. Aunque, visto más de cerca, esto no es tan buena noticia, pues las cosechas que han crecido son los cultivos del noroeste, sobre todo de Sinaloa; siembras de riego, intensivas en agroquímicos y de altos rendimientos, que además acaparan los subsidios. En cambio, la producción maicera en tierras de temporal y con menores rendimientos no ha dejado de disminuir. Así, el maíz devino en agronegocio empresarial mientras que la milpa campesina se estancaba y retrocedía. Además de que la autosuficiencia es sólo en maíz blanco, en cambio traemos de Estados Unidos en promedio 7 millones de toneladas anuales del amarillo, que es para uso industrial o forrajero. Pero cuando hay escasez y precios altos en el mercado mundial, el maíz blanco se exporta con subsidio, se da al ganado en sustitución del amarillo y se oculta con fines especulativos. De modo que siendo autosuficientes y aun excedentarios en el grano para consumo humano, para completar lo que se ocupa en las tortillas, debemos comprar en el extranjero un maíz caro, amarillo y en parte transgénico.

Si queremos comer, los mexicanos necesitamos importar más de 100 mil millones de pesos anuales en alimentos, entre ellos el 25% del maíz que aquí se consume. ¿Cómo llegamos a esto? ¿Por qué, si antes nos dábamos abasto sobradamente, caímos en la dependencia? La respuesta es sencilla pero alarmante: porque desde los ochenta del pasado siglo el gobierno renunció voluntariamente a la soberanía alimentaria en nombre de las "ventajas comparativas"; un paradigma según el cual es mejor exportar mexicanos e importar comida que apoyar a los campesinos para que cultiven aquí nuestros alimentos. El resultado ha sido dependencia alimentaria y migración; es decir hambre y éxodo.

## Milpa despreciada

El maíz es identidad porque es y ha sido sustento de los pobres, alimento básico de la mayoría del pueblo mexicano. En *El nuevo cocinero mexicano*, libro de recetas publicado en 1831, se define al maíz como "Planta [...] indígena del suelo Americano [...] que se ha cultivado con sumo provecho de la gente pobre, que en su fruto ha encontrado un alimento sano, sabroso al paladar y barato". Sin embargo, después de la apología se afirma, también, que "este ramo de industria se ha descuidado enteramente con notable perjuicio de los pobres, que tendrían pan a menos precio, por ser siempre más barato el maíz que el trigo" (s.f., *Nuevo cocinero mexicano*, p. 152). Por su parte, unos años antes, el científico y viajero Alejandro Humboldt escribía, refiriéndose a México: "El maíz debe considerarse como el alimento principal del pueblo, como lo es también de la mayor parte de los animales domésticos (...) El año en que falta la cosecha de maíz, es de hambre y miseria" (Humbolt, 1966: p. 251).

¿Por qué, entonces, si fue y es tan importante, el maicero ha sido un ramo enteramente descuidado, como ya en 1831 reconocían los autores del *Nuevo cocinero mexicano*? Las razones son muchas, pero una de ellas –y no poco relevante– es que el maíz es el alimento de las mayorías, de los pobres, de los herederos de las culturas mesoamericanas originarias. El maíz preparado en sus formas tradicionales es lo que comen los indios, lo que comen los campesinos, lo que come la chusma, el peladaje. Y los criollos y sus herederos, que desprecian a la indiada, desprecian también el grano que la alimenta. Entonces, el maíz ha sido relegado por consideraciones racistas.

El desprecio racial a los pueblos originarios ha sido una constante de la derecha mexicana, tanto la criolla como después la afrancesada y hoy la agrin-

gada. Desprecio que se complementa con la subestimación de las lenguas, culturas y alimentos vernáculos. Pero, además de discriminatoria, la derecha es socialmente insensible y le tiene sin cuidado el hambre del pueblo –salvo cuando este se alborota– de modo que ni por razones culturales ni por razones sociales le preocupa mayormente la falta de maíz.

Un inmejorable ejemplo del racismo alimentario de la derecha lo encontramos en Francisco Bulnes. Hostil a Benito Juárez, favorable a Porfirio Díaz y enemigo de la revolución de 1910, Bulnes renegaba también de quienes defendían los derechos indios, con argumentos idénticos a los de derechistas de hoy, como Enrique Krauze. "Los yaqui eran bárbaros y pretendían ser nación, como un francés de la nación francesa –escribía nuestro ultramontano en la inmediata posrevolución– En México, 35% de la población es de indios aborígenes [...] y según la doctrina de los defensores de los yaqui, los mestizos, criollos y extranjeros propietarios [...], deben restituir a los aborígenes todo lo que los españoles les quitaron [...] El zapatismo ha sido una consecuencia lógica del yaquismo [...] Ningún mexicano debió haber aceptado la existencia de una nación yaqui o de cualquier otra clase dentro de la nación mexicana" (Bulnes, 1960: pp. 66-67).

Pues bien, este antiindianista radical era consecuente y sostenía también la superioridad racial de los blancos comedores de trigo sobre los prietos comedores de maíz y los amarillos comedores de arroz, razas de segunda cuya proverbial barbarie y molicie justificaba cualquier exceso disciplinario en que tuviera que incurrir el hombre blanco.

Más sofisticado y reciente que el de Bulnes, es el racismo embozado que alega la ausencia en el maíz de dos aminoácidos esenciales para la alimentación: lisina y triptofano, como presunta explicación científica de la incapacidad de los mexicanos para acceder a los niveles de bienestar y cultura de las naciones desarrolladas. ¿Cómo va a prosperar –sostienen– un pueblo que se alimenta de un grano propio para animales? A parte de la obviedad de que ningún pueblo se sustenta sólo en un cereal, pues todos son nutricionalmente limitados, y de que la cultura del maíz se apoya también en el frijol, el chile y otros alimentos, el argumento seudocientífico es una muestra más de racismo alimentario (ver s. f., El Maíz, p. 20).

El desprecio racial al maíz y a los mexicanos de a pie se expresa muy claramente en los períodos de crisis agrícola, cuando caen las cosechas del cereal. En estas coyunturas es habitual que se enfrenten dos posiciones: la de quie-

nes reivindican la importancia de recuperar la producción maicera campesina, por razones económicas pero también de justicia social y de preservación de la cultura, y la de quienes reducen la cuestión a un asunto de mercado, por lo que apuestan a la importación y en todo caso a la producción intensiva y empresarial del grano. Las reacciones frente al estancamiento de la producción maicera durante los años setenta del siglo pasado –crisis que rompió una larga historia de autosuficiencia y tuvo que compensarse con importaciones crecientes con las que se satisfacía la cuarta parte del consumo total– ejemplifica esta confrontación, en términos que se han mantenido básicamente iguales durante los últimos treinta años. La ya mencionada exposición *El maíz, fundamento de la cultura popular mexicana*, con que Guillermo Bonfil inaugura el Museo Nacional de Culturas Populares, es una de las respuestas a la crisis de los setenta; una acción político cultural con la que se reivindica el carácter nacionalista e indianista de la defensa de la milpa. En el libro publicado en 1982 con motivo de la exposición, encontramos argumentos que hoy, cuando seguimos importando el 25% de lo que consumimos, resultan plenamente vigentes: "Para romper el círculo vicioso de la dependencia es preciso alcanzar la autosuficiencia alimentaria. Y para ello sólo hay dos posibilidades. Una es reproducir, en escala nacional, la situación que predomina en las relaciones económicas internacionales: dejar en manos de las empresas trasnacionales y sus aliados internos la producción de alimentos básicos. Esto implica que el estado debe concederles grandes subsidios para asegurarles altas tasas de ganancia... La otra es apoyar las iniciativas populares; la lucha por la tierra y por la autonomía en la producción; las demandas campesinas por mejores precios a sus productos y por conservar una mayor proporción de su cosecha, como medio de asegurar su subsistencia y desarrollo" (s. f. El maíz, pp. 110-111).

No es accidental que 20 años después, en 2002, el Museo Nacional de Culturas Populares haya realizado una segunda exposición con el mismo tema, titulada *Sin maíz no hay país*, y tampoco es casual que la fórmula se haya transformado en lema de las luchas recientes de productores y consumidores.

## Milpa socavada

La reivindicación de la milpa –la defensa de la producción campesina de maíz, frijol y otros alimentos básicos– es una lucha contra el hambre y el éxodo, un combate por la soberanía alimentaria y por la soberanía laboral. Pero es tam-

bién una batalla, aún más profunda y decisiva, por preservar la pluralidad cultural y la diversidad biológica, de las que depende no sólo el futuro del país sino también el futuro de la humanidad.

Pese al implacable emparejamiento tecnológico y cultural del último medio siglo, el mapa de los maíces mexicanos es aun la cartografía de los pueblos originarios. Nuestra diversidad maicera es raíz y sustento de nuestra diversidad étnica. Pero el maíz está amenazado, no solo por la insuficiencia de la producción y el acoso de las importaciones, también por la tendencia a transformar un cultivo campesino de milpa en una siembra intensiva empresarial.

Lo más valioso del maíz es su diversidad; las cerca de 300 variedades de una planta domesticada que se desarrolló en múltiples condiciones agroecológicas y que se fue adaptando a distintos fines. Pero esta espléndida multiplicidad, que originariamente se correspondía con la pluralidad cultural, se ha venido erosionando y hoy apenas se cultiva una treintena de variedades. Y así como son diversos los maíces, lo es la milpa en que se siembran y la producción campesina de la que forman parte. En la parcela tradicional hay maíz, pero también frijol y calabaza y por lo general, la familia cultiva igualmente algunas hortalizas y frutales, sostiene animales de traspatio, aprovecha el acahual y el bosque, prácticas como la caza y la pesca. Diversidad virtuosa que también se está perdiendo por el avance de una especialización que se impone a través de la propia naturaleza del paquete tecnológico.

El mundo campesino no fue avasallado por la implacable extensión del comercio, que transformó en mercancías una parte creciente de sus insumos y de sus productos; tampoco fue derrotado por el latifundio expropiador de las mejores tierras, ni por la competencia desleal del empresario agrícola, ni por la rapiña del usurero, ni por la inequidad del coyote, ni por la torpeza del burócrata. La debacle profunda del mundo campesino empezó con la insidiosa inducción de una tecnología que carcome el núcleo duro de su racionalidad al sustituir la laboriosa conservación de la fertilidad natural por el empleo de máquinas e insumos de síntesis química; recursos que terminan por hacer de la tierra un simple sustrato estéril dependiente de los fertilizantes sintéticos y por mudar el equilibrio biológico basado en la diversidad en un frágil monocultivo cuyas plagas sólo los más feroces pesticidas pueden abatir.

Hoy el campesino está preso en las asimetrías del mercado, pero también y sobre todo, en la perversidad de un modelo tecnológico que lo obliga a emplear dosis crecientes de abonos químicos que proporcionan una apariencia de

fertilidad pero agotan los suelos; que le exige el uso de herbicidas y "selladores" –propiamente llamados "mata todo"– que destruyen las diversas formas de vida; y por la aplicación de agresivos pesticidas que envenenan los suelos y las aguas enfermando al agricultor y a los consumidores. Una milpa donde se aplica *Gramaxone* es una milpa en la que no puede haber matas de frijol y de calabaza; es una milpa a suelo raso, sin biodiversidad y propensa a las plagas; es una milpa crecientemente contaminada por pesticidas y cada vez más dependiente del fertilizante químico y es, por último, un cultivo cada día más caro cuya cosecha ya no paga el costo de los insumos.

El paradigma campesino de producción, que había resistido con prestancia a desarrollos agronómicos en última instancia basados en el manejo tradicional del agricultor, es herido de muerte hace medio siglo por una "Revolución verde" cuya fuentes son la mecánica y la química. Y recibirá la puntilla si no detenemos a tiempo la amenaza de los transgénicos; una tecnología que como los híbridos de la revolución verde, fortalece la dependencia respecto de las trasnacionales que la producen, pero que a diferencia de los primeros, amenaza a la diversidad biológica desde el corazón, desde el propio germoplasma.

Muchos de los campesinos maiceros mexicanos están aprisionados en una trampa tecnológica, pues suplantaron la vieja milpa por una parcela degradada que sólo sigue produciendo a fuerza dosis crecientes de insumos comerciales. A veces la adicción a los agroquímicos todavía tiene remedio, pero para superarla hace falta fuerza de voluntad y fuerza de trabajo, pues para restaurar la fertilidad natural de los suelos hay que sustituir los insumos químicos por materiales biológicos y por labores adecuadas. Y algunos campesinos tienen la fuerza de voluntad, pero no tienen la fuerza de trabajo, pues la crisis del campo derivó en migración y desde un tiempo atras en muchos pueblos ya no hay mano de obra disponible. Así las cosas, el cultivo de una pequeña parcela de maíz para autoconsumo a base de agroquímicos y con el menos trabajo posible, se ha transformado en una estrategia campesina; vía sin duda insostenible, pero por un tiempo adecuada a las condiciones de migración que encarecen la mano de obra, pero generan remesas que permiten adquirir los insumos.

Este es el tamaño del reto. Salvar al país es salvar al maíz. Pero salvar al maíz es restaurar la milpa como paradigma de agricultura sustentable basada en la diversidad productiva y sustento de la pluralidad cultural. Y para eso el campo mexicano necesita una cirugía mayor; una rectificación profunda que es

impensable sin un cambio de rumbo general, un viraje histórico en el modelo civilizatorio.

A esta tarea se dieron diversas organizaciones sociales y civiles, cuando en 2007 emprendieron campaña por la salvación del campo presidida por la proclama *Sin maíz no hay país* (*Revista ANEC*, 2007). Y esas jornadas que, como reza su eslogan, pusieron al maíz en la boca de todos, fueron una forma más de hacer milpa: un encuentro de diversos capaz de transformar la diferencia en virtud. Gente del norte, del sur, de la costa y del altiplano; maiceros, cafetaleros, silvicultores, ganaderos, pescadores; organizaciones gremiales y organismos civiles; campesinos, obreros, amas de casa, legisladores, actores, militantes de partidos políticos, roqueros, funcionarios públicos, poetas, académicos; productores y consumidores; indios y mestizos; jóvenes y viejos, hombres y mujeres... En la campaña hubo de todo, como en botica, y sobre todo como en la milpa.

Así pues, en pleno tercer milenio, México sigue haciendo milpa, cultivando la pluralidad productiva y cultural, societaria y política como forma de preservar y desarrollar la identidad. Inspirados en el modelo del cultivo ancestral los mexicanos apuestan a ser distintos pero hermanados en la lucha.

## BIBLIOGRAFÍA:

Aguilar, Jazmín, Catarina Illsley y Catherine Marielle (2003) "Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos", en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coordinadores) *Sin Maíz no hay país*. CONACULTA, México.

Bonfil Batalla, Guillermo (1982) *Presentación*, en El maíz. Museo nacional de Culturas populares, SEP, México.

Bulnes, Francisco (1960) *El verdadero Díaz y la Revolución*. Editora Nacional. México.

Carrillo Trueba, Cesar (2006) *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*. UNAM.

De Vos, Jean (1990) *La batalla del Sumidero. Historia de la rebelión de los chiapanecas, 1525–1534, a través de testimonios españoles e indígenas*. INI, México.

Hernández Xolocotzi, Efraím (1985*) Biología agrícola. Los conocimientos biológicos y su aplicación a la agricultura*. CECSA, México.

Humboldt, Alejandro de (1966) *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. Editorial Porrua, México.

López Austin, Alfred (1995) *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

Revista ANEC (2007) El cultivo de estar informado. Número especial 17–18. octubre–diciembre.

Romero Frizzi, María de los Ángeles (1991) *La agricultura en la época colonial*, en La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días, Teresa Rojas (ed), Grijalbo, CNCA, México.

*s. f.*– Nuevo cocinero mexicano, en forma de diccionario. Paris, Librería de Rosa y Bouret, 1858.

Valladolid Rivera, Julio (2003) *Mama Sara (Madre Maíz). Crianza ritual de la diversidad de maíces en los Andes del Perú*, en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coordinadores) Sin Maíz no hay país. CONACULTA, México.

# El origen del maíz y su persistencia como eje de la vida en los pueblos indígenas. Seis tesis y un caso: la Chinantla Baja

**César Carrillo Trueba**

*Sus ideas acerca de la naturaleza, aun cuando fantasiosas,*
*están sostenidas por su sistema social; a la inversa,*
*el sistema social está sostenido por sus ideas acerca*
*de la naturaleza. En consecuencia, se vuelve muy difícil*
*para la gente, doblemente así regida, cambiar su visión*
*de la naturaleza o del sistema social. Por el bien de su*
*estabilidad, pagan el precio de la rigidez viviendo,*
*como deben todos los seres humanos, en una enorme red de*
*presuposiciones que se sostienen mutuamente.*
Gregory Bateson

## Un enfoque relacional

"Tengo el vicio de la milpa", le dijo en tono de confesión, no sin cierto humor, un campesino maya a Marianna Fenzi cuando trabajaba en su tesis de doctorado (Fenzi, 2017: 20). ¿Será ésta la manera de explicar la persistencia del cultivo de maíz en milpa en las comunidades indígenas del país? Sobre todo si se considera el incesante hostigamiento que han sufrido durante siglos. Tal vez. ¿Pero cómo dar cuenta de la persistencia de una serie de rasgos que lo acompañan? La organización social, los rituales, las técnicas empleadas, la tan denostada roza-tumba-quema, los mitos, las incontables variedades de maíz, y otros tantos rasgos sociales y culturales, ontológicos, que se encuentran indisolublemente ligados al cultivo de maíz en milpa. Demasiados vicios.

La persistencia de la milpa ha sido explicada desde muy distintos ángulos, predominando a lo largo del siglo XX el de lo cultural. Sin embargo, en los últimos años se ha avivado una fuerte crítica a este enfoque, cuestionando la conti-

nuidad cultural en el mundo indígena desde diferentes perspectivas, a la vez que se mantiene la homogénea que la tilda de anacrónica y aquella que la esencializa enalteciéndola. Un juego de tiros cruzados en donde los involucrados permanecen en el medio, como ajenos pero atentos a los campos de negociación que se pueden abrir. Pensé que mover el foco podría proporcionar otra mirada, retomando algunas de las nuevas propuestas que circulan en la antropología junto con ciertos preceptos que impulsan los movimientos en defensa del territorio ante el insaciable afán de despojo que acecha a los pueblos indígenas.

Se ha repetido una y otra vez que los humanos somos ante todo seres sociales, por tanto inmersos en una red de relaciones entre humanos a la que es casi imposible sustraerse; tan enfrascados estamos en ella que vemos la naturaleza como una entidad opuesta a la sociedad, exterior, separada, y la relación con ella como un asunto de dominación, de control. Esta concepción ha dejado en la sombra la inmensa red de relaciones que también establecemos con entes y seres no humanos: plantas, animales, microorganismos, montañas, suelos, lluvia y astros de distinta índole. ¿Cómo se anuda, cómo se entreteje este tipo de relaciones? No es algo totalmente elucidado. Son redes muy intrincadas y, sobre todo, que varían mucho de una cultura a otra, al punto que las fronteras entre naturaleza y sociedad que prevalecen en el mundo occidental no se encuentran en otras regiones, incluso ni en la occidental misma cuando se mira de cerca, atravesada por debates centenarios acerca de lo innato y lo adquirido al definir, por ejemplo, la supuesta naturaleza de los seres humanos (Keller, 2010).

En efecto, esta red de relaciones entre humanos y no humanos se establece en todas las sociedades, en las diferentes culturas, incluida la occidental. Como lo explica Bruno Latour, quien propone que se deje de separar naturaleza y cultura y mejor emplear el término "naturaleza-cultura" para definir todo conjunto de humanos y no humanos: "si hay una cosa que todos hacemos igualmente bien es construir a la vez nuestros colectivos humanos y lo no humanos que los rodean. Para constituir su colectivo, algunos movilizan los ancestros, leones, estrellas fijas y la sangre coagulada de los sacrificios; para construir los nuestros, nosotros movilizamos la genética, la zoología, la cosmología y la hematología" (Latour, 1991: 143). Sin embargo, en la medida que los atributos de lo que se denomina naturaleza son justificación de lo que se denomina sociedad, esta separación ha servido en Occidente como alibí del orden social al naturalizarlo y, por extensión, se ha impuesto al resto del mundo con el mismo propósito: el de dominar.

A partir de tales consideraciones, con base en un trabajo de campo y colaboración en distintos proyectos a lo largo de más de diez años en la Chinantla Baja, Oaxaca, me propuse abordar este tema desde una perspectiva relacional, esto es, tomando en cuenta dichas relaciones entre humanos y no humanos en lugar de entre naturaleza y sociedad. Para tal fin emplearé el término pueblo en su doble acepción, la de un asentamiento (un territorio con todos los entes no humanos que lo componen, desde microorganismos hasta montañas) y la de un grupo humano, como un pueblo indígena, una comunidad en un caso concreto; es decir, un colectivo de humanos y no humanos inmersos en una red relacional en un sitio específico, una naturaleza-cultura cuyos contornos emergen al definir casos precisos. Hay dos ventajas en este enfoque: se restituye la complejidad a los procesos en el espacio-tiempo de manera dinámica; y se avanza en simetría, es decir, en las relaciones que establecen dos colectivos que no comparten un mismo modo de vida y pensamiento (en este caso los pueblos indígenas y la sociedad no indígena y el Estado), en donde ha predominado la imposición permanente de uno sobre otro, esto es una relación asimétrica, que es preciso revertir (Carrillo, 2006).

El resultado es una serie de enunciados que dan cuenta de diferentes aspectos del cultivo de maíz, más bien dimensiones por el volumen que adquieren, presentadas a manera de tesis en la primera parte del texto. Consignan características constitutivas del cultivo de maíz desde su origen hasta nuestros días –aunque es todavía el esbozo de un trabajo en proceso– y son ilustradas en la segunda parte con el caso chinanteco, ya entremezcladas, con referencias puntuales a cada una de ellas. La intención es, en primer lugar, romper con la dicotomía primitivo-moderno tan socorrida todavía; en segundo, dar un giro al debatido tema de la continuidad cultural en tierras mesoamericanas y sus alrededores al ubicar la continuidad en las formas de relación, su configuración, y no en los contenidos; en tercero, restituir al cultivo de maíz en milpa su complejidad, mostrando que no puede ser entendido de manera aislada, sino como indisociable de la vida en los pueblos indígenas, en la conformación, interrelación y defensa de su territorio; por último, abrir paso a una verdadera interlocución al revertir la condición asimétrica que implican los epítetos y juicios que ésta implica.

Un granito de arena en el cúmulo de esfuerzos que ya caracteriza a nuestro colectivo maicero; quizás otra faceta del "vicio de la milpa".

## Un espacio continuo de relaciones entre humanos y no humanos

Mesoamérica es considerada como uno de los sitios de domesticación de plantas de mayor relevancia en el planeta, sobre todo por el maíz, alrededor del cual crecieron las diferentes sociedades que la han ocupado a lo largo de la historia. El acervo cultural de los primeros agricultores de esta región proviene de aquellos grupos de cazadores-recolectores que pisaron esta parte del planeta tal vez hace 35 mil años, fecha establecida por algunos estudios y los indicios humanos más antiguos, que se encuentran en Sudamérica –la hipótesis de un primer poblamiento por el sur es la más sólida en mi opinión (Carrillo, 2014).

La imagen de los cazadores-recolectores dista mucho de la que se ha popularizado; al igual que en el resto del mundo, a éstos se les presenta como hordas casi simiescas que se desplazan sin cesar de un sitio a otro, violentos, dedicados a la caza de grandes mamuts y a escabullirse del temible tigre dientes de sable. Se sabe que, en realidad, permanecían largo tiempo en una zona, siguiendo itinerarios más o menos definidos, o bien alternando asentamientos con el cambio de estación; recolectaban una gran cantidad de tubérculos, semillas, frutas y otras partes de plantas; cazaban animales pequeños y pescaban mucho más de lo que se pensaba –ya fuera en los ríos o el mar–, elaboraban muy diversos instrumentos punzo-cortantes empleando materiales de distinta naturaleza –hueso, concha, marfil, piedra, madera, etcétera– y enterraban a sus muertos. La primera edad de abundancia, en palabras de Marshall Sahlins (Sahlins, 1972).

Su relación con el mundo vegetal no se limitaba a la observación, la exploración y la recolección de especies; ya fuera por la recurrencia de los recorridos o por permanecer largo tiempo en ciertos lugares, incluía asimismo la intervención directa sobre éstas, lo cual implica un conocimiento más fino del territorio, de los procesos ecológicos, las interacciones de las plantas y de éstas y los animales, de las características de las semillas, el crecimiento, la diferencia entre las variedades en función del suelo, la humedad, la temperatura, la incidencia de los rayos del sol y otros factores más. Así, con base en esto y en una constante retroalimentación entre la observación, el establecimiento de un orden y la práctica, los cazadores-recolectores dispersaban semillas, plantaban esquejes y cuidaban plantas que tenían buen sabor o fruto más grande, mientras, al ser removida la vegetación para establecer un nuevo asentamiento, se dejaban en pie otras por su utilidad; una relación de cuidados y protección, de reciprocidad por las bondades recibidas de tales plantas. Ésta llegaba a modificar en cierto

grado la abundancia de alguna variedad o su distribución al ser removidas para que crecieran junto a un curso de agua, por ejemplo, o en pequeñas barrancas, más húmedas y calientes; incluso alterar la estructura de la vegetación al clarear los árboles que proporcionan sombra a plantas que se deseaba hacer crecer más rápidamente al sol, o eliminando aquellas que crecen en la parte baja del bosque para plantar especies que necesitan sombra. Una configuración espacial y temporal que se conformaba a la par de la red de relaciones entre humanos y no humanos en estas tierras.

Este tipo de relaciones, con el cúmulo de conocimientos que las sustenta, habría conducido, bajo ciertas circunstancias, a la domesticación de las primeras plantas, entre ellas el maíz, como lo proponen Alejandro Casas y Javier Caballero para el caso mesoamericano. A diferencia de las teorías que sostienen que ésta se llevó a cabo removiendo las plantas de su lugar, es decir, *ex situ* –son las más eurocentristas y dan prioridad a la domesticación de cereales, dejando de lado la de tubérculos por ser de zonas tropicales–, estos investigadores sostienen que la agricultura podría ser el resultado de "una larga historia de manejar *in situ* la vegetación natural" (Casas y Caballero, 1955), es decir, un modo de relación particular, ya que se les cuidaba en su hábitat en lugar de removerlas. Una forma de hacer territorio.

Las relaciones así establecidas se pueden agrupar en tres grandes rubros: la tolerancia, que consiste en dejar en los sitios que son alterados por determinada razón aquellas plantas que les benefician –para obtener madera, alimento, etcétera–, el fomento o la inducción de especies deseadas, y la protección de todas ellas de otras plantas que las afectan de alguna manera –al competir por el agua, la luz o la sombra y demás recursos–, así como de animales que las depredan. Al interior de este universo se efectúa una labor de selección de variedades, de aquellos individuos apreciados por su sabor, tamaño, tallo resistente u otra característica. El resultado es un gradiente de transformaciones en el genotipo y el fenotipo de las poblaciones de cada especie, así como en la abundancia de las especies que constituyen las comunidades vegetales, lo cual suele revestir una dimensión espacial, así como temporal, en determinado territorio. Esto último es fundamental, ya que las relaciones con las plantas median aquella que se establece con el territorio, lo van constituyendo como tal, diferenciándolo, generando un apego, una historia, una identificación con éste.

La manipulación sostenida de ciertas características del sistema reproductivo u obtenidas por medio de la formación de híbridos, por ejemplo, permite

la supervivencia de variedades que no podrían hacerlo sin la ayuda del hombre. Dichas modificaciones pueden llegar a tal grado que las poblaciones y el medio donde crecen se diferencian de lo silvestre, y su cultivo tiene lugar entonces en un ambiente fuertemente transformado por los humanos, esto es, *ex situ*. Sin embargo, no todas las especies son llevadas a este grado de domesticación; más bien se establece un gradiente de interacciones que va de las plantas cultivadas *ex situ* a las silvestres, de la vegetación modificada a la no alterada. La itinerancia de la milpa, por el descanso en que se deja la tierra un tiempo, contribuye determinantemente a dicha configuración espacial. De esta manera se puede obtener a lo largo del año una gran diversidad y abundancia de recursos con relativamente poco trabajo; y no sólo de plantas, sino también de animales de diferente índole –aves, mamíferos, insectos, etcétera– que por la misma razón viven o transitan en esos sitios. Se trata de un espacio continuo, delimitado ciertamente por los recorridos, la itinerancia de la milpa y la existencia de territorios limítrofes, pero que aún así difiere claramente de lo que ocurre en otras áreas culturales –como África Occidental– en donde hay linderos definidos entre lo domesticado y lo silvestre (Carrillo, 2010).

Este conjunto de relaciones conforma lo que se podría denominar:

> Tesis 1. Dimensión espacial. Las relaciones que se establecieron entre humanos y no humanos durante el proceso de domesticación de las plantas cultivadas en Mesoamérica tienen como centro el maíz y se distribuyen en un gradiente que va de la milpa, en donde éste es cultivado con otras más, hasta sus inmediaciones y demás zonas aledañas, en donde muy diversas plantas son favorecidas, toleradas o protegidas sin ser extraídas forzosamente de su hábitat. La itinerancia de la milpa por el descanso de la tierra extiende dichas relaciones conformando un territorio, un espacio diferenciado por tal red relacional que constituye un continuo de distintos tipos de vegetación intercalados, ríos, lagos y montañas, cacaotales y otros cultivos específicos, por el que se transita y se colectan plantas, leña, miel, se caza y se rememoran mitos e historias y se llega a encontrar seres inasibles que allí moran. La milpa hace territorio.

## Eje temporal de la vida

Desde la perspectiva anterior y con base en una idea de Earl C. Smith, quien trabajó con Richard S. MacNeish en el valle de Tehuacán, en el sur de México, Casas y Caballero plantean que las primeras plantas cultivadas en esa zona podrían haber sido magueyes y nopales, debido a su fácil manejo, ya que se propagan vegetativamente, lo cual habría permitido un incremento en su abundancia para el consumo. Esta explicación concuerda con los datos arqueológicos que muestran su uso regular en la alimentación. Aunque no se tiene datos que evidencien la existencia de dicho manejo, hay suficientes indicios de que éste habría sido el más factible en sitios secos, como Tehuacán, el Valle de Oaxaca y la Sierra de Tamaulipas, en donde se han encontrado los restos más antiguos de domesticación de plantas en Mesoamérica, que datan de alrededor de 8 000 a.C. Ciertamente, los debates en torno a las fechas son interminables.

Las primeras especies que presentan cambios debido a manipulación humana son el guaje (la vaina que se come en los valles de Oaxaca) y la calabaza, seguidos de chile y aguacate. En el caso de Tehuacán, de acuerdo con Richard S. MacNeish, los dos primeros eran sembrados en las barrancas que mantenían una mayor humedad, mientras el chile se plantaba en los márgenes del río, junto con el aguacate, que no es nativo de esa región. El maíz hace su aparición en los tres sitios aproximadamente dos mil años después bajo la forma de una pequeña mazorca con minúsculos granos, comparados con los actuales que se piensa deben su tamaño a una mutación súbita resultado de la estructura genética de esta planta –aunque hay polémica al respecto. Del frijol silvestre se tiene evidencia muy antigua, alrededor de 8 000 a.C., pero las especies domesticadas datan de cerca de 4 000 a.C. Esta combinación es muy nutritiva debido a que el frijol suple la carencia del maíz en lisina, un aminoácido esencial para los humanos.

En cuanto a las causas que dieron origen a la agricultura en Mesoamérica, Kent V. Flannery, quien llevó a cabo las investigaciones en Guilá Naquitz, en el Valle de Oaxaca, descarta con argumentos sólidos cualquier explicación que aluda a cambio climático alguno, a la presión demográfica –era muy baja– o a un proceso de adaptación, y se inclina por la idea de que ésta es resultado, más bien, de una estrategia que buscaba nivelar las variaciones entre la cantidad de productos obtenida del manejo de la vegetación en la estación de secas y la de

lluvias con el fin de mantener una cierta abundancia a lo largo del año. El crecimiento poblacional fue posterior y reducido (Flannery 1985, 241-242.

Esta idea es interesante y coincide tanto con la propuesta de Alejandro Casas y Javier Caballero, como con lo que plantean André G. Haudricourt y Louis Hédin, quienes hacen un recuento de las diferentes situaciones en que se llevó a cabo la domesticación de plantas en el mundo y concluyen que en todos los casos existe una alternancia estacional marcada, un clima no frío, la presencia de especies que forman reservas durante una época del año o en algún periodo de su vida y cuyo genoma tiene ciertas características, y la permanencia de una cultura en ese lugar (Haudricourt y Hédin, 1987: 80-82). Aun cuando no se ha establecido con exactitud en dónde se domesticó cada especie, lo que se conoce hasta ahora del caso mesoamericano parece coincidir con tales características.

Los ciclos y ritmos de plantas y animales, de reproducción y abundancia, la alternancia estacional, la regeneración de la vegetación tras levantar la cosecha, en cada región conformaron el entramado temporal que acompañó la dispersión del cultivo de maíz en milpa, esto es, junto con frijol, calabaza, chile y otras plantas más. Bajo esta lógica temporal fue adoptado por pueblos de distinto origen y lengua –pertenecientes a dieciséis familias lingüísticas– que ingresaron a este territorio en diferentes épocas y ocuparon las muy diversas regiones mesoamericanas –semiáridas, templadas, cálidas y húmedas, etcétera– y se extendió a Norte y Suramérica. Espacio y tiempo se dieron la mano, creando paisajes tan diversos como el territorio mesoamericano mismo, en donde el maíz ocupó un sitio privilegiado y tramó relaciones con los cultivos propios de cada región y otras plantas silvestres. La conjunción de estos vegetales y las presas de caza, el pescado y los recursos propios de cada zona, conformó dietas muy variadas y estilos culinarios distintos. Las incontables variedades de maíz que han existido en Mesoamérica y los sistemas empleados para su cultivo dan fe de semejante diversidad. Su unidad se aprecia en el lugar que ha ocupado esta planta en el devenir de sus pueblos como eje que articula los ritmos de la vida.

Esto se podría enunciar de la siguiente manera:

> Tesis 2. Dimensión temporal. Si bien no fue la primera planta domesticada en Mesoamérica, el cultivo de maíz devino el eje temporal que organiza y articula el entramado de relaciones que entre humanos y no humanos se engarza en un terri-

torio; la vida social y sus tiempos se ven supeditados a él –como se puede apreciar en el calendario de actividades de cualquier pueblo– y las fiestas de mayor relevancia siguen su cadencia; los momentos de mayor trabajo, como la roza y la cosecha, agrupan familias y miembros de la comunidad cercanos que se desplazan de una milpa a otra para aliviar tales labores y compartir las jornadas, estrechando lazos, incluyendo el préstamo de maíz para hacer tortilla o semilla para siembra cuando alguna de las familias no obtiene buena cosecha. A la dimensión espacial se sobrepone una dimensión temporal en un territorio. El maíz es el corazón de los pueblos, su latido marca el ritmo de la vida.

## Una diversidad intrínseca

Quizás la principal característica del maíz es su enorme variabilidad. A diferencia de otros cereales cultivados, esta especie no se autopoliniza, sino que las flores de una planta polinizan las de otras; en la medida que cada inflorescencia –la cual da origen a una mazorca–, está formada por varias flores pequeñas y cada una de ellas puede ser polinizada por las de distintas plantas, la variación que tienen sus granos puede llegar a ser muy grande, dependiendo de las plantas en sus inmediaciones. Esto proporciona al maíz una gran diversidad genética, y por tanto una riqueza de caracteres que resultan interesantes para su cultivo en cada situación. No obstante, es un rasgo que constituye al mismo tiempo un problema, ya que torna difícil la preservación de los caracteres seleccionados. Así, por un lado es preciso escoger con gran cuidado las mazorcas que se van a emplear para la nueva siembra –esto se suele hacer con base en determinados rasgos visibles, fenotípicos, que sirven como marcadores de los caracteres que se desea mantener–, llevando incluso a prácticas muy estrictas, en donde se evita al máximo la mezcla con otras variedades; y por otro lado, se busca nuevas variedades que tengan características interesantes, no sólo para el incremento en la producción –como el tamaño, la resistencia a la sequía o el exceso de agua, al viento o las plagas, etcétera–, sino también que posean cualidades nutritivas, culinarias –de consistencia y sabor– e incluso simbólicas –el maíz rojo se considera en algunas regiones como "madre del maíz", que protege a los demás. Variabilidad y estabilidad son por tanto indisociables en el cultivo de maíz (Carrillo, 2016).

Esta tensión dinámica es la base sobre la cual, a partir de los primeros maíces que comenzaron a difundirse, en cada región se originaron nuevas varieda-

des –que los agrónomos todavía llaman razas. De acuerdo con E. J. Wellhausen, L. M. Roberts, P. C. Mangelsdorf y Efraím Hernández Xolocotzi –pionero en México en este campo–, de allí se generó una primera camada de variedades, las cuales poseían características que las hacían aptas al cultivo bajo ciertas condiciones naturales –de humedad, temperatura, altitud, etcétera– y culturales –terrazas, riego, asociación con diferentes plantas, etcétera (Wellhausen *et.al.*, 1951). Como otra de las características del maíz es la formación de híbridos de mayor vigor al cruzarse las distintas variedades, el intercambio de un sitio a otro se volvió común –incluso entre regiones distantes- y su cruza dio origen a nuevas variedades. La cruza con variedades de maíces procedentes de Suramérica, que se habían desarrollado allí a partir de maíces anteriormente llevados de Mesoamérica, enriqueció ambos intercambios, al igual que la hibridación con sus parientes silvestres, los teocintles, favorecidos intencionalmente cerca de las milpas. El intercambio de experiencias en torno a su cultivo seguramente acompañó el de las variedades mismas.

Esto hizo del maíz una planta omnipresente en Mesoamérica, ocupando una gran variedad de sustratos, tipos de suelo, climas y altitudes –desde el nivel del mar hasta 3 000 metros. Y de este mismo proceso deriva el número de variedades y subvariedades de maíz que hay y ha habido en Mesoamérica –actualmente se estima en casi sesenta, pero hay mucho debate alrededor de ello, ya que los estudios genéticos muestran tal continuidad entre una y otra, que pareciera imposible definir una sola; las diferencias se mantienen por tanto debido a la intervención humana. Así, hay variedades cuya altura no pasa de un metro y medio, mientras otras llegan hasta cinco; la longitud de las mazorcas va de siete a treinta y dos centímetros, aunque la mayoría mide entre quince y veinte. Su forma puede ser cónica, cilíndrica, casi redonda, elipsoide, alargada, corta, delgada, ancha, así como una combinación de estas características, con un olote delgado o ancho. Las hay de granos agudos, redondos, claramente puntiagudos, anchos, cuadrados, angostos, largos, de muy pequeños a grandes y masivos, lisos o estriados, dentados, fuertemente aserrados, con una ligera o profunda depresión –una suerte de canalito que se forma en la cara externa del grano. Las hileras de la mazorca van de ocho a veintidós, ya sea totalmente rectas o casi en espiral. Por su consistencia y sabor, el uso puede ser muy específico o para varios propósitos; los hay para palomitas como el reventador, para totopos como el zapalote chico, para pozole como el cacahuacintle, para pinole como el harinoso de ocho, para tesgüino como el dulcillo del noroeste, y un largo etcétera. El color los hace idóneos para preparar

platillos de naturaleza ritual, como los tamales azules, o directamente en ofrendas, como los rojos. Los nombres constituyen una verdadera constelación, con inmensas variaciones regionales: palomero, arrocillo amarillo, chapalote, nal-tel, olotón, cónico, reventador, tehua, tabloncillo, jala, comiteco, tepecintle, olotillo, tuxpeño, chalqueño, bolita, perla, pepitilla, zapalote grande y celaya, entre muchos otros, además de aquellos que reciben en las diferentes lenguas indígenas.

Lo anterior podría enunciarse así:

> Tesis 3. Dimensión proteiforme. La diversidad del maíz es inconmensurable, sea por su tamaño, forma, color, tiempo de maduración, sabor, su capacidad de crecer en diferente climas y sustratos, condiciones topográficas y culturales. Resultado de un largo proceso de dispersión por Mesoamérica y su enorme variedad de vegetación, clima, suelos, etcétera, que acompañó la diversificación cultural y lingüística que se ha desplegado a lo largo del tiempo y el intercambio de semillas entre pueblos y comunidades, es una característica intrínseca a su forma de cultivo, del modo de relación que entre humanos y no humanos se tejió a la par. No se trata por tanto de un rasgo de su origen solamente (y que después habría llevado a unas cuantas variedades con valiosas cualidades); su diversidad se ha mantenido desde sus inicios hasta hoy en una tensión dinámica entre variabilidad y estabilidad, en constante recreación, por tanto, abierta e inagotable.

### Técnicas simples, conocimientos vastos

La manera como se siembra tradicionalmente el maíz, no el sistema productivo empleado, es muy similar en todo el territorio mesoamericano y de gran sencillez: se hace un pequeño hoyo con bastón plantador –conocido también como coa, espeque y diferentes nombres más–, y se coloca uno o varios granos –para asegurar que alguno brote–, manteniendo cierta distancia entre cada hoyo a fin de intercalar en la milpa otros cultivos –principalmente calabaza, frijol y chile, pero también chayote, cebollín y muchos más– ya sea al mismo tiempo o cuando el maíz haya alcanzado cierta altura. La milpa es una suerte de microcosmos que recrea las relaciones entre suelos, clima, seres vivos y otros entes distintos en interacción con los humanos, e implica por tanto profundos conocimientos –pocas veces explícitos– y una serie de habilidades en un entramado de relaciones entre humanos y no humanos.

La forma de preparar el terreno depende de distintos factores, pero sobre todo del sistema empleado, lo cual ha variado a lo largo del tiempo –han existido camellones, chinampas, terrazas, con riego, etcétera–; sin embargo, el más sencillo y difundido parece ser el conocido como roza, tumba, quema, siembra y descanso (como lo definiera acertadamente Efraím Hernández Xolocotzi) en donde primero se devasta una pequeña porción de bosque o selva, se cortan árboles y arbustos, y se queman. Al cabo de un breve lapso, al inicio de las lluvias –ya que no hay riego–, se efectúa la siembra, después de lo cual es preciso cuidar regularmente la milpa, removiendo las hierbas que impiden el crecimiento del maíz y alejando aquellos animales que lo perjudican. La cosecha es a mano, sin ayuda de instrumento alguno. De las mazorcas obtenidas se seleccionan los granos que serán sembrados en la siguiente temporada –la cual probablemente se llevará a cabo en otra parcela a fin de que en la anterior se renueve la vegetación y la fertilidad del suelo–, escogiendo aquellas mazorcas que se consideran como las mejores: el grano macizo, las hileras parejitas, la base bien llena y el ancho del olote son algunas de las características más comunes, pero difieren de un sitio a otro.

Debido a la diversidad de microambientes propia de cada territorio, el cultivo en la milpa permite y requiere una considerable innovación individual, lo cual generalmente no se socializa por completo y parece desvanecerse tras la muerte de la persona que la logró. No obstante, persiste bajo la forma de variedades de plantas –semillas de maíz, frijol, calabaza, etcétera– cuyas características son adecuadas a sus campos de cultivo, que serán heredados por los hijos, quienes a su vez les imprimirán su sello, las adaptarán a las condiciones del momento innovando, y así sucesivamente. Cada agricultor mantiene por tanto unas cuantas variedades que poseen rasgos que le permiten enfrentar condiciones adversas; se suele contar con maíces que crecen en distintas situaciones topográficas –ladera pronunciada, la margen de un río, etcétera–, para temporal y tonalmil –la siembra de invierno–, de diferentes ciclos de maduración –si por alguna razón falla el primero, se emplea uno de ciclo más corto para poder cosechar algo al término de la temporada–, para fines culinarios específicos, y con otras tantas características más.

Al llegar los europeos a tierras mesoamericanas les pareció que eran ignorantes sus habitantes ya que desconocían el hierro y sólo contaban con implementos de piedra, pues en ese entonces para los trabajos en la milpa se usaba un hacha de piedra y el bastón de madera; el uso del machete de metal no modificó

la configuración relacional original, aunque tampoco afectó el calificativo de pueblos primitivos y el discurso modernizador que le siguió tras la independencia, propugnando su necesaria "integración al progreso".

No obstante, como sostiene André Leroi-Gouhran: "el hecho humano por excelencia tal vez no es tanto la creación de herramientas, sino la domesticación del tiempo y el espacio, es decir, la creación de un tiempo y un espacio humanos" (Leroi-Gourhan, 1965: 139). Es por eso que espacio y tiempo se entrelazan con la diversidad de variedades de maíz, el machete y el bastón plantador, el tequio y la manovuelta, el conocimiento del entorno, de plantas y animales, de los fenómenos meteorológicos, de cuerpos y astros, los rituales y mitos, las fiestas y demás tradiciones –elementos humanos y no humanos– en una vasta e intrincada red –lo que Gilbert Simondon (Simondon, 1958) llama una red técnica– cuya configuración varía de un lugar a otro; una fina malla que subyace a la inmensa diversidad que caracteriza a los pueblos indígenas de este extenso territorio. Recubre además una paradoja que me parece ha recibido poca atención: el hecho de que mientras más simples sean los utensilios técnicos mayor es el conocimiento de quienes los emplean (Hutchins, 1995).

Lo anterior se puede enunciar así:

> Tesis 4. Dimensión técnico-cognitiva. Técnicamente, la manera de cultivar el maíz en Mesoamérica es simple; las herramientas y utensilios empleados son de amplio uso (el machete, el hacha) o muy específicos (el bastón plantador). No obstante, los conocimientos que la sustentan son complejos, profundos y vastos, al igual que las técnicas corporales que la acompañan y las formas de organización, rituales y fiestas. Estos elementos materiales e inmateriales creados por los humanos, aunados a un cúmulo de elementos no humanos como la diversidad de semillas de maíz y de otras plantas, fenómenos meteorológicos, astronómicos y muchos más que son consustanciales al cultivo de maíz en milpa, conforman una red técnico-cognitiva extensa e intrincada que encierra una paradoja: mientras más sencillos son los utensilios técnicos, mayor es el conocimiento de quienes los emplean.

## Una planta como persona

La forma de cultivo del maíz, que difiere por completo de la empleada en la mayoría de los cereales y se asemeja más a las llamadas prácticas de horticultura,

fue un factor fundamental en la conformación de la manera de ver el mundo en Mesoamérica, en la forma de relacionarse al interior de las comunidades y de los distintos pueblos, y entre éstos. Como lo explica André Haudricourt, las actividades productivas preponderantes en una sociedad propician ciertas formas de relación con la naturaleza y entre los seres humanos, e influyen en la génesis de los elementos que conforman el universo ontológico de los pueblos. Así, por ejemplo, mientras entre los pueblos pastores que poseen borregos –animales indefensos ante un depredador– se establece una relación de desigualdad entre el pastor y su rebaño, lo cual tiene como correlación la de un gobernante y su pueblo, y a nivel ontológico la de un dios que vela por su rebaño –la tradición judeocristiana está llena de ello–, entre los pueblos cazadores la relación con los animales es de igual a igual, ya sea porque estos son antepasados de los humanos, por encontrarse unidos por lazos de parentesco o de índole social, porque en algún momento fueron iguales –los animales hablaban y se comportaban como humanos–, o porque aún comparten ciertos rasgos.

De igual manera, contrasta la actitud entre pueblos que cultivan cereales y aquellos dedicados al cultivo de tubérculos; sin embargo, hay cereales que requieren cuidados similares a los de estos últimos. Los cereales de grano duro, como el trigo y la cebada, que son sembrados al voleo, en monocultivo, no requieren deshierbe, el pisoteo de un rebaño puede hasta beneficiarlos cuando se acaba de sembrar, y son cosechados con una hoz metálica que corta las espigas junto con otras hierbas, por lo que la acción del agricultor es directa y con pocos cuidados, y la principal preocupación al final es "separar el grano bueno del malo", separar las semillas de las otras hierbas y seleccionar la semilla para la siguiente siembra. Esta metáfora, por demás conocida, es clave en la religión judeocristiana, y de ella se desprende la idea de mejorar algo separando aquello que es malo, esto es, los individuos considerados no adecuados, anormales (Haudricourt, 1962: 40-50).

Por el contrario, el cultivo de tubérculos como, por ejemplo, el ñame, requiere una minuciosa preparación del terreno, incluso cavar el espacio en donde éste crecerá, y colocar allí cuidadosamente la parte vegetativa; hay que emplazar una rama a un lado con el fin de que, al crecer, la planta pueda enredarse en ella. La cosecha se efectúa asimismo con precaución para no dañar el tubérculo, y por la misma razón en algunos lugares se envuelve en hoja de coco. No es extraño que en esos pueblos se considere al humano como un ser vegetal, al cual hay que cuidar y mantener las condiciones en donde crece, es decir, su

medio, cuya alteración lo puede afectar fuertemente, y viceversa, ciertas plantas reciban un cuidado como de humano.

Es aquí en donde emerge con mayor nitidez la obsolescencia de la división entre naturaleza y cultura (o sociedad), ya que algunos pueblos consideran como parte del ámbito humano a ciertos animales y plantas, ríos, montañas y astros, y se les confiere un trato en consecuencia, pues se comportan y reaccionan como humanos, y sus cualidades son similares; pueden ser incluso más cercanos que otros humanos. La manera como han sido incorporados a dicho ámbito está dada por las relaciones que se ha establecido con cada ente, de los atributos que les han sido conferidos, de premisas ontológicas[1] que orientan el pensamiento y las acciones, y estructuran el colectivo humano, la vida de un pueblo.

Ciertamente, con esto nos aventuramos en aguas de viejos debates, de cómo se relaciona la experiencia, las prácticas, con el pensamiento, el conocimiento, la cosmología de un pueblo (la infraestructura y la superestructura, como se decía). Afortunadamente, las ciencias cognitivas, entre ellas la antropología cognitiva, han aportado mucho y autores como Fredrik Barth, Maurice Bloch, Roy Wagner, Philippe Descola y Carlo Severi han acompañado su trabajo etnográfico de interesantes propuestas al respecto. No obstante, aún queda demasiado por entender, sobre todo para el caso mesoamericano debido a la falta de estudios y por la salida fácil que se ha tomado al reemplazar el termino cosmovisión por el de ontología. Si bien no es el lugar para abordar el tema a fondo, retomo aquí el enfoque cognitivo que va desde las neurociencias (Gerald M. Edelman, Antonio Damasio), hasta los autores mencionados, pasando por los teóricos de la antropología cognitiva como Roy D'Andrade y Eleanor Rosch, a fin de entender cómo las redes de conexiones (similares a las neuronales), de relaciones, las premisas ontológicas básicas y los esquemas que orientan la práctica son compartidos por los integrantes de un pueblo, adquiridos desde la infancia, proporcionando los rudimentos necesarios para la vida. Esto significa que lo que se llama cultura yace más bien en procesos y no en esencias, contenidos inamovibles, inventarios y demás atributos culturalistas.[2]

1. En antropología cognitiva, en inglés, se usa el término *propositions* (proposiciones), mientras que autores como Gregory Bateson y Fredrik Barth emplean el de "premisas"; aun cuando en español suena a un término propio de la lógica, me parece que es claro, ya que efectivamente se trata de aserciones, de verdades asentadas en el pensamiento de un colectivo.

2. Una buena exposición de lo que es la antropología cognitiva, de sus corrientes y autores, se puede encontrar en la obra de D'Andrade, Roy (1995). Philippe Descola lo desarrolla ampliamente y lo integra en su magna obra de 2005.

Retomando tales reflexiones, se podría decir que las relaciones de cuidado de la planta y de protección al crearles un entorno favorable, propicio, que llevara a la domesticación de varias plantas, incluido el maíz, se vieron acompañadas de premisas ontológicas constitutivas del modo de relación entre humanos y no humanos. Dichas premisas guían, orientan y estructuran el pensamiento, la percepción, la memoria, las emociones y las acciones de los humanos, y se expresan en su cosmología. Un caso ampliamente conocido es el de los llamados quelites, plantas de diferentes especies que forman parte de la dieta mesoamericana, generalmente de alto valor nutritivo, que no son estrictamente cultivados pero reciben un cuidado constante, incluida su propagación, ya sea alrededor o en la milpa, en el solar y otros sitios. Considerados como semicultivados o semisilvestres por nosotros, para muchos indígenas son parte del ámbito doméstico; es la relación que con ellos se establece lo que les confiere tal identidad.

En alguna ocasión Margaret Mead, mostrando un milenario fémur roto y sanado, dijo que el primer signo de civilización fue el cuidar de alguien. Mas el cuidado de nuestros semejantes ha ido a la par del de plantas, animales y otros entes no humanos –más o menos definidos en cada contexto. En Mesoamérica el maíz recibe trato como de persona, y tal identidad constituye una premisa ontológica fundamental que genera una serie de relaciones entre humanos y no humanos alrededor de su cultivo, incluido el territorio, y se articula con aquella que estipula que los humanos son como plantas. Los rituales que se efectúan en muchas regiones del país en distintos momentos del cultivo de maíz en milpa, la bendición de las semillas, los niños en la milpa cuando espiga, los gestos que implica su cultivo, las fiestas colectivas en donde éste se comparte, son algunos de los aspectos de tal relación; al igual que la identidad ligada a sus tipos de maíz, como se aprecia todavía en ciertas regiones.

Esto incluso llega a tener influencia en la conformación de la estructura social, en las mismas relaciones de parentesco, como lo sugiere Haudricourt. El cultivo por medio de granos es de linajes, ya que en cada cosecha se obtienen individuos distintos a causa de la hibridación; el de tubérculos es por medio de clones, pues en cada siembra se reproduce una parte de la misma planta, que se ha visto se comporta en determinada manera ante ciertas circunstancias, por lo que se conservan numerosos clones con diferentes características –resistencia a la sequía, etcétera–, los cuales son sembrados en circunstancias bien propicias para garantizar la cosecha. Similar a como sucede con el maíz. Los mitos mela-

nesios, por ejemplo, consignan esta imagen, estableciendo una analogía entre el ciclo de cultivo del ñame y la relación de estos pueblos con sus antepasados que dieron origen a los clanes que conforman su sociedad –concebidos a semejanza de los clones (Haudricourt, 1964: 93-104). La importancia de la idea de linaje en la historia de Europa no necesita comentario alguno, la nobleza llena todavía páginas enteras de revistas.

En México parece no operar una lógica de parentesco tan estricta como en otros lugares y, a decir de algunos estudios y por mi experiencia, los "grupos domésticos" se constituyen mediante redes de trabajo colectivo formadas por familiares y no familiares. Dado que este apartado está más en boceto que los demás, proporcionaré sólo un ejemplo: el de los pueblos nahuas del Alto Balsas. Allí, explica Catharine Good, "para expresar la idea de unidad del grupo [se] pone el énfasis en el maíz y dicen: 'su maíz es uno solo' (*san ce im-tlayohl*) o 'tienen un solo metate' (*san ce i-metl*) para moler juntos el maíz" (Good, 2005: 277-278); dichos grupos son reconocidos por el resto de la comunidad, poseen ciertos derechos y para cumplir sus deberes "trabajan juntos".

Si bien en tales comunidades los lazos biológicos y jurídicos son importantes, se ven supeditados a los establecidos mediante los grupos, en donde además se incluye entes no humanos que también "trabajan juntos [...] como los muertos, los santos, el maíz [...] los manantiales, la tierra y el viento" (*Ibidem*). La relación directa que crea tales vínculos (*tlacaiita*) se emplea para designar el apoyo que se dan dos personas, y es más importante que los lazos consanguíneos; la traducción más acertada es: "considerar a alguien como un ser humano, reconocer, aceptar o admitir a alguien" (*Ibidem*, 285). Se podría decir que el cuidado es lo que humaniza.

Catharine Good sugiere que tales rasgos son comunes en Mesoamérica y brinda un ejemplo de la Mixteca Alta, en donde "la definición del grupo doméstico mixteco se manifiesta en una ceremonia en la que todos los miembros consumen un pedazo de una misma tortilla, ya que la frase 'comer la misma tortilla' indica su unidad", al igual que la troje en donde se guarda el maíz; y de manera similar, compartiendo tortilla se define el territorio en magnas fiestas y ciertos rituales. Su conclusión es interesante por demás: al igual que los nahuas, "los mixtecos manejan principios de unidad de diferentes niveles y complejidades" (*Ibidem*, 292).

La relación de cuidar, apoyar, respetar, amar, considerar como humano, suele implicar una reciprocidad; esto se hace extensivo también a otros entes,

seres inasibles como el llamado "dueño" del monte y el de los animales –en realidad quienes cuidan o tienen a su cargo el cuidado, como me lo explicara alguna vez Víctor Castillo con su inmensa erudición sobre el nahuatl. Por eso se pide permiso antes de desmontar, se hacen ofrendas a lo largo del ciclo de cultivo de maíz o bien al ir a cazar.

Profundamente así establecida, el maíz parece llevar la impronta de dicha relación, exigiendo tales cuidados adonde quiera que ha sido adoptado en pequeña escala. Cuando se mira de cerca, es muy curioso ver la manera como el maíz ha sido adoptado por pueblos de África y Asia, por ejemplo, sembrado y cuidado en forma similar a la mesoamericana, considerándola en varios lugares como planta sagrada, incluso como originaria en otros, en un entramado de relaciones y premisas ontológicas cercano al de aquí (Carrillo, 2008).

Lo anterior se podría formular como:

> Tesis 5. Dimensión ontológica. A pesar de ser un cereal, la manera como se cultiva el maíz es más cercana a la horticultura, la cual implica un modo de relación distinto, desde la preparación del terreno, la siembra grano por grano o unos cuantos granos, la limpia para eliminar hierbas que lo afecten, la siembra de los cultivos asociados en la milpa a manera de un microcosmos, así como gestos y técnicas corporales, utensilios y un profundo y amplio conocimiento implícito. Las premisas ontológicas que acompañan dicho modo -el cuidar del maíz como una persona, la reciprocidad con distintos seres inasibles, la organización social y los lazos de parentesco–, subyacen a la red de relaciones entre humanos y no humanos existente y se expresan en una manera de ver y estar en el mundo compartida en mayor o menor medida por los pueblos mesoamericanos.

## Núcleo de una cosmología compartida

Dado el enfoque aquí empleado, retomo la definición que acuñara Fredrik Barth al referirse a la cosmología de los pueblos de la montaña en Nueva Guinea: ésta "no trata meramente del mundo allá afuera, aislado del ser. Más bien, básicamente provee una red de conceptos, conexiones e identidades, en donde las propias actitudes y orientaciones hacia las diferentes partes del mundo son dirigidas y moldeadas" (Barth, 1987: 72). Asimismo, dado que tratamos de Mesoamérica, es imposible sustraerse al erudito y exhaustivo trabajo

de Alfredo López Austin, quien se inclina por el concepto de cosmovisión y la define de la siguiente manera:

> la cosmovisión tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción […] Las acciones repetidas originan sistemas operativos y normativos. El trato social confronta los distintos sistemas producidos por medio de la comunicación, y los sistemas adquieren congruencia entre sí y un alto valor de racionalidad derivados tanto de la racionalidad de la acción cotidiana como de la que obligan los vehículos de comunicación" (López Austin, 2001: 62). Ya que ambas me parecen muy cercanas aun cuando emplean distintos términos, aquí las emplearé indistintamente.

Por ser resultado de una larga historia, una cosmovisión jamás es totalmente coherente, ya que posee elementos que proceden de contextos naturales y sociales distintos –sin mencionar la dimensión de este aspecto cuando se toma en cuenta la visión de grupos que se distinguen al interior de cada sociedad o la percepción de cada individuo. Así, la que llegó a prevalecer en Mesoamérica mantiene rasgos de épocas anteriores al inicio de la agricultura, los cuales pueden seguir vivos por encontrarse ligados a actividades aún vigentes o bien constituir meras reminiscencias. Los entes no humanos que cuidan del monte, de los animales que se caza o pesca, de las plantas que se colecta o los árboles que se derriban, a los cuales hay que retribuir por lo recibido –ya que la relación existente con ellos es de reciprocidad–, muy probablemente derivan de la manera de ver el mundo cuando el modo principal de vida lo constituían la recolección, la caza y la pesca; si se han mantenido hasta nuestros días es porque éstas son actividades aún importantes en muchos pueblos indígenas y por su arraigo como premisa ontológica que se manifiesta en algunos lugares en la obligación de compartir, de repartir las presas de caza entre los miembros de una comunidad.

No obstante, el maíz constituye el centro de dicha cosmovisión y la estructura. Es un elemento fundamental de los mitos de origen –en algunos de ellos, el ser humano está hecho de maíz o procede de esta planta–, y su aparición marca un antes y un después en la historia humana. Es metáfora de la vida misma, expresión de premisas ontológicas: el maíz pertenece al ámbito de lo

humano y los humanos al del maíz. El nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte del ser humano

> deben ser explicados a partir de la idea cíclica de salida del 'corazón' de la bodega, penetración en el ser que se gesta, ocupación que hace crecer y de potencia generativa, maduración –o sequedad o calentamiento– paulatinos con la edad y, por fin, muerte y regreso del 'corazón' al mundo subterráneo", ahonda López Austin; "el hombre, como todos los seres de su mundo, tiene un 'corazón' que le transmite las características de su especie y le da fuerza vital. Este 'corazón' procede, como todos los otros 'corazones', de la gran bodega de riquezas. El hombre no puede separarse en vida de su 'corazón' […] El 'corazón' del hombre, como el del maíz, debe cumplir el ciclo de presencia-ausencia sobre la tierra. Viene de la gran bodega y espera el momento de otro nacimiento […] Cuando el 'corazón' sale del cuerpo del hombre que ha fallecido para ser reciclado, debe pasar por una purificación que lo vuelve a su estado original. Así queda listo para tornar al mundo: sin deudas, sin memoria. Debe regresar íntegro a la bodega, como debe hacerlo el 'espíritu' del maíz. Puede empezar a pagar y enmendar culpas sobre la tierra en calidad de 'espíritu' en pena. Va después al mundo de los muertos, donde se purga totalmente de la vida y de la memoria, tornando a su estado original. Queda después depositado en la bodega en espera de su nacimiento en otro ser humano (López Austin, 1995: 164)."

El cultivo de maíz rige el ciclo anual, alrededor del cual se estructura la observación del movimiento de los astros –la importancia de Venus en la astronomía mesoamericana tiene que ver con ello, como lo explica Anthony Aveni–, y cuya característica principal es la alternancia de la temporada de lluvias y la de secas, el tiempo de preparación de la parcela y el inicio de la siembra, el transcurso del crecimiento y la cosecha (Aveni, 1992). Este rasgo constituye la impronta de su origen –en una zona de fuerte contraste estacional–, y se arraiga en las raíces de la visión dualista –lluvias y secas–, consolidándola, por lo que, aun cuando en parte del territorio mesoamericano se lleva a cabo la siembra de invierno en la época de secas, las principales fiestas –como lo indica López Austin–, son en todas partes la de la Santa Cruz en mayo, y la del día de Muertos en noviembre, que marcan, respectivamente, el fin de la época de secas y el de la de lluvias.

La cercanía con el maíz lo une asimismo a la vida de cada persona. Cuenta Sahagún que entre los nahuas del siglo XVI, cuando nacía un niño se le encomiaba diciéndole: "es tu salida al mundo. Aquí brotas y aquí floreces" (López Austin, 1995: 209), y se le cortaba el ombligo sobre una mazorca de maíz, con lo

cual "pasaba al maíz parte de la fuerza de crecimiento de la que estaba cargado el recién nacido", explica López Austin; "la mazorca quedaba ligada a la vida del niño. Los granos se guardaban para su siembra, y su cultivo era sagrado. Los padres del niño usaban los frutos para hacerle el primer atole. Después, cuando el niño crecía, un sacerdote guardaba el maíz reproducido y lo entregaba al muchacho para que sembrase, cosechase e hiciese con lo cosechado las ofrendas a los dioses en los momentos más importantes de su vida" (*Idem*: 209).

La cosmovisión expresa así premisas ontológicas –algunas contradictorias–, alcanzando una gran complejidad al amalgamar conocimientos muy precisos en diferentes áreas –astronomía, medicina, etcétera– que imbricados con una elaborada religión fueron manejados por una clase sacerdotal que retomó mitos y ritos existentes para reconfigurarlos y legitimar su dominio en una sociedad que cada vez se tornaba más jerárquica.

No obstante, alejadas de los centros de poder, las zonas rurales mesoamericanas mantuvieron una tradición oral por sobre la escrita o pictográfica, un calendario más ligado a los asuntos agrícolas, una organización social menos jerárquica y un saber en donde la teoría no se separa de la práctica. Es por ello que, al declinar las épocas de auge, las comunidades de dichas áreas se vieron menos afectadas en su modo de vida y de ver el mundo, ya que –explica López Austin– "los principios fundamentales, la lógica básica del complejo, siempre radicó en la actividad agrícola, y ésta es una de las razones por las que la cosmovisión tradicional es tan vigorosa en nuestros días" (*Idem*: 16). En ella, el maíz sigue siendo el núcleo, un atractor[3] que logra todavía mantener las comunidades indígenas cohesionadas, como se puede apreciar en muchas regiones de México y en el caso de los pueblos chinantecos de tierras bajas en Oaxaca.

En síntesis:

> Tesis 6. Dimensión cosmológica. En Mesoamérica se conformó un modo de relación entre humanos y no humanos alrededor del cultivo de maíz, a la par de una serie de premisas ontológicas, compartidas ya fuera por intercambios o imposiciones, que convergieron y se expresaron en una cosmovisión común que da cuenta del origen y devenir del colectivo (desde astros hasta humanos) y consagra relaciones e identidades; su cohesión y flexibilidad han contribuido a su persistencia, anclada generalmente en una forma de vida organizada alrededor del maíz en un territorio determinado.

3. En geometría, un punto hacia el que confluye un sistema dinámico.

## Un pueblo de la pluviselva

> El mundo era otro antes de que hubiera Sol y Luna, antes de que las cosas fueran como son ahora, cuando la gente era distinta a la de ahora. En ese entonces cada planta tenía su dueño. Había dueño del chile y del plátano, dueño de la caña y la calabaza; había dueño del frijol, del arroz y del melón, dueño del mango, del guajinicuil y del chayote. Dueño tenía la yuca, la malanga y el camote, hasta los barrancos tenían dueño; también los valles, las nubes y la lluvia, el trueno, los rayos, los cerros y las cuevas. Todo tenía dueño, no había semilla ni planta alguna que no tuviera dueño. Cada uno de estos dueños tenía poderes especiales y podía tomar la forma de cada fruto del que era dueño. Así el dueño del chile era rojo, el dueño del algodón, blanco, tenía forma de chayote su dueño, y alargado y retorcido el del camote, pero frecuentemente se mezclaban con la gente normal y convivían como uno más."
>
> Tan iguales eran a la gente, que había un yerno que era muy flojo y no le gustaba ir a trabajar. Tenía muchos campos de maíz con muchas mazorcas cada mata. Un día el suegro se enojó mucho con él y lo corrió de la casa, pero no sabía que el yerno era el dueño del maíz, y cuando se fue, el suegro se quedó sin maíz. Entonces tuvo que ir a pedirle que regresara, pero el yerno se había ido muy lejos para no ver más al suegro. Así que lo buscó y lo buscó, hasta que lo encontró. El suegro le pidió que regresara a la casa para que hubiera maíz, pero el yerno no quería. Finalmente, aceptó pero le dijo al suegro que la planta ya no daría muchas mazorcas, sino sólo dos. Desde entonces el maíz tiene nada más dos mazorcas."
>
> Así era el mundo antes de que hubiera Sol y Luna. Desde ese entonces se sabe que hay cosas que son de los hombres y otras de sus dueños".

Todo lo que hay en los cerros y en los ríos tiene dueño, esto significa que se encuentra a cargo de seres que cuidan y protegen el lugar y sus plantas, animales, manantiales y tesoros ocultos, así como las fuerzas naturales, los rayos, truenos, vientos, aguaceros, a las cuales controlan. Su morada son la cuevas, por eso les llaman *dsa²* tøg² *mah²*, gente de los huecos del cerro. Se sabe que de las cuevas sale el vapor que produce la tierra y por eso se forman nubes sobre los cerros que tienen cuevas. En las nubes se meten los espíritus del trueno y del rayo, y se ponen a jugar mientras abajo llueve, y suena y relampaguea el cielo; se persi-

guen de un lado a otro, se esconden, y en esas, seguido se cae el rayo, *njií*[3], partiendo los árboles con su hacha, *njií*[3] *dsi*[3]. Estos espíritus pueden tomar forma de animales y de gente, en especial de guajolote, por lo que no es raro encontrar totolas de grandes dimensiones cerca de las cuevas, como sucede en la llamada Cueva del Diablo, que se encuentra en la carretera a Ayotzintepec. Cuando son nahuales, el viento tira casas y arrasa con las milpas, y el rayo cae cerca de las casas, buscando hacer daño a su enemigo. Entre la gente del cerro hay quienes son lumbre, chaneques o *dsa*[2] *gnio* (gente chiquita), sirenas que protegen los manantiales y otros seres de naturaleza distinta a la humana. Es por eso que hay sitios encantados, en donde no se puede incursionar sin ciertas consecuencias, como perderse al tratar de seguir el rastro de los chaneques, que tienen los pies al revés y confunden a la gente, o al ir tras una mujer que de repente aparece en medio de la selva, aunque, ciertamente, también se puede recibir algún regalo prodigioso o un tesoro de manos de tales seres.

Los dueños de las cosas son muy celosos de ellas, por lo que cada cosa que obtuvieron los hombres, la sustrajeron de los dueños con ayuda de algún animal. Con gran dificultad el tlacuache logró robar el fuego para dárselo a los hombres, pero el maíz tampoco fue sencillo.

> Es algo que sucedió en aquellos tiempos cuando el mundo no era como es ahora. Una vez que el dueño de maíz levantó todas las cosechas y guardó las mazorcas en un lugar al que los humanos no podían llegar; entonces los hombres decidieron enviar a un animal a traer algunos granos. Primero mandaron a una palomita para que fuera a recoger maíz, pero la paloma se comía el maíz y no ganaron siquiera para la semilla que necesitaban sembrar de nuevo. Hablaron a la ardilla que fuera ella a recoger la semilla para la siembra, pero la ardilla se comía el corazón del maíz y ya no servía. Eligieron al ratón para hacer el servicio de traer el maíz desde la cueva, pero el ratón hacía lo mismo que la ardilla. Por cuarta vez buscaron a otro animal; éste era la tuza, que debía traer la mazorca desde la cueva. La tuza comenzó a hacer un agujero en el suelo y llegó hasta la piedra, y con mucha calma fue escarbando con sus afilados dientes y uñas la misma piedra. Llegó después de mucho trabajo adonde estaba la mazorca amontonada. El dueño del maíz dormía sobre el montón. La tuza satisfecha, agarró una mazorca y salió por el mismo agujero que había hecho. Por esto, siempre que uno hace siembra, allí está luego la tuza, por eso nadie se atreve a matar a un animalito de esos, aunque anden en las milpas llevándose todavía el precioso grano; no hay chinanteco capaz de cazar una tuza".

"Se dice también que fueron los santos, o Cristo, o que fue el mismo dios quien diera el maíz a los humanos o quien le ordenara a la tuza que lo hiciera." [4]

En estos relatos que dan cuenta de las relaciones que mantienen los chinantecos con su entorno se aprecia el valor que muchos de éstos tienen para su vida diaria. Aquellos que tratan de cómo se allegaron el maíz ponen en relieve que éste es un don muy preciado, que hace de quien lo otorgó un ser especial, a quien hay que retribuir en consecuencia; aunque también se podría pensar que sólo un ser tan especial pudo haber hecho semejante presente a este pueblo, como ocurre al atribuir tal proeza a Cristo o a dios. En todos los casos, la configuración relacional se mantiene aun cuando cambie el contenido. Labor humana divinizada, imperativo que obliga a mantenerla, a preservar los lazos sociales, a seguir cuidando de la tierra, a preservar tal don.

El escenario de mitos e historias chinantecas son las exuberantes selvas de esta región y la gran diversidad de plantas que la componen. Son nítido reflejo de lo que es la vida, la fertilidad, el crecimiento y la muerte; tan cercanos a los humanos que la palabra que designa a las plantas de manera genérica, *chiú*$^{3}$, y que se emplea también para nombrar sólo el tallo, significa asimismo manantial, el agua que brota, y con ella se refieren a un grupo humano, como los chinantecos, a lo originario, en el sentido de nativo, lo original, como un documento, así como a los cimientos de una construcción, y es parte del término que designa a los antepasados, *chiú*$^{3}$ *jmó*$^{3}$. En el mismo sentido, florecer, *njoh*$^{3}$, es igual a nacer, y la carne del cuerpo se nombra de la misma manera que la corteza, *njo*$^{3}$; una resguarda el corazón humano y la otra el corazón del árbol.

## Selvas, suelos y montañas

Ubicada en el norte del estado de Oaxaca, la Chinantla Baja es una región cálida y de las más húmedas de México, pues en la época de lluvias los vientos alisios que llegan del Golfo, al ser detenidos por la Sierra de Juárez, en donde se halla la Chinantla Alta, descargan intempestivos e intensos torrentes. De topografía intrincada, sus cordones montañosos alternan con amplios valles que se abren a la cuenca del Papaloapan, y se encuentran cubiertos por tupidas selvas

4. Estos párrafos son una síntesis narrativa de relatos obtenidos en diversas entrevistas que efectué directamente, y de los compilados por Weitlaner, Roberto (1977) y el padre Fábregas Sala, Isidro (1990).

siempreverdes, o casi, de composición variada, cuyos árboles sobresalientes alcanzan más de setenta metros de altura. Albergan, además, una enorme diversidad de insectos, aves, reptiles, peces, anfibios y mamíferos como el jaguar.[5]

Si bien dichas selvas se encuentran entre las mejor conservadas del país, el calificativo de prístinas sería inadecuado. Siglos de ocupación humana confieren al paisaje chinanteco rasgos que testimonian un modo de relación centrado en el cultivo de maíz, así como de las categorías que sus pueblos le han impreso: lo alto y lo bajo, lo crudo y lo cocido, lo húmedo y lo seco. Así, en lo alto de las montañas predomina el monte de tepezcuintle, *núng²nja³*, la selva madura. Es allí donde viven los animales del monte, *máh²jáh²*, en donde se caza, se recolectan plantas de diversa índole, por donde a veces se transita para ir a otros poblados, y es la morada del dueño del monte, de los animales, de sirenas, chaneques y demás seres inasibles.

En las laderas, junto con porciones de selva de diferente extensión, abundan los acahuales grandes, esto es, selvas en regeneración que tras la siembra se dejan descansar más de doce años debido a que dichos lugares no se consideran los más adecuados para la milpa de temporal. Allí se obtiene leña y una gran cantidad de plantas para diferentes usos, y su crecimiento los va uniendo a las selvas maduras que aún los rodean, así como a las selvas de arriba.

Las faldas de los cerros son los sitios preferidos para la milpa de temporal, por lo que suelen ser los que tienen un mayor número de acahuales medianos, esto es, de más de tres años, y chicos, menores a esto. En la parte alta de las faldas se ubican los cafetales, formando un continuo con los acahuales grandes y las porciones de selva que allí se encuentran, mientras en la parte baja, enclavadas en pequeños "bajos" o rejollas –en donde aun con poca vegetación el suelo conserva la humedad–, se establecen las milpas de tonalmil o de invierno.

En los bajos abundan los potreros, donde crecen pastos y zacates y la palma real, con la que se techan las casas. Allí, en algunas partes se siembra maíz con empleo de agroquímicos y otros insumos, uno que otro viejo tractor, y se cultiva hule en pequeñas plantaciones, ya que son las zonas más influenciadas por los programas gubernamentales y el comercio regional. Aun así, persisten las milpas de tonalmil y temporal, principalmente junto a los ríos, por la fertilidad de la tierra debido al aporte de éstos. El río, *jmøi²juøh¹²*, agua que crece,

5. El libro de próxima aparición *Las plantas en la vida de los pueblos de la Chinantla Baja*, Oaxaca, trata ampliamente de éste y otros temas (ver Carrillo Trueba, César, 2022).

tiene una dinámica particular, ya que, como su nombre lo indica, puede crecer de un momento a otro, cambiar de curso, y sus corrientes son peligrosas. Allí viven los animales de agua, *jmøi²* *jáh²*, con su "dueño", por lo que la pesca, de gran importancia para los chinantecos, amerita ciertas consideraciones, pues con facilidad se pierde la "sombra" (el llamado tonalli en algunas regiones) tras un susto. Son también lugares en donde se pueden hallar diferentes plantas, en especial medicinales.

Esta división del espacio se encuentra también en la clasificación de los suelos, los cuales, por su ubicación, se dividen en dos: la tierra baja, *guøh³ táh²*, de los valles y "bajos" de la región, y la tierra del cerro, *guøh³ máh²*, tierra alta, propia de los cordones montañosos y de la punta de algunos lomeríos que se encuentran más abajo. A esta división se entrecruza la que los separa por su origen, esto es, la tierra cocida o quemada, *guøh³ cuu²*, que es caliente, y la tierra cruda, *guøh³ juúh¹*, considerada fría, las cuales a su vez se dividen por sus cualidades para el cultivo y por el crecimiento de las plantas, principalmente el maíz.

La primera se divide en tierra arenosa, *guøh³ tsai³*, tierra cruda, *guøh³ juúh¹*, y tierra roja, *guøh³ guiéng²*. La arenosa es de color amarillo-café muy claro, de piedra fina y arena y poco húmeda. Puede producir buenas cosechas si se deja descansar suficiente tiempo, alrededor de cinco años. Se ubica en una suerte de franja que corre de manera transversal por los valles de Ayotzintepec y Valle Nacional, pero siempre entre los cerros, aunque en realidad es poco abundante. Más pedregosa que ésta es la llamada tierra cruda, de color rojizo, blanda, poco húmeda y que se reseca muy rápido con los rayos del Sol; es menos fértil, por lo que requiere un mínimo de cinco años, de otra manera, las cosechas son magras y las parcelas son invadidas por el "caopetate", un helecho que constituye una verdadera plaga. Finalmente, a pesar de ser más húmeda que la anterior, la tierra roja es la menos fértil de todas, ya que es dura, chiclosa, más pedregosa, y cuando su color rojo es más intenso, es aún menos fértil para el maíz, aunque en ella crecen bien la yuca, la piña y el jitomate. Al igual que las anteriores, precisa un mayor tiempo de descanso para recuperar su escasa fertilidad. La tierra cruda es más abundante en la zona de San Antonio de las Palmas, y en ella crece la selva de peinecillo o sombrerete; allí los acahuales suelen ser más viejos, alrededor de ocho años, y en la parte más cercana al camino han prosperado fuertemente los potreros.

La cocida comprende la tierra negra, *guøh³ lih²*, o de segunda, que predomina en la punta y las laderas del cerro, en donde constituye el sustrato de las

selvas altas perennifolias y subperennifolias, como en los cordones montañosos de La Joya-Obispo y de Veinte Cerros. Por su humedad, poca piedra y fertilidad al ser desmontada, es adecuada para el cultivo de la milpa de temporal, y puede mantener su fertilidad siempre y cuando se le deje descansar un mínimo de tres o cuatro años, de lo contrario termina por agotarse. También en esta categoría se encuentra la tierra de río, *guøh³ jmøi²*, o de primera, que es sinónimo de tierra del bajo, *guøh³ táh²*, la cual predomina en los valles, junto a los cursos de agua, en donde crecen el platanillo y la hoja de pozol, signo de su humedad y sus apreciadas cualidades. Es de color pardo, muy húmeda, fina, sin piedra –casi arena–, y de gran fertilidad. Si está recién inundada por el río se puede cultivar maíz varias veces seguidas, generalmente para tonalmil, y luego se deja descansar un año, o se siembra un año sí y otro no, y si no está demasiado húmeda se siembra en temporal; de cualquier manera, su aprovechamiento suele ser más intenso y con buenos rendimientos. Este tipo de suelo se encuentra también en los cerros, pero sólo en las rejollas, enclavadas allí como pequeños valles, en donde se mantiene la humedad y fertilidad indispensables para poder cultivar maíz en la época de menor lluvia; es la base de la milpa de tonalmil.

Las categorías, los nombres y cualidades atribuidas a los elementos constitutivos del territorio dan cuenta del lugar que el maíz ocupa allí.

## *Cøi²*, el maíz y sus tiempos

Los chinantecos poseen un fuerte apego a sus variedades de maíz. Las conservan de generación en generación, y a lo largo de su vida las cuidan y las van adecuando a sus necesidades y gustos. Tienen costumbre de migrar y fundar un nuevo asentamiento cuando un poblado alcanza cierto incremento en su población o bien por disputas y anteriormente por epidemias. Cuando esto ocurre, suelen llevar consigo sus mejores variedades de maíz; no obstante, puede suceder que las semillas que llevan no resulten muy adecuadas a las nuevas condiciones y entonces adoptan las de allí, estableciendo intercambios con otras comunidades o familiares que moran cerca, iniciando una selección y cuidado de acuerdo a sus propios hábitos e inclinaciones.

Variedades de maíz.

La preferencia por el maíz blanco es casi unánime. Su sabor y resistencia son muy apreciados. Al seleccionar las mazorcas que emplearán en la siguiente siembra, cuidan que sea "maíz macizo", de olote grueso y fuerte –de "buen corazón", dicen–, ya que sus granos dan plantas resistentes al viento y la lluvia que azotan las empinadas laderas, y "llena bien sus hojas", a diferencia de la mazorca de olote delgado que no queda bien cubierta por las brácteas y le penetra el agua, pudriéndose. De entre éstas, las de grano gordo y lleno, de tamaño uniforme –"parejito"– son escogidas por ser garantía de que brotarán sin problema y darán mazorcas de igual calidad. Hay quien guarda algunas mazorcas de color rojo o con vetas rojizas porque es considerado como la madre del maíz y protege la milpa, aunque algunos lo hacen por el puro gusto del color, "para que pinte un poco la milpa".

Al desgranarlas acostumbran quitar los granos de la punta por ser más pequeños y de menor calidad, y muchos retiran también los de la base. Con este método seleccionan cerca de veinte kilos de grano para cubrir una hectárea. Si el maíz de una cosecha no sale bueno, solicitan a algún pariente que les "preste buena mazorca", la cual regresarán al obtener una nueva cosecha. El intercambio de grano es una práctica muy común, incluso de una comunidad a otra, y hasta entre regiones similares; es una manera de mantener vínculos con

los demás, pero también de incrementar el acervo de variedades, vital para la siembra año con año.

Hubo un maíz blanco "mejorado" que llegó con los programas gubernamentales, recibido y probado, primero en los valles y posteriormente en algunos pueblos de los altos. En los bajos comenzó dando buen resultado pero pronto decayeron las cosechas y se redujo el tamaño de la mazorca; el uso de herbicida minó la fertilidad del suelo y acudieron a los fertilizantes, pero con escaso éxito, además del costo que significaban. Mientras en los altos casi inmediatamente fue desechado porque se picaba con la lluvia, se caía por el viento y las cosechas eran escuetas. El regreso a las variedades propias fue obligado, aunque al parecer algunas se mezclaron con el "mejorado" y no han resultado malas en ciertas condiciones.

El maíz amarillo, a pesar de tener un ciclo más corto –se puede comenzar a cosechar a los cuarenta días de sembrado–, es menos apreciado por ser de sabor "más fuerte" y porque "se pica". La mayoría mezcla en su milpa, en algún porcentaje, blanco con amarillo, ya que con este último pueden obtener maíz tierno más pronto –empleado en la preparación de platillos muy específicos, como el chilatole– y destinarlo en buena medida a sus animales. El maíz negro, de crecimiento aún más rápido, es menos gustado todavía; se trata de una cuestión de sabor y de la consistencia de la masa, que no es tan untuosa como la del blanco y que da tortillas que se quiebran con cierta facilidad y son menos agradables al paladar. Aun así, siempre se mantiene en las milpas en una pequeña proporción.

Al igual que en otros pueblos indígenas del país, la mayoría de los chinantecos realiza dos siembras de maíz al año, la de temporal, en época de lluvias, y la de tonalmil, o siembra de invierno, cuyas características son muy distintas. Cuando se pierde la cosecha por alguna razón –sequía, viento, suelo muy pobre, etcétera–, se llega a hacer una siembra intermedia usando maíz amarillo o negro. Es esta alternancia de lluvias y secas lo que constituye la dimensión temporal, el ciclo fundamental de la vida de los chinantecos. De hecho, al igual que en los demás pueblos mesoamericanos, las principales fiestas marcan este ciclo: la Santa Cruz en mayo –que en algunas partes de la Chinantla ha sido remplazada por fiestas de otra índole–, y Todos Santos en noviembre, que es tal vez la más importante en la región. Cada una de ellas representa el término de una estación en un ciclo que determina las labores que se realizan a lo largo del año para la preparación del terreno de la milpa –la roza y la quema–, la siembra y la

cosecha del maíz, actividades que a su vez ordenan el resto de las actividades, a tal punto que el antiguo calendario agrícola registrado por Irmgard Weitlaner en los treintas –aún recordado por algunos en la actualidad–, se refiere por completo al cultivo del maíz (Weitlaner, 1936: 197-201).

En éste, el año se encuentra dividido en dieciocho temporadas, *jin*[2], término traducido como mes, cada una de veinte días, y un periodo de cinco días, lo cual suma 365 días. Trasladándolo a nuestro calendario, la primera temporada comienza el 10 de febrero y termina el 1 de marzo, la segunda va del 2 al 21 de marzo, y así sucesivamente, hasta llegar al final de la décimo octava temporada, que concluye el 4 de febrero, la cual es seguida por los cinco días aciagos. Varias de estas temporadas constituyen el ciclo de la milpa de temporal y otras la de tonalmil, con temporadas intercaladas en las que se cosecha el frijol o se siembra chile, o bien se descansa por la lluvia. Su relación con las actividades que se efectúan actualmente para el cultivo del maíz no es totalmente equivalente, pero la mayoría de los momentos claves coincide.

La milpa de temporal se comienza a preparar al iniciarse el mes de marzo, entonces un repiqueteo invade la montaña: es el sonido de los machetes que arremeten contra los troncos de los acahuales que se están desmontando, generalmente de una hectárea y media, excepcionalmente de dos o más pues el tiempo que se requiere para "rozar" es excesivo. La mayoría efectúa esta labor, al igual que la cosecha, con el sistema de manovuelta –en chinanteco *ta*[3] *jein*[12], que quiere decir trabajo que rueda o trabajo roca– formando grupos de diez, quince y hasta veinte personas. En realidad se trata más bien de afianzar lazos, de una cuestión de gusto, y no tanto de una economía de trabajo, ya que si una persona se tarda veinte días en rozar una hectárea, veinte personas lo hacen en un solo día, por lo que cada integrante del grupo tendrá que trabajar los mismos veinte días. Mientras que la limpia y los trabajos asociados a los cultivos secundarios, como chayote, calabaza y demás, se llevan a cabo de manera individual o familiar. El resultado es una estrecha sincronización de labores.

Roza.

Una vez derribados los árboles, se cortan en pedazos no muy grandes y se dejan secar durante un tiempo para que se quemen bien. Esto se lleva a cabo en el mes menos lluvioso del año, en abril; de no efectuarse a tiempo, empezarán las lluvias y se tornará imposible quemarlos adecuadamente. Toda la labor de

corta se hace con machete y en muy raras ocasiones se emplea el hacha, aunque algunos usan ocasionalmente un poco de herbicida.

Las primeras lluvias llegan durante el mes de mayo, generalmente a principios. Con ramas o pequeños árboles se confeccionan los bastones para sembrar, que llaman espeques y miden cerca de dos metros de largo. El dueño de la parcela proporciona los granos de maíz y, sin necesidad de que alguien coordine, el grupo se dispersa por el terreno haciendo hoyos de casi diez centímetros de profundidad, a un metro de distancia, en los que depositan cuatro o cinco granos.

Fabricación de espeque y siembra de maíz.

Las primeras espigas aparecerán a los dos meses y las mazorcas estarán madurando a los cuatro. Entretanto, se limpia la milpa, se siembra y se cosecha otras plantas intercaladas, se recoge elotes tiernos y se colecta algunas de las plantas no cultivadas, como los quelites. La cantidad de malezas, dicen, depende de la edad del acahual; mientras más viejo, "menos monte brota". Si es poca la maleza, el maíz "le gana", si no, es necesario remover las plantas que compiten con él para que no lo asfixien.

En algunos lugares se acostumbra doblar las varas al efectuar la segunda limpia, a los tres meses. La intención es que no les caiga demasiada agua y evitar que las tire el viento. No en todas partes se hace esto; por ejemplo, en Monte Tinta (la montaña del valle de Ayotzintepec) casi nadie las dobla, quizá por la resistencia de las variedades de maíz que allí siembran, acostumbradas a las inclemencias de la montaña –un maíz blanco de granos duros que llevaron de San Felipe (Valle Nacional).

La cosecha del maíz ya maduro se realiza desde mediados de octubre hasta entrado noviembre, y dura de doce a quince días. Generalmente se lleva a cabo con manovuelta. El rendimiento obtenido en la milpa de temporal varía por la infinita combinación de factores y de un productor a otro. Por ejemplo, contrariamente a lo que algunos ambientalistas afirman, al derribar selva madura se suele obtener un rendimiento bajo y mazorcas de tamaño pequeño. Se siembra entonces durante tres años consecutivos y va mejorando la cosecha, pero dado que el trabajo de desmonte es muy pesado, hacerse de una nueva parcela no es considerado como una opción ventajosa; más bien es visto como una necesidad cuando las cosechas son muy malas, cualquiera que sea la causa, o al formar una nueva familia. La mejor opción es mantener acahuales de distinto tamaño que, además de proporcionar madera, palma y plantas de distinto tipo, permiten una siembra de manera escalonada que garantice el abasto de maíz para la familia y poder así dedicar tiempo para atender el cafetal, el potrero, ir de pesca, de caza y no descuidar el resto de las actividades necesarias para la subsistencia.

Milpa de invierno o de tonalmil.

Esto incluye, por supuesto, la siembra de invierno, la cual permite contar con mejor abastecimiento de maíz a lo largo del año. Se efectúa generalmente en las llamadas rejollas, pequeñas extensiones de tierra, planas o de pendiente muy suave, suerte de vallecitos que permiten la conservación de la humedad

llegada la época de secas, mientras en los valles, la tierra de vega es la más adecuada. Debido a que no hay gran disponibilidad de este tipo de tierra y la preparación del terreno es muy laboriosa, se suele sembrar media hectárea; y por lo mismo, su uso es más intensivo, una vez desmontados, nunca pasan de ser acahuales "chiquitos". Al desbrozarlos, es necesario derribar la vegetación secundaria y cortar todo en trozos verdaderamente pequeños –"picar" llaman a esto. Aquí no se quema lo que se roza, ya que se resecaría la tierra. Se trilla todo el material vegetal y se deja como una suerte de cubierta que protege el suelo de los rayos del Sol, sirve como abono y conserva la humedad. Todo el trabajo se hace con machete, por lo que, aparte de ser pesado, implica tiempo.

La roza se realiza de mediados de noviembre a principios de diciembre, lleva diez días y casi todos prefieren hacerlo con manovuelta, al igual que la siembra, que inicia poco después. Se limpia durante el mes de enero y ocupan de dos a tres días; algunos lo hacen con herbicida porque se usa muy poco, ya que por haber cubierto la parcela con el material vegetal que se picó, las malezas no crecen rápido, lo que permite al maíz "ganarle al monte" y evita también una segunda limpia. Al igual que en temporal, se van intercalando otros cultivos y se colectan diversos productos (quelites, fruta, palma, etcétera). Las varas se doblan en febrero y la cosecha es en mayo, de seis a ocho días, generalmente con manovuelta.

Hay quienes dejan descansar la tierra tres años, pero muchos la siembran año con año, debido a que, por picar la vegetación que la cubre, "no se quema la hoja y esa hoja es abono". Algunos siembran frijol inmediatamente después de levantar la cosecha y después dejan descansar la tierra un año –alternancia que enriquece la tierra, y los hay que emplean el llamado frijol de abono para fertilizar y cuidar la humedad de la tierra.

Siembra de frijol.

La milpa, principalmente la de temporal, se inserta y detona un ciclo de mayor envergadura, el de la vegetación, que se reinicia cada vez que se roza o se desmonta para sembrar y varía de un sitio a otro de acuerdo con las condiciones específicas –tipo de suelo, de vegetación, topografía, etcétera. Una vez recogida la cosecha, se abandona el terreno, y la vegetación pasa por diferentes etapas, en las cuales el tipo de plantas que la componen va cambiando y el suelo y la humedad se van modificando, de tal manera que, cuando la tierra ha recuperado su fertilidad y se considere necesario, se vuelve a rozar y se siembra nuevamente, o bien se deja crecer hasta que se convierta en selva madura. Así,

el monte de tepezcuintle, *núng²nja³*, es derribado para formar un rozo –*dsieg²*, que quiere decir caliente–, en donde se siembra maíz en milpa durante un año o dos, para luego dejarlo descansar por cierto tiempo de acuerdo con sus características propias. Al año se le denomina *núng²tig²*, esto es, acahual delgado, y a partir de los dos años es *núng²hei³*, acahual que sigue, que produce, añadiendo sólo el número de años que tiene – *núng²hei³ton¹*, acahual de dos años, y *núng²hei³hnjii²*, de cinco– hasta los doce años, cuando se denomina *núng²hmaih¹³*, monte alto o monte que ya no trabaja, debido a que ya se encuentran en pie los árboles que formarán la selva madura, y sólo les falta crecer.

Este ciclo constituye una unidad temporal fundamental para los chinantecos, a tal punto que el destino potencial de una selva madura ubicada en un terreno cultivable, su "biografía social", como dicen algunos antropólogos (Appadurai, 1986) , es ser desmontada en algún momento, para convertirse en parte de un mosaico de vegetación en diferentes estados de sucesión y, eventualmente, volver a ser selva madura o, en alguna etapa de este proceso, ser derribada otra vez. En cada momento de su vida, esta porción de vegetación los provee de determinados productos y beneficios, como madera, leña, plantas medicinales, alimenticias, para construcción y comerciales, y contribuye a renovar el suelo, a conservar su humedad, a evitar la formación de plagas para los cultivos, entre otras cosas.

Pero además favorece la presencia de muchos animales, desde panales de abejas sin aguijón de donde se obtiene miel hasta aquellos que son vistos como "carne de monte", una fuente de proteína abundante en esa región. Algunos son cazados en sincronía con ciclos que marcan la abundancia de frutos o vainas de las que se alimentan y que son perfectamente conocidos y ubicados en una suerte de calendario anual: la temporada de jinicuil, cuya vaina madura entre mayo y junio, la de zapote -el mamey que tanto gusta a los tepezcuintles– en abril y mayo, así como la de naranja en enero, la de cacao en abril y mayo, la de mango en junio. Otros resultan presa fácil cuando la escasez de su alimento en el monte los empuja a las milpas, como el tejón y el mapache que las rondan durante la época de lluvias. Si bien esto es visto como una manera de disminuir los estragos que producen en ella, dicha merma es asumida como inevitable dado que la mayoría de las parcelas se encuentran rodeadas de selvas, y se sabe que dichos animales gustan de las mazorcas, al igual que ciertas aves, la mismísima tuza y los voraces jabalíes. No obstante, si bien los efectos de tal depredación son contemplados entre las causas comunes que afectan la cosecha, cuando

los animales "hacen mucho daño" en una milpa –la incursión de una piara de jabalíes la puede dejar muy maltrecha–, se sospecha que se trata de alguien del pueblo que, convertido en animal –su nahual– hizo "una travesura" o "un daño" al propietario de ésta.

En suma, por la amplia gama de edades que tienen las selvas, siempre intercaladas unas con otras y de pequeña extensión, el territorio chinanteco conforma un espacio-tiempo continuo en donde se entreteje una malla de relaciones de humanos y no humanos, un juego de reciprocidades que favorece la supervivencia general. Cabe señalar que la intención de los pueblos chinantecos no es la de conservar, esto es algo que les es ajeno; el buen estado en que se hallan las selvas de esta región es más bien el efecto del modo en que allí se amalgama naturaleza y sociedad, de dicha red de relaciones en donde el maíz constituye un nodo central.

## El vicio de la milpa

"La milpa es uno de los medios más devastadores que el hombre ha concebido [...] Está tan enraizada en las costumbres y la vida folklórica del campo mexicano que uno de los principales problemas que determina su persistencia es de orden psicológico, es una costumbre que se enraizó hace treinta o cuarenta generaciones. La fuerza de la tradición y la rutina es tal, que será extremadamente difícil convencer a los agricultores de cambiar sus prácticas agrícolas [...] Pero, a cualquier costo, no hay otra opción más que cambiarla, pues si se continúa, el sistema de milpa equivaldrá a una pena de muerte que amenaza a todos los mexicanos" (Fenzi, 2017: 88). Esta aseveración lapidaria del ecólogo William Vogt de mediados del siglo pasado sintetiza muchos de los juicios que sobre la milpa se han vertido bajo el prisma de la modernización, en donde la resistencia por parte de las comunidades indígenas y campesinas es catalogada incluso como de orden psicológico, como un apego irracional a las tradiciones –apreciación completamente racista–, casi un trastorno mental. De ahí la confesión del "vicio de la milpa".

Al tratar aquí de esbozar algunos rasgos constitutivos del modo de relación que entre humanos y no humanos se ha conformado a lo largo del tiempo con el cultivo de maíz como centro de la vida de los pueblos indígenas –una suerte de atractor en un campo de relaciones que concentra el mayor número de éstas a su rededor– y la persistencia, en mayor o menor medida, de la configura-

ción relacional en ellos aun cuando los cambios técnicos, sociales y culturales han penetrado la vida cotidiana, las expectativas, los anhelos de sus integrantes (como el caso de los migrantes que envía dinero a la mamá o la esposa para que se paguen jornaleros que lo siembren), mi intención es mostrar que hay algo más que un anacronismo, una actitud irracional, una inercia cultural o simple idealización de quienes así lo presentan.

Veamos su dimensión. Se estima que hay alrededor de tres millones de productores de maíz en el país, de los cuales la mayoría cultiva en pequeñas parcelas (menores a cinco hectáreas) y emplea sus propias semillas en cada siembra, es decir, mantiene una o más variedades, las adecúa a los cambios, intercambia; la cosecha es parte autoconsumo, parte para venta. Esto significa que entre veinte y veinticinco millos de personas viven en comunidades en donde el cultivo de maíz es, en diferentes grados, el núcleo. Si se ubican en un mapa, la extensión sobrepasa la dimensión poblacional; de tomar en cuenta las regiones de alta biodiversidad, de captación de agua y carbono, su relevancia ambiental mostraría que el modo como allí se traman las relaciones entre humanos y no humanos tiene efectos benéficos para la conservación de los ecosistemas y para el resto de los habitantes del país por los llamados servicios ambientales que proporcionan. La conclusión subsecuente podría ser que los pueblos indígenas son verdaderos "guardianes de la naturaleza", que deben ser recompensados por sus servicios ambientales, por mitigar el cambio climático, por vivir en "equilibrio con la naturaleza".

No obstante, si bien rechazo la postura de un sector del ambientalismo que, con cifras e imágenes en mano, culpan a los pueblos indígenas de la "destrucción de la naturaleza" en todas estas regiones (para ellos no debería haber humanos allí), no me parece muy adecuada esta óptica utilitarista que los exalta por sus servicios ambientales, ni tampoco enaltecerlos como guardianes o admirarlos por estar en equilibrio con la naturaleza, y menos aún hacerlos responsables del denominado patrimonio biocultural del país. Además del dualismo entre naturaleza y sociedad inoperante que esto implica, creo que la coerción suele venir aparejada de tales epítetos y poco ético me parece juzgar a los pueblos indígenas por los efectos que su modo de vida tiene en la de los habitantes de las urbes, en el futuro del planeta o de la humanidad.

Tengo la impresión que esta aura ambiental constituye un neoindigenismo y que los campos de negociación que crea al denominarlos con nuevas etiquetas llevan la impronta de la relación asistencialista tan propia del Estado cuando

de indígenas se trata. "Pantallas identitarias" llama Bruce Albert a la adopción de tales calificativos por parte de las organizaciones indígenas, las cuales ciertamente les sirven para hacer escuchar sus reivindicaciones. Sin embargo, éstas "no son tanto el resumen de los universos simbólicos de donde emanan", sino "figuras impuestas de una indianidad culturalmente audible y políticamente eficaz" que las organizaciones combinan con otras anteriores en función del contexto: en la "escena local, en donde todavía prevalece el discurso legalista [...] ciudadanía y derechos"; mientras en la escena global –nacional, añadiríamos–, "donde reina especialmente el imaginario etno-ecologista [...] conocimientos naturalistas y 'eco-misticismo" (Albert, 2004: 238-239). Los resultados de tal estrategia no son siempre los esperados.

Pienso que los pueblos que han optado por proseguir en su modo de vida alrededor del maíz, que han decidido mantenerlo vivo en su territorio, allegándose nuevos elementos en su interacción con el entorno cercano y nacional, con las instituciones del Estado, sorteando políticas públicas y demás formas de hostigamiento, lo han hecho por razones que no son forzosamente las que se les atribuye –ni cosmológicas ni prácticas, menos aún irracionales. Si territorios indígenas hay en México hoy día es por causa de ello y en cada región cuidan de éstos de acuerdo con su manera de vivir, sus posibilidades y anhelos.

Al restituir las distintas dimensiones que desde un enfoque relacional implica el cultivo de maíz en milpa, principalmente su hacer territorio –incluida su defensa–, tratando de mostrar la complejidad que reviste y buscando entender la lógica subyacente, mi intención es, más que juzgar positiva o negativamente el modo de vida de los pueblos, sus decisiones, lograr abrir paso a una interlocución, a un diálogo simétrico.[6] Mas, para iniciarlo deberíamos pensar cómo lidiar con la separación tan tajante que entre naturaleza y sociedad subyace a nuestro pensamiento. Como bien dice Gregory Bateson: cuestionar una implica cuestionar la otra y viceversa, estamos doblemente atados. Aunque él se refiere al totemismo, la oposición entre ambas es igualmente determinante en el pensamiento occidental y es la base de la impoluta objetividad que enarbola la ciencia, es decir, nuestro ámbito, formación y más profunda creencia. Cuestionarla es un ejercicio epistemológico indispensable para poder pasar a

6. Un ejemplo que muestra esto con nitidez es el que expone Álvaro Echeverri sobre la idea de territorio de una comunidad amazónica colombiana y la basada en el concepto de naturaleza en el texto "Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿Diálogo intercultural?", en el libro compilado por Surallés y García Hierro (ver Albert, Bruce en la bibliografía), pp. 259-275.

una reflexión de orden ontológico, es decir, relativizar nuestras verdades y abrir paso a las de otros pueblos.

Ciertamente, esto no es fácil, como lo explica el mismo Bateson en otro texto: "en la historia natural del ser humano viviente, la ontología y la epistemología no pueden separarse. Sus creencias (por lo común inconscientes) acerca de qué clase de mundo es aquél en que vive, determinarán la manera como lo ve y actúa dentro de él, y sus maneras de percibir y actuar determinarán sus creencias acerca de la naturaleza. El ser humano, pues, está ligado por una red de premisas epistemológicas y ontológicas que –independientemente de su verdad o falsedad últimas– se convierten parcialmente en autovalidantes para él" (Bateson, 1972: 344). Finalmente, concluye Bateson, debido a la abrupta separación entre las esferas que denominamos naturaleza y sociedad hacen, "las posibilidades de cambio están doblemente fraccionadas" (Bateson, 1979: 144); el cambio en una implica cambio en la otra.

Ante tal dificultad, veo sin embargo una razón de peso para dar al menos un primer paso: de no cuestionar seriamente la manera como se construye nuestro conocimiento (la ciencia), su categoría esencial (la naturaleza), y la supuesta separación de la sociedad que brinda su mayor virtud (la objetividad, la verdad), motor del progreso social y razón de la superioridad de nuestra sociedad sobre todas las demás (pasadas y actuales), estaremos condenados a repetir la historia, a recaer en las mismas formas de relación que con los pueblos indígenas hemos establecido a lo largo del tiempo (el desprecio, la idealización y la validación desde la ciencia), a nunca verlos como nuestros iguales (el racismo soterrado). Premisas ontológicas propias a cuestionar, premisas ontológicas de otros a aceptar. Demos el paso.

## BIBLIOGRAFÍA

Albert, Bruce. 2004. "Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: a propósito del movimiento indígena en la Amazonia brasileña", en *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Surallés, Alexandre y Pedro García Hierro (eds.). IWGIA, Copenague. Pp. 221-258.

Appadurai, Arjun (ed.). 1986. *La vida social de las cosas*. CNCA/Grijalbo, México, 1991.

Aveni, Anthony. 1992. *Conversing with the Planets*. Times Books, Nueva York.

Bateson, Gregory. 1972. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Planeta/Carlos Lohle, Buenos Aires, 1992.

---------- 1979. *Mind and Nature. A Necessary Unity*. E.P. Dutton, Nueva York.

Carrillo Trueba, César. 2006. *Pluriverso, un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*. Programa Nación Pluricultural de la UNAM, México (primera reimpresión en 2013).

---------- 2008. "La apropiación del maíz en África", ponencia presentada en las XVIII Jornadas Lascasianas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 12-15 de noviembre 2008.

---------- 2009. *El racismo en México. Una visión sintética*. Colección Tercer Milenio, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

---------- 2010. "Rituales de recolecta de plantas en África Occidental y en Mesoamérica", conferencia impartida en el II Coloquio sobre chamanismo, curanderismo y brujería, organizado por el Colegio de Antropología Social y la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

---------- 2014. "El poblamiento de América. Nuevos datos e hipótesis, viejas controversias", conferencia en el Seminario Permanente Taller Signos de Mesoamérica del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

---------- 2016. *El racismo en México*. Secretaría de Cultura CDMX/W.K. Kellogg Foundation/Producciones Santa Lucía A.C., México.

---------- 2016. "Gente de maíz, maíz como gente. Variación y estabilidad en el infinito complejo-maíz", en *Ciencias*, núm. 118-119, pp.4-11.

---------- 2023. *Las plantas en la vida de los pueblos de la Chinantla Baja, Oaxaca*. 1450 Ediciones, Oaxaca (en prensa).

Casas, Alejandro y Javier Caballero. 1995. "Domesticación de plantas y origen de la agricultura en Mesoamérica", en *Ciencias*, núm. 40, pp. 36-45.

Descola, Philippe. 2006. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, París.

Fábregas Sala, Isidro. 1990. *Cuentos y leyendas chinantecas*. Oficina de Misiones Salesianas, México.

Fenzi, Marianna. 2017. *"Provincialiser" la revolution verte: savoirs, politiques et pratiques de la conservation de la biodiversité cultiveé*. Tesis de doctorado en historia de las ciencias, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

Flannery, Kent V. 1985. "Los orígenes de la agricultura en México: las teorías y las evidencias", en *Historia de la agricultura. Época prehispánica, siglo XVI*, tomo

1, Rojas Rabiela, Teresa y William T. Sanders (eds.). INAH, México. Pp. 237-266.

Good, Catharine. 2005. "'Trabajando juntos como uno': Conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona", en *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, Robichaux, David (comp.). Universidad Iberoamericana, México.

Haudricourt, André G. 1962. "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", en *L'Homme*, vol. 2, núm. 1, pp. 40-50.

---------- 1964. "Nature et culture dans la civilisation de l'igname: l'origine des clones et des clans", en *L'Homme*, vol. 4, pp. 93-104.

Haudricourt, André G. y Louis Hédin. 1987. *L'homme et les plantes cultivées*. Éditions A. M. Métailié, París.

Hutchins, Edwin. 1995. *Cognition in the Wild*. The MIT Press, Cambridge, Mass.

Bruno Latour. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, París.

Leroi-Gourhan, A. 1965. *Le Geste et la Parole. La mémoire et les Rythmes*. Albin Michel, París.

López Austin, Alfredo. 1995. *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE, México.

---------- 2001. "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Broda, Johanna y Félix Báez (eds.). CNCA/FCE, México. Pp. 47-65.

Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. Aldine-Atherton, Chicago.

Simondon, Gilbert. 1958. *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, París, 2012.

Weitlaner, Irmgard. 1936. "A Chinantec Calendar", en *American Anthropologist*, núm. 38. pp. 197-201.

Weitlaner, Roberto J. y Carlo A. Castro. 1973. *Usila*. Papeles de la Chinantla VII, INAH, México.

Weitlaner, Roberto J. 1977. *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. INI, México.

Wellhausen, E. J., L. M. Roberts, Efraím Hernández X. y P. C. Mangelsdorf. 1951. "Razas de maíz en México. Su origen, características y distribución", en *Xolocotzia. Obras de Efraim Hernández Xolocotzi*. Tomo II. UACH, México. Pp. 609-732.

**César Carrillo Trueba**

Biólogo egresado de la Facultad de Ciencias de la UNAM, y Maestro en Antropología Social y Etnografía por la École de Hautes Études en Sciences Sociales, París, en donde actualmente prepara el doctorado en Antropología Social. Ha trabajado en proyectos de investigación y colaboración con comunidades en diferentes regiones indígenas de México y otros países, principalmente en la Chinantla Baja, Oaxaca, en donde colaboró durante varios años con distintas comunidades.

Desde 1987 es editor de la revista *Ciencias* de la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México, y autor de los libros *El Pedregal de San Ángel*, *Nacho López. Los rumbos del tiempo*, *La diversidad biológica de México*, *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo* y *El racismo en México*, así como de numerosos ensayos publicados en revistas nacionales e internacionales.

Ha participado en la curaduría de varias exposiciones, y en 2016 creó el proyecto *Exhibir el racismo*, que inició con la exposición "Imágenes para verte. Una exhibición del racismo en México", de la que fue curador, presentada el mismo año en el Museo de la Ciudad de México.

Sus temas de interés son la relación entre el conocimiento indígena y la ciencia, el maíz, el racismo, la relación entre naturaleza, sociedad y cultura, y la comunicación pública del conocimiento.

# El rostro negado del maíz

**Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes**[1]

Las culturas que se han desarrollado desde hace siglos en lo que hoy es México, han sido muy frecuentemente observadas e interpretadas desde lógicas ajenas a ellas. Se trata de comparaciones forzadas entre un ellos y un nosotros desde un contexto diferente, con perspectivas culturales que son totalmente extrañas a aquellos. Este tipo de comparaciones atentan contra la originalidad propia de las explicaciones nativas que tratan de dar cuenta de su entorno, la posición que el ser humano ocupa en él y los seres divinos que cohabitan e interactúan con él. Sobra decir que, generalmente, en este tipo de comparaciones lo indígena pierde, pues no se ajusta a los parámetros que los modelos occidentales encuentran como satisfactorios.

En este sentido, es importante reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, dónde se articulan factores tales como su cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad y todo aspecto que les ha permitido, como grupos específicos, afrontar los embates históricos tan severos sufridos frente a un poder hegemónico que, culturalmente, ha sido tan diferente y que ha ejercido la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige.

Cuando hablamos de organización interna indígena, se articulan de manera única la organización tanto social, como religiosa y también la productiva. De esta manera, no se pueden disociar cosmovisión, rituales, ciclo agrícola (preferentemente del maíz), cargos civiles y religiosos, relaciones sociales, personajes, etc. En este orden de ideas, el maíz de temporal –en estos contextos sociales– lejos de ser un producto lucrativo, es un personaje que comparte el entramado de la historia y la tradición de estos grupos culturales. Desde este punto de vista, el maíz tiene un rostro, el cual ha sido reiteradamente negado por el pragmatismo y la visión mercantilista propios del grupo cultural hegemónico, inserto en una economía de mercado globalizada.

---

1. Licenciado en Filosofía, Universidad Intercontinental; licenciado en Ciencias Religiosas, Universidad La Salle; Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor-investigador en las escuelas de Filosofía y Teología de la Universidad Intercontinental desde marzo del 2002 a la fecha. Coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura desde agosto de 2006 a la fecha.

Así pues, en este capítulo pretendo acercarme al tema del maíz desde uno de esos hilos que articulan varias dimensiones de la compleja realidad cultural de estos pueblos: la vivencia religiosa; vivencia necesariamente ligada con el cristianismo, pero asumida de una forma integrada con numerosos elementos de la tradición indígena, dando como resultado –en muchos casos– un cristianismo con mucho maíz y poco Cristo.

Esta "forma integrada" de asumir el cristianismo desde las distintas tradiciones indígenas necesariamente nos lleva a considerar el problemático concepto de *sincretismo*, el cual, lo consideraremos –siguiendo a Johanna Broda– como:

> la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza –sobre todo en un contexto multiétnico. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir, el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista" (Broda 2007: 73).

Las imágenes simbólicas mesoamericanas han sido históricamente reformuladas de manera continua, dando lugar a las expresiones rituales actuales, diferentes a las de la época prehispánica, pero no desligadas, sino más bien continuadas en un proceso constante y dinámico de las comunidades indígenas. La eliminación de la clase gobernante prehispánica después de la conquista, aunado a la pérdida de la cultura de la élite, causaron grandes consecuencias en las sociedades autóctonas. La religión oficial prehispánica (estatal) fue remplazada por la católica, proceso durante el cual, muchos santos fueron impuestos y adaptados para la devoción pública. A la par de esta imposición, los ritos agrícolas (continuidad de las prácticas ancestrales) se tuvieron que mover hacia los cerros, cuevas, milpas, etc., es decir, fuera de las ciudades, lejos de la represión de las autoridades coloniales, celosas de imponer a toda costa el nuevo orden. De aquí se desprende que los ritos que en épocas prehispánicas formaban parte de un culto estatal, en la Colonia perdieron su integración a la ideología de un sistema autónomo y se vieron transformados en expresiones culturales locales de campesinos. Nótese que la agricultura como actividad económica básica en la época prehispánica, continuó siéndolo en la época colonial y después de la Independencia.

Félix Báez-Jorge, en *Entre los naguales y los santos* (1998), aporta un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica en un contexto social e histórico determinado. Esta visión permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica que, por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se haya inmerso y por el otro, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional.

En este orden de ideas, el concepto de religiosidad popular, entendido a partir de las reflexiones originadas en la antropología, nos lleva a comprender la lógica cultural interna de las comunidades que la sustentan. Así pues, al hablar de religiosidad popular, de ningún modo hacemos referencia a un término peyorativo. No queremos sugerir verla como un desprendimiento de la religión oficial, cuyos orígenes serían la ignorancia y "mala copia" local de una organización cultual sistematizada en la religión hegemónica.

Las prácticas religiosas populares no son un "simplismo", sino que son una opción social. Implican el posicionamiento frente a un grupo hegemónico que impone ciertos parámetros que no necesariamente responden a las necesidades históricas y sociales concretas de un pueblo, lo cual sí encuentra respuesta desde una reinterpretación popular de los elementos religiosos traídos por el catolicismo en esos contextos culturales.

Al tratar acerca de la religiosidad popular en las comunidades campesinas de origen indígena en México, no podemos ignorar los procesos de reformulación y reinterpretación propios que los mismos indígenas hicieron, tanto de los nuevos elementos cristianos impuestos por los evangelizadores, como de los elementos autóctonos formulados en su cosmovisión y vividos socialmente a través de sus rituales. El sincretismo resultante, insistimos, parece provenir de un proceso mucho más complejo que un mero "corta y pega" de aspectos cristianos por un lado, e indígenas por el otro. El proceso histórico que vivieron estos pueblos durante la conquista y posterior colonización es sumamente complejo por la plasticidad con que se desarrolló gradualmente, con muchas

estrategias y contradicciones tanto por parte de los indígenas como los españoles para conseguir el mejor provecho de la situación. Estrategias que, al aplicarse, fueron delineando poco a poco el perfil del indígena durante la Colonia.

Posteriormente, al finalizar el período colonial con el surgimiento gradual de la vida independiente de Latinoamérica, la reestructuración social al interior de los nacientes países marcó un cambio para las comunidades indígenas, que invariablemente tendrían que adaptarse a la nueva organización y enfrentar los embates subsecuentes frente a los mestizos, ya perfilados como la nueva clase dominante.

Es obvio que la religiosidad indígena actual difiere de la del pasado. Ya sea que la remontemos hasta lo prehispánico, lo colonial, o los primeros años de indepedencia. Entre sus diferencias contextuales, es posible vislumbrar ciertas continuidades en las prácticas rituales reformuladas debido a las condicionantes históricas, pero que conservan su sentido original. Dichas continuidades resultan más lógicas cuando consideramos que las comunidades indígenas han conservado la agricultura como denominador común a lo largo de su historia, predominantemente el maíz, por lo que la mayor parte de sus rituales han permanecido orientados a propiciar esta actividad y con el fin de concluir un ciclo agrícola.

Después de haber asentado los principios anteriores, podemos decir que la religiosidad popular se perfiló desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y finalmente lo adopta como propio.

En la apropiación que los indígenas hacen de elementos cristianos como los santos, la Virgen, Cristo, la Cruz, etc., se percibe una integración de su figura a la práctica agrícola, atribuyéndoles ciertas características y poderes que solo se valoran en tal contexto agrario. Según Báez-Jorge: "se entienden como mediaciones simbólicas entre la vida cotidiana de los hombres y la formulación imaginaria que ellos desarrollan, incorporando a estas imágenes sus representaciones fantásticas y sobrenaturales" (Báez-Jorge 1994: 159).

Desde nuestra perspectiva, las realidades culturales y étnicas que vive un grupo impulsan dinámicas comunitarias perfiladas desde el interior de la historia de la misma comunidad. Así pues, dentro de esas dinámicas comunitarias, los cultos populares han jugado un papel muy importante en la renovación cultural frente a la hegemonía no-indígena. En esos procesos no se debe perder de vista la transformación gradual, dinámica y creativa de la cual los mismos indí-

genas son los protagonistas. No hablamos de sustituciones descontextualizadas sino de transformaciones creativas en un entorno histórico concreto. Cabe aquí citar nuevamente a Félix Báez en una reflexión de índole general:

> No obstante, en esos procesos de incorporación (y/o reinterpretación) espontánea o planeada, debe subrayarse el movimiento de transformación creadora (no de mera sustitución), que dará lugar a la configuración de los nuevos cultos. Tonantzin no se convierte simplemente en Nuestra Señora de Guadalupe; los atributos de Pachamama no se incorporan linealmente al ámbito numinoso de la advocación de Copacabana; la Virgen de la Caridad del Cobre no asume de manera simplista los oficios de Ochún. En cada caso, tal como se ha detallado, se operó un dilatado proceso de síntesis tolerado, cuando no alentado por la jerarquía. Este movimiento dialéctico tiene definidos perfiles históricos, forma parte de tramados sociales, conjuga múltiples variables toda vez que comprende una realidad mucho más vasta que la que corresponde a la vida religiosa (Báez-Jorge 1994: 162).

Entonces, la religiosidad existente entre los indígenas actuales no parece ser resultado de un proceso pasivo de yuxtaposición o sustitución, sino más bien, de un proceso de reformulaciones sumamente dinámico y creativo. Sin embargo, hay que señalar que cuando hablamos de reformulaciones en cuanto antiguas tradiciones y cultos indígenas, no nos referimos tanto al sistema religioso estructurado desde el poder estatal en tiempos prehispánicos, pues este fue directamente atacado por los españoles y desestructurado inmediatamente consumada la conquista. Más bien nos referimos a los cultos locales, de comunidades agrícolas, que se celebraban en la intimidad de los pueblos o las familias. Valga la siguiente observación de Luis Millones con referencia a la experiencia del Perú:

> Una vez organizada la iglesia cristiana en el virreinato comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio se les privó de sus imágenes, pero eso no disminuyó la voluntad de los creyentes, que refugiaron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados (Millones 1997: 13).

Es evidente que la forma como los indígenas se apropiaron de ciertos elementos cristianos, fue –y sigue siendo– muy creativa, pues encontraron la vía para integrar en su cosmovisión a nuevos personajes numinosos, pero no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde a sus

necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar que aparentemente comparte mucho con la visión cristiana de la iglesia oficial, pero que en realidad es muy distinta en cuanto a sus presupuestos y sus fines.

Parte de este proceso se puede entender si se considera que, desde la época del primer contacto entre indígenas y españoles, los evangelizadores dejaron muchos huecos que los indígenas tratarían de llenar desde su propia perspectiva interpretativa acerca de la divinidad, el cosmos y la participación humana con ellos. Nuevamente recurro a Millones, pues lo expone de manera muy ilustrativa:

> [...] Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entroncarse con las tradiciones locales (muchas de origen precolombino) terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono. [...] Al carecer de la voz oficial de la iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de "leer" de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, virgen o cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias (Millones 1997: 74-75).

Esto no implica que la religiosidad popular indígena actual sea consecuencia de que los indios que no fueron evangelizados correctamente –en el supuesto de que si lo hubieran sido–, no tendrían esas "desviaciones" en su forma de vivir la religión cristiana. La religiosidad popular indígena no es escisión del cristianismo producto de ignorancia o terquedades de los indios (como generalmente prefieren verlo los clérigos), sino una expresión cultural original que respondió –y lo sigue haciendo– a las necesidades sociales de las comunidades que la viven. Dicha religiosidad indígena no es de generación espontánea, sino que responde a un proceso histórico donde indudablemente hubo una vivencia religiosa socialmente bien estructurada y de antigua tradición en las comunidades prehispánicas que chocó fuertemente con los presupuestos de los españoles. Y debido a ello fue sistemáticamente atacada y socialmente desestructurada.

Pero, durante todo el periodo colonial fue hábilmente reformulada, admitiendo selectivamente elementos de la nueva religión traída por los europeos, muchas veces solo en forma, mas no en sus contenidos.

Cabe aquí traer las palabras de Báez-Jorge:

> "Decapitada la inteligencia mesoamericana, desmanteladas las manifestaciones canónicas de las religiones autóctonas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la corona española, los cultos populares emergieron como alternativa para la catequesis cristiana o como mediadores simbólicos que, en algunos casos, terminaron sintetizándose con las deidades católicas" (Báez-Jorge 2000: 381).

El sistema religioso como tal había sido desmembrado, pero la actividad agrícola –básica en la época prehispánica– continuó sus formas en la Colonia. A ese nivel de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y en general de todo el ciclo de cultivo, siguieron practicándose. Los aires, la lluvia, el cerro, el maíz mismo, continuaron tratándose como un *Tú* y no como materia despersonalizada, pero ya no estaban solos, las comunidades fueron integrando a ciertos santos, que por su iconografía o sus atributos, se consideraron útiles para el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, etc., de igual forma fueron refuncionalizados y se integraron no como foráneos, sino como autóctonos.

En este sentido compartimos la postura de Tristan Platt cuando señala que "la reproducción y transformación étnica en circunstancias coloniales exigía de los nativos americanos una asimilación selectiva de elementos claves del repertorio cultural hispánico" (Platt, s/f: 21). Por su parte, Félix Báez indica que:

> La vigencia de elementos religiosos de origen prehispánico o colonial no se interpreta en términos de antiguallas probatorias del "atraso" de los pueblos indios o de su pertenencia a "comunidades folk". Se abordan como manifestaciones ideológicas (conscientes e inconscientes) de cosmovisiónes contemporáneas, apreciación que remite a los conceptos y explicaciones que los pueblos indios formulan acerca del origen, la forma y el funcionamiento del universo, a las ideas que expresan respecto a la posición y papel que tienen y deben cumplir los seres humanos en el ámbito natural y social, y que como cuerpo de representaciones determinado socialmente están articuladas a cuestiones prácticas toda vez que sirven como referencia normativa a diversas conductas e instituciones (Báez-Jorge 2000: 47).

La vivencia religiosa de los pueblos indígenas incorpora los elementos de su cosmovisión expresada en la praxis ritual, la cual se entiende en ese contexto y no en otros, pues la selección que la configura depende de las vivencias históricas concretas de una determinada comunidad.

Entonces, en la religiosidad popular encontraremos las imágenes de los santos, los sacramentos, la ética cristiana, la concepción misma de la divinidad, la utilidad de la religión, las concepciones de este y el otro mundo, etc., reinterpretadas y reformuladas en una reconfinguración que integra las raíces culturales mesoamericanas y la religión católica en una síntesis operante, viva solo en aquellos contextos regionales que comparten cosmovisión, historia y posición frente a los grupos hegemónicos. De esta manera, las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena fueron reinterpretadas de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron. Así, se alejaron considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptadas como nuevas entidades divinas cuyas funciones específicas correspondieron a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sobrenatural que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana.

Dicha concepción hunde sus raíces en tradiciones indígenas ancestrales donde la naturaleza y el hombre no son considerados uno como amo y la otra como materia dispuesta al uso indiscriminado, tal y como ocurre en la concepción occidental, sino que tanto el ser humano, como los entes y fuerzas naturales, e incluso los seres numinosos, forman parte de un mismo drama que los engarza en un destino común, lo cual implica la responsabilidad de cada parte por asumir su obligación.

Así, en las comunidades campesinas de origen indígena en México, el maíz es mucho más que un bien de consumo o un producto de beneficio meramente económico. En él se entrecruzan múltiples hilos que entretejen la historia e identidad de los pueblos con los que interactúa.

Más que un *Ello*, el maíz se transforma en un *Tú* que cobra rostro a través de una relación de cara a un ser vivo valorado como Padre, sustento, vínculo con los antepasados, Divinidad, naturaleza, etc. Es la interacción de una comunidad de seres humanos –vivos y muertos– evolucionando juntos en derredor del ciclo de esta planta, convertida en el personaje central de la historia de estos pueblos a través de elaborados y conflictivos procesos de reformulación y

reelaboración simbólica, los cuales han posibilitado la permanencia de estas culturas –cohesionadas y diferenciadas– en un contexto social más amplio, de carácter hegemónico que pretende la homologación total. Así, el maíz, lejos de ser valorado como mercancía inerte es el personaje central y corazón palpitante que irriga vitalidad a estos grupos.

El maíz es en estos pueblos un vínculo con la tierra en el sentido más profundo que esta expresión pueda tener. La tierra, entendida no como una determinada extensión que se posee o comercializa, sino como la madre que sostiene y da pertenencia. Estamos frente a grupos culturales que se rigen por principios totalmente diferentes a los parámetros culturales de occidente. Funcionan bajo otra lógica cultural en la que el entorno natural –tanto entes como fuerzas–, los divinos y los humanos –vivos y muertos[2]– interactúan para el buen funcionamiento del cosmos.

No podemos dejar de mencionar el vínculo existente entre las comunidades indígenas contemporáneas y las de antaño; vínculo que no se manifiesta en elementos sobrevivientes intactos a lo largo del curso de la historia, sino como procesos de larga duración donde la continuidad se entreteje paulatinamente en las estrategias sociales que estos pueblos han ideado y puesto en práctica frente a los diversos embates que han sufrido en cada momento de su historia. En este sentido, uno de esos nexos constantes a lo largo del devenir del tiempo en estas culturas ha sido el cultivo del maíz y todo el complejo cosmovisional que gira en torno a su práctica agrícola.

Al respecto, resultan muy sugerentes los trabajos de Johanna Broda (1991, 1996, 1997, 2001 a y b, 2005) acerca del calendario de ciclo agrícola y las festividades que se dan a lo largo del mismo, en los cuales realiza una revisión histórica tanto del período prehispánico (para el caso de los mexicas) como en el período colonial y pervivencia hasta nuestros días (a partir del análisis de datos etnográficos contemporáneos). De acuerdo con al aporte de esta autora, el ciclo festivo–religioso que acompaña al ciclo agrícola del maíz privilegia ciertas fechas que sólo pueden ser valoradas en un contexto agrícola y corresponden a momentos críticos en el desarrollo del cultivo: siembra, crecimiento y cosecha.

A continuación desglosaremos con más detenimiento esta propuesta interpretativa.

2. Con relación a la concepción de que los muertos siguen partícipes de las labores comunitarias y vida social, consúltense los sugerentes trabajos de Catharine Good (1988, 1994, 1996, 2001).

Podemos apuntar que una de las culturas prehispánicas más ampliamente documentadas por los colonizadores desde la época inmediatamente posterior a la conquista fueron los mexicas, los cuales lograron hacer realidad una síntesis combinada de cosmovisión y percepción de la naturaleza en su cultura, con base en una cuidadosa observación de la misma. Esto quedó expresado en su rico conjunto de fiestas celebradas a lo largo del año.

Entre los mexicas había múltiples calendarios con distinta duración y utilidad cada uno, pero que funcionaban conjuntamente[3]. Así, se muestran:

- El *Tonalpohualli*: con una duración de 260 días, se forma por 20 signos de días y 13 numerales que, al combinarse entre sí, no repiten ninguna combinación hasta después de 260 días.
- El *Xíhuitl* o calendario solar tiene una duración de 365 días y se forma por la combinación de 18 meses de 20 días cada uno, más 5 días "inútiles" o "aciagos".
- El *Xiuhmolpilli* corresponde a un período de 52 años con un evento astronómico corroborable: la culminación de Las Pléyades por el cenit a medianoche.
- El *huehuetilliztli* o "una vejez", consistente en un período de 104 años (dos *Xiuhmolpilli*) en cuya culminación coincidían el *Tonalpohualli*, el *Xíhuitl* y la revolución sinódica de Venus[4] en su punto inicial, de acuerdo con la siguiente tabla:

3. La articulación de estos calendarios resulta muy significativa, pues recordemos que eran sociedades estratificadas socialmente, cuya base de estabilidad económica era la agricultura. Si consideramos que los ciclos de siembra y cosecha se marcan de acuerdo con las estaciones de lluvia y de secas que pueden ser previstas en el calendario solar de 365 días y recordamos que en realidad el año dura 365.25 días, podemos darnos cuenta que el error acumulado en este calendario resulta altamente crítico para una élite que legitima su poder en la aparente manipulación de los fenómenos astronómicos y atmosféricos. La articulación de los diferentes calendarios permitía corregir el error acumulado y anclar el tiempo en el espacio a través de la observación de los astros desde puntos fijos en el paisaje.

4. La revolución sinódica de un astro es el tiempo que tarda en volver a un punto fijo de observación, después de recorrer la elipse de su órbita. En el caso del planeta Venus, tiene una duración de 583.92 días, por convención: 584 días.

| | |
|---|---|
| Huehuetilliztli = | ***146*** Tonalpohualli<br>***104*** Xíhuitl<br>***65 Revoluciones sinódicas de Venus***<br>***2*** Xiuhmolpilli ***(corroborados cada uno por la culminación de Las Pléyades por el cenit a medianoche)*** |

Dejando de lado la cuestión calendárica, por el momento, podemos señalar que el culto del Estado mexica implicaba la participación activa de la población y reflejaba la estratificación social existente, por lo que fue una importante expresión ideológica, donde el papel activo lo tenían los sacerdotes y algunos gobernantes, los cuales se convertirían, durante la Conquista y Colonización, en los principales objetivos a eliminar por parte del poder español.

En el culto mexica se podían distinguir tres grupos de fiestas en ofrenda a los dioses de la lluvia y del maíz, tal y como lo ha puntualizado Johanna Broda en repetidas ocasiones (1997: 49-90; 2001b: 165-238; 2005: 219-248):

- El primero era en el ciclo de la estación seca y consistía en sacrificios de niños en los cerros. En este período caía la fiesta de *Atlcahualo*[5]. Los niños eran seres pequeños al igual que los *Tlaloque*[6]. Estos sacrificios se concebían como un contrato entre los dioses de la lluvia y los hombres, por medio de los sacrificios obtenían la lluvia y por ende el maíz.
- El segundo grupo de fiestas era la siembra en *Huey tozoztli*[7], seguida después de 40 días por la fiesta del maíz tierno y las precipitaciones pluviales en *Etzalcualiztli*[8] y por la fiesta del agua salada del mar en *Tecuilhuitontli*[9]. Esta última es interesante por el complejo simbólico del mar como un lugar de suprema fertilidad.

5. Fiesta del primer mes mexica, significa "Detención del agua", y su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es: 26 de febrero al 16 de marzo.

6. Seres pequeños y traviesos, ayudantes de Tláloc, dios de la lluvia.

7. Fiesta del cuarto mes mexica, significa "Gran velación", su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es: 26 de abril al 15 de mayo.

8. Fiesta del sexto mes mexica, significa "comida de maíz y frijol", su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es: 5 al 24 de junio.

9. Fiesta del séptimo mes mexica, significa "pequeña fiesta de los señores", su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es: 25 de junio al 15 de julio.

- Finalmente, el tercer grupo de fiestas era la cosecha y el inicio de la estación seca, lo cual se celebraba mediante culto a los cerros y dioses del pulque en la fiesta de *Tepeíhuitl*[10], repetida 60 días después en *Atemoztli*[11], donde también se daba culto a las imágenes de los cerros en conmemoración de los muertos.

Desde la perspectiva de Broda, estas celebraciones fueron abruptamente interrumpidas en la conquista, pero aun puede observarse cierta continuidad de las mismas en las comunidades nahuas de hoy. Uno de los aspectos más destacados de esta continuidad es la fiesta de la Santa Cruz, cuya fecha es el 3 de mayo y que actualmente se celebra en las comunidades indígenas de una manera muy original que denota su cosmovisión, pues en esa fecha (coincidente con la antigua fiesta de *Huey Tozoztli*) se implora la fertilidad; se realizan cultos en los cerros; se consagra el maíz para la siembra, al igual que los pozos y manantiales, de forma que este ritual corrobora la continuidad de la cosmovisión mesoamericana.

Por abonar un poco más, los "graniceros", especialistas en el tiempo, hacen rituales en las montañas y cerros para atraer la lluvia, los cuales realizan especialmente en dos fechas: una es el día de la Santa Cruz y la otra el 4 de noviembre, al terminar la estación de lluvias, lo cual lo relaciona con la cosecha y los muertos.

Resumiendo, entre las fiestas del año, había cuatro que eran claves:

- *Atlcahualo* (12 de febrero) inicio del ciclo agrícola.
- *Huey tozoztli* (30 de abril) siembra.
- *Tlaxochimaco* (13 de agosto) apogeo de las lluvias y crecimiento del maíz.
- *Tepeílhuitl* (30 de octubre) cosecha.

Se hace evidente –insiste Broda–, que estas cuatro fechas, señaladas para la época prehispánica, coinciden a partir del período colonial con las fiestas cristianas de:

2 de febrero –Candelaria

10. Fiesta del décimo tercero mes mexica, significa "Fiesta del monte", su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es: 23 de octubre al 11 de noviembre.

11. Fiesta del décimo sexto mes mexica, significa "Descenso de las aguas", su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es: 22 de diciembre al 10 de enero.

3 de mayo –fiesta de la Santa Cruz
15 de agosto –La Asunción
2 de noviembre –Muertos

En estas fechas, en las comunidades indígenas se pueden apreciar muchos elementos sincréticos con el santoral católico que, sin embargo, tienen un origen prehispánico.

Ya que estas fechas se basan en los ciclos climáticos y agrícolas, han mantenido su funcionalidad aún después de la conquista. Y dado que las comunidades indígenas son principalmente campesinas, las han conservado, reelaborándolas e incorporando los nuevos elementos, así como refuncionalizando los ritos, conservando su cosmovisión propia en medio de las agresiones externas que han sufrido. En este proceso histórico, el maíz ha estado presente como protagonista y eje en la configuración social de estos pueblos, como Padre y Sustento.

Estos presupuestos teóricos cobran forma definitiva desde los aportes de la etnografía contemporánea. Menciono en primer lugar los sugerentes datos de campo que recopiló Catherine Good Eshelman[12] entre las décadas de los setentas y los noventas, con los nahuas de la región del Balsas en Guerrero (Good, 1988, 1994, 1996, 2001 y 2004). En sus reportes publicados queda claro que, en la cosmovisión nahua de dicha zona, los muertos no pierden la continuidad con los vivos. En otras palabras, morir es irse a otro lado como alma pero sin dejar de ser parte de la comunidad ni cesar, por tanto, los derechos y las obligaciones que se desprenden de ese hecho. Los muertos verdaderamente trabajan, pues allá en donde están hacen comunidad con los otros muertos y participan en el ciclo agrícola del mundo de los vivos. Lo hacen ahora desde sus nuevas posibilidades –como difuntos– para el mismo ciclo agrícola del maíz para el que trabajaban labrando, limpiando y cosechando cuando estaban vivos.

Siguiendo las descripciones de la autora mencionada, cuando alguien muere recibe numerosas ofrendas para que, cuando llegue al lugar al que ha de llegar, tenga presentes para las demás almas y así éstas estén contentas y le señalen al recién llegado sus nuevas obligaciones en ese lugar.

Las obligaciones de los muertos para con los vivos son: implorar a Dios Padre, a Cristo, a los santos, a la Virgen, al aire y a Tonantzin, para que llegue el agua.

12. Doctora en Etnología, actualmente investigadora adscrita a la Dirección de Etnografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia y docente-investigadora del Programa de Posgrado en Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Las almas están libres de sus cuerpos. Ya no tienen ese peso y por eso son ligeras. No sólo son ligeras materialmente, sino que también lo son en un sentido simbólico profundo.

Los vivos tienen *tlahtlacolli*=pecado, entendido no como lo entienden los cristianos, sino como una deuda no pagada, una deuda con la tierra que nos da de comer, de la cual, nosotros hemos de dar de comer a la tierra. Entonces los muertos ya no comen la tierra y ya han dado de comer a la tierra con sus cadáveres. Por eso son ágiles y pueden estar cerca de los santos y pedirles lluvia para sus comunidades. El vínculo entre la tierra y las personas pasa por la mediación del maíz consumido. Aquí cabe señalar que los muertos niños, antes de comer maíz, nunca contrajeron la deuda con la tierra, por lo cual son todavía más ágiles, ligeros y privilegiados en el otro mundo, por lo que estas almitas "inocentes" son especialmente eficaces para fungir como intermediadoras entre las necesidades de los vivos y las posibilidades supramundanas de los entes divinos.

Se entiende así que el muerto no está separado de su comunidad y que aún participa e interactúa con los vivos en una relación de reciprocidad, equivalente a la que se mantiene entre los vivos.

Bien, ahora pasemos a la reciprocidad que deben tener los vivos para con los muertos. Los vivos tienen la obligación de proporcionar alimento a los muertos a través de las ofrendas, las cuales son de una exhuberancia notable, especialmente en día de muertos y en las celebraciones en torno al muerto particular. El muerto consume solamente los aromas porque ya es alma. Por eso le duran para todo el año y los vivos, a su vez, participan del convite, consumiendo la comida que ya comieron sus muertos. Al ser consideradas las almas como algo etéreo, se asume que solamente consumen los aromas y las esencias y por ello, es imprescindible que los alimentos que se realizan para los muertos contengan mucho condimento, como chile, hierbas de olor, epazote, laurel, piloncillo, canela, café, vainilla, etc., pues los muertos solamente consumen los olores. De igual forma, el camino de regreso del más allá hacia la casa en el más acá, se marca con flores muy aromáticas, como son el cempoalxóchitl y el pericón.

Cuando los vivos dan sus ofrendas a los muertos, éstos son benévolos. Es decir, corresponden y cumplen con sus obligaciones. Así se crea un ambiente de prosperidad y bienestar general. Por el contrario, cuando los vivos abandonan a las almas, se crea un mundo inverso a la imagen de prosperidad y éxito que resultaba del conjunto del trabajo entre los vivos y los muertos. Abandonar un alma puede causar desgracias, pues ellos no colaborarán en el beneficio del ciclo

agrícola. Sin embargo, sí se concibe que hay almas abandonadas. Como ejemplo, es importante señalar que en Ameyaltepec, Guerrero –según refiere la citada Catharine Good–, el 2 de noviembre se coloca una ofrenda para las almas abandonadas. Con esto se aumenta el círculo de muertos trabajando para el bienestar de los vivos. Así aumentan su capital social aún en esferas no materiales.

Mantener esta cosmología, realizar las actividades rituales y ordenar las relaciones humanas de manera consistente con ella, reproduce al grupo cultural indígena a través de la historia.

Es interesantísimo señalar aquí el vínculo con la tierra en estos cultos a los muertos porque en las ofrendas no se pueden usar gallinas de criadero, donde ya se alimentaron con otras cosas que no sean maíz, pues se ha roto con eso el vínculo con la tierra. Los animales caseros alimentados con maíz cosechado en el pueblo conservan ese vínculo con la tierra y a través de la ofrenda, con los muertos.

En el año 2004 tuve la oportunidad de estar en Acatlán, Guerrero, del 1 al 5 de mayo, para la fiesta de la Santa Cruz. El acontecimiento central de dicha festividad nahua consiste en la subida al cerro el día 2 de mayo, donde tres cruces son adornadas ricamente con collares de cempoalxóchitl, frutas, flores, velas... Allí, al pie de la Cruz, se ofrendan los gallos que serán sacrificados y posteriormente consumidos en la comida principal. Dichos gallos "están puros" –según las palabras usadas por ellos mismos– y la pureza les viene dada por "no conocer gallina" desde unas semanas atrás. Y principalmente, por el hecho de estar alimentados, durante todo el año, única y exclusivamente, con maíz de temporal sembrado y cosechado en el mismo Acatlán.

En otra población nahua, Xalatlaco, Estado de México, podemos mencionar que el período intensivo de fiestas en el pueblo coincide con el ciclo agrícola del maíz aproximadamente de mayo a noviembre (*Cfr.* Gómez Arzapalo, 2004). En este período del año se celebran una serie de Santos católicos, a saber: San Isidro Labrador (15 de mayo); San Juan Bautista (24 de junio); La Asunción (15 de agosto); San Bartolomé (24 agosto); San Agustín (28 de agosto); Santa Teresa (15 de octubre); San Rafael (24 de octubre).

A grandes rasgos, podemos apuntar que en mayo (San Isidro Labrador) se prepara la tierra y las semillas. Es el culmen de la estación seca y ritualmente es un período de petición de las lluvias necesarias para iniciar el cultivo anual del maíz de temporal.

La fiesta de San Juan Bautista, en junio, se ubica aún en el inicio del temporal, por lo que cuando se atrasan las lluvias adquiere un tinte de petición del

agua, mientras que cuando la estación comienza "temprano" –en mayo– adquiere un tono de petición de las "buenas aguas" y "alejamiento del granizo".

Las fiestas de los santos comprendidas en agosto (La Virgen de la Asunción, San Bartolomé Apóstol y San Agustín) se ubican dentro del ciclo crítico del crecimiento del maíz cuando ya jilotea, incluso hay elotes, pero aún no madura lo suficiente para garantizar el autoconsumo de grano para el resto del año. Finalmente, las fiestas de octubre (Santa Teresa y San Rafael), se ubican en un contexto ritual de maduración de las mazorcas, cercanas a la cosecha, la cual ritualmente está siempre unida a las fiestas de Muertos en noviembre.

Así pues, el maíz en este tipo de comunidades es incorporado socialmente como parte del pueblo y como tal desarrolla sus funciones sociales desde la particularidad de su ser y posibilidades, las cuales se engarzan con las del ser humano, los entes divinos y los demás seres naturales que llenan el paisaje dando como resultado este mundo. Desde esta perspectiva cosmovisiónal el mundo es tal y como lo conocemos. No porque repita leyes eternas inscritas en la sucesión de acontecimientos, sino porque es una red de colaboraciones entre animales, plantas, seres humanos y entes divinos. En esa red, el maíz ocupa un lugar destacado como personaje primordial que posibilita el drama cósmico.

Aquello hacia lo que llamamos la atención del lector es a considerar la diferencia de las culturas indígenas con relación a la cultura nacional hegemónica.

Partamos de que las culturas indígenas –que se desarrollaron desde época prehispánica en una continua interacción en el territorio que hoy es México, después de la conquista– fueron vistas genéricamente como "indios". Sus diferencias fueron negadas por el ojo homologante de los colonizadores. Todos, a su entender, se convirtieron en "indios". Todo lo indio se consideró como igual. Sus diferencias con respecto a los españoles fueron vistas como desviaciones y carencias, lo cual llevaba a sustentar su supuesta inferioridad. Sólo fueron reconocidos en aquellos opacos reflejos que se vislumbraban en el espejo de la nueva oficialidad, mientras que, todo aquello que no encontró un correlato o un paralelismo evidente con los nuevos parámetros culturales impuestos, se convirtió en superchería, errores y mentiras; o en el mejor de los casos, en un burdo remedo de la "verdad" implícita en el modelo occidental.

Frente a esta interpretación tan pobre en alcance y tan injusta en su consideración, requerimos de enfoques de otro tipo que permiten una interpretación donde el *otro* –el no considerado en la historia "oficial"– tenga cabida no como mero agente pasivo receptor de todo lo que se le impone, sino como

una fuerza con relación dialéctica respecto de la instancia hegemónica donde se dan reacomodos, negociaciones y rupturas. En este dinamismo cultural de continuos reacomodos sociales, el maíz ha sido una línea que cruza los diferentes momentos históricos que han vivido estas comunidades de origen indígena.

El maíz visto, vivido y reverenciado como Padre y Sustento, como vínculo con la tierra y los antepasados, es un rostro con el que se interactúa en una relación interpersonal de sumo respeto. Postura frente a la cual la relación objetivante propia del mercantilismo contemporáneo, resulta sumamente grotesca. Hablamos pues de culturas diferentes, con formas distintas de relacionarse con el entorno. El *rostro negado del maíz* que evoca el título de este escrito invita a considerar esa otra forma de ser y vivir fuera de la visión utilitaria y mercantilista del Occidente contemporáneo.

## BIBLIOGRAFÍA:


Báez-Jorge, Félix (1994) *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Báez-Jorge, Félix (1998) E*ntre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Báez-Jorge, Félix (2000) *Los oficios de las diosas.(Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa.

Broda, Johanna (1991) "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en: Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, pp. 461-500, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

Broda, Johanna (1996) "Paisajes rituales del Altiplano Central", en: *Arqueología Mexicana*, vol. IV, Núm. 20.

Broda, Johanna (1997) "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en: Beatriz Albores/Johanna Broda (coords), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, pp. 49-90, El Colegio Mexiquense-UNAM, México.

Broda, Johanna (2001a)"Introducción" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México. 2001a.

Broda, Johanna (2001b) "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* CONACULTA-FCE, México, pp. 165-238.

Broda, Johanna (2005) "La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana", en: Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Universidad de Córdoba, Córdoba.

Broda, Johanna (2007) "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, Núm. 93, julio-agosto, pp. 68-77.

Gómez Arzapalo (2004) Dorantes, Ramiro Alfonso, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, México, Tesis ENAH.

Good, Catharine (1998) *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, FCE, México.

Good, Catharine (1994) "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", en: *Cuicuilco*, Nueva Época, 1, pp. 139-153.

Good, Catharine (1996) "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero". *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 26, pp. 275-287.

Good, Catharine (2001) "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* CONACULTA-FCE, México, pp. 239-297.

Good, Catharine (2004) "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 153-176.

Millones, Luis (1997) *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad "Pablo de Olavide", Fundación El Monte, Sevilla.

Platt, Tristan, *Los guerreros de Cristo*, ASUR y plural editores, Bolivia.

# Imagen antropomórfica del pensamiento mesoamericano: cuerpo y maíz

**Esperanza Penagos Belman**[1]

El objetivo de este pequeño ensayo es plantear en forma panóramica la visión que, sobre el cuerpo humano, construyó el pensamiento mesoamericano. Hemos dividido este trabajo en tres grandes apartados: el primero consiste básicamente en un planteamiento general sobre el lugar que ocupa la noción de la corporalidad en las sociedades tradicionales. En otras palabras, hemos querido formular en dicho inciso, la manera cómo se entiende el cuerpo humano en sociedades donde lo colectivo tiene mayor peso que lo individual; sociedades en las que todavía no se presenta una escisión entre el cuerpo-individual y "el cuerpo-social" y donde el cuerpo forma todavía un lazo de continuidad con las materias primas que constituyen o forman el universo y la naturaleza. En el segundo apartado, intentaremos analizar la concepción que la cosmovisión mesoamericana construyó sobre el humano. Dicho planteamiento enfatizará el modo cómo el hombre se pensaba a sí mismo en relación al universo y al medio natural, su origen y creación y el papel y la tarea histórica que le había sido encomendada para la continuidad del cosmos mesoamericano. Por último en la tercera parte analizaremos cómo la cultura mesoamericana observó y pensó el cosmos a partir de un referente corporal. Para ello retomaremos fundamentalmente algunos trabajos desarrollados sobre los grupos indígenas que ocuparon en el pasado y en la época contemporánea, el altiplano de nuestra nación. Intentaremos demostrar cómo el mundo y el universo mismo fueron comprendidos a partir de una imagen antropomórfica.

## La noción de corporalidad en las sociedades tradicionales

Todas las sociedades humanas en un esfuerzo por interpretarse a sí mismas y al medio que les rodea, crean una representación propia del mundo y de los seres que la componen. La base de dicha construcción que es única y exclusiva de cada sociedad, parte de la necesidad lógica de instaurar un orden al mundo.

1. Maestra en Antropología Social. Investigadora del Centro INAH Chihuahua.

Levi-Strauss (1984:25) ha reconocido que dicha necesidad, que corresponde primeramente a principios de orden lógico más que a la satisfacción de necesidades prácticas, se halla en la base de todo pensamiento humano y, en ese sentido, no existe diferencia entre lo que se ha llamado pensamiento salvaje del pensamiento abstracto.

Ahora bien, en ese esfuerzo que el pensamiento crea para asignar un lugar a cada cosa dentro del orden del universo, o como bien lo ha dicho Godelier (1989:17), para producir sociedad "...puesto que al contrario que los demás animales sociales, los hombres no se contentan con vivir en sociedad, sino que producen sociedad para vivir", el hombre se erige pues como eje constructor del universo de sentidos y valores que le permiten y le garantizan su existencia y reproducción colectiva.

En esa instauración de orden y construcción humana de sentidos, no existe nunca una "experiencia pura de la realidad" (Le Bretón, 1991: 53). Esta será siempre aprehendida, decodificada e interpretada y resultará de ello un conjunto de imágenes y de representaciones que solo serán inteligibles a la luz de un marco cultural específico. Lo real nunca constituye un dato en sí (Le Breton, *op. cit*: 89). En el mismo sentido, Mary Douglas (1988: 13) expresa que no existen "símbolos naturales" y sostiene que aunque a la naturaleza se le conozca solo por medio de símbolos basados en la experiencia, éstos no son más que "productos de la mente, es decir, artificios o convencionalismos y por ello, contrarios a lo natural". Toda descripción y representación del mundo será entonces una simbolización y una interpretación (cfr. Godelier: 1989). La naturaleza de hecho siempre será interpretada y, por consiguiente, transformada en un hecho cultural, en un territorio de alianzas y de acción para una sociedad o un grupo determinado en una época también determinada (Le Breton, 1991: 91)[2]. Godelier, por su parte, (1989: 17) ha afirmado lo mismo con otras palabras cuando manifiesta que el "hombre tiene historia porque transforma la naturaleza, es decir, porque inventa nuevas formas de sociedad". Si la naturaleza y la sociedad están sometidos desde el principio a un proceso de interpretación lógica y simbólica, lo mismo podemos advertir al referirnos a la estructura que forma el cuerpo humano.

2. Marc Augé (1996: 17) ha referido que cada sociedad posee su ideológica (entendiendo por esto, la lógica de las representaciones y de las prácticas) sus maneras de representarse el mundo y su modo de inserción a él.

Francoise Heritier (1991), señala que el cuerpo es materia de símbolos. Pero si estos son producto de la mente, no existe tampoco una forma natural de aprehenderlo. Por consiguiente, "el cuerpo humano es imagen de la sociedad, y por lo tanto, no puede haber un modo natural de considerar al cuerpo que no implique al mismo tiempo una dimensión social" (Douglas, 1988: 94). Tampoco existe una "naturaleza del cuerpo", este no es solo un conjunto de órganos y funciones organizadas de acuerdo con las leyes de la anatomía y de la fisiología; es, antes que nada, una estructura simbólica (Le Breton, 1991: 91). Para aprehenderlo e interpretarlo, cada cultura somete el conjunto de códigos lógicos que ha organizado para explicarse así misma y a la naturaleza. Luego entonces, "el cuerpo humano se convierte en el microcosmos del cuerpo social" (Marion, 1994: 136). El método que se usa para socializar a la naturaleza se proyecta sobre este nuevo "objeto" y se despliega todo el universo de categorías y redes lógicas interpretativas que la sociedad ha generado para darse sentido así misma y a todos los fenómenos que le competen.[3]

Gran parte de la sociedades humanas ha tomado como eje de referencia en la decodificación e interpretación del universo y de la naturaleza, al cuerpo humano. En ese proceso de ordenación y apropiación del mundo, se ha partido de las realidades más próximas y conocidas al hombre para entender las realidades distantes y lejanas. De suerte tal, que se presenta una voluntad por "extender al mundo externo, las reglas lógicas que la sociedad ha generado para ordenarse de forma interna" (Marion, 1994: 136). Un ejemplo de dicho antropomorfismo podemos encontrarlo ejemplarmente en el pensamiento mesoamericano que tomó al cuerpo humano como un referente en la construcción de su universo de sentidos y categorías lógicas. No es éste sin embargo el único ejemplo, dicha perspectiva puede ser considerada casi como universal y podemos encontrarla en muchos otros pueblos de tradiciones culturales diversas. Antes bien, tendríamos que mencionar que dicha postura es sintomática a la mayor parte de las sociedades tradicionales, donde el cuerpo humano no se ha individualizado y tampoco se ha escindido del cosmos, de la naturaleza y del hombre mismo.

En las sociedades tradicionales la noción de corporalidad individual en el sentido occidental no tiene cabida. El cuerpo, es decir, la singularidad de un sujeto, es el recurso mediante el cual se inserta el hombre al tejido social, pero

3. Marc Auge (*op. cit*.: 36), ha definido en dicha perspectiva la idea de que la etnología no es más que el estudio del sentido que ha sido construido culturalmente.

solo en tanto que constituye un miembro de la colectividad. En tales sociedades el cuerpo no corresponde un factor de individuación, sino el soporte de una singularidad adentro de un colectivo. También, en dichas sociedades, la persona está subordinada al complejo social y el cuerpo es el enlace que une al hombre con el grupo y con el cosmos a través de un tejido de correspondencias (Le Breton, 1991: 94).

La materialidad de su cuerpo le permite insertarse a la estructura social y en ese sentido, el cuerpo es aquí enlace y no interruptor. Allí, el cuerpo no constituye ni es expresión de la unicidad del sujeto; sobre él se impone el cuerpo social como normatizador y estructurante. En efecto, en las sociedades tradicionales existe aún una sobredeterminación social sobre el cuerpo y sus representaciones. Este no es todavía un fragmento divisible de la comunidad, antes bien, se trata de un recurso mediante el cual el hombre se inserta a la sociedad, pero no le es enteramente autónomo. Un ejemplo al que podemos aludir fácilmente para ilustrar la inexistencia de la disyunción entre el cuerpo singular y el cuerpo social en dichas sociedades, podemos extraerla fácilmente de las representaciones corporales dibujadas por los tlacuilos del México del siglo XVI. Para ser más específicos, señalaremos el caso del Códice Mendocino en donde es facilmente perceptible que el objetivo de estos "dibujantes", al representar la figura humana, no era precisamente la de imitar los rasgos individuales y personales del sujeto ilustrado en cuestión. No hay en estas pictografías elementos ni rasgo alguno que los asocie a los retratos de estilo europeo. Dichos rostros no poseen, por ejemplo, ningún atributo ni señas particulares que los "individualicen", sino que solo se refieren al genérico "hombre"[4]. Los peinados, la indumentaria, el tipo de calzado si se presentan o no, solo son dibujados con objeto de exhibir jerarquías sociales y estructurales, pero no existe en este caso un sentido de identidad "yoica" como sujeto individual[5].

4. Ello no quiere decir que la sociedad mexica careciera del concepto de personalidad. Al respecto consúltese el papel que le era concedido a la educación en la formación de los rostros y los corazones, por tanto en las personas, cfr. "La doctrina náhuatl acerca de la persona" en *La Filosofía náhuatl* de Miguel León Portilla. UNAM, México, 1997.

5. Lo mismo podemos decir de los ejemplos que nos aporta Virve Piho en su trabajo sobre *El peinado entre los mexicas* donde señala a grandes rasgos que la exhibición de la indumentaria y el arreglo corporal se encontraban estrechamente asociados al segmento social del cual el individuo formaba parte. En esta sociedad, no hay entidades "yoicas", no existe todavía la afirmación de la unicidad del sujeto. En la sociedad mexica los peinados y las tilmas se asocian a la jerarquía guerrera, sobre ello confróntese Cabrera (1992). También cfr. Duverger (1993) donde el autor analiza la guerra mexica como un evento de caracter bélico, además

En las sociedades tradicionales el cuerpo social es normatizador y estructurante; el cuerpo no constituye todavía un factor de individuación; antes bien, se trata de sociedades donde la persona y su corporeidad están subordinadas al colectivo. El cuerpo es todavía aquí enlace y no disyunción. Une al hombre con el grupo, el cosmos y la naturaleza en una especie de *continuum*[6], de ahí que las transgresiones al entorno que no sean debidamente saldadas, tendrán en algunos casos un efecto paralelo sobre el cuerpo individual y colectivo. Baste señalar como ejemplo aquellos mitos que sancionan y normatizan el "deber ser" del comportamiento colectivo y cuyo cobro final, al no haber dado buen término a las transgresiones, puede tomar la figura de algún desastre natural.

## La concepción del hombre en el pensamiento mesoamericano

Un ejemplo paradigmático al que podemos recurrir para demostrar cómo en las sociedades tradicionales no existe todavía una escisión del hombre y del cuerpo sobre el cosmos y la naturaleza, podemos encontrarlo en el acervo narrativo de muchos de los grupos indígenas que ocupan en la actualidad grandes fajas territoriales de nuestra nación y que en el pasado constituyeron parte de un sistema común de pensamiento, de tecnología y de base subsistencial conocido como Mesoamérica.

El objetivo de este segundo apartado es entender cuál fue la idea que la cosmovisión mesoamericana construyó sobre el hombre y su corporeidad. Para ello, retomaremos fundamentalmente los trabajos que diversos investigadores sociales (López Austin, 1984; De la Garza, 1990; León Portilla, 1997) han realizado sobre el punto en cuestión, enfatizando privilegiadamente los puntos de vista que desarrollaron los grupos nahuas y los mayas de la época del Postclásico. Nos hemos limitado a estos dos grupos mesoamericanos puesto que es de ellos de quienes se cuenta mayor información. Con esto, no pretendemos afirmar que exista una línea de continuidad entre el pensamiento de los antiguos nahuas o mayas históricos con las actuales culturas indígenas;

---

de exhibicionista y ostentatario. En este trabajo se señala cómo la exhibición de insignas, arreglos y tocados corporales situaban a los guerreros como miembros colectivos del grupo al cual estaban adscritos y permitían al opositor darse cuenta –en el campo de batalla– con quien debían contender. Duverger habla de la guerra mexica como un fenómeno de exhibición y emblemático. La posición de Todorov (1995) es semejante en algún sentido.

6. cfr. Alesandro Lupo:1995.

por el contrario, hoy por hoy debe ser reconocido que los grupos étnicos de nuestro tiempo son producto de las profundas transformaciones generadas por la conquista española y los periodos sucesivos de la historia de México; sin embargo y a pesar de ello, podemos postular para dichas culturas, la existencia de un transfondo cultural común vinculadas con el surgimiento de la civilización mesoamericana (Broda, 1991).

En primer lugar, habría que señalar que existe un punto común del cual podemos partir para analizar el origen del hombre en estas dos vertientes fundamentales del pensamiento mesoamericano (nos referimos al acervo mítico nahua y al maya). Tal hecho es precisamente al que el hombre debe su origen y creación, a la necesidad que los dioses tenían de ser reconocidos y sustentados. Esta condición de querer ser observados y mirados por otros que no fueran sus análogos, es la fuente de la cual emana el principio humano en ambas tradiciones. Los dioses necesitan a los hombres para ser divinizados e invocados. De manera que después de habitar durante un gran lapso al interior del gran caos silente, se proponen crear todas las condiciones necesarias que harán posible la existencia de los sujetos que los divinicen. Asi comienza la creación.

La historia de los mexicanos que corresponde a la tradición nahua narra que:

> Pasados seiscientos años del nacimiento de los cuatro dioses hermanos, e hijos de Tonacatecuhtli, se juntaron todos los cuatro y dijeron que era bien que ordenasen lo que había de hacer y la ley que habían de tener. Y todos cometieron a Quetzalcóatl y a Huitzilopochtli que ellos dos lo ordenasen y estos dos por comisión y parecer de los otros dos, hicieron el fuego, y fecho, hicieron medio sol, el cual por no ser entero, no relumbaba mucho, sino poco. Luego hicieron a un hombre y a una mujer: el hombre dijeron Oxomoco y a ella Cipactonal y mandáronles que labrasen la tierra, y que ella hilase y tejese, y que dellos nacerían los macehuales, y que no holgasen sino que siempre trabajasen. Y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz para que con ellos, ella curase y usase de adevinanzas y hechicerías[7]...

Posteriormente en este mito se relatará la creación de los días y las divisiones del tiempo, la del lugar de los muertos, el Mictlán y sus divinidades. A continuación los dos demiurgos crearán al Dios del agua, Tlalocantecutli y a su mujer, Chalchiuhtlicue y más tarde a Cipactli, diosa de la tierra.

7. Historia de los mexicanos por sus pinturas citado por León-Portilla, *op. cit.*:18.

Desde esta primera narración se hace evidente –en la tradición nahua– el dialogo creativo que posee el principio dual Quetzalcóatl-Huitzilopochtli. Son fuerzas de creación que se mantienen en permanente combate y que darán, como resultado de sus principios de oposición y alternancia, la historia del universo y de las edades mundanas. Cuatro son las eras y los ciclos que la ambivalencia y la lucha permanente de los dioses originan. Siguiendo el "mito fundamental de la cosmovisión náhuatl del mundo"[8], denominado comúnmente como *Leyenda de los Soles*, hemos de señalar que en cada uno de estos periodos se enfatiza no solo la predominancia de uno de los cuatro elementos cósmicos: tierra, viento, fuego y agua; sino además una forma específica de humanidad.

El primer Sol fue un Sol de tierra. Los ocelotes o los tigres que terminaron con este ciclo inicial devoraron también a sus primeros habitantes. Los hombres de este tiempo comían chicome malinalli o "piñones de las piñas"[9].

El segundo Sol fue un Sol de viento: en este ciclo predominó Quetzalcóatl y fue destruido por grandes ráfagas de viento. Los hombres de esta edad comían "matlactlomome cohuatl"[10], que eran acacias y mezquites. Los hombres de este ciclo fueron destruidos por el viento y convertidos en monos y jimias.

El tercer Sol fue un Sol de fuego. El mundo fue destruído por una lluvia de fuego que cayó del cielo. Predominó Tezcatlipoca. Los hombres de esta edad comían "cincocopi" (algo semejante al maíz). Cuando cayó la lluvia de fuego, dichos hombres fueron convertidos en gallinas y guajolotes.

En el cuarto Sol, el Sol de agua, predominó Quetzalcóatl. Este puso como Sol a Chalchiuhtlicue, su mujer. Los hombres de esta edad comían una semilla acuática llamada "acicintli" o maíz de agua. A su destrucción fueron transformados en toda las clases de peces que habitan los ríos y los lagos. Por último, en el Quinto Sol, denominado Sol de movimiento, predomina Tezcatlipoca, quien crea nuevos hombres que se alimentan de maíz y su mundo se destruirá cuando Quetzalcóatl se robe al Sol. Cuando ello suceda se presentarán temblores de tierra y hambre.

En este mito que, como hemos mencionado, corresponde a la tradición narrativa clásica nahua, encontramos algunas señalizaciones paradigmáticas en la concepción que este grupo indígena construyó sobre su universo, sobre

8. Así llamado por Roberto Moreno de los Arcos (1984).

9. Según Historia de los mexicanos por sus pinturas en Garibay (1998: 30).

10. *Leyenda de los soles en el Códice Chimalpopoca* (1992: 119).

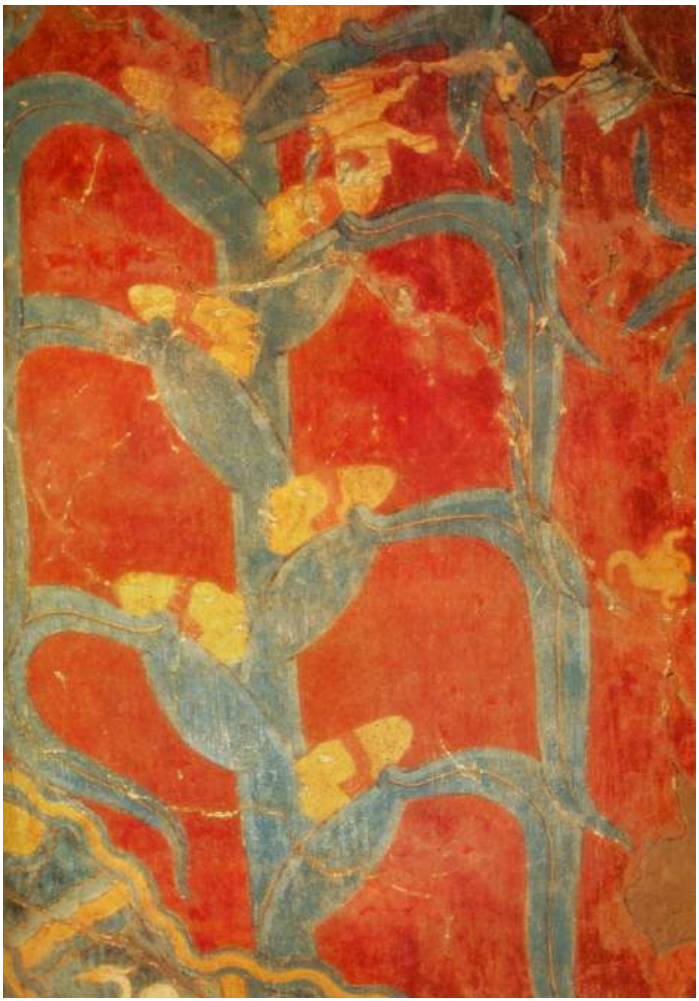
las fuerzas que lo habitaban y los hombres mismos en principio con la idea de que tales soles o edades, así como los hombres, son producto de un movimiento permanente. El nacimiento, destrucción y renacimiento surgen de una pugna constante de principios contrarios: los principios de vida, representados por la figura emblemática de Quetzalcóatl y los principios de muerte, representados por Tezcatlipoca. Cada una de estas edades y de las humanidades que la acompañan es resultado de la primacía de una de las dos fuerzas cósmicas. El mundo así se debate en una lucha incesante, siempre a la espera de la instauración impostergable de su principio contrario.

Este movimiento inexorable hace explícita la progresión evolutiva de los hombres y los alimentos de los cuales se nutre. Al respecto, hemos de señalar que de las cenizas de los hombres destruidos y transformados surgen todas las distintas especies de animales; también las nuevas plantas que se originan les y que son destinadas. El hombre mismo ha recorrido un camino de perfeccionamiento acompañado de alimentos cada vez mejores; el mundo del último Sol se caracterizará por estar habitado por hombres plenos que consumen maíz. Este grano se erige así en la narrativa nahua como el principio de diferencia entre la humanidad del Quinto Sol frente a todos sus predecesores. En efecto, la plenitud humana se halla aquí asociada a las bases alimentarias. La posesión del maíz sitúa al hombre del Quinto Sol por encima de todas las formas humanas anteriores y hace de su vida una transformación sin precedentes. Todos los alimentos previos a este ciclo son silvestres y proceden del ámbito de la naturaleza. Así, el acicintli, el cincocopi y los piñones de las piñas, aparecen como elementos alimentarios inacabados e incompletos, todos ellos de naturaleza silvestre propios de hombres imperfectos.

El hombre que habita bajo el Ollintonatiuh ha llegado a la plenitud y su alimento es, por consiguiente, la substancia perfecta, el alimento por excelencia y culminación de todos los demás nutrimentos anteriores[11]. En este aspecto, Mercedes de la Garza (1990: 46) señala que en el manuscrito de 1558, conocido también como Leyenda de los Soles y en el Popol Vuh, se encuentran símbolos comunes; uno de ellos es esta preeminencia del maíz como base fundadora del hombre nuevo. Dicha idea que para ella es esencial expresa que, tanto para los nahuas como para los mayas-quiché, "es lo físico, lo material, simbolizado en el alimento, lo que primariamente cuenta en el ser del hombre; no se habla en los

11. cfr. Moreno de los Arcos, 1984, León Portilla,1997, López Austin,1995, Graulich,1990.

mitos de dones espirituales que los dioses hayan hecho participar en la formación del hombre, sino que es la materia nutritiva, el maíz, lo que va a permitir que el hombre sea un ser consciente; no es el espíritu el que infunde vida a la materia, como ocurre en otras cosmogonías, sino la materia la que condiciona el espíritu".



Planta de maíz con mazorcas humanizadas. Templo Rojo. Zona arqueológica de Cacaxtla, Tlaxcala. Foto de Patricio Robles Gil- Sierra Madre. Revista Arqueología Mexicana, mayo-junio de 1997. Vol. V. Num 25. Número temático: El maíz.

Ahora bien, esa relación entre el maíz y el hombre nuevo nos remite necesariamente a la narración mítica nahua comprendida en la misma Leyenda de los Soles, que relata cómo los dioses habitantes del Teteo Inan, luego de ponerse de acuerdo, envían a Quetzalcóatl al Mictlán en busca de los huesos preciosos, es decir, las osamentas que corresponden a los hombres de las edades pasadas.

> Luego fue Quetzalcóatl al infierno (Mictlán, entre los muertos); se llegó a Mictlantecutli y a Mictlancihuatl y dijo: "He venido por los huesos preciosos que tu guardas". Y dijo aquel: "¿Que harás tu Quetzalcóatl?". Otra vez dijo este: "Tratan los dioses de hacer con ellos quien habite sobre la tierra". De nuevo dijo Mictlantecutli: " Sea en buena hora. Toca mi caracol y traéle cuatro veces en derredor de mi asiento de piedras preciosas". Pero su caracol no tiene agujeros de mano. Llamó a los gusanos que le hicieron agujeros e inmediatamente entraron allí las abejas grandes y las montesas, que lo tocaron; y lo oyó Mictlantecutli. Otra vez dice Mictlantecutli: "Está bien, tómalos". Y dijo Mictlántecutli a sus mensajeros los mictecas: "Id a decirle, dioses, que ha de venir a dejarlos". Pero Quetzalcóatl dijo hacia acá: "No, me los llevo para siempre". Y dijo a su nahual: "anda a decirles que vendré a dejarlos". Y este vino a decir a gritos: "Vendré a dejarlos". Subió pronto, luego que cogió los huesos preciosos: estaban juntos de un lado los huesos de varón y también juntos de otro lado los huesos de mujer. Asi que los tomó, Quetzalcóatl hizo de ellos un lío, que se trajo. Otra vez les dijo Mictlantecutli a sus mensajeros "¡Dioses! De verás se llevó Quetzalcóatl los huesos preciosos. ¡Dioses! Id a hacer un hoyo. Fueron a hacerlo, y por eso se cayó en el hoyo, se golpeó y le espantaron las codornices; cayó muerto y esparció por el suelo los huesos preciosos, que luego mordieron y royeron las codornices. A poco resucitó Quetzalcóatl, lloró y dijo a su nahual: "¿Cómo será esto nahual mío?" El cual dijo: "¡Cómo ha de ser! Que se echó a perder el negocio; puesto que llovió". Luego los juntó, los recogió e hizo un lío, que inmediatamente llevó a Tamoanchán. Después que los hizo llegar, los molió la llamada Quilachtli: ésta es Cihuacoatl que a continuación los echó en un lebrillo precioso. Sobre él se sangró Quetzalcóatl su miembro; y enseguida hicieron penitencia todos los dioses que se han mencionado (Leyenda de los Soles, 1992: 121).

En este mito donde se narra la creación del hombre a partir de los huesos preciosos que se encuentran en el inframundo, en el hogar de Mictlantecuhtli, se admite el simil de las osamentas con el maíz. Dicha relación de paralelismo que fue observada por diversos autores (Graulich, 1990: 121, Marion, 1993: 31, López Lujan, (1996) y Lupo, 1995: 81), advierte evidentes equivalencias entre

los huesos y el cereal. Los autores antes mencionados han señalado que el hecho común entre ambos elementos es su explícita procedencia telúrica, además del hecho de aparecer como alimento de pájaros granívoros y la necesidad de ser molidos o triturados para ser consumidos.

Este símil maíz-hombre que encontramos en la narrativa nahua, también es subrayado por el hecho de que sean las codornices las que comprometen el futuro nacimiento del hombre; como el maíz, son estas aves junto con muchas otras, las que al devastar los campos sembrados amenazan la cosecha del cereal (cfr. Graulich, 1990: 122). Por otra parte, esta relación entre los huesos preciosos como portadores de fuerzas vitales la hemos encontrado reiteradamente. Los antiguos mexicanos creían que una parte de la fuerza vital residía en los huesos (cfr. López Austin, 1984).

Por último, hemos de señalar otro aspecto que advierte de manera evidente la relación del hombre con el maíz y que se relaciona con la idea que el pensamiento nahua mesoamericano tenía de la ontogénesis. En efecto, se pensaba que los dioses no solo enviaban desde el Omeyocan, sede de Ometeol y desde el Teteo Inan –el onceavo de los pisos celestes que ocupan las divinidades menores (cfr. León Portilla:1997: 116)–, los componentes espirituales que eran necesarios como fuerza vital para el ser en gestación; sino además que estimulaban y alentaban directamente su formación material. La responsabilidad de Cinteotl, Señor del maíz era, por ejemplo, estimular la formación de la carne en la cuarta luna y la de Mictlántecutli, deidad del inframundo, la de suministrar en la quinta lunación, los huesos y el esqueleto que posibilitaba la respiración fetal (Brotherson, 1994: 95). Nos parece importante subrayar la presencia de Cinteotl como el dios que preside la constitución de la carne en el embrión. Nuevamente encontramos que no existe diferencia entre el tonacayotl (maíz) con el cuerpo del hombre: ambos están formados por la misma sustancia divina y son paralelos en un eje de continuidad material.

Mujer moliendo maíz. Códice Florentino. Libro X. f 38r. BNAH. Reprografía, Gerardo Montiel Klint. Raíces. Revista Arqueología Mexicana, mayo-junio de 1997. Vol. V. Num 25. Número temático: El maíz.

Otro aspecto que es importante subrayar y que se deriva del mito sobre el descenso de Quetzalcóatl al inframundo, es la idea que desarrolló el pensamiento mesoamericano sobre la línea de continuidad entre la vida y la muerte. En efecto, la muerte no es el término de la vida, sino solo el principio de otra forma de supervivencia en las que las entidades anímicas se disgregan y viven de manera independiente. En este mito encontramos que la simiente vital, es decir, la materia prima de la cual emergerá el hombre del Quinto Sol, se encuentra en el Mictlán, lugar del inframundo. Luego entonces, tenemos que señalar que Mictlantecuhtli no solo es una fígura asociada a los poderes letales; antes bien, hemos de mencionar que su presencia no solo fomenta el inicio de la vida, sino que incluso la preside. Se trata de una deidad que era invocada en los

momentos difíciles del parto, de manera tal que según las salmodias y súplicas que invocaban las parteras del México antiguo, la responsabilidad de formar bien a la criatura no solo residía en Tlazolteotl, mujer genital y tejedora quien guardaba el hilo de la vida y de Tonacatecuhtli, señor de nuestra carne de maíz, sino también del señor de la muerte y del inframundo (cfr. Brotherson, 1994, y López Lujan, 1996).

Por último, queremos señalar otros elementos importantes que pueden ser derivados de esta narración mítica y que coinciden con el Popol Vuh, referentes a la construcción del hombre del Ollintonatiuh, a base de maíz. De acuerdo con este mito, el hombre verdadero fue fabricado de agua y de maíz molido por Xmucané, simil y equivalente quiché de la Cihuacoatl nahua (Graulich, 1990: 122). Posteriormente, el héroe termina por vencer y triunfar sobre la muerte al renacer, sucediendo el orden al caos y la cultura a la naturaleza. Los hombres de la tradición nahua hechos de huesos molidos y de sangre corresponden a los hombres de maíz molido y de agua que anuncian los quiches en el Popol Vuh (1966: 104).

En resumen, en la tradición nahua es el hombre del Quinto Sol el que es radicalmente diferente de todos sus predecesores. Se encuentra por encima de ellos, pero se perfila como un hombre enteramente nuevo. Graulich (1990: 101) ha propuesto que es posible hacer una lectura de dicha evolución en un plano vertical. Lectura que situa al hombre en una evolución progresiva pero ascendente, en un esfuerzo cada vez mayor por acercarse a las fuerzas duales que originan el mundo.

Esta evolución humana podemos encontrarla sin duda en el mismo Popol Vuh, donde se narra cómo, en la primera creación, los personajes celestes crearon un tipo de criaturas que solo graznaron y cacarearon. Los creadores entonces modelaron a los hombres de barro, pero esta creación tampoco les satisfizo porque su cuerpo era muy pesado y sin movimiento; se desmadejaban pronto con el agua y carecían de consciencia. Fueron entonces a consultar a los adivinos, quienes echaron suertes con maíz y granos de frijol rojo y les recomendaron hacer a los hombres de la generación siguiente de madera. Dichos hombres poseían el don de la palabra y pronto se multiplicaron, pero no tenían entendimiento, eran tontos y anduvieron por la tierra sin recordar al Corazón del cielo. Aunque pudieron reproducirse facilmente, los hombres de madera fueron destruidos por el Corazón del cielo puesto que olvidaron dirigirse a sus Padres y a sus Madres.

Enseguida de la destrucción de los hombres de madera, el Popol Vuh narra la creación del Sol y de la Luna bajo la responsabilidad de dos semidioses: Hunahpú e Ixbalanqué, quienes descienden al inframundo para jugar el juego de pelota con los dioses de la muerte. Ganan pero son sometidos a varias pruebas por los señores del inframundo. Mueren y resucitan varias veces hasta lograr su ascensión celeste como Sol y Luna.

Tras el relato de este mito viene la nueva creación del hombre. Cuando fueron aniquilados los hombres de madera Ajaw Tepew y Ajaw K'ucumatz, buscaron cual sería la mejor sustancia para crear la carne del hombre. Consultándose entre sí se cuestionaron sobre cuál sería la mejor materia para hacer al hombre nuevo. Llegaron entonces diversos animales, quienes les advirtieron sobre la existencia del maíz blanco y el amarillo. Así pues la abuela primordial Xmucané[12], tomó el cereal de las que salió "la carne y la gordura del hombre y de esta misma fueron hechos sus brazos y sus pies. De ahí surgieron según el Popol Vuh los primeros padres y madres".

Hemos visto a lo largo de este bello relato una permanente tentativa por parte de los dioses de crear al hombre en perfección. A diferencia del mito nahua, en el Popol Vuh encontramos solo tres intentos para procrear al ser que venere y reconozca a los dioses. La primera generación de procedencia telúrica no fue satisfactoria a los ojos divinos. Son hombres que carecen de entendimiento y, por tanto, estan impedidos de reconocer a sus creadores; desconocen, por ende, la deuda que los liga hacia ellos. Los Demiurgos necesitan quien los sustente y alimente, requieren ser invocados, recordados y este motivo los moviliza en su tarea generadora. "Prueban entonces la creación de unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten" (De la Garza, 1990: 41). Henos aquí frente a la aclaración explícita de que la perfección humana está asociada a la posesión de conciencia y a la palabra. Los dioses les piden que hablen pero solo cacaraquean y graznan, lo que les vale ser arrojados a los barrancos y a los bosques y servir de alimento a aquellos que sí posean el poder de la palabra.

12. Xmucané, que en el Popol Vuh hace nueve bebidas de las cuales se creará al hombre, es homóloga a Quilatzi-Cihuacoatl que muele los huesos preciosos con la sangre del falo de Quetzalcóatl en la tradición narrativa nahua. Es interesante mencionar que la diosa Quilatzi, no solo tiene bajo su dominio y protección a la generación humana sino también al retoño y a la regeneración vegetal. Queda pues asentado que la generación humana como la vegetal se hallan presididas por los mismos principios divinos (cfr: López Austin: 1995 y León Portilla:1997).

Ehécatl o Xochipilli, la sementera semiseca, el maíz doblado con raíz. Códice Fejérvary-Mayer. f.33r.BNAH. Reprografía por Gerardo Montiel Klint. Raíces. Revista Arqueología Mexicana, mayo-junio de 1997. Vol. V. Num 25. Número temático: El maíz.

La misión esencial del hombre sobre la tierra es considerada en el Popol Vuh como la tarea humana de reconocer a los dioses, venerarlos y alimentarlos. De este modo, los hombres se imponen por encima de todos los animales, pues poseen conciencia de su deuda divina; su tarea y sentido de la vida está en reconocer y retribuir el don que los dioses les han manifestado. La segunda generación constituida por hombres de madera, puede multiplicarse, pero carece también de la conciencia que les permita el reconocimiento de sus creadores. La vida humana no consiste solo, como lo expresa el Popol Vuh, en la reproducción; se trata antes que nada de la posesión de la consciencia. Fenómeno que solo se alcanzará hasta la creación de los hombres moldeados de pasta de maíz.

Esta última generación será superior a todas sus predecesoras. Contamos con un hombre que ha sido creado por mano de los demiurgos, pero en la que los animales también han participado; como en el mito náhuatl, dicho lugar quiché denominado como Paxil y Cayalá corresponde al Tonacaltepetl. Son cuatro animales los que conducen a los creadores al lugar donde se halla el maíz, así como las hormigas en el mito náhuatl conducen al Quetzalcóatl transfigurado. El maíz, la conciencia y la palabra constituíran las bases de este hom-

bre nuevo. Su carne y gordura provendrán de las nueve bebidas que elabora Ixmucané, asi también como Quilatzi elabora la pasta de maíz molido y sangre de donde saldrá el hombre del Quinto Sol.

> La tercera generación de hombres es de acuerdo al Popol Vuh, el resultado de la aparición del maíz, lo cual permite entender el fenómeno de la intima dependencia que relaciona simbólicamente a los mayas con esta planta y explica las homologías existentes entre el ciclo de producción del cereal y el ciclo de vida de los hombres, el proceso de gestación de los hombres y el de germinación de los granos y de maduración de las mazorcas (Marion, 1993:37).

El cosmos ha sido creado para el hombre y la permanencia de este radica en su compromiso de reconocimiento y sustentación de los dioses. "Los hombres fueron creados por los dioses y son producto de su penitencia" y a partir de este hecho serán llamados macehuales que quiere decir "los merecidos por la penitencia" (León Portilla, *op. cit.*: 186).

Hallamos el principio cósmico común en ambas tradiciones: la relación hombres-dioses es el principio de la existencia cósmica. El hombre vive en una permanente obligación ritual, presente en todos los aspectos de la vida cotidiana, empezando con los trabajos de subsistencia (cfr. De la Garza, 1990: 61). Se trata de un hombre sacralizado, su nacimiento ha sido posible en la medida en que los dioses se han sacrificado y cuya misión es la de generar la energía vital para el mantenimiento del orden cósmico.

## BIBLIOGRAFÍA

Anónimo (1992) *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*. (Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velásquez), UNAM. México.

Anónimo (1986) *Popol Wuj. Antiguas historias de los indios quiches de Guatemala.* (Advertencia, versión y vocabulario de Albertina Saravia E.). Col. Sepan Cuantos… No. 36, Décimo sexta edición. Editorial Porrúa, México.

Augé, Marc (1996) *Dios como objeto. Símbolos, cuerpos, materias, palabras*. Gedisa, Barcelona.

Broda, Johanna (1991) "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros" en: *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México, pp. 461-500.

Brotherson, Gordon (1994) "Huesos de muerte, huesos de vida: la compleja figura de Mictlantecutli" en *Cuicuilco*. Nueva época. Vol I, Núm. 1, mayo-agosto, 1994. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 85-98.

Cabrera Vargas, María del Refugio (1992) "El estado mexica en el siglo XVI. La burocracia estatal" en *Boletín de Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, pp. 24-52.

De la Garza, Mercedes (1990) "El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya", Cuaderno Núm. 14. Centro de Estudios Mayas. Universidad Autónoma de México. México.

Douglas, Mary (1988) *Símbolos naturales. Exploraciones en Cosmología*. Alianza Editorial. Madrid.

Duverger, Christian (1993) *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. Fondo de Cultura Económica. México.

Godelier, Maurice (1989) *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías y sociedades.* (versión catellana de A. Desmont) Taurus, España.

Graulich, Michel (1990) *Mitos y rituales del México antiguo*. Colegio Universitario, Ediciones Istmo, Madrid.

(1996) *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. (Preparación de la edición por Angel Ma. Garibay) Col. Sepán Cuantos... No. 37. Editorial Porrúa, México.

Heritier, Francoise (1991) "La sangre de los guerreros, la sangre de las mujeres" en *Alteridades* Vol 1. No. 2 (Traducción de María Eugenia Olavarría) Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 92-102.

Le Breton, David (1982) "Corps et simbolique social" en *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Vol LXXIII. Nouvelle série. Juillet–Decembre. Presses Universitaires de France. Paris, pp. 223-232.

(1991) "Cuerpo y antropología. Sobre la eficacia simbólica" en *Diógenes* Núm. 153, enero-marzo, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 89-104.

(1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.

León Portilla, Miguel (1997) *La Filosofía náhuatl* (prólogo de Angel María Garibay), Universidad Autónoma de México, México.

Levi-Strauss, Claude (1984) *El pensamiento Salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México.

López Austin, Alfredo (1984) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, Alfredo (1995) *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México.

López Lujan, Leonardo (1996) "Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan" en *Estudios de Cultura Náhuatl,* Vol. 26, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 41-68.

Lupo Alessandro (1995) "El maíz es más vivo que nosotros". Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla" en *Scripta Ethnologica*. Vol. XVII. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires, Argentina, pp. 77-85.

Marion Singer, Marie-Odile Odile (1993) "Cuerpo y Cosmos. Simbolismo de cuerpo y prácticas agrícolas de los mayas selváticos" en *Cuicuilco*. No. 33-34 Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 51-68.

(1994) "Vida, cuerpo y cosmos en la filosofía nativa mesoamericana" en *Ludus Vitalis*. Vol. II, Núm. 2, Mexico, pp. 135-148.

(1997) "Simbológica del cuerpo, orden social y lógica del poder. Entrevista a Maurice Godelier" en *Simbológicas* (Coord. Marie Odile Marion) Conacyt, Plaza y Valdés, México, pp. 17-37.

(Inédito), "Simbólica del cuerpo, orden social y lógica del poder". (Entrevista a Maurice Godelier, realizada por Marie-Odile Marion) s/f, 29 páginas.

Moreno de los Arcos, Roberto (1984). "Los cinco soles cosmogónicos" en *Imagen y Obra Escogida*. UNAM, México, pp. 15-42.

Piho, Virve (1973) *El Peinado entre los mexicas*. Tesis para optar por el grado de Doctorado en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de México.

Todorov, Tzvetan (1995). *La Conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI, México.

# SEGUNDA PARTE
# EL MAÍZ EN NUESTROS PUEBLOS CONTEMPORÁNEOS

# Trabajar para caminar juntos: el maíz en la vida social rarámuri[1]

**Alejandro Fujigaki Lares**[2]
**María Isabel Martínez Ramírez**[3]
**Denisse Ariadna Salazar González**[4]

## Introducción

Inicialmente, el objetivo de este capítulo fue explorar el papel que juega el maíz en la vida social rarámuri. Sin embargo, a medida que se construyó el texto, resultó evidente que dentro del pensamiento de esta cultura es imposible entender al maíz en sí mismo. Por ello, optamos por ampliar nuestro campo de visión y tomar como eje discursivo la *noción de trabajo rarámuri*, dentro de la cual el maíz tiene un lugar fundamental.

Los rarámuri o tarahumaras son el grupo étnico de mayor densidad poblacional en la región de la Sierra Madre Occidental conocida como Sierra Tarahumara, ubicada al suroeste del estado mexicano de Chihuahua. Ya sea por su fuerza y resistencia física, su habitar en cuevas o el colorido de su vestimenta, los rarámuri constituyen también el grupo más emblemático de la región. A pesar de ello, su larga historia por la defensa de la identidad y territorio propios permanecen para muchos desconocida. Así, este pueblo construye día a día su derecho a ser distinto, habitar su territorio de acuerdo a sus propios parámetros, reproducir su lengua, sembrar, consumir e intercambiar maíz de acuerdo con lo enseñado por *Onorúame*, El-que-es-Padre. La ortografía[5] utilizada a lo largo de este texto se basa en el diccionario de Brambila (1976 [1953]), dado que el material lingüístico corresponde a la misma área dialectal y a la misma zona de trabajo.

---

1. Este artículo fue escrito en junio del 2008.

2. Doctor en antropología. Profesor de asignatura, FCPyS y FFyL. UNAM.

3. Investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM.

4. Trabajadora independiente en el campo de la política pública y los Derechos Humanos.

5. La grafía utilizada indica saltillos, expresados por el apóstrofo ( **'** ), alargamiento vocálico ( ***** ), así como la distinción entre la **ŕ** (líquida) y la **r** (retrofleja).

Para los rarámuri, el *caminar juntos* constituye una metáfora de su existencia como pueblo. Los caminos que surcan la Sierra Tarahumara son la expresión de la organización del territorio y de los ritmos del tiempo. El patrón de asentamiento disperso se suma a una movilidad constante que, articulada a las posibilidades de recomposición del grupo doméstico y a los ritmos del ciclo anual, caracteriza la vida cotidiana tarahumara. Los caminos son un mecanismo y una expresión de la vida social.

El camino también es reconocido en el consejo original que *Onorúame*, –deidad masculina identificada con el Sol– otorgó a los rarámuri. *Caminar juntos* representa la normatividad y la ética que se reproduce cotidianamente a través de la palabra y de los actos. Dicha normatividad permite el "correcto" desarrollo de la vida colectiva de los rarámuri, de otras personas no-rarámuri y de otros no-humanos que habitan el cosmos (Martínez, 2008).

*Kú wachiná boé* y *wachía ená* dicen los rarámuri para hablar del "buen comportamiento" y de "vivir correctamente". Ambas expresiones remiten, en la traducción literal, al camino (*boé*) y al caminar (*ená*) de manera recta (*wachía*). Este camino, desde la perspectiva rarámuri, debe andarse colectivamente. Así, todos los rarámuri *trabajan para caminar juntos* ya que, como veremos a lo largo de este texto, el trabajo permite el desarrollo de este andar social.

Hemos escrito este artículo con base en tres apartados: en el primero de ellos describiremos de manera breve la estructuración del *sistema económico tarahumara*, explorando sus dimensiones más importantes con base en las propuestas teóricas de otros antropólogos. Dicho recorrido nos dirigirá hacia la categoría rarámuri de *pensamiento*, base cognitiva y ética a través de la cual se significa el *trabajo* en esta sociedad. A lo largo del tercer apartado exploraremos la configuración de los patrones sociales del trabajo doméstico, accediendo así a los sistemas normativos y de significaciones en los que se organizan los procesos de transformación del maíz.

## El complejo agrícola-ganadero

Como advertimos al inicio del artículo, para comprender el papel de maíz en la vida social rarámuri es preciso ampliar el foco de análisis hacia dos tipos de sistemas sociales interconectados: el económico y la organización del trabajo. Esta propuesta no es nada novedosa, los primeros antropólogos que visitaron la Tarahumara durante el siglo pasado evidenciaron esta relación. Así, algunos

investigadores recurrieron a una descripción articulada de la economía, la organización social, el territorio y el trabajo. En este apartado presentamos un breve recuento de sus propuestas.

Cuatro son los aspectos que pueden ser calificados como la base de la economía rarámuri[6]: 1) la agricultura, de maíz principalmente, pero también del frijol, calabaza, quelites, chile, papa; 2) la crianza y pastoreo de ganado vacuno, porcino y caprino –éste último de mayor peso en el sistema económico; 3) el trabajo asalariado derivado de la movilidad hacia pueblos, cabeceras municipales o ciudades, como aquellos desarrollados en aserraderos, pizca de frutas como manzana y pera, la industria de la construcción, la limpieza doméstica y cuidado de niños, la producción y venta de artesanía y en la economía del narcotráfico, y 4) la venta de diversos productos como artesanías y plantas medicinales recolectadas en la Sierra.

Por lo regular, todas las actividades antes enunciadas se articulan y se combinan al interior de una unidad doméstica, ya que pocas veces una sola de ellas basta para satisfacer las necesidades y demandas básicas de consumo doméstico[7]. Sin embargo, la atención de los autores clásicos en la Tarahumara se concentró en dos de estos ámbitos de la economía rarámuri: la agricultura y la ganadería. Ambos fueron explicados como parte de un mismo complejo. En torno al complejo cultural que conforma este binomio, de actividades interdependientes, se organiza el trabajo que la unidad doméstica realizará a lo largo del ciclo anual. En consecuencia, dicho complejo sirve como uno de los ejes estructurales de la vida social rarámuri, en tanto se articula profundamente con el tipo de organización socioterritorial.

En la bibliografía consultada sobre los tarahumaras, el antropólogo estadounidense Robert Zingg (1978), es el primero en dar cuenta de la relación entre la agricultura y la ganadería al mencionar que ambas están inextricablemente articuladas y que, por tanto, conforman el complejo maíz-ganado. Dicho complejo, continúa Zingg, ha sido apropiado por los tarahumaras como una estrategia de subsistencia frente al medio ecológico que habitan. Y agrega que la Sierra Tarahumara es un "extenso terreno […] donde la tierra sólo es valiosa cuando se le puede utilizar para la agricultura; y únicamente es buena para

6. La enumeración de estos cuatro aspectos no representa jerarquía alguna.

7. Recordemos que la región de la Sierra Tarahumara ocupa uno de los primeros lugares nacionales en los índices de pobreza y rezago social según datos de la CONEVAL (2005).

este uso cuando ha sido fertilizada con estiércol" (Zingg 1978:59). Por tanto, el espacio dedicado a la agricultura será proporcional al tamaño de los rebaños con los que cuenta cada unidad doméstica[8]. Entonces, la articulación entre el maíz y el ganado deriva de las posibilidades que este último ofrece al cultivo del primero. De la misma manera, el pastoreo brinda la posibilidad de acceder a la mayor cantidad de alimento para los rebaños; alimento que en última instancia se convertirá en el abono necesario para las cosechas.

La posesión de cabras, vacas u ovejas es proporcional a cierto tipo de prestigio y poder adquisitivo, ya que a mayor cantidad de animales corresponde una mayor cantidad de fertilizante obtenido; dando como consecuencia una capacidad mayor para cultivar espacios de tierra. Esto brindaría más maíz, más recursos para intercambiar y a su vez, más prestigio. Para preparar un terreno virgen para el cultivo, el procedimiento tradicional consistía en desmontar el terreno practicando la quema y roza. En tierras que lo necesitaran se fertilizaba durante uno o dos años, dependiendo de la extensión del terreno y de la cantidad de animales que se tuvieran.

Para Zingg (*Ibíd*: 64), la movilidad estacional practicada por los rarámuri se explica por una adaptación medioambiental provocada porque "sólo pueden cultivar partes aisladas de terrenos" y por ello califica a los rarámuri como "agricultores casi nómadas". Para este autor, estas mismas condiciones del medio provocan que la sociedad tarahumara fraccione las unidades familiares y las disperse, haciéndolas llevar una vida errante y de aislamiento que es eventualmente interrumpida por las reuniones sociales establecidas dentro de las *teswinadas*, organizadas con diversos propósitos pero caracterizadas por el consumo del fermento de maíz conocido como *teswino* o *batari*.

Por su parte, John Kennedy (1970) retoma los datos de Zingg, compartiendo la idea según la cual la organización social rarámuri está determinada por las condiciones del medio ambiente, así como por las estrategias de apropiación del mismo. No obstante, Kennedy nos ofrece una descripción analítica admirable sobre esta dimensión de la sociedad rarámuri. Con Kennedy alcanzamos un primer nivel de comprensión sobre la base de la organización social tarahumara. Para este autor, la economía rarámuri se basa principalmente en la agricultura de arado y el pastoreo. El eje articulador es de nuevo el abono que puede obtenerse de los animales para lograr fertilizar los campos, el autor seña-

8. La fertilización con productos químicos es utilizada de manera esporádica dado su alto precio.

la que la economía será entonces "necesariamente dual" y que ésta ha sustituido al sistema precolombino de horticultura-cacería-recolección. La propuesta es que en los últimos doscientos años el pastoreo ha ganado importancia en la economía rarámuri debido al proceso de desplazamiento territorial sufrido por los grupos indígenas de la región, ya que el ganado posee un "potencial fertilizador frente a la escasez e improductividad de las tierras cultivables" (Kennedy, *Ibíd*: 58).

Bennett y Zingg se percataron de que el trabajo agrícola necesario para satisfacer las necesidades de una unidad doméstica debía ser un trabajo de cooperación entre varios hogares, es decir, un trabajo colectivo:

> La mano de obra, como otro factor en la producción tarahumara, es casi gratis. El trabajo cooperativo es una característica de su cultura. Todo tarahumara que tenga una gran tarea difícil de realizar, invita a sus amigos y vecinos en un radio de unos cinco kilómetros. Luego emplea maíz por valor de veinticinco centavos, para preparar varias jarras grandes de tesgüino (cerveza de maíz), que da a la ocasión un aspecto festivo. Veinte o cuarenta hombres y mujeres lo ayudan a terminar su tarea en media jornada. […] Tomar parte en este trabajo cooperativo es una de las obligaciones de un tarahumara. Negarse a participar de estas ocasiones de trabajo y bebida, ofendería seriamente a la tribu. […] Puesto que el trabajo cooperativo se utiliza para todos los casos, excepto cuando se trata de una tarea insignificante, la mano de obra puede considerarse como un factor gratis en la economía tarahumara (*Ibíd*: 59-60).

Y agregan que: "No obstante, la teswinada que se organiza por razones de trabajo, constituye uno de los esquemas básico del sistema económico" (*Ibíd*: 319-320). Kennedy profundiza en el análisis de este *trabajo cooperativo* y anota que para realizar las labores agrícolas y de pastoreo, los rarámuri organizan dos grupos de trabajo que coexisten: el grupo residente y el grupo cooperativo. El primero está conformado por algunos miembros de la familia nuclear y/o de la familia extendida (bilocales) que cohabita y utiliza las tierras y los animales de manera conjunta. El grupo cooperativo es más amplio, aunque los miembros que lo compongan puedan estar emparentados no pertenecen directamente a la unidad doméstica del grupo residente que convoca al trabajo cooperativo. De hecho, una de las características de este grupo es que sobrepasa las redes del parentesco –exclusivas del grupo convocante– y se expande, bajo la forma de redes sociales, a otros grupos casi siempre cercanos al territorio habitado. En

tanto redes, los participantes de un grupo cooperativo de trabajo, o asistentes a una *teswinada*, no necesariamente coinciden siempre como grupo en todas las reuniones, ya que esto dependerá de la red social que organiza la actividad laboral a la que se asista. Es así como Kennedy, a partir del estudio del "grupo de amigos y vecinos" identificado por Bennett y Zingg, propone el modelo del *plexus* del teswino.

La relevancia de esta propuesta se observa mejor si recordamos la importancia del patrón de asentamiento disperso[9] que los rarámuri practican. Los rarámuri se encuentran diseminados a lo largo de la Sierra Tarahumara. Dentro de los 17 municipios que conforman a esta región existen aproximadamente 6 000 localidades registradas por el INEGI en el 2005, más de la mitad de estas son conformadas por 1 o 2 viviendas (Sariego 2008, comunicación personal). Específicamente en el municipio de Guachochi, el más poblado de la Tarahumara, habitan 46 138 personas repartidos en 1 143 localidades. Sólo cuatro de ellos tienen una población mayor a los 400 habitantes: la cabecera municipal (con 12 385 habitantes), Samachique (1 115), Norogachi (752) y Rochéachi (729); mismas que representan el 32.47% de la población total del municipio, el otro 67.53% vive en localidades de menos de 400 habitantes y más del 50% de los 46 138 individuos vive en localidades de menos de 100 habitantes. Como se observa, las localidades pequeñas y diseminadas conforman el grueso del modo socioterritorial de los rarámuri para cohabitar. Con base en Bennett y Zingg (1978), Kennedy (1970), Urteaga (1998), Sariego (2002) y en nuestras propias bases de datos, podemos decir que en términos generales, las características más relevantes de este patrón de asentamiento y convivencia radican en:

a. La dispersión de las viviendas a lo largo del territorio serrano. Este modelo obedece a las reglas de herencia bilateral y de bilocalidad. Cada rarámuri puede poseer más de una vivienda por unidad doméstica ya sea en la barranca y en la sierra, o en el rancho y en el pueblo o en el pueblo y en la ciudad.
b. Una gran flexibilidad en la composición y recomposición de los grupos domésticos fundamentada en el sistema de parentesco, así como

9. Este tipo de patrón de asentamiento es recurrente entre varios grupos del noroeste mexicano y el suroeste de los Estados Unidos; a los cuales se ha llamado *the ranchería peoples* (Spicer, 1976: 8-15 en Sariego, 2002: 131).

en el ritmo social de diversas actividades y que permite la movilidad constante sobre el territorio.

c. Cada unidad doméstica es esencialmente autárquica y por lo general está definida por aquellos miembros que producen, consumen, almacenen, distribuyen e intercambien el producto de su fuerza laboral.
d. A pesar de la dispersión, la autonomía y la independencia político-económica, la base de la vida social rarámuri se encuentra en la inserción de las unidades domésticas a las redes sociales articuladas por diferentes redes o *plexus* de *teswino*. Estas últimas fungen como espacios y tiempos que permiten intercambiar, entre otras cosas, trabajo para realizar las labores alrededor del maíz.

En este sentido, en las *teswinadas* no se conforman grupos cerrados y delimitados, sino por redes abiertas a la dinámica de las relaciones sociales que una unidad doméstica puede prácticar. Este tipo de dinámica social, identificada como una institución por Kennedy, fue denominada por este autor como: *complejo* o *plexus* del *teswino*. El complejo del *teswino* articula los sistemas económico, político, religioso, social y de parentesco, aunado con un proceso recreativo. Cada familia pertenece y está conformada por un *plexus* del *teswino* que consiste en la conjugación de distintas redes sociales y cuyos nodos son diversas unidades domésticas. Para Kennedy (*Ibíd*: 124) el *plexus* del *teswino* constituye una comunidad significativa de cada individuo, familia y grupo doméstico, determinado:

> por el agregado de gente definido por la invitación a la reciprocidad del teswino. La característica principal de este tipo de estructura es su carácter centrífugo causado por el hecho de que los agregados socialmente significativos cambian su locus de una unidad doméstica a otro, donde se encuentran en cada reunión, algunas veces las mismas o, en otras, diferentes personas. De esto resulta un sistema general pléxico de sistemas traslapados de interacción centrados en la unidad doméstica, que se extiende por toda la región.

Urteaga (1998: 520), por su parte, profundiza en el tema de la organización del trabajo rarámuri y su injerencia en la organización social. Incluso, este autor afirma que para los rarámuri "la organización del trabajo es casi la misma que la organización social", la cual a su vez está articulada con el complejo del *teswino*. De hecho, en ambos tipos de organización los valores otorgados son

los mismos: sobre el reconocimiento del individuo (hombre o mujer), prestigio, reciprocidad y obligatoriedad social. Para este autor, la organización rarámuri se basa en la estructura de las autoridades cívico-religiosas, a su vez que se relaciona con la estructura o la posición del estatus social y de poder que cada individuo posea. Además, podría agregarse que dicha organización se articula con la propia estructura jerárquica de las autoridades médicas, los *owirúame*, quienes tienen una red alterna pero vinculada con las redes de parentesco de las comunidades[10].

Con base en Kennedy, Urteaga (1998: 522) clasifica las *teswinadas* de la siguiente manera: a) por tipo de *teswinadas*, b) por el nivel y alcance de la red social que abarcan y c) por el tipo de intercambio que se pueden realizar en cada una de las reuniones. Para el primer caso indica que existen *teswinadas* de: 1) trabajo cooperativo: actividades que exceden la capacidad laboral de la unidad doméstica; 2) de curación: convocadas con el objeto de agradecer a la divinidad los bienes recibidos y de prevenir situaciones desfavorables, por medio de la cura de animales, las parcelas y la propia gente; 3) festivas: que pueden dividirse en religiosas (como semana santa) y recreativas (como las carreras de bola o de *ariwéta*) y; 4) del ciclo agrícola.

Existe una correspondencia entre el tipo de *teswinada* y el alcance de la red social sobre el territorio, a saber: a) el nivel de la ranchería (formada por un conjunto de unidades domésticas interrelacionadas entre sí, generalmente por lazos del parentesco inmediato), b) el nivel de las intrarrancherías y c) el nivel del pueblo. En cada *teswinada* se fomentan varias formas de intercambio por los agentes que participan en ellas: intercambio ritual (peticiones, curaciones, agradecimientos, fiestas), intercambio comunitario (de lazos comunitarios y grupales), intercambio afectivo (parentesco, matrimonio, sexo); intercambio de tensiones sociales (pleitos, riñas, divorcio); intercambio laboral ("jale" y "faina").

Pero volvamos al complejo maíz-pastoreo estudiado y propuesto por Zingg y Kennedy. Desde este punto de vista, los aspectos más importantes de la economía rarámuri son la agricultura y la ganadería, principalmente el maíz y el pastoreo de cabras. Si la economía tarahumara está basada en el complejo

10. En Martínez (2008) se propone que, a través de los ritos de agregación-denominación prácticados por los rarámuri (bautizo católico, *mo'oremaka* y "echar agua o *teswino* en la cabeza"), surgen vínculos y por tanto redes alternas a las de parentesco y a las del *plexus* del *teswino*. En tanto que el nombre es una expresión de un vínculo que une dos o más redes sociales, el número de nombres que tenga un rarámuri será indicativo de algunas redes sociales a las que puede pertenecer.

maíz-chivo, desde otro punto de vista también lo está su religión, de manera específica en sus expresiones *teswino-tónari*. El *teswino*, producido con maíz, y el *tónari*, caldo elaborado con la carne y la sangre del chivo, constituyen vehículos en el ritual de intercambio con los distintos agentes del *sociocosmos*[11] rarámuri.

El *yúmari-tutugúri* es una forma ritual que resume y sintetiza el culto solar, así como la alianza mítica y primigenia entablada entre los rarámuri y *Onorúame*. Se trata de un ritual multifuncional, en tanto que permite pedir lluvias, realizar curaciones, ofrecer agradecimientos. Bonfiglioli (2007) ha mencionado que el *yúmari-tutugúri* es la llave de acceso a la cosmología rarámuri. El argumento principal del autor es que en esta ceremonia se plasma una coreografía dancística donde se expresan los principios básicos de la lógica ritual tarahumara, como pueden ser la regla del 3 y 4 –relacionada al género masculino y femenino respectivamente– y los giros levógiro-dextrógiros, asociados con un movimento ascendente-descendente que conectan el ámbito de lo profano con lo sagrado y que cruzan toda las ceremonias rarámuri. Además, esta coreografía presenta algunas correspondencias con la narrativa mitológica de la composición y la recomposición del orden cultural en el origen de los tiempos.

Según Bonfiglioli (2007), Fujigaki (En prensa, 2009) y Martínez (2008), el *yúmari-tutugúri* es el contrato por medio del cual los rarámuri intercambian las distintas formas de la fuerza vital con seres no-humanos: *Onorúame* y *Eyerúame*, los muertos, seres del monte y del agua, con la enfermedad, etc. El *yúmari-tutugúri* es pues lo que permite la circulación de las sustancias vitales del mundo tarahumara. En el *yúmari-tutugúri* se observa una ofrenda-sacrificio de estas fuerzas vitales expresadas por medio del *teswino* y el *tónari*, que puede pensarse como la unidad mínima de la economía tarahumara: el maíz y el chivo. A esta unidad mínima se le agrega otra que no es menos importante: la danza. El maíz, el chivo y el danzante[12] se transforman y transustancian por medio del trabajo colectivo rarámuri, el cual es entendido, como veremos más

11. Este concepto es una derivación de la noción de Sociedad Cósmica propuesta por Kaj Århem (1990) para describir el universo de los makuna. Para los rarámuri, al igual que otros pueblos americanos, la sociabilidad como un aspecto de la agencia no es exclusiva de los humanos, ni mucho menos de las personas. Así, la noción de sociedad se amplía al considerar dentro de la vida social otros seres no-humanos. De hecho, la sociedad rarámuri en última instancia forma parte de una sociedad cósmica más amplia, regida por unas mismas normas de convivencia y por tanto de intercambios (Martínez, 2008).

12. En un trabajo posterior se analizará la importancia de estos tres elementos culturales profundamente entrelazados para la sociedad rarámuri.

adelante, como danzar, arar y sacrificar. Así, el intercambio, bajo la forma de dones y contradones, es transversal a los diversos procesos productivos rarámuri, es decir, el intercambio generalizado es la regla mediante la cual se organiza la producción, distribución, y consumo, constituyentes del sistema económico en su conjunto. El trabajo colectivo es lo que permite el movimiento del mundo.

Recapitulando, el complejo agricultura–ganadería puede ser expresado en los siguientes niveles (ver Tabla 1):

| Agricultura | Ganadería |
|---|---|
| Siembra, cultivo y cosecha del maíz | Pastoreo de chivas |
| Teswino | Tónari |
| Teswinada | Sacrificio |

Tabla 1.

Podemos concluir que para comprender el papel que juega el maíz en la vida social rarámuri debemos considerar dentro del análisis que las actividades económicas y rituales conforman parte de la noción de trabajo. De tal manera que el maíz resultaría ser un elemento más del sistema de trabajo rarámuri representado en el *teswino*.

Esta integración de la acción humana en la noción de trabajo tiene implicaciones fundamentales para la argumentación de este texto. Primero porque, bajo esta perspectiva, el trabajo vinculado al maíz y el papel de este grano –indispensable en el ritual así como en la alimentación y en las formas de intercambio–, conforman una unidad sistémica. En segundo lugar, porque los ritmos de producción del maíz, como veremos más adelante, forman parte de un ritmo social y cósmico más amplio. Y finalmente, porque todo lo anterior indica que para comprender el papel del maíz en la organización social es preciso ampliar nuestra propia noción de sociedad bajo la forma de una *sociedad cósmica*.

## El trabajo rarámuri: el maíz más allá del maíz

Al igual que en el apartado anterior, el trabajo funcionará como el eje discursivo en esta descripción etnográfica. Además de sintetizar diversos ámbitos de la cultura rarámuri, como ha indicado Urteaga (*Ibídem*), el trabajo es una manifestación del pensamiento cuya única fuente es el alma (*arewá*) o soplo

divino que *Onorúame* otorga a cada rarámuri[13]. El alma es causa y origen de las capacidades cognitivas de las personas, expresadas en el habla y la acción, así como de las emociones y las capacidades oníricas. El pensamiento, substancia de inspiración divina, puede ser evaluado positiva o negativamente a partir de dos grandes campos de expresión: la palabra y la acción. Por tanto, ser calificado como incapaz de dar un consejo a otra persona o como alguien flojo o perezoso es un grave insulto para cualquier rarámuri, pues esto refleja el mal estado de su pensamiento y en última instancia, de su alma.

Hemos dicho que el pensamiento se manifiesta en el habla y la acción, en este caso nos concentraremos en la actuación de las personas, particularmente en el trabajo y el intercambio, binomio indisoluble en tanto que para los rarámuri uno no podría existir sin el otro. El trabajo, como se ha dicho, cubre dos ámbitos que, desde el punto de vista rarámuri, pertenecen a una misma dimensión: por una parte las labores agrícolas, de pastoreo, de construcción, de prestación de servicios; y por otra, las labores rituales, dancísticas y sacrificatorias. El trabajo y la danza, el intercambio del maíz al interior de la sociedad y el ofrecimiento del mismo bajo la forma de tortilla, pinole y *teswino* a *Onorúame* y otros seres no-humanos, son actos productos del esfuerzo humano (*nochári*), es decir, del trabajo.

Antes de entrar en materia resulta necesario ofrecer un marco temporal para la descripción de la organización del trabajo del maíz y del intercambio del mismo. A lo largo de un año, los rarámuri siguen un compás que articula el ritmo vital de cada persona, de su grupo doméstico, de la comunidad y del cosmos[14]. Esta sinfonía de tiempos está regida por el camino del Sol, identificado con *Onorúame*, en la cúpula celeste y en el horizonte (Martínez 2008). De manera general, considerando las variaciones microregionales de cada calen-

13. El alma rarámuri (*arewá*), caracterizada con las cualidades del aliento, es como un aire: etérea y ligera; contiene la fuerza vital y es soplada en cada corazón rarámuri por *Onorúame*. Lingüísticamente es posible corroborar tal identificación en los términos *arìwá* e *ìwigá* que remiten indistintamente al alma, al espíritu, al aliento o la respiración (Brambila, 1976).

14. Bonfiglioli (1995: 175-176) vincula la economía o convivencia comunitaria a la vida ritual rarámuri, particularmente a los dos ciclos dancísticos anuales: fariseos y matachines. Hemos retomado sus planteamientos para la presentación de la etnografía, más diferimos en que el ciclo ritual no se corresponde o coincide con el ciclo agrícola, sino que conforman una unidad donde ninguno de los dos ciclos determina al otro. Así, tal como dice Bonfiglioli, "La transición entre los dos ciclos corresponde al pasaje de la 'temporada de abundancia' a la 'temporada de escasez" (*Ibidem*).

dario[15], para los rarámuri de Norogachi[16] el tiempo anual se organiza en tres temporadas: cuando está seco (*kuwé*) –marzo-mayo–, cuando llueve (*bará*) –junio-septiembre– y cuando hace frío (ŕomó) –octubre-febrero–. El ciclo agrícola del maíz conforma una unidad indisoluble con la vida ritual.

En Norogachi, el final de la Semana Santa marca el inicio del año. Luego de pasar una semana congregada en el pueblo, la comunidad se dispersa en pequeñas rancherías distribuidas en todo el ejido. Siguiendo a Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría (2004), el tema que subyace a este período ritual es el conflicto entre dos polos opuestos del cosmos (celeste vs. ctónico) y su resolución, que deviene en armonía y fertilidad. La Semana Santa marca el paso de la sequía a la lluvia. Según los rarámuri, es un tiempo de peligro pues *Onorúame* cae enfermo y se debilita, ante lo cual las huestes subterráneas lideradas por el Judas se apoderan de la superficie terrestre. Esta época se vive como una inversión del tiempo ordinario y de la autoridad. Considerando el contexto ritual y mítico de Mesoamérica y el Suroeste de los Estados Unidos, Bonfiglioli (2006) interpreta las coreografías desarrolladas durante la Semana Santa como el movimiento de una serpiente, la cual, sumada a la parafernalia plumífera de los danzantes, recuerda la serpiente emplumada que asciende al cielo por medio de la danza y vuelve a caer a la tierra. De tal manera que la danza de Semana Santa es el primer trabajo del año, mismo que permite transformar el agua subterránea en agua de lluvia y dar paso a la siembra.

Luego de la Semana Santa se barbecha la tierra de cultivo. La fecha de la siembra es variable de familia en familia y abarca los meses de abril, mayo y junio, pero nunca debe anteceder a la Semana Santa. Durante los siguientes días y en la soledad de los ranchos, los rarámuri esperan la lluvia. En ocasiones algunas familias organizan *yúmari-tutugúri* de petición de lluvias para asegurar el nacimiento de las semillas. Los elementos constitutivos de este ritual multifuncional son la danza y el sacrificio (Fujigaki en prensa); es decir, dos formas de trabajo que permiten intercambiar con la divinidad el producto del esfuerzo humano, sea en el sacrificio corporal que implican las prolongadas danzas o en el sacrificio animal, o quizá en el esfuerzo impregnado en los alimentos elaborados por las mujeres.

15. Sobre calendarios concretos en diversas regiones de la Sierra Tarahumara ver Garrido (2008), Aguilera (2006), Fujigaki (2006), Martínez (2008).

16. La etnografía presentada corresponde a las temporadas de campo realizadas en el Ejido de Norogachi por los tres autores, desde el 2002 hasta la fecha.

Dentro de la lógica rarámuri, todo alimento ofrendado en un *yúmari-tutugúri* y todas las bebidas rituales, como el *teswino*, deben ser dedicados a *Onorúame* antes de ser consumidos por los hombres. Así, este ciclo de reciprocidad e intercambio entre los rarámuri y la divinidad se repite una y otra vez mediante el ritual, tal y como fue pactado en los tiempos primigenios. El mito dice que antes de que el mundo fuera como es ahora fue destruido y reconstruido tres veces por *Onorúame*, cuyo enojo era provocado por las faltas cometidas por los rarámuri antiguos. Así, en esta sucesión de destrucciones los rarámuri reciben las semillas de maíz y frijol, así como el conocimiento de la agricultura; aprenden a realizar el *teswino* y a ofrecerlo siempre a la divinidad; conocen el sacrificio y finalmente las fórmulas rituales. El *yúmari-tutugúri* reúne todos estos elementos, es el espacio por excelencia de intercambio de favores y alimento no sólo entre los hombres y la divinidad, sino entre los rarámuri mismos, quienes bajo la forma de *teswino*, tortillas, pinole y *tonári*, danza y trabajo colectivo activan y reactivan redes de intercambio y trabajo.

Pero regresemos al ciclo anual. Durante las lluvias, la vida del ejido es intensa, no sólo porque se llevan a cabo *yúmari-tutugúri* sino también porque se realizan una serie de *teswinadas* de trabajo para desyerbar las milpas, cubrir con tierra y por medio de un azadón que jala una yunta, las raíces de los maíces que están naciendo. Las *teswinadas* de trabajo, al igual que las *teswinadas* que indispensablemente acompañan cada *yúmari-tutugúri* congregan a una serie de personas bajo la lógica de aquello que Kennedy (1970) denominó el *plexus teswino*.

A diferencia de la festividad de Semana Santa que congrega indistintamente a toda la población del ejido en el pueblo, en las *teswinadas* la norma que rige es la de la invitación. Así, la lógica de redes estructura esta institución y la organización social rarámuri en general. Por tanto, los rarámuri poseen lo que Bonnemaison (1993 [1986]) llamó una sociedad de redes, es decir, aquella cuyo espacio social y espacial está reticulado por una red donde no es posible identificar un centro y una periferia, sino nodos. Evidentemente, los nodos de esta gran red son las personas que organizan una *teswinada*.

A través de la *teswinada* se desarrollan los ritmos de trabajo, intercambio y ritualidad durante la época de lluvias. En septiembre se corta el maíz verde, se ofrece a *Onorúame* en un *yúmari-tutugúri* y el resto se almacena para lo que viene del año. Entre octubre y noviembre se cosecha y por último, en diciembre y enero se corta el rastrojo, es decir, aquello que sobró del maíz y que servirá de alimento para los animales. A esto se suma una serie de *yúmari-tutugúri*

de agradecimiento y las fiestas invernales que reúnen nuevamente a toda la comunidad del ejido. En este ciclo invernal que va desde octubre hasta febrero las danzas de matachín son el centro de cualquier festividad.

Siguiendo a Bonfiglioli (1995: 176), los matachines celebran "lo que se propició durante la Semana Santa, esto es, la continuidad de un orden divino". Es época de abundancia de maíz y por tanto de *teswinadas* para curar, tejer y estrechar relaciones, reina la armonía familiar, dice el autor. Los matachines, continúa Bonfiglioli, llevan, a través de su danza, las peticiones y agradecimientos de la comunidad a *Onorúame*. Finalmente, en este ciclo de festejo de la abundancia, las tierras se barbechan nuevamente para aprovechar las lluvias invernales o la nieve, la finalidad es abrir la tierra con una yunta o un azadón para luego cubrirla conservando así la tierra húmeda hasta el siguiente barbecho que vendrá en la Semana Santa.

## El *teswino*: corazón de la vida social rarámuri

Hasta este momento hemos mostrado cómo el trabajo en la vida rarámuri sigue varios ritmos y lógicas (sea bajo la forma de labor agrícola o ritual). Nos interesa resaltar aquella que estructura el complejo del *teswino*. Podríamos decir que el maíz es el corazón de toda *teswinada* ya que sin este no sería posible producir la bebida. Sin embargo, existen casos como el del ejido de Tehuerichi donde la escasez del maíz no impide el desarrollo de las *teswinadas* y por lo tanto de la vida social rarámuri. Sin lugar a duda, la deforestación de la Sierra Madre y con ella la falta de lluvia ha impactado gravemente las actividades agrícolas en toda la región. El caso de Tehuerichi, desafortunadamente, es ejemplo de esta situación.

El grado de erosión de los suelos es tan severo que en gran parte del ejido aflora el material rocoso. La capa de suelo vegetal ha desaparecido casi completamente y en algunos lugares sólo queda una cubierta arenosa donde se sigue sembrando maíz, con un nivel mínimo de productividad. No obstante, la ausencia de maíz no impide el desarrollo de la vida social y colectiva. Por el contrario, Tehuerichi es uno de los nódulos de la vida ritual de la región en general. Las *teswinadas* se siguen realizando con una bebida fermentada de harina de maíz, agua, azúcar y levadura, conocida como *sanayara*, que sustituye al *teswino*.

Dejemos de lado por un momento este caso y pensemos que la bebida fermentada del maíz, el *teswino*, es el corazón de la *teswinada* y por tanto de la

vida social rarámuri. La elaboración de esta bebida está a cargo, al igual que cualquier otro alimento hecho con maíz, de las mujeres del grupo doméstico. Para los rarámuri, la ingesta del *teswino* es necesariamente colectiva[17]. Por tanto, siempre que se haga *teswino* habrá alguna reunión de trabajo agrícola, de construcción o ritual. Y como ya se ha dicho, antes de ser ingerida por los hombres debe ser ofrecida a *Onorúame*.

Además de ser un fermento, el *teswino* es una bebida que contiene una gran cantidad de esfuerzo femenino. La elaboración de cien litros de esta bebida requiere por lo menos una semana del trabajo de una o dos mujeres. Para prepararlo se elige el mejor maíz de la cosecha, se coloca esparcido junto a un fogón de leña y se cubre con un costal o una bolsa de plástico, o una cobija. Cada tercer día se rocía con agua tibia, el objetivo es que los granos germinen o como dicen ellos "que el maíz nazca". Cuando todo el maíz ha nacido, luego de tres o cuatro días, los granos pasan por un molino mecánico o por un metate de piedra –proceso que puede ser repetido un par de veces–, pues se busca obtener una masa fina que permita una mejor cocción.

Esta masa se hierve en agua durante una noche completa, aproximadamente doce horas, en un fuego constante de maderas duras como el encino. La mujer encargada de realizar la labor no deja que el nivel del agua descienda demasiado. Toda la noche debe permanecer atenta, moviendo con un palo la masa asentada en el fondo del cazo o de la olla, pues de lo contrario podría pegarse y quemarse. Durante las largas horas de cocción, el caldo que inicialmente era amarillo se torna color caramelo; la mezcla emana entonces olores dulces.

Al día siguiente, el líquido se filtra por unos canastos tejidos de palmilla. Los residuos del maíz son nuevamente molidos en un metate de piedra para hervirlos y colarlos. El último residuo se da de comer a los animales. Finalmente, se deja reposar el líquido en ollas de barro o en tambos de plástico durante dos o tres días hasta que la fermentación comienza a ocurrir y el *teswino* "hierve", es decir burbujea. Esto, aunado al olor agridulce de maíz, es un indicio de que está listo para tomarse. En ocasiones, para ayudar a la fermentación, las mujeres añaden una hierba molida conocida en español como triguillo (*Tauschia*

17. La ingesta de otras bebidas alcohólicas como cervezas o destilados se rige por otra lógica y en consecuencia pueden ingerirse individualmente. La cualidad colectiva del *teswino* se expresa en las normas de cortesía para tomarlo. Una persona elegida por los organizadores de la *teswinada* reparte con un solo recipiente (*weja*) los 20, 50 o 100 litros que le han sido otorgados. De tal manera que todos los integrantes de un grupo se turnarán para beber el fermento.

*allioides*) y en rarámuri como *basiáwari*. Actualmente pueden agregar azúcar o harina de maíz procesada, incluso pueden agregar levadura.

Es preciso señalar que la elaboración del *teswino* queda a cargo de una sola mujer, pues sólo ella puede introducir la mano en la olla "hervidora", es decir, en el recipiente donde se lleva a cabo la fermentación. Las mujeres dicen que si alguien más toca el *teswino*, la bebida se dañará. Así, puede haber ayudantes para moler y acarrear agua pero no para cuidar la bebida en la noche, colarla y revisar el proceso correcto de fermentación.

Recapitulando, el papel del maíz sólo puede ser entendido a través de la noción de trabajo rarámuri. Como hemos visto hasta este momento, el trabajo femenino es un excelente campo de indagación de la relación maíz-trabajo en tanto que son ellas, las mujeres, quienes transforman el grano en alimento para los hombres y para los dioses.

## La organización del trabajo en casa: la transformación del maíz

Hemos visto que para explicar el papel del maíz en la sociedad tarahumara debemos acercarnos a sus formas de apropiación del territorio, de producción agrícola y ganadera, así como a los sistemas religiosos, éticos y morales. Maíz, trabajo y pensamiento constituyen una unidad semántica que atraviesa la vida social de este pueblo. Indagaremos ahora sobre la configuración de los patrones sociales del trabajo doméstico para acceder así a la normatividad y significaciones manifiestas en los procesos de transformación del maíz.

Dentro de un rancho, unidad mínima del modelo de ranchería, habita una unidad familiar cuyas relaciones organizan los trabajos agrícolas y de reproducción doméstica. En términos generales dicha unidad se constituye a través del sistema de parentesco. Sin embargo, debido a la alta movilidad individual y familiar experimentada por esta sociedad, resulta difícil establecer un modelo único de conformación de las unidades domésticas. Por ejemplo, para el caso de los ranchos y rancherías cercanas al pueblo de Norogachi, una casa será habitada de manera distinta dependiendo de las siguientes variables: los tiempos en los que los niños y niñas se encuentran en la escuela y el albergue, si la familia habita también una casa en el pueblo, si los adultos migran o no hacia otras localidades, si se cuentan con los recursos económicos para emplear a otras personas en las labores cotidianas y cuidado del rancho.

Entre los rarámuri las propiedades son individuales, por ello un matrimonio puede tener acceso a dos terrenos de cultivo, el de la mujer y el de hombre. Sin embargo, la elección anual sobre qué tierras habrán de trabajarse es definido por factores como la cercanía y productividad ocasionada por el ganado y herramientas con las que se cuente, así como por las redes sociales que permiten la presencia del trabajo colectivo entre varias unidades. Con respecto al ganado, ya sean chivas para la fertilización o bueyes para el arado, opera también la lógica de propiedad individual. Desde pequeño, un rarámuri posee ciertas cabezas de ganado que, aunque participantes en el hato familiar, se consideran recursos exclusivos sobre los cuales se tiene capacidad de decisión. Todo ello permite la configuración de "un sistema relativamente igualitario de acceso a la propiedad" (Granados 2006: 114).

A pesar del carácter individual de la propiedad, el ganado y las herramientas con las que se cultiva el maíz suelen compartirse de acuerdo con las redes sociales, de amistad o familiares. La división del trabajo en el rancho funciona también a través de estas redes así como de la disposición temporal de mano de obra con que cuente la unidad doméstica. Lo más frecuente sería que, durante los meses de mayo a agosto, un rancho se encuentre habitado por un matrimonio y sus hijos e hijas más pequeños, aunque éstos pueden bien permanecer en el pueblo al cuidado de alguna hermana mayor, ya casada, o algún otro familiar. Es raro encontrar a un rarámuri que haya habitado en una sola casa durante sus primeros doce años de vida. Los niños tarahumaras se trasladan hacia los albergues para asistir a las pocas primarias de la Sierra, con los abuelos para *acompañarlos* y ser educados a través de sus consejos o con sus padres a las ciudades. En cada lugar el trabajo doméstico es organizado de manera distinta, aunque bien podrían señalarse algunas generalidades. Durante la infancia y de manera gradual, los *towí* y *tewé*, niños y niñas respectivamente, son integrados indistintamente a los trabajos domésticos y de cuidado de rebaños de chivas y animales de corral. Pero, de "los 10 a los 12 años la diferencia entre las labores que deben realizar es más notable. Por ejemplo, ambos pueden acarrear leña, pero sólo los *towí* la cortan; o ambos pueden moler maíz, pero sólo las *tewé* hacen tortillas" (Martínez y Fujigaki, 2008: 444). Poco a poco la distinción por géneros, constitutiva para la conformación de sus cuerpos y almas, se hace más presente en la división del trabajo: los *towí* habrán de aprender a labrar los campos, construir casas, fabricar herramientas, danzar; las *tewé* a lavar ropa y

a organizar los trabajos de preparación de alimentos, incluidos los consumidos durante los rituales.

La dificultad para establecer un modelo de organización doméstica en sociedades como la rarámuri, donde la única constante es el movimiento, resulta evidente. Sin embargo, para los fines de este ensayo, podríamos afirmar que la forma de habitar una casa cambia con base en el crecimiento y consumo del maíz, a través de las redes sociales movilizadas por el trabajo y el *teswino*. La división por géneros del trabajo en las *teswinadas* parece persistente: es en este espacio donde el contacto con el maíz se vive de manera diferenciada entre hombres y mujeres. No olvidemos que "la práctica ritual y la inserción en los circuitos de intercambios, de colaboración y de trabajo dotan de identidad a un rarámuri" (Martínez y Fujigaki, *Ibíd*: 447).

Si bien son los hombres quienes realizan las danzas, cantos y sacrificios constitutivos de los rituales tarahumaras, las mujeres juegan un papel activo, también constitutivo, en la organización de las fiestas: tras bambalinas arman el escenario y cada uno de los elementos que las conforman. Ya sea para alimentar a *Onorúame*, a los muertos o a otros no-humanos, cada ofrenda colocada ante el altar ha pasado por manos femeninas. Los alimentos en general son preparados por ellas a través de un conocimiento transmitido por imitación. Junto con las mujeres viejas que dirigen los trabajos y las jóvenes que ejecutan tareas de alto rendimiento como moler maíz, se encuentran las niñas que aprenden observando. Esta forma de transmisión del conocimiento rarámuri es una particularidad de su manera de vivir y entender el mundo.

Así, las mujeres rarámuri elaboran el *teswino*, las tortillas (*rémé*), el pinole (maíz tostado y molido, *kobisi*) y los tamales. El factor común a todos estos alimentos no sólo es el maíz sino particularmente el trabajo impregnado en la transformación del grano en alimento. Desde el punto de vista rarámuri la alimentación funciona como una metáfora de las relaciones sociales. En trabajos anteriores, hemos planteado que los rarámuri establecen relaciones sociales a partir de la alimentación, pues en esta cultura la alimentación no sólo es una cuestión de biología, sino también de moral (Martínez, 2008).

El pacto de alianza entre los hombres y la divinidad se sustenta en el intercambio de alimentos. En el *yúmari-tutúguri* se expresa bajo la forma del sacrificio, pero también en todas las ofrendas dirigidas a *Onorúame*, incluyendo la danza. La primera sangre que brota de los animales sacrificados es ofrendada, este es el primer alimento de las divinidades. Incluso, alimentar es uno de los

objetivos primordiales de este ritual. Mas ¿por qué *Onorúame*, fuente de toda vida, necesita ser alimentado? Si consideramos que aquello que se ofrenda no es el alimento en sí mismo, sino lo que contiene, veremos que el fundamento del intercambio es el esfuerzo humano. Alimentar a la divinidad significa poner en circulación un flujo de esfuerzo y trabajo humano, ya sea bajo la forma de *teswino*, tortilla, maíz, pinole, etc., danza o sacrificio (Martínez, *Ibíd*).

Las mujeres juegan un papel activo en la fiesta, en la organización y en las decisiones de la ejecución de las mismas. El espacio de estos actos no es público ya que todo esto pasa en el interior de la casa o en los patios donde se prepara la comida. Sin embargo, la participación femenina en la transformación del maíz es develada pese a los juegos de ocultamientos que constituyen la cortesía rarámuri. Además, la preparación de cada fiesta implica la manifestación de diversas relaciones familiares, coordiales y conflictivas. En general, el espacio de preparación conforma un ambiente de recreación y transmisión de conocimientos, de confirmación de relaciones sociales y familiares, así como de la construcción y la inserción de los niños en la vida social y ritual. La transformación ritual del maíz, en manos femeninas, permite la reactivación de las redes de intercambio, sustento de la organización social rarámuri.

## Conclusiones

Hemos dicho que el trabajo de la mujer transforma el grano en alimento. Este esfuerzo femenino no es el único impregnado en el maíz. Le antecede el trabajo ritual y agrícola integrado en el ciclo anual. La continuación de la vida social rarámuri depende del esfuerzo humano que se manifiesta en el trabajo femenino y el masculino. Así, en este sistema de vida el trabajo es el motor de la vida social y este es por definición colectivo. Por este motivo, si caminar implica seguir una forma de ser en el mundo fundamentada en el trabajo colectivo, es preciso trabajar para caminar juntos.

El papel del maíz en la vida social rarámuri debe pasar entonces por este esfuerzo humano y por este andar colectivo. Es por esta razón que el maíz puede ser entendido como el corazón de la vida social al ser, en última instancia, el corazón de cualquier *teswinada*. Más aún, regresando sobre nuestros pasos, el maíz juega un papel complementario con la danza y el sacrificio, donde los alimentos que nutren la vida rarámuri son regulados por el intercambio que da forma a la sociedad cósmica rarámuri.

Pastoreo y rebaño. El Cuervo, Batopilas, 2008. Foto Isabel Martínez.

Cultivo y milpas. Norogachi, Guachochi, 2008. Foto Alejandro Fujigaki.

Chivo sacrificado. Santa Cruz, Guachochi, 2007. Foto Alejandro Fujigaki.

*Tónari* de víctima cociéndose, 2008. Foto Alejandro Fujigaki.

Maíz "nacido". Norogachi, Guachochi, 2008. Foto Alejandro Fujigaki.

Teswino cociéndose. Norogachi, Guachochi, 2008. Foto Alejandro Fujigaki.

Intercambios múltiples con tónari, teswino, méke, danza y música. Santa Cruz, Guachochi, 2004. Foto Alejandro Fujigaki.

Un buen rarámuri es aquel que comparte su trabajo, por tanto, aquel que comparte su maíz y la transformación del maíz, ya sea en las labores agrícolas, en la alimentación cotidiana o en la ritual. Hemos dicho que aquello que circula en el maíz y que fundamenta la reproducción de las redes sociales es el trabajo humano. Y esto, en última instancia, explica lo que sucede en el caso de Tehuerichi donde la ausencia de la semilla no es razón suficiente para dar fin a la vida social y ritual de este grupo humano.

A pesar de que el maíz puede sustituirse en la vida ritual a través del *sanayara*, ¿será posible sustituir el maíz como base de la alimentación rarámuri? Finalmente, consideremos que el maíz en el pensamiento rarámuri es vertebral pues para hablar de él hemos tenido que recurrir al sistema de organización social, territorial, económico, ético, político y ritual. Por tanto, no es fortuito que *Onorúame* al inicio de los tiempos pidió como una condición de la existencia la producción, distribución y consumo del maíz. ¿Qué sucederá cuando se encuentren esta norma divina y el dominante sistema económico actual?

## BIBLIOGRAFÍA:

Aguilera, Sabina (2005) *La faja ralámuli, un entramado cosmológico*. Tesis de licenciatura en Antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Århem, Kaj (1990) Ecosofía Makuna. Gerardo Reichel-Dolmatoff y François Correa (eds.) *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología, FEN, CEREC, Bogotá. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. http://www.lablaa.org/blaavirtual/faunayflora/selvahu/indice.htm.

Bennett, Wendell C. y Robert M. Zingg (1978 [1935]) *Los Tarahumaras. Una tribu india del Norte de México*. Instituto Nacional Indigenista, México.

Bonfiglioli, Carlo (1995) *Fariseos y Matachines en la Sierra Tarahumara: entre la pasión de Cristo, la transgresión cómico–sexual y las danzas de conquista*. Instituto Nacional Indigenista–Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Bonfiglioli, Carlo (2006) El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes. Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (eds.) *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena ameri-*

*cana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas–Universidad Nacional Autónoma de México: 257-281.

Bonfiglioli, Carlo (2007) El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri. *Cuicuilco*. INAH, México (en proceso de dictaminación).

En prensa, The Snake Symbolism in Rarámuri Dances: An Analytical Bridge Between the Northwest Mexico and the Southwest of the United States. *Annual Cord Conference. Continuing Dance Culture Dialogues: Sothwest Borders and Beyond*.

Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (2004) De la violencia mítica al "mundo flor". Transformaciones de la semana santa en el Norte de México. *Journal de la Société des américanistes*, Musée de l'homme, París, pp. 57-91.

Boneemaison, Joël (1993 [1986]) *The tree and the canoe. History and Ethnogeography of Tanna*, Orstom, Hawaii.

Brambila, David (1976) *Diccionario rarámuri (tarahumara)–castellano*. Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C., México.

Fujigaki Lares, José Alejandro (2005) *Muerte y persona rarámuri. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la sierra tarahumara*. Tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

Fujigaki Lares, José Alejandro (en prensa) Dos cuerpos muertos: el cadáver humano y la víctima sacrificial entre rarámuri de Chihuahua, México. *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Fujigaki Lares, José Alejandro (2009) La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México, Tesis de Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras –Instituto de Investigaciones Antropológicas– Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Garrido, Juan Pablo (2005) *Sistema ritual–festivo en la barranca tarahumara: el caso de la comunidad rarámuri de Guadalupe Coronado.* Tesis de Licenciatura en Antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Granados Pérez, Victoria (2006) *Los costos de la modernidad. Transformaciones económicas en un pueblo rarámuri*. Colección Solar. ICHICULT. Chihuahua, México.

Kennedy, John, G. (1970) *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*. Instituto Indigenista Interamericano, México.

Martínez, Isabel (2008) *Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México*. Tesis de Maestría en Antropología. IIA-UNAM, México.

Martínez, Isabel y Alejandro Fujigaki (2008) "Vida y muerte: la composición del ser humano y la ritualidad entre los rarámuri de la Alta Tarahumara". En: Juan Luis Sariego (comp.), *El Norte de México: entre fronteras*. Colección ENAH–Chihuahua., CONACYT, INAH. México, D.F.

Sariego Rodríguez, Juan Luis (2002) *El indigenismo en la tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. INI/CONACULTA/INAH, México.

Spicer, Edward H. (1997 [1962]) *Cycles of conquest. The impac of Spain, Mexico and the United Sates on the Indians of the southwest, 1533–1960*. The University of Arizona Press.

Urteaga Castro–Pozo, Augusto (1998) "*We semantic rikuri*: trabajo y teswino en la Sierra Tarahumara" En: Juan Luis Sariego (coord.), *Historia General de Chihuahua: periodo contemporáneo. Primera parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX*, Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua, UACJ, ENAH-Chihuahua. México.

## PÁGINAS DE INTERNET:

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), http://www.coneval.gob.mx/coneval2/htmls/medicion_pobreza/HomeMedicionPobreza.jsp?categorias=MED_POBREZA,MED_POBREZA–mapas_2005.

# Maíz y cosmovisión entre los huicholes del sur de Durango

**José Luis Reyes Utrera**[1]

*"Hace años que ya no llueve*
*porque no cumplimos, la gente se olvida,*
*ya no sabe buscar venado, la mujer ya no*
*prende vela como nos dejó Dios."*
Huichol de El Potrero, Durango.

Los huicholes del sur de Durango, autonombrados *wirxaritari*, viven dispersos en más de veinte localidades. Entre estas se encuentran Puerto Huamuchil, Los Fortines (en la comunidad de Huazamota), Las Pilas, Brasiles, Bancos de Calitique (comunidad de San Lucas de Jalpa), y El Potrero (comunidad de San Antonio de Padua), en el extremo sur del estado y del municipio de El Mezquital.

A diferencia de sus vecinos tepehuanes, mexicaneros y los propios huicholes en Jalisco, su condición de grupos minoritarios entre población no indígena determina que enfrenten diferentes problemas en derechos de posesión de la tierra y representación política en sus entornos comunales correspondientes, que limitan en algunos aspectos sus actividades sociales, económicas y culturales, entre estas la agricultura. En algunos sitios como es en Bancos de Calitique, los huicholes ocupan las áreas topográficas más accidentadas, en contraste con los no indígenas, que ocupan terrenos planos en las márgenes de los ríos. No obstante, la cultura de los huicholes se caracteriza por mostrar gran vitalidad en cuanto a la reconfiguración de sus componentes de acuerdo con las condiciones del medio en que se desenvuelven.

Este trabajo trata de mostrar la relación existente entre el cultivo y uso del maíz con su cosmovisión, vista esta en elementos de su práctica ritual, sistema de creencias, organización social y mitología, a partir de información recabada entre huicholes de Bancos de Calitique, El Potrero y Puerto Huamuchil. La información utilizada procede de una investigación realizada en 1994, por lo

1. Investigador de la Dirección General de Investigación del Desarrollo y las Culturas de los Pueblos Indígenas, de la CDI.

que hay que tomar en cuenta que ha habido transformaciones. Una de las situaciones recientes que se puede mencionar es la tendencia actual de algunos jóvenes de negarse a participar en los sistemas de cargos y ceremoniales propios del grupo, derivado de experiencias en otros entornos, principalmente urbanos por motivo de trabajo, venta de artesanía y estudio. En este sentido partimos de la idea de que las culturas no son estáticas y que se encuentran en constante cambio y contradicción, no obstante que, a la par como pueblo en su conjunto, se mantiene hasta la fecha un proceso de organización tendiente a promover la protección de sus lugares sagrados[2], especialmente los localizados fuera de sus comunidades.

Los huicholes de esta región son grupos emparentados con los *wirxaritari* de Jalisco y Nayarit, que se han desprendido de sus grupos familiares en torno a sus *ririki* y comunales en el *Tukipa*[3], pero que han venido recuperando su propia organización social, nombrando a sus gobernadores, consejo de ancianos, grupo de jicareros y construcción de sus patios comunales, en torno a los cuales han recuperado o fortalecido una compleja y constante actividad ritual ligada en muchos aspectos con el maíz.

## La siembra del maíz

Si bien el maíz no representa la principal fuente para la subsistencia de los huicholes, puesto que la mayor parte de las familias recurre al trabajo asalariado en las plantaciones agrícolas de los estados de Nayarit y Zacatecas para complementar sus necesidades de consumo, su cultivo constituye la base principal de su organización social y construcción del universo, ya que es en torno a su siembra, cuidado y consumo, junto con otros elementos, que se cimienta un sistema social y cosmogónico complejo.

2. Para los huicholes los lugares sagrados principales son *Wirikuta* (en Real de Catorce, San Luis Potosí), *Xapawilleme* (Laguna de Chapala en Jalisco), *Haramara* (San Blas, Nayarit), *Hauxamanaka* (Cerro Gordo, en Durango), los cuatro puntos cosmológicos y el centro en *Tea'akata* (en Jalisco).

3. Se trata de dos niveles de organización social donde el primero corresponde al centro ceremonial que agrupa a una unidad de parentesco, mientras que el segundo es de carácter comunal que agrupa a diferentes unidades familiares, regularmente conforme a los límites de una unidad agraria.

En esta zona que forma parte de la región conocida como Gran Nayar[4], el sistema de siembra que predomina es el coamil[5] por unidad familiar. Las reglas para el uso de las tierras son tener 18 años, elegir los terrenos y solicitarlas ante sus autoridades. Para el trabajo en los coamiles se registra un sistema de cooperación (familiar o comunitario), conocido como "convidar" o *tee tápari bien imayarik* (nos ayudamos gratis).

Los huicholes, igual que otros pueblos indígenas, se distinguen por ser profundos conocedores del medio natural que les rodea. Así, el uso de las tierras presupone un conocimiento sobre sus características. Por ejemplo, la forma en que crece el monte para saber cuántos años se puede sembrar antes de dejar descansar el suelo; el color de la tierra del cual depende la fertilidad, siendo mejor la negra y la rojiza, mientras que en la amarilla es necesario abonar; la división del clima o tiempo en época de secas (*tarxarita*) y de aguas (*witarita*), este último es el tiempo obscuro en que no se ve por qué los dioses se retiran de los lugares sagrados en donde habitan para venir al coamil. Esta temporada es considerada como una noche peligrosa porque es propicia para la hechicería.

En la práctica agrícola enfrentan fenómenos como la ausencia de lluvias, presencia de plagas, animales que dañan la siembra (tejón, ardilla, mapache), viento y granizo, por lo que en algunos casos se protegen de estos problemas mediante rezos del *mara'akame*[6].

La siembra del maíz se realiza entre junio y julio, dependiendo del inicio de las lluvias. En septiembre se cortan los elotes y se cosecha en diciembre. La siembra se hace realizando hoyos en la tierra con una estaca o coba (coa) de un árbol que crece en las laderas –conocido como jaboncillo–, luego del corte de

4. También conocida como Huicot, comprende territorio geográfico de los estados de Durango, Jalisco y Nayarit (algunos incorporan Zacatecas), donde se localizan los pueblos huichol, cora, tepehuano y mexicanero. Considerada "una de las regiones con mayores rezagos a nivel nacional, no sorprende que la mayor proporción de población ocupada indígena se ubique en el sector primario con 52.2 por ciento, siendo que para la población en general es del 38.7 por ciento" (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006).

5. Técnica de siembra de roza y quema, normalmente en las laderas de los cerros, donde no se práctica el barbecho o arado de la tierra. En general en México se trata de la tierra que se desmonta para sembrar. Conocido también como sistema de tierra nueva, que se contrapone con el sistema de siembra por arado (Santamaria, Francisco J., 1988).

6. El *mara'akame* es un especialista ceremonial que mantiene relación con los dioses, creadores del universo y de las cosas, por lo cual es también quien conduce las diferentes ceremonias propias del sistema. Es un intermediario entre las personas y los dioses, capaz de equilibrar las relaciones sociales, el cumplimiento de "el costumbre", etc.

matorrales, sin arado de la tierra. El desyerbe se hace con herbicida[7] o manualmente, por grupos familiares o ayuda grupal.

Una parte importante del maíz que se cosecha es vendido para obtener dinero para la compra de otros productos básicos en su dieta alimenticia. El caso extremo es de los huicholes que no siembran maíz, quienes migran con su familia completa para emplearse en las plantaciones de la zona costera, provocando la deserción escolar de los niños. Algunas familias que migran ya no regresan por las dificultades para subsistir en la localidad. Para los que permanecen, una forma de complementar su dieta es la recolección de raíces y frutos como tuna, pitaya, arrayanes, entre otros. La ganadería de vacunos y caprinos es otra de las actividades complementarias. Sin embargo, pocos la practican por la inversión que requiere, pero es importante para su cosmovisión por su sacrificio en algunas de sus fiestas. En la época de lluvias trasladan el ganado a sus "ranchos de agua"[8], para evitar daños en las plantaciones de maíz cercanas al poblado, mientras que en la casa sólo permanecen los encargados de cuidar la siembra.

## Maíz y cosmovisión

Para los huicholes, la práctica ceremonial y el arte oral son aspectos centrales de su cultura e identidad. Durante las ceremonias, los *mara'akate*[9] pasan varios días y noches narrando, mediante cantos, el origen de las cosas, la experiencia de los abuelos y los recorridos de los antepasados que explican el orden actual de las cosas, e informando a sus dioses el cumplimiento de los compromisos rituales.

Es a través de estas narraciones de los abuelos, los *mara'akate* y de las personas mayores, que los demás conocen el origen de las costumbres, de las reglas sociales y de sus compromisos hacia los dioses. Es a los antepasados y a los dioses benefactores a quienes se debe el origen de muchos de los bienes actuales,

7. En la agricultura hay una influencia externa en el uso de abonos, herbicidas y otros tipos de semillas que conocen en la región costera de Nayarit.

8. Los ranchos de agua son viviendas alejadas de los poblados y zonas de siembra, a donde las familias trasladan su ganado durante la época de cultivo para evitar daños. Coincide con la llegada de las lluvias y por lo tanto es la etapa de mayor producción del ganado, por lo que aprovechan para preparar queso y realizar otras actividades.

9. Plural de *mara'akame*.

pero también de sus limitantes y dificultades para sobrevivir a consecuencia de las faltas o desobediencia de algunos de los ancestros. En este sistema de pensamiento y de actividad ritual, el maíz es uno de los elementos centrales con el que se asocian símbolos, creencias, mitos y reglas de comportamiento.

Para los huicholes, el maíz se encuentra entre sus diversas deidades, considerado como el patrón del venado, por lo que "nos pide que se lo matemos y si no le hacemos caso, a nosotros nos va a enfermar". Aunque a veces, también son considerados como hermanos "porque de ellos depende nuestra vida [y] son los que van adelante cuando hacemos costumbre". El maíz es identificado por sus colores: negro (*yuyuawi*), blanco (*tuxa*), pinto (*chichinawí*), amarillo (*tatarxáwi*) y colorado (*tatai̇rawi*), y representado en la jícaras rituales[10] (*Niwetsi̇ka*), objetos en los que representan los lugares sagrados, los antepasados (*netutsi̇ma*) y los dioses como la lumbre (*Tatewarí*), la tierra donde se siembra y se camina (*yuri̇enaka*). Estos colores también son asociados con los principales puntos sagrados que conforman su universo y también con las estrellas que son los soldados que cuidan a la gente desde que las puso el sol: al sur *rxurawe yuawime* (estrella azul), al norte, *rxurawe tsiname*, (estrella asociada al color granizo), al oriente (estrella roja), al poniente, *rxurawe yewime* (estrella negra), al centro, la quinta estrella es *Nuitsime*, que son dos hermanos.

A los niños se les asigna uno de sus nombres de acuerdo con las etapas de crecimiento del maíz[11]. Los nombres se eligen de acuerdo con el desarrollo de la milpa: *Etsiekame* (hombre) *Etsiema* (mujer), maíz sembrado; *Hariema* (m.), la milpa ya va a espigar; *Haliema* (m.) cuando el maíz espiga; *Raureme* (h.) y *Raurima* (m.), cuando va a sazonar (madurar) el elote.

Como *ser* sagrado, el maíz tiene la capacidad de castigar a las personas. Así, la enfermedad tiene entre sus causas el incumplimiento de los deberes hacia los dioses, principalmente las prácticas ceremoniales. Uno de los tipos de enfermedad identificadas es la del maíz, cuyos efectos son que la persona no puede comer tortilla porque vomita. Este malestar aparece por no cumplir con las obligaciones rituales en el coamil. Cuando una persona es afectada por este

10. Las jícaras rituales son una representación plástica que refieren al mismo tiempo al microcosmos y al macrocosmos concebido por los huicholes como parte de su visión del universo (Kindl, Olivia, 2003).

11. Un huichol puede tener distintos nombres de acuerdo con diferentes momentos rituales como el nacimiento, el cumplimiento de los cinco años, entre otros. Para ello el *mara'akame* sueña cuál es el nombre que le corresponde.

padecimiento debe hacer una figura de 5 otates como un tapeste[12] pequeño, tejido con estambre de colores –rojo, amarillo, blanco, negro, azul–, con el que se limpia y luego lo cuelga en una flecha, que posteriormente lleva a *Teupa*[13], San Andrés Cohamiata, en el estado de Jalisco, o lo deja en el coamil antes de pizcar o, si ya cosechó, lo deja en el *kaliwei*, donde está el maíz sagrado, para llevarlo cuando se realiza la fiesta.

Para pizcar el maíz se espera la luna llena, porque si cosechan cuando la luna está tierna el maíz se pica. Una vez que se pizca el maíz no se deja tirado "porque está viendo el dios y nos castiga". El problema de no reconocimiento de derechos agrarios a los huicholes interfiere en este sistema de conocimiento, porque los ganaderos no indígenas abren las puertas de los corrales del ganado antes de la luna llena y tiene que pizcar aunque la luna esté tierna, para evitar que se lo coman.

Para los huicholes, el origen de cada elemento que compone el universo tiene su explicación, por ejemplo, los animales, los dioses, los astros, así también el maíz y las costumbres.

Hay diferentes narraciones del origen del maíz, la siguiente es una versión resumida de la narrada por Simón de la Cruz de la localidad de Puerto Huamuchil en el sur de Durango.

> Al inicio la gente vivía sin maíz. El que quería maíz salía pero no encontraba, y cuando subió en un cerrito oyó por allá abajo que estaban tocando un tambor. Entonces se fue hacia ellos, a ver qué era; se fue p'abajo, a donde oía el tambor, allí había mucha gente. Donde llegó algunos estaban torteando, otros estaban haciendo esquite y algunos estaban comiendo y ahí ya se preguntó que dónde iban a conseguir maíz. Pues ya le dijeron.Y le dieron un poquito de maíz y tortilla y se fue para su casa. Algo le llevó a su mamá, llegando le dio tortilla y maíz.
>
> Entonces le dijeron "Mañana te alistas, juntas todo: brazas, ocote, manojo de zacate, todo porque allá cambiamos con eso"; entonces al otro día hizo su carga, se vino en la tarde con ellos y ahí se quedaron.
>
> Al otro día salieron temprano, empezaron a caminar y él atrás de ellos, en la tarde por ahí se quedaron, en un camino, ahí durmieron; como él iba cansado se durmió pronto, se despertó a la media noche, todavía ahí estaba la gente dormidos, se acostó

12. Especie de altar en el que se colocan las ofrendas a los dioses.

13. Se considera el lugar "donde nombraron al sol", donde apareció por primera vez de acuerdo a la mitología.

de vuelta, se durmió. Ya cuando se levantó, ya amaneciendo, se fijó y ya no había gente, y ya le duele en la cabeza, vio p'atrás. Ahí estaba un montón de cabello, pero todo bien pelón que lo dejaron, entonces buscó el rastro, levantó su carga y se fue atrás del rastro. Ahí llegó en una cejita, no veía nada, ni casas, ni la gente. Ahí se puso pensando triste; pero de rato llegó ahí una paloma, se paró cerquita de él. Ahí empezó a cantar, de esos que cantan cu cu ru, cu cu ru, ese allí, le estaba diciendo: "Si pudieras hablar que me dieras la razón de dónde vienes, pero no", ahí cantando la paloma. Al rato voló y la fue mirando hasta que se perdió, ya que se perdió, ya ahí se vio claro, ya vio ahí una casa. Que dice: "Bueno, pues ya me voy". Se fue, llegó muy tarde. Ahí en esa casa no andaba gente. Entonces allí, adentro de la casa se oía la plática nomás, pero puras muchachas se reían, entonces llegó en la puerta, abrió. Saludó pero no le contestaron. Después salió una señora grande, todavía él la saludó y empezaron a platicar a lo que iba él, entonces le dijo:

–¡No le andes creyendo a esas personas! ¡No son gentes! ¡son arrieras (sarux)! Esos aquí me andan engañando. Por eso te dijeron que yo ocupaba esa cosa, porque yo los quemo con brazas. Así los quemo. Por eso te dijeron que yo lo cambiaba, pero no es cierto.

–¡Bueno! entonces mañana vamos a ver cómo le vamos a hacer.

Ya se acostó y se durmió; entonces ya antes que amaneciera se levanta la señora, se sentó junto con él. Empezaron a platicar.

–No pos a lo que vienes tú sí, pero si es cierto, pero lo que te voy a decir eso vas a hacer, nomás mucho cuidado que salga mal.

Le dijo que se iba a llevar una muchacha. Entonces, el hombre, el que iba al maíz, estaba pensando: "Pos yo no vengo a llevar mujer, ¿Cómo la voy a llevar ese sin maíz? ¿Qué le voy a dar?", estaba pensando, pero estaba contestando que sí.

Entonces le empezó a preguntar a las muchachas:

–¿Tú te animas a ir con este hombre?

Le dijo que no, la otra tampoco quiso, entonces la otra, ya lleva tres, entonces ya la otra mujer dijo que "Si voy a ir con él".

Entonces ya que salió la muchacha; ya le había platicado todo al hombre cómo le iba a hacer. Ya se dio cuenta. Entonces se fueron a la casa del hombre y al llegar le dijo:

–Pues yo a lo que iba. No conseguimos eso, nomás me dieron una mujer. Ahí la traigo, pero me dijeron cómo le íbamos a hacer, por eso te digo que vas a barrer adentro de la casita.

Y ya tenía todo arreglado el hombre y tenía ahí su tapanquito para la mujer.

–Bueno, ¡Ándale!

Pues ya que se fue el hijo, empezó a barrer.

Entonces llevó a la mujer, la sentó arriba del tapanco, ahí se sentó, entonces ya cuando estaba amaneciendo se oyó ruido como de una máquina adentro de la casa, pues ahí cuando ya amaneció había cinco montones de maíz. Entonces le dijo su madre:

–Ora si ya tenemos maíz, ¡Pero mucho cuidado!

Esos cinco días apareció maíz. De ahí no se dieron cuenta qué estaba haciendo el hombre, nomás se perdía; sólo vieron que estaba haciendo un hilo, hizo un montón de hilillo.

Cuando él se fue a tumbar el monte puso el hilo alrededor, nomás lo jaló y quedó tendido el monte. De ahí llegó la hora de quemarlo; luego llegó la hora de la siembra, llovió y ya sembró.

Pero su mamá sólo seguía viendo que se perdía el muchacho y llegó la hora de la limpia; y su mamá se empezó a fijar dónde se perdía, vio el rastro, ahí va el camino, va hacia abajo, entonces siguió el rastro, hacia donde iba él, bajó una ceja, así que se veía p'abajo, entonces allá cuando miró ya iban terminando la limpia, pero traen mucha gente, traen mujeres y hombrecillos chiquitos, así muchos, entonces se regresó de carrera a su casa, y le dijo a su nuera:

–Bueno, pero el hombre que no te dice que anda trabajando. Allá anda limpiando con mucha gente y usté acá sentada arriba del tapanco ¡Bájate, no seas huevona! ¡Vamos torteando para darle de comer a los peones allá!

Pues la pobre bajó pronto; empezaron a hacer los tamales, prepararon todo y se fue la señora a dejar la comida y ya cuando bajó sólo les faltaba una tirita para terminar de limpiar, llegando les gritó sin llegar hasta donde estaban trabajando:

–¡Vengan a comer, aquí traigo las tortillas!

Y cuando dijo eso se levantaron los que estaban trabajando, y ya que la vieron corrieron, otros volaron, otros brincando, así todos, hasta que ahí quedó solo el hombre; y se enojó:

–¡Yo por eso no le estoy diciendo! ¡Yo por eso empecé! ¡Y tú, te dije cómo lo íbamos a hacer!

Luego pensó que no estaba bien la señora y se fue corriendo.Llegó a la casa. Estaba toda quemada.No hallaba cómo hacerle, nomás lo estaba mirando.Se obscureció,

toda la noche se quejaba ahí llorando, entonces cuando amaneció, antes que saliera el sol por ahí se oyó como un remolino, por ahí se oyó como que venía un camión, algo así por ahí, de rato lo vio que venía el remolino cerquita pero muy alto, ahí viene, ahí viene, la mujer empezó a salir y no podía caminar, pero ya que venía cerquita lo fue a encontrar, ahí se perdió esa señora, ya no la volvieron a ver, entonces de allí el hombre le hizo la lucha, esperando cinco días, se fue allá de donde la trajo, ya no quisieron y se quedó sin nada otra vez; después le hicieron la lucha, pero ya no fue igual, batallaron para conseguir el maíz, pero si esa mujer se hubiera quedado ora ustedes no tendrían que manejar [cultivar] el maíz, allá sentado podía hacer lo que quisiera el hombre, pero la madre salió celosa, la corrió.

Una versión relacionada con este mito, narrada por Eligio Ramírez de la localidad de El Potrero es la siguiente:

Había un muchacho que vivía en una casa solo con una perra chiquita, entonces él sólo se estaba asistiendo, y se iba a un lugar donde iba a tumbar el coamil, y empezó a trabajar, el primer día, segundo, tercero, cuarto y quinto día. Y este último cuando llegó todo aquello que había tumbado todo estaba parado como que no lo había tumbado y regresó a la casa platicando con la perrita, en la tarde le decía:

–¡Si supieras platicar! ¡Me hace falta quien me dé de comer, pero tú no puedes tortear!

Y ya el sexto día, lo que había tumbado el día anterior ya estaba otra vez el monte.

Y el séptimo día mejor se fue en la mañanita a ver que se hacía, y se puso a cuidar el coamilito. Al poco rato llegó una señora con un bordón[14] y llegó allí, empezó a ver el pedazo que había tumbado y le puso más cuidado a ver qué hacía esa señora, ni la vio de dónde salió.

El muchacho la veía de la orilla del coamil y la Nakawé se fue al sur con el bordón levantó los palos y se fue al norte y agarró otro con ese garabato y regresó al centro y se fue al poniente y luego a donde sale el sol hizo lo mismo y luego regresó al centro donde hizo lo mismo fue cuando se levantó todo el coamil, como si no lo hubieran tumbado.

–¡Ah, esto es lo que me hace!

Y se fue a la chamba y ya estaba el monte, pero ya se había dado cuenta, y empezó el trabajo el octavo día y se fue, ya en nueve días fue otra vez en la mañanita y pensan-

14. Bastón de madera con dos salientes a manera de pequeños cuernos en uno de los extremos.

do "Ora le voy a hablar". Y a esa mujer ya no le dio tiempo de que hiciera lo mismo, se le arrimó allí y le preguntó por qué motivo le estaba haciendo esas cosas, y ya con el fin de correrlo, de hacerle algo a esa señora, después le dijo la señora al muchacho:

–¡Pues yo estoy haciendo esto porque son cosa que todavía no se pueden hacer en estos tiempos! – le dijo. Eso ya fue el noveno día cuando le habló.

Pues ahora le dio un trabajo, que tenía que hacer una canoa.

Y ya empezó a hacer la canoa, pero siempre cuando salía, cuando llegaba empezaba a platicarle a la perrita, cuando le decía que quisiera que platicara, fue cuando llegaba y hallaba tortillas hechas y le preguntaba:

–¡Bueno! ¿Quién hace tortillas?

Pero no le podía responder. Cuando llegaba la encontraba con la cola moviéndola y en la cocina ahí estaban las tortillas como que las hace una muchachilla, y empezó a pensar en lo que había hecho antes con la señora. Y Empezó a espiar qué gente llegaba y se hizo a un lado espiando la casa, esa perrita por ahí se metió al xiriki y ya de rato salió una muchachilla a la cocina, y sale con un baldecito (bule) que fue rumbo al agua y ya viene y se metió a la cocina, y se fue el muchacho pensando "¿Pues cómo le haré a esta?", y llegó y fue a encontrar a la perrita moviendo la cola y fue a la cocina y ahí estaban las tortillas y empezó a comer y al día siguiente se fue.Pero se puso donde había espiado y la perrita se fue al xiriki y salió la niña con el balde y se fue al agua y vino y pensó: "Mientras ella anda en el agua voy a ver qué hace en el xiriki", llegó al xiriki y vio un cuero de la perrita como que la había descuartizado, ahí estaba todo el cuero y entonces ese muchacho piensa, como ahí estaba la lumbre en el patio, "yo voy a quemar esta piel para que no se vuelva a hacer perrita, que sea gente", y se quemó y allá en el agua empezó a llorar y se vino, se andaba muriendo porque se estaba quemando, y se quemó, todo se chamuscó el cuerpo, pero el muchacho como ya tenía molida masa en la cocina batió la masa y ya le echó a la niña el remedio, y ahí le echó a todo el cuerpo y ya no se volvió perrita, y cuando ya se hizo todo, dijo la señora (Nakawé):

–¡Pues ahora va empezar a llover cinco días y antes agarra todos los animales: urracas, pericos, guacamayas, chachalacas, guajolotes, todos, cotorras, águilas, gallinas!

Le encargó que agarrara los codornices, pues que juntara todos y los subiera a la canoa y cuando empezó a llover también la señora subió y la niña y los animales. Como este terreno estaba muy parejito como playa y llovió mucho y subió porque llovió cinco días y anduvieron arriba del agua en todo el mundo y se fueron a un cerro Rapawillémeta que era el único que no lo tapaba. Ahí descansaban, ahí tenían

> donde amarrar y se viene a Cerro Gordo y ahí descansaban y se bajaban al mar y lo mismo ahí tenían que descansar.Y en Wirikuta, más allá donde sale el sol, también hay un cerrito muy alto y descansaron y se venían al centro en San Guadalupe, había cinco cerritos y fue bajando el agua y se iba secando y como siempre no se secó muy bien esos animales que tenía en la canoa esa señora, le dijo que con los piquitos hicieran unos arroyitos; los zopilotes, águilas, guajolote, guacamayas, faisán, ellos hicieron los ríos grandes que van al mar y los más chiquitos hicieron los arroyitos, y los más pequeños hicieron los más chiquitos, y ya se secó el agua.
>
> Y por fin que así ya con ese trabajo que hicieron los pájaros ya se secó y quedó así como está ahora; y esa abuela traía la semilla de todas las plantas que hay, y empezó a regar, el pino, robles y todo lo que se ve, y ya lo plantó y nacieron palos y le dijo que podía trabajar y vivir con la niña que ya estaba grande, es como empezó a haber gente.

## Fiesta y costumbre en torno al maíz

Para los indígenas de Durango la costumbre o "el costumbre" es la forma en que se identifican las ceremonias religiosas en relación con sus dioses y sus lugares sagrados; con las etapas de los ciclos agrícola y de vida que ocupan una buena parte del tiempo, especialmente en la época de aguas.

Una de las limitantes actuales para realizar las fiestas y ceremonias es la dificultad para cazar el venado[15] –condición para su desarrollo– y la compra del toro que se sacrifica, según el tipo de fiesta que se trate. El venado se ha hecho escaso y además enfrentan la prohibición de su caza por parte de la población no indígena. Una de las opciones que les queda es pedir permiso en comunidades vecinas como San Pedro Jícoras o Santa María de Ocotán del municipio de El Mezquital. Otra limitante es la condición económica que restringe las visitas a los lugares sagrados.

Hay diferentes fiestas realizadas en torno al maíz. En el tiempo de aguas, cuando es temporada de sembrar y cuando los dioses de la lluvia (*Wirikuta*, *Hauxamánaka*, *Kiewimuka*) están presentes en los coamiles, llevan una jícara llamada *rxukuri* con figuras de cera representando los miembros de la familia, junto con un venado, el niño recién nacido, las flechas de dios y masa con agua. También llevan a *Niwetsika*, madre del maíz. Con la presencia del *mara'akame*

15. Ya que este ha disminuido como consecuencia de la deforestación y del aumento de la caza por población no indígena.

se desgrana el maíz que se reparte entre los asistentes. Todos rezan rogándole a dios que no le pase nada a la familia, sobre todo a los niños; ofreciéndole buscar el venado para hacer la fiesta del maíz que se va a sembrar. Terminando las peticiones, en un agujero que se hace en el centro del coamil se colocan la jícara, flecha y masa. Luego el *mara'akame* siembra el maíz. Primero unos cinco granos de cualquier color en el centro y luego a uno o dos pasos hacia el oriente siembra otros maíces, luego al norte, al poniente y al sur. Después de esto todos siembran en el coamil. Luego de rezar, el *mara'akame* limpia a los asistentes con sus plumas[16] y "registran" al niño recién nacido en el pozo para que no le pase nada cuando vaya a ver el maíz.

Cuando se hace la limpia de la milpa, la mujer (esposa) lleva agua con masa y baña las milpas pidiendo el favor de que no pase nada. A estas milpas del centro, alrededor del 10 de septiembre se les hace una flecha dirigida a *Niwetsika*, para ir al monte a buscar el venado, en cumplimiento del compromiso establecido de hacer la fiesta. Cinco días después de que se hace la flecha, los integrantes del patio (parientes, hermanos, cuñados) salen a buscar venado. Mientras no se encuentre está prohibido comer elotes del coamil. Una vez que el venado se caza se lleva su sangre a las matas del centro y a partir de entonces ya se permite comer elotes, con excepción de los que están sembrados en el centro. El maíz que está en el centro es cortado por el *mara'akame*, antes de que se inicie la pizca. Se cortan las mazorcas que luego llevarán los hombres y mujeres y que son guardadas para ser usadas en el mes de mayo para la fiesta de *náma'wi'ta*.

Otras fiestas relacionadas con el maíz son la del elote y el tambor (*Tateineiarɨyarɨ*) realizadas en los patios ceremoniales. Cuando se caza el venado se hace la fiesta del elote (*Tateineirxa*), donde éstos se hierven y se les da a los niños junto con caldo de venado y calabaza, luego se reparte a los demás que están presentes. Durante la fiesta del elote se consume el tejuino elaborado a base de maíz. Su preparación requiere la observación de varias reglas estrictas, la mujer que muele y cuece el maíz lo hace afuera de la casa y si está casada no puede dormir con su esposo hasta que termine la fiesta.

En recuerdo al origen del maíz se realiza la fiesta del esquite (*Rarɨkixa*), en la que se reúnen los jicareros[17] y un *mara'akame*, con la presencia de *Niwetsika*,

16. Objeto sagrado utilizado para limpiar y purificar formado por una vara delgada de aproximadamente unos 20 centímetros a la que se atan plumas que generalmente son de águila.

17. Los jicareros, también conocidos como peyoteros, son los encargados del *tukipa* y los protagonistas de las fiestas (Neurath, Johannes, 2003). A su vez, los *tukipa* son centros

donde existen referencias al pasaje mítico del uso del bordón por *Nakawé*. *Náma'wi'ta,* también conocida como fiesta de la campana, se realiza entre mayo y junio, para la pizca de la mazorca del centro del coamil, donde cada jicarero entrega 3 mazorcas al campanero, quien da cinco vueltas a la lumbre bailando y ofreciendo el maíz a los puntos sagrados, luego devuelve las mazorcas a los jicareros.

Otra costumbre se realiza con motivo de la elaboración de la flecha del elote (*iriunixa*) para el año. Se prepara comida para bendecir las calabazas y poder empezar a comer. Se requiere la presencia de un *mara'akame,* quien le avisa al dios "que de aquí en adelante vamos a comer para que no nos haga daño". Los jicareros elaboran las flechas para *Niwetsika*, *Haramara* y *Yurienaka*. Cuando terminan las flechas limpian las calabazas y el ejote que dan de comer a los niños para que no se enfermen.

La mayoría de las fiestas se realizan en los patios ceremoniales familiares o comunes, sin embargo otras se hacen fuera de éstos, en lugares sagrados localizados en los cerros, piedras, donde a veces construían un *kaliwei*. En la costumbre del borrego, realizada en la punta de los cerros "cuando hay mucha enfermedad", por petición de *Tau* (el sol), entre los meses de julio y noviembre se presenta el maíz sin hoja (*ikuyá*), que llevan las mujeres; y el que tiene tallo y hoja (*rxamiá*), que llevan los hombres.

En conclusión, con la descripción anterior se ha demostrado la importancia que juega el maíz en la vida social y cultural del pueblo huichol, pues del maíz se desprenden importantes símbolos observados en actos, objetos materiales e ideas estructuradas en un sistema de oposiciones: aguas/secas, luz/obscuridad, fiesta/trabajo, día/noche, lluvia/sequía, falta/enfermedad. Y al mismo tiempo de su conexión con un sistema complejo de ceremonias y formas de representación, donde se observan rituales de paso: los niños que ingresan al grupo social y reciben un nombre derivado del crecimiento del maíz; la entrada a los sitios sagrados o momentos ceremoniales que requiere purificación (ponerse "bendito"), procesos de inversión (los participantes en las ceremonias asumen el papel de los dioses o antepasados, en su visita a Real de Catorce para recolectar el peyote, el desierto se convierte en el mar, los vehículos se convierten en barcos, los ancianos se tornan niños), etcétera.

---

ceremoniales de comunidad o de cabecera que agrupan mediante un sistema de cargos a un conjunto de *xirikite,* o centros ceremoniales familiares, en el primer caso, y a los representantes de cada uno de los *tukite*, en el segundo (Gutiérrez Del Ángel, Arturo, 2006).

## BIBLIOGRAFÍA:

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2006) *Regiones Indígenas de México, México*, CDI-PNUD México.

Gutiérrez Del Ángel, Arturo (2006) *Documento base para la consulta con pueblo huichol*, México, CDI, documento interno.

Kindl, Olivia (2003) *La jícara huichola. Un microcosmos americano*, México, Conaculta-INAH. Colecc. Etnografía de los pueblos indígenas de México; serie Estudios Monográficos.

Neurath, Johannes (2003) "Cosmovisión y sexualidad en la fiesta Namawita Neixa de Keuruwitia", en: Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath, 2003, *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, INAH-Universidad de Guadalajara.

Santamaría, Francisco J. (1988) *Diccionario General de Americanismos*, Tomo I, Villahermosa, Tabasco, Instituto de Cultura de Tabasco.

# Cuando se abandona la milpa, el *d'hipaak* castiga

**Ana Bella Pérez Castro**[1]
**Lorenzo Ochoa †**[2]

*… si uno deja de sembrar o de cosechar su milpa, si abandona su labor, entonces el* D'hipaak *se venga, se enoja y causa enfermedad muy grave en la persona, tan grave que puede llegar a morir, porque el* D'hipaak *es el más pesado de todos, no es una persona son muchas*
(Don Polo, Tancoco, Veracruz).

*D'hipaak* es el alma del maíz. De igual forma, se le designa como *ehatal* del maíz, "el alma del maíz", es también el *ts'itsiin* o "espíritu" del maíz que es, indistintamente, el "alma" o *ichiich* el embrión dentro de la semilla del maíz (Alcorn, 1984: 68). También así se denomina a la planta que está jiloteando, al principal alimento de los huaxtecos. Acaso por ello es comparado con el hombre y se le denomina "Muchacho Divino" (Hernández Ferrer, 2000: 134).

*D'hipaak* debe vencer a *Ulutz*[3], un pequeño hombre que sólo vive para perjudicar a la humanidad y que, ayudado por el gavilán, los huracanes, las granizadas y las sequías, amenaza con dejarla sin alimento (Hernández Ferrer, *op. cit.*: 117-118). *Ulutz* es "el Dueño o espíritu del hambre, la sequía y la pobreza" (Van't Hooft y Cerda Zepeda, 2003: 26; Hernández Ferrer, *op.cit*.).

---

1. Investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

2. Investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

3. De acuerdo con un mito teenek recopilado por Flavio Martínez, hace mucho tiempo *D'hipak* se encontró con el maligno (*Kidhab inik*) o dios del ojite (fruta silvestre que en tiempos de escasez se come como el maíz) y discutieron respecto a quién de los dos alimentaría a la humanidad. Decidieron competir arrojándose desde lo alto de un árbol para que el que quedara entero sirviera como alimento y el perdedor se fuera al monte. El maligno cayó y se dividió en dos, el maíz cayó entero, sin quebrarse (*Cuerpos de maíz*, 2000: 151-152). Por su parte, Van't Hooft y Cerda Zepeda, en la recopilación de una serie de narraciones, consideran que el *ojox* (ojite) puede hacer referencia a la condición de un pueblo recolector nómada o seminómada que se alimentaba con raíces y frutos, o también puede interpretarse relacionando, como lo hacen los teenek, la fruta del *ojox* como la materialización de *Ulutz (op. cit.: 26)*. Versiones que en diferentes pueblos teenek se asocia al ojite con el hambre.

*Ulutz* representa la escasez de granos; *D'hipaak* el alimento principal de la humanidad, por ello, es comprensible el porqué *D'hipaak* se enoja cuando los campesinos dejan de sembrar maíz. Las causas para dejar de sembrar el grano varían, como veremos posteriormente, pero sí podemos adelantar que hoy en día es cada vez mayor el número de huaxtecos que recurren a su compra y lo que es peor, el cereal por excelencia para el campesino mexicano en general, se está importando de los Estados Unidos.

Se antoja un negro panorama para la Huaxteca en la medida en que un número indeterminado de campesinos ha dejado de sembrar maíz y a nivel nacional cada vez aumenta más la cantidad de hectáreas improductivas[4] que llevan a la disminución de la producción del grano. La milpa para la mayor parte de los huaxtecos sigue siendo como ayer y es la principal actividad agrícola. En este sentido, la vida de los campesinos de la Huaxteca gira en torno al cultivo de este cereal, porque el maíz es el dador de la vida que permite no sólo su reproducción biológica, sino que al estar estructurado dentro del mundo socio-cultural indígena a su alrededor, la reproducción social también depende de éste.

A partir de lo escrito hasta ahora, este trabajo tiene como objetivo mostrar la importancia que tiene el maíz en la vida de los campesinos de la Huaxteca a nivel económico, ideológico y social; de la misma manera nos interesa dar cuenta de las estrategias ideológicas a las que recurren los huaxtecos para dar continuidad a su cultivo.

Sobre el maíz y el mundo que se estructura alrededor del maíz, diversos autores han realizado importantes contribuciones: *Sin país no hay maíz* (2003), *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas en la Huasteca* (2000), *Nuestro Maíz* (1982), son sólo apenas unos cuantos títulos de libros recientes que abordan diversos tópicos sobre este cereal. Por nuestra parte, en este trabajo, nuestra intención es mostrar la presencia del maíz en la Huaxteca, en su historia mítica, en la cotidianidad y en el festejo, en la vida, la enfermedad y en la muerte, con la intención de explicar por qué el maíz puede ocasionar daños a la estructura social si se deja de sembrar. Esto es, pretendemos mostrar que la vida sociocultural en la Huaxteca, todavía se rige a través del cultivo del maíz. Así, entendemos por cultura al conjunto de acciones y lenguajes, imágenes y textos que tienen un

4. El lunes 27 de octubre de 2008, el periódico *La Jornada* destacó que hay 1.1 millones de hectáreas improductivas debido a las alzas de los fertilizantes, combustibles y semillas. Así también, la reducción de los créditos y cambios en las reglas de operación han contribuido a que se deje de sembrar.

significado para el grupo social, los cuales se transmiten y circulan en sus respectivos contextos sociales,[5] erigiéndose en verdadera guía para la acción del grupo social. Conjunto que al decir de John B. Thompson, constituyen formas simbólicas insertas en relaciones sociales estructuradas (Thompson, 1993: 13).

A partir de estas ideas, en este trabajo abordaremos cómo la vida de estas poblaciones gira alrededor de este cereal; lo haremos intentando tomar como referente el concepto de formas simbólicas. Para ello, trataremos de identificar los diversos modos en que operan la ideología y la cultura, así como algunas de las estrategias típicas de la construcción simbólica que consideramos están encaminadas a destacar, en el conjunto de acciones, el papel predominante que juega tan vital grano.

Cuando John B. Thompson manifiesta su inclinación por los usos sociales de las formas simbólicas, declara que su interés se da en el sentido de "saber en qué medida y de qué manera sirven (si es que lo hacen) las formas simbólicas para establecer y sostener las relaciones de dominación en contextos sociales dentro de los cuales se producen, transmiten y reciben" (*op. cit.*: 9). No obstante lo anterior, continúa señalando:

> […] este enfoque puede llevarnos a considerar una forma o un sistema simbólico como ideológico[6] en un contexto y como radical, subversivo o contestatario, en otro; por ejemplo, puede llevarnos a considerar un discurso acerca de los derechos humanos como sustentador del *statuo quo* en un contexto y como subversivo en otro. El análisis de las formas simbólicas en tanto ideológicas requiere que las analicemos en relación con los contextos sociohistóricos específicos dentro de los cuales se emplean y sostienen (*Ibídem*).

De esta manera, nos propusimos analizar el uso de las formas simbólicas. Dejamos de lado la connotación que une lo ideológico con la idea de falsedad[7],

5. John B. Thompson, (1993) *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM-X, México. En este texto, Thompson propone una *concepción estructural* de la cultura, que a la vez que enfatiza el carácter simbólico de los fenómenos culturales hace referencia al contexto *sociohistórico.* Parcialmente de acuerdo con Clifford Geertz, pone énfasis en lo que éste no prestó atención, en las relaciones sociales estructuradas dentro de las cuales se insertan siempre los símbolos y las acciones simbólicas.

6. Considerando que lo ideológico está relacionado con el establecer y sostener las relaciones de dominación.

7. Respecto a la forma en que se ha utilizado el concepto, tanto Thompson, como Van Dijk nos presentan una extensa reflexión.

haciendo énfasis en la relación que guarda con la noción de poder y la de dominación, para quedarnos con la forma en que Teun A. Van Dijk intenta desarrollar una nueva noción de ideología que sirva de interfase entre la estructura social y la cognición social (2000: 21). Coincidimos con el autor al considerar que:

> hay ideologías de oposición y resistencia, o ideologías de competencia entre grupos igualmente poderosos, o ideologías que sólo promueven la cohesión interna del grupo, o ideologías sobre la supervivencia de la humanidad. Esto implica que, en mi enfoque, las ideologías no son inherentemente negativas ni se limitan a estructuras sociales de dominación (Van Dijk, 2000: 25).

Nos parece pertinente dejar de lado las antiguas concepciones que, en su origen, daban a la ideología el sentido de falsa conciencia, para considerar la existencia de ideologías que se pueden definir como la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo. Tales ideologías les permiten organizar la multitud de creencias acerca de lo que sucede, ya sea bueno o malo, correcto o incorrecto, según su propia visión del mundo, y actuar en consecuencia (Van Dijk, 2000: 21), a través de formas simbólicas que en términos culturales se producen, construyen y emplean para determinado objetivo o propósito.

## El contexto natural y social

El territorio huaxteco de la actualidad es bastante diferente del que tuvo en la época prehispánica. Hoy en día comprende porciones de cinco estados de la república mexicana: San Luis Potosí, Tamaulipas, Veracruz, Hidalgo y Puebla; estados que integran un extenso espacio en el cual, desde la costa a la sierra, aflora una diversidad de zonas climatológicas y geográficas, en donde prevalece la vegetación de selva baja tropical y extensas zonas de pastizales dedicadas a la ganadería. Ahí se encuentran varios grupos indígenas distribuidos en ese amplio territorio conformando un verdadero mosaico natural y cultural integrado por *teenek*, nahuas, otomies, tepehuas y pames que se dispersan entre la costa y las llanuras costeras del Golfo y la Sierra Madre Oriental (Puig, 1976), recreando sus respectivas creencias, costumbres, experiencias, conocimientos, pensamientos, normas y valores. Grupos que basan su alimentación en el maíz y el frijol, complementan su dieta con chile, calabaza y hortalizas; cultivan café, naranja y en ciertos casos, se dedican a la ganadería en pequeña escala.

En esta ocasión, nos ocuparemos en especial de los teenek que viven en Veracruz y en San Luis Potosí. También haremos cortas referencias a los nahuas que se distribuyen en la porción sur de la Huaxteca, en los estados de Veracruz, Hidalgo y San Luis Potosí.

No obstante lo que se antoja una riqueza natural y cultural en las tierras asiento de estos grupos, presenta la cara contraria de la opulencia: la pobreza. Pobreza que se asoma como resultado de un histórico proceso en el cual los grupos oligárquicos, las burguesías de todos los tiempos, descubrieron la riqueza de dichos lugares y al igual que en otras partes, dejaron un rastro de despojo, usurpación y la concentración de tierras y recursos.

Aunado al despojo territorial, el auge petrolero que se inicia a principios del siglo XX sólo trajo miseria y terrenos contaminados. De la misma forma, la errónea política económica seguida a lo largo de los cuatro últimos sexenios en el campo, ha generado que algunos campesinos opten por dejar sus tierras para incursionar por el mundo de las maquiladoras en la frontera norte del país. Migración que si bien permite el envío de dinero a las comunidades de origen, también es una realidad que los recursos no llegan sino hasta que los jóvenes que emigran logran encontrar trabajo y estabilidad. Mientras ello ocurre, el abandono de las tierras y de sus familiares incrementa la pobreza.

Aunque la raíz de la miseria se reconoce como resultado de las relaciones sociales propias del sistema capitalista, también la naturaleza ha contribuido a acentuar y a perpetuar la diferenciación social. En efecto, el cambio climático global, junto con la deforestación causada por la práctica de la ganadería extensiva y la contaminación de los mantos freáticos, debido en parte por esta práctica y la explotación petrolera, han acentuado las heladas, sequías e inundaciones, que aniquilan las cosechas y crean un precario equilibrio de sobrevivencia. Los teenek sufren lo que consideran la presencia inequívoca de *Ulutz* y su séquito de ayudantes.

Este es el contexto social donde se estructuran los campos de interacción, donde los huaxtecos alcanzan sus objetivos por medio de reglas y convenciones de diversos tipos. Normas y acuerdos que generalmente son implícitos, formales, precisos y sin formulaciones que bien pueden ser considerados como esquemas flexibles que orientan a los individuos en el transcurrir de sus vidas, como lo veremos a continuación.

## Simbolizando la unidad: el origen de *D'hipaak*

En la Huaxteca existen diversas versiones del origen del maíz. Entre los teenek, es representado por *D'hipaak*, que en algunos casos equivale al alma del maíz, al maíz tierno y al maíz maduro en una sucesión de etapas, como sucede en algunos municipios de San Luis Potosí (Van't Hooft y Cerda Zepeda, 2003; Hernández Ferrer, *op. cit.*). Este personaje tiene su equivalente entre los nahuas de la Huaxteca veracruzana en Chicomexóchitl y el nene lloroso que pueden cumplir las mismas etapas del ciclo del maíz (Van't Hooft y Cerda Zepeda, 2003; *Sandstrom*, 1998). Por su parte, Román Güemes J. pareciera identificarlo solamente con el maíz tierno, ya que se refiere a éste como "El niño del maíz, el pequeño dueño o señor del maíz, El niño llorón, bajo las advocaciones de *Tzkam, D'ipak, Sintekli (Sintektsij)*, *Plisintektli, Chikomexochitl* (Güemes 2000: 145). Por nuestra parte, entre los teenek de la Huaxteca veracruzana, hemos encontrado una versión en la cual *D'hipaak* sólo aparece como el espíritu del maíz, aunque a partir de él este grano deviene en el fundamento de su vida. En el municipio de Tancoco, Veracruz, hemos podido recoger el mito del origen del maíz narrado de la siguiente manera:

> Cuentan los abuelos que hace muchos años, en esta región huaxteca que comprende los municipios de Tantoyuca y Chicontepec, en un lugar llamado Mirador, ubicado entre dos cerros del sitio conocido como Pochteco o Pochtequitla (cerro despedazado), existió un monstruo horripilante al que llamaron *Chapocóklthiu*, parecido a un gavilán o águila enorme de dos cabezas. Tenía atemorizado al pueblo y éste le tenía que hacer una ofrenda, que consistía en que, cada vez que nacía un niño, la familia tenía que entregarlo a *Chapocóklthiu*, depositándolo sobre una piedra. El encargado de llevar a cabo esta obligación era el anciano sacerdote del pueblo que se llamaba *Pubikinik*. Una vez hecho lo anterior, al poco tiempo llegaba el monstruo y comenzaba a devorar al niño recién nacido. Pasaron varios años, en el pueblo todo era tristeza, no había hombres jóvenes, mucho menos niños; los ancianos se mostraron impotentes ante tal situación, sin saber qué hacer por el temor hacia ese ser tan horripilante.
>
> El niño, al escuchar lo ocurrido, la consoló y le dijo que no llorara más, que los iba a ayudar. Le pidió que juntara cera de monte (*tullik*), la cual se obtenía de las moscas negras que se anidan en los troncos de los árboles y fabrican miel; lo más

que pudiesen reunir. Una vez tenida la suficiente cera, el niño hizo un muñeco (*shulcucht*), lo entregó al sacerdote para que lo depositara en el lugar acostumbrado mientras que él, que no era otro que *D'hipaak*, se escondería debajo de esa piedra armado con un garrote. Después de haber depositado al muñeco de cera el sacerdote se retiró y luego llegó el animal que, al tomar al muñeco con sus garras y darle un picotazo, se quedó casi pegado, tiempo que aprovechó *D'hipaak* para asestarle tremendo garrotazo. Dejó muerto al animal, entonces sacó una piedra (*taj*) semejante a un cuchillo, abrió el pico del animal y le cortó la lengua y regresó al pueblo sin comentar nada. Por la tarde pasó un señor donde estaba el animal muerto, lo recogió y se encaminó al pueblo gritando que había dado muerte al animal; toda la gente salió jubilosa a mostrarle gratitud.

Entre la gente se encontraba *D'hipaak*, a quien nadie hacía caso. Al ver que estaban creyendo la mentira de aquel hombre, le dijo que por qué no le abría el pico al animal, al hacerlo notaron que le hacía falta la lengua por lo cual le preguntó que dónde estaba (la lengua del animal). El hombre no pudo contestar. Entonces, el niño sacó de entre su ropa la lengua y les dijo a todos que ese hombre los había engañado y que él (*D'hipaak*) había dado muerte al monstruo. Todos le mostraron gratitud y le preguntaron qué había que hacer, a lo que les dijo que de hoy en adelante ya serían felices y tendrían que trabajar y ayudar a sus hijos. En muestra de agradecimiento la gente le regaló ropa, este se convirtió en hojas de maíz y el niño desapareció y sin saber su paradero, por lo que el pueblo lo identificó como "el espíritu del maíz", *D'hipaak*, convertido en niño que vino a salvar al pueblo huaxteco.

Por esta razón se le rinde tributo al maíz y por ello danzan en temporadas de siembra. Se le celebra al grano, aunque a través de la imposición española también se le rinde tributo a la Virgen María, Jesús Padre e Hijo, así como a otros santos patrones.[8]

Si nos basamos en Thompson, podemos apuntar que esta versión del mito del origen de *D'hipaak* bien puede permitirnos conocer la tercera forma de operar de la ideología, la *unificación,* lograda a través de la simbolización de la unidad. Un mito que se transmite de generación en generación y que permite a los habitantes de esta región sentirse unidos al compartir un origen común. El uso simbólico de la narración les recuerda asimismo al héroe cultural, al maíz,

8. Versión recogida por Lorenzo Ochoa en abril del año 2000, de una entrevista hecha al señor Lucas Marcial de Tancoco, Veracruz, por el profr. Francisco de la Cruz Labastida.

que salvó al pueblo de la extinción y de alguna manera les advierte del peligro que conlleva la constante pérdida forzada o voluntaria de la agricultura.

### Razones para dejar de sembrar; estrategias para evitarlo

Los habitantes de la Huaxteca van dejando de sembrar maíz; unas veces porque no tienen mas tierras para hacer sus siembras (milpas), otras, como es el caso de algunos campesinos de Benito Juárez, de Colatlán (Veracruz), de Tzapujá, de Tanquián (en San Luis Potosí) y de Coxcatlán, porque señalan que el "clima ya no es igual," falta o hay exceso de lluvia, porque hay fuertes vientos que dañan y tumban las milpas. Dicen que "todos son pobres porque siembran maíz y luego no llueve y no tienen para comer ni nada más", "… porque no tienen estudios, ni conocimientos para hacer que la tierra produzca más". En otros casos, aseguran que la tierra está cansada y "[…] ya nada más sale la cosecha muy chiquita". En San Nicolasillo dicen que el maíz no se da porque hay muchos animales que no lo dejan crecer como los tejones y los mapaches. Por su parte, en Tepetzintla, Veracruz, la dieta de los campesinos de antes era el maíz, el frijol, las carnes silvestres como el jabalí, el venado, la chachalaca y los mapaches. Desde que se hizo la carretera, nos dicen, la dieta varió. Antes se sembraba el maíz con espeque (bastón plantador) y era en grandes cantidades. Ahora sólo los pequeños ganaderos siembran maíz y frijol para autoconsumo.

Con nostalgia, en Santa María Ixcatepec, Veracruz recuerdan, "cuando los abuelos vivían había maíz, ahora ya no se da".

Además de los fenómenos naturales, encontramos otras razones, que sin ser conocidas a ciencia cierta por los pobladores del Huaxteca, son las que han propiciado la crisis agrícola en México[9]. En efecto, si bien en el sexenio del presidente José López Portillo se puso en marcha el Sistema Alimentario Mexicano (SAM) como una de las estrategias rurales más innovadoras de la posguerra –reconociendo plenamente el papel de los campesinos y la autosuficiencia dentro de un proyecto auténticamente nacional que asoció al maíz con una visión de conjunto de la cuestión alimentaria, en la cual el maíz regresaba al centro de la política oficial–, el programa tuvo sesgos y deficiencias heredando, sobre todo de la revolución verde, la apuesta tecnológica para el uso de agroquímicos

9. Para una mayor información, consúltense los trabajos de Gustavo Esteva: *El vaivén de ilusiones y realidades*, y el de Arturo Warman: *El campo mexicano en el siglo XX*.

y semillas mejoradas, como bien señala Gustavo Esteva (2003: 204). No obstante lo anterior, el SAM –para los autores–, demostró que era viable una política rural que incluyera a los campesinos en la perspectiva y, sobre todo, que se ocupara a fondo del maíz en lo que respecta a la cuestión alimentaria. Los sexenios posteriores, por su parte, se fueron dedicando a desmantelar los apoyos gubernamentales al campo. Se buscaba modernizar al país, de tal forma que, para 1990, fue posible ya hacer explícito el sentido del cambio de orientación.

> Mi obligación como Secretario de Agricultura es sacar del campo a diez a millones de campesinos", declaró el profesor Hank en una rueda de prensa en 1991. "¿Y qué hará con ellos?", le preguntó un periodista. "Esa no es mi área de trabajo", respondió Hank. Ocuparse realmente de ellos no era trabajo suyo ni de nadie (Esteva, *op. cit.*:205).[10]

En este sentido, México entró al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994, como un comprador de alimentos básicos, vendedor de mano de obra barata y proveedor marginal de productos tropicales. Como parte de la política de Carlos Salinas de Gortari, se hicieron las reformas al artículo 27 constitucional, logrando no sólo los objetivos del profesor Hank de "liberar" a los campesinos, sino también se canceló el reparto agrario y el derecho de los pueblos a la tierra. El paso al abismo, como señala Esteva, sólo iniciaba. En efecto, como resultado de la política del campo, el maíz, otrora protegido por la política agraria (precios de garantía, mercados controlados, protección de fronteras y los servicios oficiales de comercialización, como la CONASUPO), ingresó también al TLCAN. De tal forma que, como señala Armando Bartra:

> La cruz que hoy pesa sobre los labriegos se venía construyendo desde los años ochenta, pero los clavos se pusieron en 1994, cuando entró en vigor el TLCAN. En menos de una década las exportaciones mexicanas a Estados Unidos pasaron de un muy alto 70% del total exportado a un abrumador 90%, lo que nos ata por completo a los avatares de la economía estadounidense. En el caso de la agricultura, lo más notable ha sido el impetuoso crecimiento de las importaciones, particularmente de granos. Mientras en 1987 y 1993 llegaron a 52 millones de toneladas, entre 1994 y

10. Años atrás, Edmundo Flores también asediaba al presidente López Portillo con los datos de países que, como Estados Unidos, lograban que con sólo el 2% de la población ocupada en el campo se lograba la producción de alimentos y aún la exportación de los mismos (Esteva, *op. cit.*: 205).

> 1999 ascendieron a 90 millones, un incremento de casi el 40%. Las importaciones de maíz pasaron de 17 a 30 millones de toneladas en esos lapsos, con un incremento cercano al 70%. Al terminar el siglo dependíamos de Estados Unidos para el 60% del arroz, la mitad del trigo, el 43% del sorgo, el 25% del maíz y casi toda la soya (Bartra, 2003: 224-225).

El cierre de la CONASUPO, en 1999, fue la culminación de la serie de medidas orientadas a eliminar los apoyos gubernamentales a la producción, que dieron paso a medidas políticas de tipo asistencial y de combate a la pobreza. De tal forma, los programas implantados por los entonces presidentes Carlos Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo, como fueron PROCAMPO, Alianza para el Campo y Programas de Empleo Temporal, no lograron la integración de las zonas marginadas, como era su propósito, y sí propiciaron una extensión de la pobreza en el campo y la migración acelerada. Sólo baste mencionar para el caso, que la población procedente de las Huaxtecas (Tamaulipas, San Luis Potosí, Querétaro, Veracruz e Hidalgo) conforma ya el 5.9% del total de la que emigra a los Estados Unidos[11].

Los programas gubernamentales de apoyo al campesino además, inciden negativamente en sus actividades, puesto que se les dan cantidades irrisorias para sembrar cultivos que sólo tienen interés para los promotores, con las técnicas que estos consideran mejores y sin tomar en cuenta los conocimientos del campesino. En las comunidades hay dinero cuando a las mujeres les dan PROGRESA y a los hombres el PROCAMPO. Dicen que les dan muy poco –$655.00 por hectárea cada bimestre– y con eso no les alcanza para invertir en la milpa. Por ello, muchos "ya ni siembran, pero le prestan a otro para que siembre y ellos cobran el PROCAMPO, o bien, siembran pero después ya no cuidan la milpa, la dejan perder, con tal de recibir el dinero, pues con lo que les dan, no les alcanza para contratar a alguien para que les ayude a cuidarla". De esta suerte, los programas asistenciales no buscan mejorar, ni recuperar la eficiencia en la producción campesina indígena, sino que se convierten en paliativos para evitar una crisis social.

---

11. Población que utiliza las ciudades fronterizas de Matamoros, Monterrey y Reynosa para internarse posteriormente en la Unión Americana. Porcentaje que pudiera parecer pequeño con relación al 30% que procede de los estados de mayor tradición migratoria, como son Zacatecas, Aguascalientes, Guanajuato, Michoacán y Jalisco, pero hay que remarcar que, mientras que en estos estados la tradición de emigrar se remite a principios del siglo pasado, en la Huaxteca el movimiento es reciente y amenaza con continuar.

Recapitulando lo anterior, podríamos afirmar que *Ulutz* no sólo se ayuda hoy por los huracanes, las granizadas y las sequías para perjudicar a la humanidad, sino que se ha valido del TLCAN y de las políticas agrarias seguidas en los últimos sexenios para intentar acabar con *D'hipaak*.

Y lo ha hecho de tal manera que dejar de sembrar maíz se antoja un gran peligro para la sobrevivencia de los grupos indígenas. Acaso sea la razón por la cual en Tancoco recurren a diversas creencias del mundo simbólico para enfrentar el abandono de la agricultura; recurren a lo que bien podríamos nombrar culturalmente una *estrategia vengativa*:[12] el enojo de santos y deidades. Así, los teenek consideran que:

> si uno deja de sembrar o de cosechar su milpa, si abandona su labor, entonces el *D'hipaak* [13] se venga, se enoja y causa enfermedad muy grave en la persona, tan grave que puede llegar a morir, porque el *D'hipaak* es el más pesado de todos, no es una persona, son muchas" (don Polo).[14]

Los "alcanza el maíz" –se dice– y el cuerpo del alcanzado empieza a ponerse blandito hasta que, si no son atendidos, llegan a morir. La atención para el enfermo, sin embargo, no puede ser tarea de cualquier médico, sólo los especialistas de las mismas comunidades, los que participan de sus mismas creencias y tradiciones pueden curar. Lo hacen barriendo el cuerpo del alcanzado con una mazorca, le preparan su zacahuil[15] y le rezan a *D'hipaak*. De esta manera, la población construye simbólicamente *estrategias de dependencia y efectividad* relacionadas con su visión del mundo; estrategias que obligan ideológica y culturalmente a quienes abandonan su comunidad y su milpa, a reincorporarse y seguir cultivando.

## Señales del mundo natural para guiar la actividad agrícola

A través de la observación y la palabra, de generación en generación, los habitantes de la Huaxteca transmiten un conocimiento ancestral para hacer sus

12. Si bien Thompson ofrece una tabla de modos de operar de la ideología y algunas estrategias típicas de la operación simbólica, consideramos que uno puede jugar con otras. Por ello, partimos de considerar otras que bien podemos llamar estrategias vengativas y estrategias de dependencia para buscar la unidad del grupo étnico.

13. *D'hipaak*, deidad del maíz entre los huaxtecos.

14. Entrevista en Tancoco, Ver.

15. Tamal de gran tamaño hecho con maíz martajado, chile y carne.

predicciones, con cierto grado de certidumbre, sobre el tiempo que regirá el trabajo agrícola. En efecto, en la medida que nahuas y teenek dependen de la agricultura de temporal para su sobrevivencia, han logrado, con gran experiencia, conocer las señales y presagios para realizar, con buen éxito, su producción agrícola. Desde niños, de acuerdo con Jesús Ruvalcaba, los huaxtecos son adentrados en el conocimiento de las señales que "barruntan" o proporcionan indicios para predicciones climatológicas (Ruvalcaba, 1991: 33). Los indicios permiten saber cuándo sembrar y también cuándo cosechar. De ahí que crean que en el mes de enero se encuentran las bases para saber el comportamiento del año, en la medida que el curso de los 12 primeros días del mes indican el que seguirán los consiguientes doce meses. Así, la posición de las nubes, su color, la dirección del viento, la presencia de movimientos de la neblina, determinadas actividades de los *asquiles*[16] y aun la actividad microbiana en las heridas corporales, son presagios certeros del clima.

Observar las señales es una imperiosa necesidad de tal manera que, de acuerdo con los teenek de San Luis Potosí, el croar de las ranas en las cuevas es la voz de los ancestros, o de la abuela *ach* (tierra) que anuncia la presencia de la lluvia. Anuncian lluvia también los aromas del cedro, las hojas de los *aquich*, cuando los ríos ya no tienen ni una gota de agua, el incremento del calor, el movimiento de las estrellas y la luna (pues a esta se le atribuye estar cargada de agua), la conducta extraña de animales e insectos, como es el graznar de los patos al anochecer, el de las primaveras que se adormecen y anidan más temprano; el que las luciérnagas vuelen más bajo que de costumbre, las gallinas estirando su plumaje para orearlo al sol; las víboras arrastrándose en busca de madrigueras, o cuando la víbora de cascabel hace sonar su crótalo; las chicharras cantando en forma ensordecedora; la actividad en los hormigueros para proteger las entradas y galerías, las hormigas arrieras cargando sus preciadas cargas de alimentos formando enormes filas. De la misma manera informan también la arañas, las luciérnagas y los alacranes; el color de las nubes cuya presencia se da antes de las lluvias o después de angustiosa sequía. Señales que son todas y cada una, presagios de lluvia (Hernández, *op. cit.*: 102; Ruvalcaba, *op. cit.*). El canto de la cigarra anuncia el calor y el canto de un pájaro, la brisa.

16. Pequeñas hormigas.

También, a través de la agudización de los sentidos, a lo largo del año se pronostica todo aquello relacionado con los dos ciclos agrícolas del maíz;[17] con el *kemal,*[18] el *kak ale*,[19] con la siembra de temporal (la de tiempo caliente) y el *tsamai,*[20] o *kijil ale*,[21] la siembra de tonamil (la de tiempo frío).

Son días de observar la naturaleza y de preparar los festejos para la celebración de la virgen de la Candelaria, festividad que pone fin al período de relajamiento agrícola. Los vientos de febrero anuncian la presencia de la primavera y de los primeros aguaceros mientras que, en marzo desaparece el frío para dar paso al calor que tiende a acentuarse en los meses de abril y mayo. En estos meses, el cambio y la presencia de algunas estrellas en el firmamento confirman que ha llegado el momento para labrar la tierra.

La tierra está caliente y de acuerdo con el calendario agrícola, el ciclo del tiempo caliente, el *kemal*, ha dado inicio. La tierra está lista para recibir la semilla. Está caliente como la mujer, lista para ser fecundada. Por ello, el *kemal* se aprovecha para limpiar el terreno y realizar la quema. Después hay que esperar la lluvia que permita a la tierra estar húmeda, preparada para recibir la semilla. Por su parte, los conocedores del tiempo, los *Dihtom* en la Huaxteca Potosina, dicen que la tierra, como la mujer, debe esperar determinado ciclo lunar para poder ser fecundada. Aseguran que *itxe*, la luna, tiene un momento fresco y que es ese cuando un niño debe ser sembrado en la tierra que también es fría. El momento propicio para sembrar, señalan, es cuando aparece la luna nueva o luna tierna, *il itxe*, y que se le debe ver andando en el cielo (Hernández, *op. cit.*: 101).

Son señales que deben llegar antes del 15 de mayo, porque para esa fecha, según dicen en Tancoco (Veracruz), San Isidro Labrador pide que "el monte ya debe estar rozado, picado y quemado, para que se pueda regar" (Ruvalcaba, *op. cit.*: 57).

---

17. Para Ruvalcaba, los dos ciclos, el de temporal y el de tonamil, hacen referencia al conjunto de condiciones climáticas y no a una particularidad. En los dos hay siembras y hay escardas y cosechas. La siembra es parte del calendario de labores y se les añade cualquiera de los dos nombres como adjetivo.

18. De acuerdo con Marcela Hernández, este nombre se lo dan los teenek de San Luis Potosí.

19. Nombre dado en Tancoco, Veracruz, según lo menciona Jesús Ruvalcaba.

20. Nombre que dan los teenek de San Luis Potosí a este ciclo, de acuerdo con la información de Marcela Hernández (2000).

21. Nombre dado en Tancoco, Veracruz, según lo menciona Jesús Ruvalcaba.

Una vez que empieza a llover y para realizar la siembra, los *Dihtom* aconsejan a los sembradores que se acuesten al anochecer y observen el rumbo de las estrellas, ya que éste les indica cuando habrá mejor producción.

A lo largo del mes de agosto y principios de septiembre, las señales que anuncian algo respecto a las condiciones climáticas vuelven a aparecer. En este lapso se presenta la canícula, un período de condiciones climáticas en el cual los huaxtecos no efectúan ninguna actividad de siembra, pues es un lapso difícil en que cual nada crece ni cicatriza. Si la canícula inicia con lluvias y termina seca es señal de que al año siguiente no va a llover; si por el contrario, empieza seca y termina con un aguacero, es signo de que el año siguiente lloverá.

Los campesinos deben estar atentos a las indicaciones nuevamente en septiembre. Es el tiempo de cosechar la siembra de temporal o *chinolanze*. De la misma forma, de diciembre a abril buscarán las señales que indiquen si se dará la otra siembra, la de tonalmil, que significa "al azar", pues no saben si se dará o no. De tal forma que si uno ve que un alacrán trepa por las paredes de la casa es señal de que la cosecha está lista para levantarse y será abundante. Sin embargo, si se mata a dicho animal la cosecha se puede perder. Se dice también que el mejor momento para recoger la siembra es en la luna de agua, en *Aha itxe*, o luna llena.

Signos de la naturaleza que fueron y son dotados de un carácter simbólico con una intencionalidad; dicho de otra manera, son expresiones que un conjunto de individuos reproduce para lograr, a través de una serie de mensajes del mundo natural, una buena cosecha. Signos que los conquistadores no entendieron y que, en el siglo XVIII, *Tapia Zenteno* se empeñaba en preguntarse y conocer hasta qué punto los indios continuaban creyendo en los augurios y de qué forma seguían con sus prácticas ancestrales. A través de la confesión lograba saber las acciones consideradas de idolatría entre los teenek. De tal forma que emitió catecismos de la doctrina cristiana en donde plantea las preguntas de la confesión, en las que los indios declararon algunas de sus prácticas rituales como: ¿has creído en los pájaros agoreros, buhos…? ¿has creído en las gallinas cuando cacarean, o en los perros cuando aullan, o en las bestias cuando andan de noche? les preguntaba el clérigo (Tapia Zenteno, 1767: 104-108). Lograr la confesión de los indios, decía, tenía como finalidad perdonar sus pecados. De tal forma, que si bien, a través del uso del lenguaje, el clérigo intentó que los indígenas abandonaran sus creencias en las señales, no logró que se convirtieran en objetos complejos de valoración, evaluación y conflicto; tan no lo hizo, que esas señales siguen siendo la guía para la acción agrícola

y lo son porque a través de este proceso de observación, los habitantes de la huaxteca dan cuenta de que en ellos persiste "la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre" (Broda, 1991: 462). La reciprocidad persiste entre los hombres y los dioses: ofrendar al maíz para dar vida al hombre.

> Un día la madre tierra se quejó con el creador y le dice: "Señor, mira nuestros hijos cómo me tratan, me quitan cada año mis ropas, me la cortan, me queman, toda mi ropa me la queman y todavía me maltratan". Y le contestó el creador: "No te preocupes, eso hijos que son malagradecidos, un día tú te vas a saciar de ellos, van a ser una comida para ti".
>
> Y es cierto, cuando nosotros nos morimos nos entierran y no queda nada, pero nuestros ancianos nos dicen: ¡es que antes éramos agradecidos, cuando vamos a limpiar, cuando vamos a sembrar y cuando cosechamos y cuando ya tenemos la comida, hacemos una ofrenda, un agradecimiento" (Flavio Martínez).[22]

De la misma manera, los nahuas de la huasteca veracruzana se guían por este principio:

> Yo siempre que voy a la milpa le hablo a la tierra y le digo: Mira, si me das bien de comer cuando me muera vas a comer bien. Pero si no ¡allá tú! Porque entonces tú tampoco vas a comer. ¿Cómo quieres comer si voy a estar todo flaco? Así le hablo, porque ella sabe que es la verdad… (Don Cenobio).

Dar para recibir, pareciera ser el principio que rige la vida de los habitantes de la Huaxteca; un principio de reciprocidad con el medio que les ofrece lo necesario para su reproducción. Por ello, al iniciar el proceso agrícola se efectúan una serie de rituales y ofrendas a la tierra y otras más a la deidad del maíz; ofrendas y rituales destinados a dar vida a *D'hipaak*, para que este, a su vez, en forma recíproca les otorgue la vida. Ofrendas que Tapia Zenteno se empeñaba en conocer a través de la confesión "¿Has incensado los tamales de elote, o el nuevo maíz en versa?, ¿has llevado de comer a la fuente o al camino?" (Tapia Zenteno, *op. cit.*: 104-107).

Preguntas que nos dejan ver que en los rituales actuales dirigidos a las deidades para pedir o agradecer la cosecha, se siguen conservando las creencias

22. Promotor cultural de San Luis Potosí, en el trabajo *El origen del maíz. Cómo el maíz triunfó sobre el ojite,* p. 22.

basadas en la reciprocidad; se le ofrenda alimentos, música, danza y velas a la tierra, al maíz, al agua a los cerros, en espera de que éstos agradecidos se vuelquen en bienes y protección a los ofrendantes.

De tal forma, los teenek de San Luis Potosí se reúnen en la punta del cerro y dirigen unas palabras al dueño del monte. Con tal acción, convencidos del poder de la palabra van tranquilos a realizar su labor, ya que le piden no perjudicar a alguna planta y que los protejan para no encontrarse con animales ponzoñosos cuando van a iniciar las labores agrícolas.

Los rituales y las ofrendas se realizan también en las iglesias. En efecto, cuando las lluvias inician y la tierra está lista para ser fecundada, los campesinos acuden a la bendición de las semillas. Lo hacen el 15 de mayo para que las bendiga San Isidro Labrador.[23] La santa imagen que, ataviada con collares de maíz amarillo, rojo, morado y blanco es ofrendada con tamales, café, galletas, danzas y cantos para que bendiga las semillas que se sembrarán para lograr una buena cosecha.

El terreno donde se sembrará también es objeto de ofrendas y ritos. Y lo es cuando está libre de hierba, cuando la tierra es *chikol*, es decir, cuando está rozada y quemada, lista para sembrarla. Entonces los campesinos teenek le ofrecen una oración "*le tiquin tachi alob talab pulikman toco guaxi itayabi*", es decir, "quiero que nos hagas el favor de regalarnos lo que vamos a sembrar" (Hernádez, *op. cit.*: 63) y en el centro del terreno colocan como ofrenda un *bolim*[24]. En San Luis Potosí, los teenek ofrendan a *D'hipaak*, le llevan dos bolines hechos con pollos enteros, y en uno de ellos, en el más importante, le agregan el corazón del ave. Se utilizan pollos porque se considera que son los portadores del alma (Hernández, *op. cit.*: 96). Unas gotas de aguardiente sobre la tierra y la presencia de atole agrio, de puro maíz, completan los elementos necesarios para poner la ofrenda. También vierten el trago en las cuatro esquinas del terreno y presentan los instrumentos de labranza, pidiéndoles que tampoco ellos lastimen a la tierra. Por su parte, los teenek de Veracruz, hacen atole de maíz agrio y preparan un pollo enchilado para ofrendar a la tierra. Dicen que debe

23. De acuerdo al maestro Jorge Montenegro, promotor cultural del estado de Tamaulipas, la imagen de San Isidro Labrador sustituyó a las figuras de *Xipe totec* y *Xochipilli*, deidades que los indígenas janambres adoraban en los rituales del ciclo agrícola al principio de la primavera (2000: 101).

24. El *bolim*, en palabras de Marcela Hernández, "es un tamal, mezcla de maíz con chile, relleno de carne y envuelto en hojas de papatla, redondo y grande" (Hernández, 2000: 96).

ser pollo porque es el que le quita las hormigas y los gusanos a la tierra. La cabeza del pollo y las patitas con todo y uñas para que rasquen, se ponen en la esquina y en centro de la milpa para que esta no se hormiguee mucho, ni haya plaga.

Pero si la palabra y los alimentos no bastan para ofrendar, la música y la danza se convierten en otro elemento más para tener contentos a la tierra y al maíz; por ello, en Tampaté, Aquismón, el *Tsacam son*, la "danza pequeña"[25], es parte esencial del rito que sirve para despertar al dios maíz antes de la siembra; se dedica asimismo a Santa Cecilia, porque en el pensamiento de los teenek, una de las adscripciones de la diosa de la fertilidad es ser diosa de la música, "y se le relaciona con Santa Cecilia porque, dentro de la tradición católica, esta cantaba y tocaba para alabar a Dios. La danza del *Tzacam son* es descrita como la felicidad de Santa Cecilia" (García Franco, 2000: 92).

Con la jarana, guitarra quinta o huapanguera, el violin y el rabel, los músicos ejecutan sones mientras se cuecen los tamales que se le ofrendarán al maíz. Así, se tocan 12 sones dedicados a los doce meses del año; 5 sones dedicados a los puntos cardinales, incluyendo el centro; 7 sones dedicados a los muertos y 9 sones dedicados a la tierra y a la fertilidad. Durante toda la noche se tocan, al tiempo que las mujeres golpean con cucharas de madera las cazuelas de barro que contiene el mole *ac'chil*;[26] reproduciendo un sonido cuya función es la de despertar al dios del maíz. Con el encuentro del sol, todos empiezan a bailar. 127 danzas son ejecutadas desde que oscurece hasta el amanecer para enmarcar el encuentro con el sol, para despedir la noche, para recibir el amanecer.[27] Con música y danza se saluda a la tierra, a los asistentes, a los compadres, al sol; se imitan las acciones de los animales que viven en el campo.

Por su parte, los teenek de Tancoco, Veracruz, ofrecen a *D'ihpaak*, a la Madre Tierra y a Dios, la danza del maíz[28] con el propósito de pedir y mejorar las

25. Música reverencial, de acuerdo con Gonzalo Camacho (comunicación personal).

26. Hecho de masa de ajonjolí y carne de gallina o guajolote, pues forzosamente tiene que ser carne de ave.

27. Los últimos cien sones del amanecer son conocidos como de juego y regularmente tienen el nombre de animales relacionados con la vida del campo o de elementos de la naturaleza, como golondrina, caballo, mula, gallo, tejón, mapache, pato, pipian, viento, etc. En estos sones se imita el movimiento y sonidos característicos de dichos elementos (García Franco, *op. cit.*: 96).

28. Danza que, a decir de Rubén Croda León, coordinador regional de la Huasteca y responsable del programa de Apoyo a la Música Popular y Danza Tradicional de la Unidad Regional Norte de Veracruz, es resultado de un proceso de castellanización, ya que según los tacoquenses, esta danza se denominaba *Bixom huay* (danza de la mazorca o danza del maíz) (Croda León, 2000:

cosechas. La bailan 25 danzantes. Uno de ellos es el capitán encargado de dirigir al grupo, quien se coloca al frente de los demás danzantes que forman dos filas paralelas. Se siguen los principios de pares y filas "porque en la siembra del maíz, las matas siempre van apareadas y en hileras, de forma que cada surco contiene dos filas de matas del maíz" (Croda León, 2000: 113). Nuevamente, la danza y los sones hacen referencia a animales y elementos que se contornean alrededor del maíz, como es el caso del Son del Remolino, que se caracteriza por dar vueltas y giros como hace el viento y que, al soplar fuerte, puede dañar a la milpa.

Los trajes de los danzantes son también parte importante del ritual. Son atuendos en los que sobresalen las representaciones del maíz, los animales, el árbol de la vida, la tierra, la cruz teenek, como es el caso de los bordados que adornan el *dhayen* (en lengua teenek) o *quechquemetll* (en náhuatl). Los colores abundan, como es el caso de las cuentas que forman collares y aretes, o los estambres anaranjados, rojos, rosas, amarillos y morados que se entretejen para formar el tocado *petob*, atuendo lleno de colorido y significado que usan las mujeres de Tampaté para danzar al maíz. Por su parte, en Tancoco, botines negros, pantalón comercial estilo occidental en color verde, camisa blanca de manta, un rebozo negro a rayas usado sobre la espalda, colgando de los hombros como capa y un pañuelo rojo colgado a la altura de la cintura, es el atuendo de los hombres que realizan la danza del maíz. Complementa su indumentaria un bonete forrado con papel metálico de varios colores, adornado con pequeños abanicos de papel, con diamantina, con un espejo y con listones colgantes. Acompaña el traje una sonaja hecha con un guaje y un abanico hecho de madera de guásima o jonote decorado con papel metálico. Vestuario, que a decir del capitán de la danza, trata de representar el crecimiento, desarrollo y la cosecha del maíz. En este sentido, el significado de cada prenda que integra el vestuario es

> […] el pantalón comercial en color verde que debe usar el danzante representa a la mata del maíz desde que es tierna y pequeña hasta que una vez ya crecida puede producir o dar elotes, ya que hasta esa edad la planta se mantiene verde. La camisa blanca representa la misma mata de maíz cuando está seca y su fruto se ha convertido en mazorca. El penacho o bonete y las flores o adornos de la parte superior simbolizan la flor de la mata del maíz, que cuando está reventando es de color rojizo; en el penacho también está representado el cabello del elote

108).

> […] cuando las matas del maíz están reventando o floreciendo, empiezan a salir los cogollos o elotitos, y es cuando hay que cuidar al maíz de los pájaros carpinteros o chéncheres que picotean el fruto y la costumbre es colgar pedazos de tela para espantar a los pájaros. Al soplar el aire se mueve la tela de un lado a otro, de ahí que el rebozo que portan los danzantes representa lo antes descrito al bailar
>
> […] la sonaja, al bailar se hace sonar y esto representa el sonido del maíz cuando se desgrana o se pasa de un canasto a otro. El paliacate representa los diferentes colores del maíz, amarillo, rojo, morado y blanco
>
> […] el abanico es la hoja de la mata de maíz que, al danzar se mueve y ésta representa que la mata es movida por el aire llevándola de un lado a otro. Los botines negros representan la tierra donde se siembra y se cultiva el maíz, el lugar donde se encuentra la milpa. Los listones de colores que cuelgan del penacho simulan también las hojas de la planta de maíz, que adquiere diversos tonos o colores a consecuencia de su exposición a los rayos del sol, dependiendo del ángulo y/o clima del momento en que se haga la observación (Gómez Severiano, 1999: 4 en Croda León, *op. cit.*: 117-118).

Trajes, ritmos y movimientos que integrados en forma simbólica recrean todo lo que conforma el universo para hacer posible la producción del grano. Ningún elemento debe quedar fuera, tampoco debe hacerse referencia a ellos en un tiempo indebido, como es el hecho de tocar sones del viento, o bailar como remolino, cuando el maíz está jiloteando (Gonzalo Camacho, comunicación personal); hacerlo sería tanto como propiciar el fracaso agrícola. Se propiciaría el desequilibrio de un mundo que se mantiene equilibrado al cumplir cada elemento del ritual una función.

Una vez realizados estos rituales de ofrecimiento, los teenek inician su labor. Con el *chunsu* se hace un agujero de 4 o 5 cm para depositar cinco semillas en él: pero si para finales de junio no se ha presentado la lluvia, los campesinos organizan una procesión vespertina y nocturna durante el día 23, la víspera de San Juan. Los ancianos y señores del tiempo encabezan el acto acompañados de velas, bolín, copal, flores y atole agrio. Cohetes, aguardiente, música y danza los acompañan y hasta hay quienes pasean al santo a cuestas, amarrado con una manta a modo de mecapal durante la madrugada. Por su parte, en Amatlán,

existe la creencia de que si se golpea a una figura prehispánica en forma de mono se hará llover.[29]

En el mes de septiembre, en San Luis Potosí, cuando el maíz ya está espigando se cortan 4 espigas. Esta vez, el ritual es en la casa del campesino. Las espigas se llevan a su hogar y se colocan en cada esquina con la intención de que no falte comida. Cada espiga se adorna con listones de colores. Mientras, otras se colocan también en las esquinas[30] de la milpa junto a la comida, al *k'apnel*, que se ofrece. Se le pide a *D'hipaak* que no falte la comida, para que el espíritu del hambre, *Ulutz* se aleje.

Al jilotear el maíz, se recogen los primeros frutos e inician los rituales de primicias relacionados con el primer maíz. Como antes, continúan haciéndose los tamales de maíz de leche –los cuiches señalados por Tapia Zenteno–, que tanto en el pasado como en la actualidad, se tienen en gran estima por ser alimento ofrendado a las deidades de la tierra. También se preparan atoles de diferentes semillas de la región, como es el de girasol, nombrado "atole de teja". Con tamales y atole celebran una fiesta para agradecer la cosecha. De tal forma, entre los nahuas de Papatlatla, Hidalgo, todavía con sus mazorcas, niños, muchachas jóvenes, así como adultos y ancianos, llevan las plantas de maíz al atrio de la iglesia, en donde cuecen los tamales y los primeros elotes. Allí, al compás de la música de banda, se reúne la población en señal de agradecimiento a la tierra por las buenas cosechas mientras que, con el mismo propósito, en el interior de la iglesia algunos jóvenes ejecutan danzas tradicionales acompañados de flauta de carrizo y un pequeño tambor (Ochoa y Gutiérrez, 1996-1999).

La ofrendas también se realizan a los pozos y a los manantiales; se les agradece por el agua que tienen para las milpas y se les agradece en el momento de la cosecha, presentándoles los primeros frutos del maíz. Ofrendas y oraciones que si bien al inicio de la cosecha se encaminan a pedir al agua y a los cuatro vientos –*kalelki'chaj* (oriente) *tsylel* (norte), *alalk'ij* (sur) y *otselk'ichaj*

29. La misma voluptuosidad a que está sujeto el fenómeno hace que la práctica sea rigurosa, los requisitos son específicos y la ocasión misma lleva peligro. El que lo va a golpear debe tomar un copo de aguardiente, no se debe exceder el número de golpes. La cuerda debe ser de fibras naturales: hoy se hace con crines de caballo. Si excede el número de golpes existe el riesgo de que el ídolo responda con inundaciones y es posible que cobre la vida de su verdugo. Aún cuando solo pega los latigazos necesarios para que llueva, el ejecutor padece de fuertes fiebres que perduran hasta que la lluvia enviada como consecuencia de la azotaina se detiene (Ruvalcaba, *op. cit*. 36).

30. Esquinas que señalan los vientos o puntos cardinales.

(poniente)– que los ayude para lograr una buena cosecha, más tarde, con los primeros frutos, también se acude a los recintos del agua para agradecerles su intervención.

Acciones, lenguajes e imágenes, están presentes en los rituales y ofrendas realizadas por los nahuas y teenek dando cuenta de que, aunque con pequeñas variaciones, en la Huaxteca se siguen y comparten las mismas pautas de significado, los símbolos significantes que otorgan al maíz un lugar privilegiado en su cosmovisión. Pero, precisamente por la importancia que tiene dicho cereal para esta población, hay reglas, códigos y convenciones que deben seguirse, cuyo principio es la reciprocidad entre los hombres y la tierra para lograr la reproducción física y social. En este sentido, consideramos que nos encontramos a nivel cultural con formas simbólicas *convencionales.*

## Más allá de la agricultura: el maíz en la vida sociocultural

La presencia del maíz dista mucho de restringirse al plano de la alimentación para lograr la reproducción física de los integrantes de una comunidad. En efecto, su significado trasciende este ámbito y lo encontramos en los rituales de alumbramiento (adivinar).[31]

Los curanderos, los que tienen el don, se valen de la adivinación por medio del maíz para encontrar los problemas que tienen sus clientes. Frente a un altar, junto a otros objetos considerados sagrados y apoyados por el humo y los cantos, los curanderos buscan la guía de los espíritus para que al tirar 7 maíces rojos y 7 blancos, otros los colocan en el agua, puedan localizar los espíritus que causan el mal. En este sentido, de acuerdo a Sandstrom, los curanderos de Amatlán se guían por los patrones que siguen los granos de maíz al caer, indicando el origen de la enfermedad, si fue causada en el hogar, por el agua que brota o por la de un arroyo. De la misma manera, si el maíz queda cubierto

31. Otra forma de alumbrar, como se acostumbraba también en la época antigua, era con una tea. En efecto, el zitón o médico alumbrador, creía ver el origen de los males alumbrando con una tea el cuerpo del paciente y observando el mal por medio de un espejo. Al respecto, Tapia Zenteno señaló: Que estando enfermos ellos o sus familiares, llaman a unos que dicen alumbradores, los quales con hastillas de Tea encendidas alumbran todo el cuerpo del doliente, y en un espejillo, o piedra terza, que en México suelen llamar de Moctezuma. Hacen creer a aquellos ignorantes que ven las causas de sus dolencias en ellos y siempre (aunque la enfermedad sea muy natural) decretan que es maleficio, unas veces de gente, otras del río, otras del moledor del trapiche, otras del camino (facsímil: 107, en Ochoa, *op. cit.*: 138).

por otro objeto, indica que se necesita música para el ritual; si los granos caen cerca de los cristales que también tienden a usarse para la adivinación, ello dice el número de pollos que deben sacrificarse, y si se alinean tres, uno junto a otro, mirando hacia el altar, ello indica que se requiere de un ritual. Si caen al lado de una moneda, ello implica que fue embrujado. Si caen junto a un hacha, se revela que un adversario molesto quiere matarlo y si hace acto de presencia un grano masculino o uno femenino, ello da cuenta del sexo del adversario. Cuando las almendras caen juntas, se indica la población, si los granos caen a distancia de la ropa sugiere que la influencia viene de lejos; si entre uno y otro grano hay un espacio en blanco, se muestra que hay un camino (Sandstrom, *op. cit.*: 237).

El espíritu del maíz también se entromete en los sueños de una persona por distintas razones. Lo hace para avisar de las diversas amenazas que acechan a la milpa como los gorgojos que infestan al maíz almacenado o la presencia de algún ladrón; del abuso de las autoridades y ganaderos o que una enfermedad o la muerte está por llegar (Sandstrom, 1998: 68). De tal forma, que sin necesidad de un curandero o de un brujo, cada poblador de Tancoco, Veracruz, sabe que cuando se sueña maíz habrá enfermedad lo mismo que soñarlo en abundancia o enchándose a perder el nixtamal "eso barruntaba muerto".

Por otra parte, el maíz transformado en alimento se utiliza para lograr la curación de las personas que han sufrido un susto. Esto se logra envolviendo un conjunto de ingredientes con nixtamal, para formar un gran tamal llamado zacahuil. De la misma manera el zacahuil es necesario para levantar la sombra del enfermo.

Como tamal de pura masa con un huevo, ajo y pimienta al centro, se le ofrece a la tierra para realizar el ritual de "sacada". De la misma forma se prepara también como zacahuil colorado o negro,[32] para hacer un tendido y lograr una mayor efectividad en el trabajo de sacar el "don", la capacidad y cualidad que algunos hombres tienen para poder curar. Se hace este ritual porque un ser que tiene el "don" y no lo reconoce, empieza a ser molestado por la tierra y toca "sacarlo" para que lo deje de molestar. La forma de conseguirlo es haciendo el *malintón*, como se le llama a este ritual. Dicen que la tierra les llama, que tienen que curar –ya sea huesero, curandero– a otros para que estén bien y para que se sientan bien, se dedican a curar. Quienes tienen este don se vuelven locos cuando no quieren usarlo. Dicen los nahuas de Tepetzintla que el zacahuil es

32. El color se refiere al de las gallinas con el que se hace y de acuerdo con lo que se pide.

para la tierra, para las tepas.[33] Aseguran los teenek de Tancoco que están debajo de la tierra porque estas "son las dueñas de la tierra" y piden la ofrenda. Si no se la dan, molestan en la noche. Cuando se hace el malintón "se está pagando a la tierra", por eso (la tierra) no lo enferma (Doña Genoveva, Tepetzintla, Ver.).

Las principales festividades, como son el Carnaval y Xantolo, están ligadas sin lugar a dudas con el ciclo agrícola. El maíz está presente en una diversidad de tipos de tamales: de chile ancho, de xala, de pollo, de calabaza con camarones, de carne de res, de cerdo, de frijol; que a la vez que sirven para estrechar los lazos de afecto que los unen con sus antepasados, logran también reforzar las relaciones sociales establecidas a través del compadrazgo y el parentesco consanguíneo. Unen también a las familias que, debido a la migración se encuentran fracturadas, toda vez que, en esas épocas, los migrantes regresan a celebrar el carnaval y sobre todo, a sus muertos.

El maíz en forma de bocolitos[34], o en granos, acompaña a los muertos. Se les pone en su ataúd para calmar su hambre o para que, en forma de granos, les sirva para ahuyentar a los pollos que amenazan con picotear a su espíritu en el camino.

Finalmente, el maíz también cubre la necesidad de alimentación de los animales de los pueblos campesinos. Se les da a los puercos, caballos y burros y la basura del maíz, que muchas veces contiene gorgojos, alimenta a los pollos.

Con estos ejemplos, bien podríamos apuntar a la dependencia que se tiene respecto al maíz y considerar que, a lo largo del tiempo, los pobladores de la Huaxteca han logrado generar una serie de estrategias para que sus descendientes no dejen de sembrar el divino grano.

## Una consideración final

Acciones, lenguajes e imágenes están presentes en los rituales y ofrendas realizadas al maíz por los nahuas y teenek, dando cuenta de que, aunque con pequeñas variaciones, en la Huaxteca se siguen y comparten las mismas pautas de significado, los constructos significativos que otorgan al grano un lugar pri-

33. La tepas son las milpas antiguas que murieron, están en las corrientes de agua, en los pozos. Se llevan la sombra de los niños, de los grandes y los enferman.

34. Gorditas hechas con maíz, manteca y sal que se cuecen en un comal y se rellenan con salsa y queso.

vilegiado en su cosmovisión. Son formas simbólicas insertas en un contexto: la Huaxteca, una región habitada por diversos grupos étnicos de raigambre prehispánica entre los que sobresalen los nahuas y teenek. Grupos étnicos que basan su alimentación en la producción del maíz y que al depender de este grano para su reproducción han elaborado, compartido y transmitido un conocimiento orientado a la práctica.

En torno al maíz se construyeron y siguen reconstruyéndose un conjunto de creencias, acciones, opiniones y actitudes, esto es, representaciones que son compartidas en forma colectiva. En este sentido, consideramos que las representaciones, socialmente contextualizadas e internamente estructuradas, constituyen marcos de percepción y de interpretación de la realidad y por ello, se convierten en guías de los comportamientos y prácticas de los agentes sociales; guías que hay que observar y que para hacerlo, los actores de tales sociedades se valen de formas simbólicas que son *convencionales* en la medida que implican reglas y códigos que deben seguirse.

Desde la perspectiva señalada en el párrafo anterior, los rituales agrícolas orientados a lograr la producción del maíz fungen como articuladores de la sociedad, la cultura y la naturaleza. Son el vehículo por el cual la comunidad aprende, experimenta y pone en práctica sus saberes acerca de su cosmovisión. Por ello, cuando el dador de vida se enoja porque los hombres dejan de cultivarlo y lo hace de tal forma que puede incluso ocasionarles la muerte, estamos ante un discurso ideológico y cultural de resistencia que intenta asegurar la reproducción física de los hombres, pero también, la reproducción de todo un complejo sistema simbólico que gira alrededor del grano.

## BIBLIOGRAFÍA

Alcorn, Janis B. (1984) *Huastec Mayan Ethnobotany*, University of Texas Press, Austin.

Bartra, Armando (2003) "Del teocintle a los corn pops", en *Sin maíz, no hay país*, Culturas Populares de México, CONACULTA-Museo Nacional de Culturas Populares, México, pp. 219-250.

Broda, Johanna (1991) "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros," en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica* (editores J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé), IIH-UNAM, México pp. 461-500.

Croda León, Rubén (2000) "La danza del maíz. Tancoco" en *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, pp. 107-127.

Esteva, Gustavo (2003) "El vaivén de las ilusiones y realidades", en *Sin maíz, no hay país*, Culturas Populares de México, CONACULTA-Museo Nacional de Culturas Populares, México, pp. 177-218.

García Franco, Marco (2000) "Tzacam son. Tampate, Aquismón" en *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, pp. 91-99.

Geertz, Clifford (1991) *La interpretación de las culturas*, Gedisa editorial, México.

Güemes, Román (2000) "El maíz y la palabra: apuntes para entender un llanto" en *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, pp. 143-149.

Hernández Ferrer, Marcela (2000) *Ofrendas a D'hipaak. Ritos agrícolas entre los teenek de San Luis Potosí*. Tesis de licenciatura presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Hooft, Anuschka van't, y José Cerda Zepeda (2003) *Lo que relatan los de antes. Kuentos téenek y nahuas de la Huasteca*, ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México.

Martínez, Flavio (2000) "El origen del maíz. Cómo el maíz triunfó sobre el ojite" en *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, pp. 150-152.

Montenegro, Jorge (2000) "Danza de San Isidro. Barrio Españita, Ocampo" en *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, pp. 101-105.

Museo **N**acional de Culturas Populares -Consejo Nacional de Fomento Educativo-Secretaría de Educación Pública (1982) *Nuestro Maíz. Treinta monografías populares*, Museo **N**acional de Culturas Populares - Consejo Nacional de Fomento Educativo - Secretaría de Educación Pública, 2 volúmenes, México.

Ochoa, Lorenzo y Gerardo Gutiérrez (1996-9) "Notas en torno a la cosmovisión y religión de los huaxtecos" en *Anales de Antropología*, Vol. 33, México, pp. 91-63.

Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca (2000) *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México.

Puig, H. (1976) *Vegetation de la Huasteca, México*, Misión Archéologique et Ethnologique Francaise au Mexique.

Ruvalcaba Mercado, Jesús (1991) *Tecnología agrícola y trabajo familiar. Una etnografía de la Huasteca Veracruzana. México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Sandstrom, Alan R. (1991) *Corn Is Our Blood. Culture and ethnic identity in a contemporary aztec indian village, The civilization of the American Indian series*, University of Oklahoma Press -Norman and London.

(1998) "El nene lloroso y el espíritu nahua del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana" en *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca* (editor Jesús Ruvalcaba Mercado), México, CIESAS- CIHSLP-CEMCA- IPN- UAH- INI, México, pp. 59-94.

Tapia de Zenteno, Carlos (1767) *Noticia de la lengua huasteca*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México.

Thompson, John B. (1993) *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, UAM-X, México.

Van Dijk, Teun A. (2000) *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Gedisa editorial, Barcelona.

# El eje de la inteligibilidad otomí: el maíz, entre lo humano y lo ancestral

**Israel Lazcarro Salgado**[1]

No se puede ir muy lejos en la comprensión del mundo otomí de la Huasteca meridional sin reparar tarde o temprano en uno de sus principales ejes organizativos: el cultivo, desarrollo y alimentación a base del maíz. No es de extrañar que este sustrato agrícola haya moldeado la imagen del cosmos a lo largo y ancho de lo que hoy llamamos área mesoamericana (López Austin, 2000; 15-16). En la Huasteca indígena se asume, como en muchos otros lugares, que todos somos de alguna u otra manera, hijos del maíz. Quizás esta afirmación sea un lugar común, pero lo que es evidente corre el peligro de ser "obvio" y quedar reducido a un mero paréntesis formal en el discurso hegemónico de los medios de difusión masiva: "sí, el *hombre de maíz*", el slogan exótico para consumo de turistas. Es tan evidente que puede pasarse por alto. Se asume que el maíz esté en la dieta básica de gran parte de la población indígena sin detenerse demasiado en lo que eso implica. Hoy en día, al menos para el caso de la Huasteca otomí, comer maíz no sólo revela una condición ontológica, una "condición de posibilidad" para ser *humano*, también es un discurso étnico y como tal, es un discurso político. En la medida en que el humano transformó generación tras generación al maíz, el maíz lo ha transformado en términos ecológicos, políticos y simbólicos. No es posible entender el orden humano sin el maíz, para decirlo en pocas palabras.

Los mitos, las prácticas rituales y un sinnúmero de anécdotas de la vida cotidiana, parecen evidenciar que para los otomíes lo que ha forjado al hombre es el maíz. El que lo ha "domesticado" en la medida que el orden lumínico del Cristo-Sol fijó los contornos y formas del mundo, lo consolidó, la "macizó" (*ibid.;* 21-23, 16-165).

Maíz (*däethã*) y Sol (*Hyädi*) se corresponden innegablemente. Entre ambos configuran un eje estabilizador definitorio gracias al cual el mundo pudo

1. Etnohistoriador egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestro en Filosofía política por la UNAM. Profesor-investigador titular "C" adscrito al Centro INH Morelos; Coordinador del Grupo Huasteca sur-Sierra Norte de Puebla en el programa nacional *Etnografía de las Regiones Indígenas de México, entre 2014 y 2019*.

domesticarse. La claridad que iluminó al mundo –"Santo Neki" llaman los otomíes al alba que precede el amanecer– anunció el fin de la continuidad caótica de aquel cosmos creador, obscuro y semiacuático en que se gestaron todos los seres de la Tierra y en el que, merced a su crudeza, las formas se fundían y confundían. Mundo de quelites escasamente integrado, silvestre y débil, que se presenta con cada bebé que nace, con cada niño tierno que aún no come maíz y que es incapaz de reproducción sexual: sus huesos "son como quelites", débiles y húmedos, se irán secando bajo el Sol, año tras año, como una semilla de maíz que sólo será fértil cuando esté seca. Los huesos se habrán endurecido definitivamente tras el acto sexual: el semen (*ji*, igual término que para "sangre", ver Galinier, 1990), concebido como la médula del hueso seco, se expulsa para engendrar nueva vida en la obscuridad del vientre materno. Con la luz, con el calor, llegó la diferencia, la estabilidad, es decir, la instauración de un orden humano, la posibilidad de adquirir un nombre "de gente". No en vano es el maíz el principal soporte de la vida, en especial de la vida humana.

Esto es, sin maíz no puede haber orden humano de acuerdo con la mitología y la experiencia vital otomí. Aquellos seres que no conocieron el maíz reproducían un orden inverso al actual. Un "orden" que no es humano, donde los padres se comían a sus hijos y no había familia ni pueblo (Galinier, 1990: 340-341, 509-510, 548-549). Donde no se conocía el vestido y no existía la palabra. Justo en las primeras semanas del año, el Carnaval reproduce ese mundo prelumínico, de "damas" que son prostitutas, locos y diablos derrochando energía sexual, desperdiciando alimentos, comunicándose a señas en medio de un intenso juego de excesos.

El maíz, lo mismo que el Sol, es piedra de toque en la ordenación del cosmos y del tiempo. Podría decirse que el maíz encarna ese nuevo tipo de sociedad humana que apareció frente a una sociedad arcaica caracterizada por la caza y la recolección. Hacia el siglo XIII, los otomíes en la Huasteca configuraron, junto con otros grupos étnicos, la avanzada de la sociedad agrícola frente a los nómadas cazadores recolectores del norte y noroeste (Stresser-Pèan, 1998: 26; 1966; Lastra, 2006).

El maíz, el frijol, la calabaza y el chile, constituyen parte esencial de la dieta indígena, de manera que sus semillas son para los otomíes la principal riqueza con que cuentan desde que acogieron la vida sedentaria. Estos alimentos conformaron un complejo numinoso que hasta la fecha sigue estructurando las prácticas rituales en función del orden agrícola. Hacia finales del período colo-

nial es que se sumó la semilla de café al panteón de divinidades que habrán de ser veneradas. No obstante, es el maíz el grano que antecede a todas aquellas: el maíz preside tanto en la mitología como en el ritual, "va adelante" de las demás, tal como si se tratara de una semilla-jefe.

El Maíz y el Sol son pues, la fuente que regeneró al cosmos. La mitología da cuenta de ese suceso, pero no solo ella: baste apreciar las actividades económicas cotidianas, la alimentación y la ritualidad para advertir que, entre los otomíes, el cosmos está vivo y es preciso retribuirlo para actualizarlo una y otra vez, de manera que la alianza entre el hombre y las semillas (el maíz al frente de todas), se verifica año con año. Una alianza remota que es bastante presente. El maíz, junto con las otras semillas, está en los pensamientos y preocupaciones más inmediatas: la vida y la salud que, siempre precarias, están directamente asociadas al maíz. Pero… ¿qué es el maíz? Se trata de una persona, un niño que crece, madura, se reproduce, envejece y muere. Es fácil llegar al exceso de afirmar que el maíz es un ser humano: ¿la dieta a base de maíz es algún tipo de antropofagia? Los otomíes no estarían de acuerdo con ese dicho. Más frecuente es escucharles decir que el maíz es "una antigua", es decir una potencia divina. Gracias a ella es que los seres humanos son tales. La sociabilidad, el entendimiento, los conocimientos, la vida, son pues, dones divinos por los que los seres humanos estarán por siempre agradecidos. El maíz es como los humanos pero no es un humano. Lo es y no, es lo que lo hacer ser, y es también el que hace inteligible el cosmos. El calor, la fuerza vital, *záki*, está en el maíz. Es como el Sol convertido en semilla. Las afecciones que produce la falta de Sol son casi las mismas que produce la falta de maíz: debilidad, cansancio, impotencia sexual, memoria olvidadiza, locura. Tanto el Sol como el maíz son "un aire" que fija las cosas del mundo. La lucidez, el entendimiento, la sociabilidad, están vinculados a la claridad de pensamiento, la capacidad de distinguir, diferenciar, retener y recordar.

Frente a las sociedades cazadoras recolectoras[2] en el mundo mesoamericano y en particular en el caso de los otomíes de la Huasteca meridional, el *otro* es un ancestro, siendo el maíz (a través de los dos ciclos de siembra y cosecha anuales) el principal vínculo existente con aquellos *otros*.

2. Tal y como se nos representan en el perspectivismo amazónico de Viveiros de Castro, para las cuales la inteligibilidad del cosmos se inserta en una cadena trófica en donde el *otro* es un animal predador-presa (Viveiros, 1998).

Sin exigir demasiado, habremos de reconocer que en el caso concreto otomí, los ancestros juegan el papel de esa alteridad con respecto a la cual el mundo y los seres humanos serán *pensados*, *producidos*. De acuerdo con Galinier, estos ancestros "dirigen la mirada sobre los humanos puesto que ellos 'antropomorfizan' el mundo animal y vegetal y le confieren un verdadero estatus cognitivo" (Galinier, 2000, traducción del francés de Roberto Martínez González). Galinier pone el dedo en la yaga al advertir que es en la alteridad de los ancestros, incluyendo en ella tanto el paisaje como a los vegetales, desde donde se piensa lo humano. Viveiros ha sido enfático en distinguir el perspectivismo amazónico soportado en la dinámica de la caza-recolección frente al caso mesoamericano, marcado por la agricultura. Hay razón en hacerlo: los vegetales, especialmente el maíz (como se podrá advertir en el caso de los otomíes de la Huasteca), en tanto que alteridad ancestral, constituye un mundo otro con respecto al cual el mundo humano se piensa. Mas esto no significa asumir una relación especular lineal maíz-humanos: los humanos también piensan a los ancestros a través de un maíz humanizado. Así pues, como esperamos poder aclarar más adelante, los humanos y el cosmos *se piensan* a través del maíz, convertido éste en una de las vías de inteligibilidad entre los seres humanos y el cosmos.

Ahora bien, la antropomorfización del mundo vegetal no sólo era posible sino necesaria: es preciso que el *otro* tenga forma humana para poder comunicarse con él. Y aunque más adelante demos cuenta del modo en que opera la antropomorfización del maíz, dejemos bien asentado que a lado de la sociedad humana prospera una sociedad vegetal de semillas con la que está estrechamente ligada. Decir entonces que el maíz es "jefe" de las semillas no es un exceso. Para comunicarse con ese mundo otro no-humano, los otomíes cuentan con dos dispositivos: el ritual y el sueño.

En cierta forma ambos, junto con la muerte, son conmensurables (Galinier, 2001: 476-477). Los sueños ofrecen regularmente un atisbo de ese mundo otro, de manera que operan en las sociedades indígenas otomíes de la Huasteca, con la misma autoridad que los mitos. Con el sueño se conoce el mundo, tanto éste como los otros.

De hecho, un mito activo, un mito vivo es aquel que se sueña: la gesta del Cristo-Sol huyendo de los diablos, la llegada de los muertos cada Fiesta de Todos Santos, el boyante frenesí carnavalesco a principios del ciclo agrícola y ritual, serán frecuentemente significados a través de un correlato onírico.

No es extraño que los otomíes registren los eventos del mundo que les rodea, en especial aquellos que los involucran directamente en clave mítica. Así, las luchas etnopolíticas actuales podrán leerse a través de la gesta mítica del maíz, vertida en narrativas oníricas (ver por ejemplo, Lazcarro, 2006). Siendo de esta forma, la diferencia entre "sueño" y "mito" es irrelevante: los otomíes recurren a unos y otros para reproducir un orden social que sigue teniendo en el maíz su principal referente. Los "cuentos" otomíes son guías que conducen el sueño y será a través de esas narrativas, a medio camino entre el mito y el sueño, que apreciaremos el papel performativo del maíz en el cosmos otomí.

## Las narrativas del maíz y el cosmos

Son numerosas las narrativas existentes sobre el origen del cosmos y del maíz (por ejemplo: Stresser-Pèan, 2005: 368-378). Aquí tan sólo damos cuenta de algunas de ellas recogidas en nuestro trabajo de campo entre los otomíes de la Huasteca sur, a fin de ilustrar el lugar del maíz en el cosmos otomí.

Se dice que en un principio no había Sol, la gente no conocía al maíz y vivía sólo en los montes, desperdigados. Tampoco había pueblos, todos vivían en el monte como el resto de animales: ni el espacio ni la gente tenían nombre. *Zithú*, el malo, el Diablo, era dueño de la tierra, su propietario original. Hay muchas versiones sobre este asunto. Aquí nos limitaremos a enunciar una de tantas, que ha sido recogida por quien escribe: *Ojá*, Dios, el "Señor Salud" –a veces identificado con San José– quiso dar un cargo a su hijo: trabajar en el cielo. Ofreció a la Virgen un ramo de rosas, con cuyo olor ella quedó embarazada. Aprovechando la oscuridad, según algunos, fue el Diablo el que "metió su cola", de manera que el hijo de Dios, lo es también del Diablo.[3] Así nació el Santo Niño.

En consecuencia, el Diablo reclamará para sí la mitad de los hijos de Dios: la mitad morirá como parte de la "cosecha" del maligno. Es maíz que él mismo engendró. Por este mismo motivo, esa mitad también se proyecta corporalmente: "la mitad de arriba es de Dios", nos dicen una y otra vez los otomíes, mien-

3. Galinier (1990) encuentra que tal fue una de las formas en que el Diablo engendró a sus hijos. Uno de mis informantes habló del *Santo Zabal* (nombre que indudablemente nos remite a una divinidad de origen teenek), como aquel que aprovechando la oscuridad preñó a una "virgencita" mediante el olor, dando el "cargo" a la mujer, de tener hijos, "producir la vida de Dios". Respecto al papel engendrador del olor en el origen de la humanidad, ver *Humer le monde,* Galinier, 1998.

tras que la mitad de abajo, a la altura del ombligo, del Diablo. El *otro Rey* espeta: "aquí tengo linderos", lo de abajo "es mío". De manera que *el malo* manda abajo. La "rindeza", tal como don Hermenegildo denominó a la fertilidad, la fecundidad que quedó para el Diablo: "así quedó ese trabajo y Dios se registró la mitad del cuerpo". Ya volveremos sobre este asunto, cuando observemos la imagen especular que los otomíes tienen de sí mismos en cada milpa. Retornemos por ahora al origen del maíz.

Desde tiempos coloniales ha sido frecuente la identificación de Cristo con el Sol. En la Huasteca otomí esta identificación hace de Cristo el héroe mítico que dio origen al maíz. En la Huasteca otomí tal asociación es evidente. Se cuenta que Cristo era un niño: "diosito, hijo de Dios". El "Santo Niño" estaba solito, sentadito. Sabía muchas cosas y los malos le tuvieron envidia. Pronto lo quisieron matar: el Santo Niño usó una máscara para no ser reconocido, prefigurando lo que año con año se nos presenta como la fiesta de Carnaval. Aquel es un tiempo arcaico de gente salvaje, de seres que aún no tienen su forma definitiva, seres enmascarados que se funden y confunden bajo el principio de la indiferenciación. Nadie tiene nombre propio, no hay humanos ni pueblos propiamente dichos. Los animales no se distinguen de la gente. Mezclado entre todos ellos, el Santo Niño era perseguido por "los contrarios". En ese tiempo sin Sol, el Diablo era rey:

> […] y andaba persiguiéndolo día con día, día con día. Y entonces, ya el Dios no sabía cómo le iba a hacer o cómo iba a quedar para que lo perdone, entonces puso su máscara, un señor como enmascarado y así, ya el rey buscaba donde quiera, pero no sabía que [aquel] es el Dios.

El maligno lo correteaba en tanto que el niño pasaba por las casas de la gente buscando refugio. Es así que Dios "pedía permiso en cada casita donde había un compañero de gente". Le daban un petate para dormir y en él, Dios dejaba dinero. A cada casa donde iba, se quedaba "cuando le va agarrando la tarde o donde ya ve cerca a los contrarios". Aquellos que lo reconocen como Dios le daban de comer "puro plátano y manzana y papaya, y todo eso comía":

> Ya de ahí, "muy buena esa fruta que me está dando, yo voy a procurar que haiga más", dice. Ya namás pasa donde está [(*sic* por "haya")] papaya o manzano, y nomás pasa un minuto cuando ya está bien cargado de papaya. Y entonces, ya comenzó preguntando si había peones […]:

– ¿Qué cosa está sembrando?

– Estamos sembrando piedras.

Si en esta tierra siembran piedras, entonces va a ver más. Y en ese momento se llenó de pura piedra.

Y entonces se encontró otro:
– ¿Qué hace, qué siembra?
– Estoy sembrando maíz
– Cuando viene aquí, el que me está buscando, dígale que apenas está sembrando su maíz, cuando pase [por] aquí. Y ahora ya está bien.

Así, la gente fue protegiendo al Santo Niño en su huida, dando falsas pistas: "Estaba yo sembrando mi milpa, cuando pasó, ya tiene días", le decían a los persecutores. Mientras tanto siguieron las bendiciones, abundancia y fertilidad a quienes protegieron al Santo Niño durante el juego:

– Yo te puedo esconder en este caña[vera]l que tengo
– Entonces, nada más ese caña[vera]l va a haber mucho, y va a dar bien pagado y bien bonito, para sacar mucho dinero. […]
[Los contrarios preguntaron]:
– Y ese cañal, ¿por qué lo siembra y por qué lo hace?
– Nada más, el cañal creció y dulce…

El Santo Niño siguió otorgando prosperidad y abundancia a su paso. Llegó con uno más y volvió a preguntar:

– Y tú, ¿qué cosa siembras?
– Siembro frijol.
Y rápido se secó, se macizó; y estaba arriando cuando pasó el que estaba preguntando adelantito, preguntando, preguntando. Y entonces, el otro dijo:
– Yo siembro pipián, pero quiero suerte porque ya escuché antier que el compañero que siembra por allá, sembró maíz, frijol, chile y todo ya está; yo quiero esa ley.
– Sí, cómo no, yo te puedo ayudar. Pero no digas que yo ya pasé por aquí.
– Entonces, no voy a decir nada.

El único personaje que no le cumplió a Dios fue una escandalosa ave que empezó a graznar denunciando ante los malos la presencia del Santo Niño: el papán,

según algunos. Por tal motivo el ave fue castigada y hasta hoy vive "encarcelada" haciendo nidos entre las espinas y alimentándose de gusanos. Por su culpa los malos encontraron a Dios, le dispararon flechas y lo hirieron de muerte:

> […] le dispararon y la sangre brotó, todo es comida. Entonces, el peón [Cristo] pudo brincar a otra palma y se cayó, se fue a bajar a una peña y esa peña era muy alta, y ahí se quedó. Quedó como cuatro días, pero ya el Dios habló al pueblo con una parte de Tierra y eso era "antigua".

Dios (*O'já*, el Señor Salud) trató con la Tierra para sepultar a Cristo y luego dejarlo salir. Para ello hizo una fosa y le indicó:

> – Aquí vas a estar ahorita, si te agarran nunca vas a morir, yo también te doy mi ley. Te van a sepultar, pero a los cuatro días vas a salir.
>
> Ya dijo Dios que:
>
> –Ya me cansé de correr y de andar, pero sé que yo no debo nada.
>
> Y entonces el Dios se entregó en una fosa que había allí.

Para que no escapara de su fosa, los malos encomendaron al gallo que avisara si Cristo se levantaba, pero el gallo decidió apoyar a Cristo y sólo cantó cuando en el cuarto día, Cristo finalmente ya había subido al cielo por medio de un árbol, a donde estaba su papá. Es el árbol de chaca, cuya madera rojiza evoca la sangre que escurrió. Para cuando el gallo cantó ya era demasiado tarde y los diablos ya no lo pudieron alcanzar: Cristo se había elevado para convertirse en Sol (*Hyádi*). Se entiende así que en la danza de los *tecotines,* (con frecuencia escenificada justo en la Fiesta de la Santa Cruz, el 3 de Mayo, cuando Cristo se convirtió en Sol), sea que se trate del "Son del gallito", "del guajolotito", "del perico", "del venadito", "del sembrador", o "del chacal", el capitán de la danza lleve en su mano izquierda una talla en madera con forma de "gallito", junto con un espejo que captura la luz solar y orienta la danza: el gallo, un ave solar indudablemente (Galinier, 1990: 601-602), sigue marcando los movimientos que han de seguir el resto de los danzantes animales, que como veremos, parecen recrear la primer siembra del maíz. Pero… ¿de dónde salieron los granos?

Se dice que del árbol por donde ascendió el Cristo-Sol, escurrieron 32 gotitas de sangre: de estas, 16 se convirtieron en granos de maíz. De las 16 restantes aparecieron las aguas, los ríos, los pozos […]. Las exégesis varían un poco entre sí, pero todas coinciden en ese momento de ruptura, en el que un nuevo mundo

se crea al aparecer los granos de maíz. Cada uno de los lugares donde cayeron las gotitas quedaría marcado con una cruz: el agua nunca se acabaría en esos sitios. En ellos, Dios dispuso "huevinas de pescado" con que se hicieron los manantiales: huevina que es hasta la fecha, nada menos que las joyas de la Sirena (*Xúmfø Déhe*) y en donde están sus joyas, estará ella cuidando a sus hijos.

Otro cuento otomí refiere cómo el Señor Salud "hizo un juego" y escondió las semillas de maíz: "voy a esconder lo que es vida y si alguien la va a encontrar, ya habrá vida para todos". Ardillas, armadillos, tejones, todos buscaron las semillas, pero sin éxito. La Tierra encomendó a los ratones para que hallaran el preciado maíz, para que "le trajeran vida y la pusieran en sus manos". Fueron los ratoncitos a buscar en cada rincón del mundo, en cada una de sus "cuatro esquinas".

Pasaron por todas las cajas, siguieron buscando y lo primero que encontraron fue el chile, luego los frijoles, la "segunda comida", hasta que encontraron una caja bien cerrada con una tapa imposible de abrir. Los ratones excavaron la tierra y por debajo de la caja rascaron la madera. Trabajaron 16 días agujerando hasta que un ratón alcanzó el maíz, que empezaba a caer. El ratón guardó ocho semillas en su bolsita y las llevó a las manos de la Tierra, una "abuelita". Fue entonces que la Tierra "dio poder al maíz para que nazca". El armadillo, el jabalí, los tejones, todos ellos eran la gente de antes, "antiguos" y hasta ese momento pudieron empezar a sembrar. Para ello la Tierra dispuso un "cajón" de donde todos habrían de abastecerse. La Tierra dijo:

> […] voy a formar aquí Cerro, y voy a encargar su poder, cuando quieran maíz que vengan a pedir su maíz al Cerro. Ahí quedó el poder de todo, [el Cerro] es despachador, despacha todo para todos […].

Otro relato narra cómo es que el "abuelito" (sin duda el Padre Viejo, *pǿhtà,* personaje emblemático de la mitología otomí) empezó a sembrar la Tierra (la abuelita), y del concurso del agua para lograrlo: se dice que pidió la semilla para alimentar a todos. Ese abuelito es el Cerro y Dios (*O'já*) le dio una caja en donde la abuelita guardó las semillas, como una bodega (es decir, explican los otomíes, el mercado) para que la semilla no se perdiera. Galinier hace evidente el juego sexual que está detrás de este traspaso de semillas, una vez que el Viejo "trabajó" sobre la Tierra, la Abuela vieja. El Padre Viejo, el Cerro, será en adelante quien resguarde este cajón de semillas que obtuvo de la Tierra abuelita. Hasta la fecha, sobre cada altar otomí los humanos cuidan celosamente esa caja

con los recortes de papel de cada una de las semillas que vemos en las milpas, las cuales se presentan como figurillas antropomorfas recortadas en papel de distintos colores, presididas invariablemente por la semilla de maíz (siempre de color blanco), en tanto que dos muñecos de papel, el Abuelito y la Abuelita Tierra, resguardan la mesa sentados en la parte baja del altar, cada uno en una pequeña silla. Por ese motivo "hicieron santo al maíz, que es un niño": ya hemos visto que se trata del mismo Cristo, que luego se convertiría en Sol.

Para que alcanzara el maíz, el abuelito se dispuso a sembrarlo. Para ello hubo de limpiar y sembrar en "siete lomas" (en probable alusión a los siete cerros de Chicontepec). Pero no pudo hacerlo, pues cuando quiso quemar para preparar la Tierra, el Fuego (*Zíbi*) no logró quemar nada. Y es que no se puso de acuerdo con el Viento (*Dähí*), porque no sabía dónde vivía. Le preguntó a un señora dónde vivía el Viento y la Señora, que era la Sirena, le dijo que en el Cerro, pero que no era fácil encontrarlo. No obstante, ella misma le dijo cómo encontrarlo: con carrizos ("tarros"). El abuelito observó cómo una rama de carrizos cayó y el viento llevó agua hacia ellos. Así que el abuelito juntó un grupo de carrizos y los agujeró por el medio y cuando el viento se dirigió a ellos, silbó a través de los agujeros, de manera que el abuelito pudo encontrar al Viento. El abuelito le pidió que le ayudara a quemar la milpa, pero el Viento le aconsejó silbar junto con músicos cuatro sones para él. El abuelito así lo hizo, prendiendo el fuego sobre la loma, mientras los músicos tocaban los sones: el Viento se puso a bailar y de esta forma esparció la lumbre: el Fuego también bailó. Es así que se quemaron las siete laderas que el abuelito necesitaba y pudo tumbar los palos que no había podido cortar. Hasta entonces el abuelito pudo sembrar el maíz con música de *costumbre*.

Según la narración que hemos recuperado, el viejo citó a los peones cuatro días después de haber quemado y limpiado el terreno. Llegaron doce peones, jabalíes, tejones, un "tejón solo" (el coatí), ardillas y otros animales. El tlacuache le dijo al abuelito que traía con él varios peones pero que no tenía morral dónde guardar la semilla y el abuelito le dio una. El armadillo sí tenía morral en tanto que la ardilla sembraba con su boca. El abuelito tenía que darles de comer a los peones y temió que no alcanzara el maíz. La Sirena le dijo que, para poder alimentar a todos, echara cuatro granitos de maíz en agua de nixtamal bien tapado. Según cuentan, los cuatro granitos se transformaron en siete cuartillos (28 mazorcas) para hacer tortillas; estas se colocaron dentro de una canasta que al taparse multiplicó las tortillas.

Tal parece que los otomíes vertieron en el nixtamal esa inacabable abundancia que se atribuye al agua. Desde entonces, gracias a la Sirena, nunca faltan tortillas.

Al final, el abuelito invitó a sus peones a probar lo que sembraron. Es así que "apareció el daño": desde entonces van todos los animales a comerse el maíz de las milpas. Sin embargo, no se terminó el maíz: "hay para todos". En la lógica indígena otomí, es indudable que todos esos animales se merecen comer algo del maíz sembrado, pues en el fondo, son los ancestros humanos que ayudaron al abuelito a sembrarlo. Comiendo maíz, todos esos animales (tales como los monos) fueron perdiendo pelo y se volvieron personas. Es así que las criaturas del monte (aquellas que aparecen en la danza de los *tecotines,* sembrando maíz), resultan ser ancestralizadas, tal y como queda de manifiesto en cada Carnaval.

## Del cuerpo al cosmos

En este cosmos corporeizado se aprecia un principio fundamental de la vida: tener cuerpo implica necesitar. El mundo requiere alimentos para reactivarse, pero sólo como parte de un ciclo cósmico en el que la propia muerte y descomposición es necesaria. Todo lo que un cuerpo viviente obtiene, tarde o temprano lo regresa y los humanos no son ajenos a ese vaivén energético. Para vivir en este mundo sólo los más sabios de entre los otomíes, los especialistas rituales, los curanderos o *bādi,* son capaces de incidir en ese tránsito de cuerpos, recortando en papel los "retratos" de diversas voluntades anímicas que resultan encapsuladas en un cuerpo antropomorfo. Sólo teniendo cuerpo se puede hacer funcionar al mundo: "Si el cuerpo es el instrumento de la reactivación de la maquinaria cósmica, no es más que al precio de una 'corporeización' continua del ambiente que puede mantenerse en estado de funcionamiento óptimo, por vía de la manipulación de las figurillas [de papel]" (Galinier, 1997, traducción del francés de Lilia Fonseca Andere).

El maíz, lo mismo que el resto de las semillas, adoptará cuerpos antropomorfos dentro del dispositivo ritual otomí para poder ser ofrendado: figuras de papel recortado con un armazón rígido, vestidas con ropa de tela, hombre y mujer, incorporan al "espíritu de las semillas". Dentro del Cajón de las semillas, un baúl frecuentemente cerrado colocado sobre el altar doméstico, o bien, en una canasta –la Canasta de las semillas–, parece mantener a las semillas bajo

custodia. Las semillas protegen a los seres humanos que los alimentan, dado que, a su vez, estos se alimentan de ellas: los recortes de las semillas, ataviados con ropa miniatura, no son las semillas en singular sino su encarnación antropomorfa, la fuente energética de la que dependen los cultivos y las parcelas de cada familia. Son "abuelos semilla" que comandan sobre los recortes de papel más sencillos, muñecos colocados sobre "camas" de papel, en grupos de ocho o de doce (macho y hembra), cuyo destino es entregar la ofrenda en la parcela (ver: Trejo *et al.,* 2006). La ropa de tela con que visten aquellas es expresión de cierta incorruptibilidad y distinta jerarquía: encarnan los ciclos agrícolas en su conjunto, de manera que los "abuelos semilla" antropomorfizan la ley de muerte y resurrección visible en los cultivos año tras año.

El color del papel y las marcas en su cuerpo indican de qué semilla se trata: blanco si es maíz, morado si es frijol, rojo si es chile, amarillo si es pipián, etc. En sus recortes está encapsulada la voluntad de un espacio-tiempo singular y transitorio, que sólo en virtud de haber sido antropomorfizado podrá interactuar con los seres humanos y será capaz de ingerir alimento. Para los curanderos otomíes, auténticos especialistas en el tránsito de cuerpos, será crucial renovar la alianza con las semillas, año con año, en cada celebración ritual de *costumbre*. Mediante los cuerpos antropomorfos los curanderos encausan la energía vital que tiene al mundo en movimiento.

De esta manera "el cuerpo es un instrumento no solamente de la reproducción de lo idéntico y de lo diferente, sino también de un perpetuo 'reencantamiento del mundo', debido a que redistribuye sin cesar energía por su 'corrupción' y a que contamina el espacio con la misma" (*ibid*). Comer y beber es lo que hace al cuerpo. Uno es lo que come. Mismo principio rige al consumo del maíz. Recordemos que el maíz es un don de las potencias celestes, "el Santo Niño" identificado con el maíz tierno, el elote aún húmedo, que al igual que los seres humanos y el Sol se va secando conforme la espiga se acerca al cielo. Como los humanos el maíz es fecundo cuando está seco. Con su ascenso al firmamento como Cristo-Sol se generaron las semillas de maíz que alimentaron al hombre. Es clara la identificación del ciclo vital humano con aquel del maíz (López Austin, 2000; 201-203). Mas no sólo eso: en el maíz también está el registro del cosmos. Así, el Santo Niño, como elote, se asimila al Sol naciente del que también dará cuenta con su envejecimiento y muerte, con el Sol del atardecer. No es extraño que ese Cristo envejecido sea asimilado al Padre Viejo que encabeza

el Carnaval: el *Xitá*. La mazorca ya seca (anciana) será ofrendada, entregada a la Tierra para que de ella broten las nuevas generaciones.

Es así que los otomíes encuentran en las plantaciones de maíz el *alter ego* de los pueblos humanos, de manera que lo que aplique a la milpa aplicará al pueblo de los humanos. En la milpa está el registro de sus generaciones, de sus nacimientos y defunciones. Si en una cosecha de maíz se observan mazorcas con huecos entre las hileras de granos, se asume que el Señor de Abajo, el Diablo, recogió su cosecha. Dado que según el relato mítico, el Diablo "metió la cola" al momento de engendrar a la humanidad, por lo que no sólo reclamará para sí la mitad del cuerpo para abajo, sino a la mitad de los humanos. En el fondo, Cristo y el Diablo son las caras de la misma moneda vital, vida-muerte, cambiando de lugar unos y otros en función del crecimiento y maduración del cosmos. De ahí que con frecuencia los otomíes digan que Cristo y el Diablo "son compadres" y que el Viejo de Carnaval sea un "santo" que es a la vez "diablo" (ver Lazcarro, 2007).

La fehaciente reciprocidad que se aprecia entre compadres se manifiesta en la milpa: por cada grano ausente en la mazorca, es un ser humano que no vivirá, niños que morirán en su primer año de vida o que incluso no nacerán. Es el maíz del Diablo. Es de destacar lo poco que se habla de tonalismo en esta zona otomí y sin embargo tenemos que el maíz y la milpa prefiguran un pueblo humano a cuya suerte parece estar atado. La milpa es así un registro anual de vida y de muerte que se corresponde con los pueblos humanos, sobre todo cuando la reciprocidad que rige las relaciones entre vivos y muertos, humanos y potencias divinas, está en función de los dones y contra-dones materializados en las dos cosechas anuales de maíz. Estas dos cosechas prefiguran el intercambio recíproco que mantiene funcionando al mundo: por un lado está claro que *el hombre es maíz de los dioses* (entre los cuales debemos considerar en gran medida a los ancestros), *tanto como el maíz es dios (o ancestro) de los hombres*. Así cuando las potencias no reciben su alimento (compuesto entre otras cosas, de maíz), decidirán tomarlo por la fuerza "cosechándolo" bajo la forma corpórea de seres humanos.

No sólo hay correspondencia entre el ciclo vital de los seres humanos y el del maíz. Su ciclo agrícola es evidentemente el principio que ordena y regula la vida ritual: el ciclo ritual otomí corre en paralelo a los ciclos marcados por la siembra y cosecha del maíz. Tratándose de un vínculo con los orígenes del cosmos y propiamente, de los seres humanos, el maíz también rige las relacio-

nes con los ancestros. A través de él se revela la completa interdependencia de los seres humanos y los ancestros. El clima de la Huasteca posibilita dos cosechas anuales, de manera que el ciclo agrícola impone de entrada dos categorías espacio-temporales que regularán el ciclo ritual. Por un lado tenemos el maíz sembrado poco después de la fiestas de Todos Santos, en torno a la fiesta de la Virgen de Guadalupe (el 12 de diciembre). Se trata del ciclo milpero de secas (*yeothã*) que va de diciembre-enero a mayo, puesto que será cosechado en las vísperas de la Fiesta de Santa Cruz (entre el 27 de abril y el 3 de mayo), tras los meses más calientes y secos del año. El otro ciclo milpero es el de lluvias, *nihpáh dëthã*, que va de junio a octubre-noviembre, los meses más húmedos. En este caso, el maíz es sembrado en la Fiesta de San Antonio (12 y 13 de junio), y se cosechará en torno a las fiestas de Todos Santos (del 1 al 4 de noviembre): se aprecia aquí un nítido intercambio entre el maíz sembrado a finales de año y aquél que se siembra a mediados: en un caso, San Antonio es quien siembra el maíz y en el otro quien lo hace es la Virgen.

Vale la pena detenerse en la iconografía de San Antonio quien suele ser presentado cargando al Niño Jesús (el *Santo Niño*). Para los otomíes, en realidad está cargando la semilla: es un campesino cargando maíz, dispuesto a sembrarlo. De esta manera San Antonio desempeña el papel fecundante, masculino, solar, que carga el maíz recién cosechado el 3 de mayo, cuando Cristo subió al cielo para convertirse en Sol. Se trata de un maíz humano con el que apareció el Sol y los seres humanos, que envejece hacia finales de año y dará de comer a los muertos en Todos Santos. Es evidente cómo ambos ciclos agrícolas se empalman con el calendario ritual: la cosecha de fines de año se hace justamente en torno a la fiesta de Todos Santos (que empieza el 18 de octubre, cuando llegan los muertos nefastos y luego termina con los muertos más benignos, del 1 al 4 de noviembre). Durante la fiesta, los mayordomos otomíes buscan a quiénes podrán ser sus futuros compadres, los futuros mayordomos que les reemplacen en el cargo. Podría decirse que, con los elotes recién cosechados, los muertos son los que posibilitan dicha alianza ritual.

En retribución, la Virgen (madre fecunda) aporta nuevamente la semilla que fuera cosechada poco antes de la fiesta de Todos Santos para sembrarla entre el 12 y el 24 de diciembre, justo después de que los muertos fueran agasajados. De hecho, el 12 de diciembre, durante la Fiesta de la Virgen de Guadalupe, los mayordomos salientes anuncian quiénes serán sus compadres, a los que ofrecen una comida ritual que sellará el compromiso de tomar posesión del

cargo en la Fiesta de la Santa Cruz, cuando se hace el cambio de mayordomías. Es así que entre diciembre y enero se siembra el maíz cosechado, en tanto que los futuros mayordomos se preparan para asumir el cargo en mayo, con el beneplácito de los difuntos. Se trata de un ciclo agrícola marcado por la presencia femenina donde los muertos aportan el maíz que crecerá al empezar el año y que envejecerá durante el Carnaval y a su vez, esta cosecha se trata del maíz que dará de comer a los vivos en las fiestas de la Santa Cruz, que marcan el inicio de un nuevo ciclo.

¿Qué implican estas correspondencias agrícolas con el calendario ritual en el universo social otomí? El Carnaval celebrado poco después de haber iniciado el año, puede darnos la pauta. Una vez que pasó la fiesta del Carnaval, el Padre Viejo, los ancestros podridos, viejos y secos, que colmaron el espacio habitado de los humanos, se retiran para dar lugar a que inicie un nuevo ciclo ritual con la Fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo. Así pues, al Carnaval llegan los ancestros prehumanos, los entes salvajes previos al hombre de maíz pero con el firme propósito de renovar una vieja alianza.

Tenemos dos tipos de ancestros, los de Todos Santos (recordados, aún con características humanas) y los de Carnaval (mucho más peligrosos, olvidados, entes prehumanos. Ver Lazcarro, 2007): unos llegan poco después de los otros. En el tiempo mítico que el Carnaval reproduce, el maíz ha envejecido, en tanto que los seres humanos se encuentran profundamente invadidos por potencias ancestrales. En este contexto ¿qué papel juega el maíz con relación a los ancestros prehumanos? Veremos que Todos Santos y Carnaval constituyen el eje sobre el cual los muertos se ancestralizan, tornándose fuerzas fecundantes pero descontroladas: no puede haber rituales de *costumbre* mientras los entes patógenos no humanos no hayan sido expulsados del pueblo mediante una "limpia" colectiva.

Consideremos aquí que los maíces de los muertos (cosechados en Todos Santos) fueron llevados al espacio doméstico para que se secaran: en realidad podría tratarse de una invasión de cuerpos de muertos que alimentarán a los vivos, lo que de ser así pondría en riesgo a estos últimos al comprometer su propia condición de seres humanos vivos. Es preciso "domesticar" ese maíz inframundano. No será sino hasta que el ascenso del Cristo-Sol marque el inicio del espacio-tiempo propio de los seres humanos, cuando se vuelvan a hacer ofrendas de *costumbre* y los maíces humanos sujeten un orden social confiable a los muertos que consuman este maíz de humanos, tanto en la fiesta de San Lucas como en la de Todos Santos. He aquí una forma de antropomorfizar a los

muertos (al comer maíz de vivos). No obstante, los muertos solo se alimentan con el olor de los alimentos, un "aire" después de todo. Así pues un ciclo milpero (de lluvias) antropomorfiza a los muertos, en tanto que el otro ciclo (de secas) ancestraliza a los vivos.

En ese registro se inscribe la fiesta de la Santa Cruz. Momento crucial de la fiesta es el intercambio de dones y contra-dones entre los mayordomos salientes y los mayordomos entrantes en el cual, reunidas las dos comitivas de mayordomos y familiares, una frente a la otra, bajo un gran arco de flores frente a la iglesia, celebran este ritual. Los compadres se hincan frente a frente sobre unos petates justo bajo el gran arco. Es cuando los mayordomos salientes, además de entregar las cruces de la iglesia (corporizaciones del Fuego, del Agua y del Sol) entregan también al Santo Niño, el Maíz del próximo ciclo agrícola. San Antonio cargando al niño es, pues, otra corporización de ese ciclo. Una vez que los salientes entregan las imágenes de los santos que resguardaron durante un año los mayordomos entrantes las reciben, además de diversas ofrendas. Ellos a su vez responden al don haciendo diversos regalos. Bebidas, dulces, pan y parafernalia ritual circulan de un lado al otro del arco dentro del marco de una estricta reciprocidad. En algunas comunidades, es en el cambio de mayordomías cuando los mayordomos entrantes entregan tiernos elotes a los mayordomos salientes, en tanto que reciben de estos últimos las secas mazorcas que se habrán de sembrar en San Antonio. Los mayordomos salientes, los *viejos*, hacen entrega de las semillas aportadas por los ancestros, en tanto que los nuevos mayordomos les darán de comer a la aún tierna semilla de maíz. En las fiestas de cambio de mayordomías entre los nahuas de la región, estos hacen aún más explícito este intercambio de maíces viejos y tiernos entre mayordomos entrantes y salientes, utilizando las mazorcas mismas y sin recurrir al antropomorfismo otomí.

El papel del maíz en la lógica de intercambio señalada se hace evidente durante la fiesta otomí. Sujeto a un doble circuito de vivos y muertos, el maíz permite regenerar la vida año con año: la encarnación de los ancestros (los mayordomos salientes) reciben así los elotes tiernos con que habrán de revitalizarse. En este intercambio es evidente la alianza entre dos tiempos distintos, aquel tiempo primigenio y el tiempo presente de los vivos.

El ciclo ritual en su conjunto, atravesado por los procesos de siembra-crecimiento-maduración-cosecha-ofrenda-siembra del maíz, expone claramente el estrecho vínculo energético entre vivos y muertos, entre humanos y potencias divinas, siendo el maíz el eje de su reconocimiento. Como pocas cosas, el maíz

materializa no sólo un intercambio recíproco entre las dos temporadas agrícolas, sino también un flujo constante de vida-muerte que hace perfectamente inteligible la alianza estratégica entre los seres humanos y los ancestros divinos. Tenemos en el maíz, evidentemente, al eje de un orden cósmico en constante movimiento.

## BIBLIOGRAFÍA

Galinier, Jacques (1990 [1985]) *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela Ochoa; Haydée Silva (traductoras), Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista, México.

Galinier, Jacques (1998) "Humer le monde", en *Odeurs du Monde. Écriture de la nuit,* M. Aufray *et al.,* L'Harmattan, París.

Galinier, Jacques (2000) "Pensar fuera de sí. Espejos identitarios en Mesoamérica". Publicado en *Recherches amérindiennes au Québec*, vol XXX, Núm**.** 1. (Traducción de Roberto Martínez).

Galinier, Jacques (2001) "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales", pp. 453-484, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA)-Fondo de Cultura Económica (FCE); Biblioteca Mexicana; México.

Galinier, Jacques (1997) "El cuadrilátero de los ídolos. Vida psíquica en la naturaleza". Publicado como "Le quadrilatère des idoles: une vie psychique dans la nature", pp. 21-28, en *Ateliers*, Núm. 18: "Penser et agir par substituts. Le corps en perspective. Table ronde. Laboratoire D'ethnologie et de Sociologie Comparative", Labethno, Francia (Traducción de Lilia Adriana Fonseca Andere).

Lastra, Yolanda (2006) *Los Otomíes. Su lengua y su historia*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Lazcarro Salgado, Israel (23/08/2006) Conferencia: "El Cristo-Sol en el tiempo otomí: de la Revolución Mexicana al *lopezobradorismo*", impartida en el marco del Seminario permanente de Estudios de la Huaxteca, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIA - UNAM), y el Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), en Ciudad Universitaria, Ciudad de México.

Lazcarro, Israel (2011). "El Cristo-Sol en el tiempo otomí: de la Revolución Mexicana al lopezobradorismo", Pacarina del Sur (9): octubre-diciembre [en línea]. Recuperado de www.pacarinadelsur.com/home/indoamerica/336-el-cristo-sol-en-el-tiempo-otomi-de-la-revolucion-mexicana-al-lopezobradorismo

Lazcarro, Israel (2017). "Los ejércitos del Carnaval en el año ritual otomí: de muertos con memoria y muertos que se olvidan", en Miguel Ángel Rubio y Johannes Neurath (coords), Tiempo, transición y ruptura. El carnaval indígena. México: UNAM, pp. 291-322.

López Austin, Alfredo (2000) *Tamoanchan y Tlalocan,* Fondo de Cultura Económica (FCE), México.

López Austin, Alfredo (2001) "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", pp. 47-65; en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) - Fondo de Cultura Económica (FCE); Biblioteca Mexicana; México.

Stresser-Péan, Guy (2005) *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique,* L'Harmat, Recherches Ameriques Latines. Francia.

Stresser-Péan, Guy (1998) *Los Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas – Les Lienzos d'Acaxochitlán (Hidalgo) et leur importance pour l'histoire du peuplement de la Sierra Nord de Puebla et des zones voisines*, Araceli Méndez; Angelines Torre, traductoras, Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior-Gobierno del Estado de Hidalgo/ Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo- Gobierno del Estado de Hidalgo/ Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines-Ministère des Affaires Étrangères, México.

Stresser-Péan, Guy (1966) "Penetration des Otomis dans la Huasteca", en *Summa Antropológica* en homenaje a Roberto Weitlaner, México, INAH.

Trejo, Leopoldo (coord.), Mauricio González, Carlos Guadalupe Heiras, Israel Lazcarro y Leopoldo Trejo (2017). "Las formas del costumbre. Praxis ritual en la Huasteca sur", en Lourdes Báez Cubero (coord.), Procesos rituales, vol. iii. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos).

Viveiros de Castro, Eduardo (1998) "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism"; The Journal of the Royal Anthropological Institute, Gran Bretaña-Irlanda. Vol. 4, Núm. 3, septiembre.

# El peso de la cultura en la permanencia de los maíces purépechas

**Catalina Rodríguez Lazcano**[1]

## Introducción

Existe una corriente de especialistas en botánica, geografía y agronomía para la cual, en México, todavía es posible una agricultura maicera capaz de responder en gran proporción a las necesidades nacionales y contribuir a la autosuficiencia en alimentos, a pesar de los pronósticos negativos de las cifras oficiales. En consonancia con esa corriente, la etnología también ha mostrado el vigor de la cultura relacionada con la producción y consumo de maíz nativo en diversas regiones del país. En este texto nos referiremos a la zona que comprende los poblados de Charapan y Angahuan en la Sierra Purépecha del estado de Michoacán, para ejemplificar el peso que la cultura tiene en la conservación de la diversidad de los maíces nativos.

Partimos del supuesto de que la cultura regional está fuertemente impregnada con la presencia del maíz de las distintas variedades nativas y que es precisamente en ese arraigo en donde está la clave que resolverá en última instancia el destino de estas plantas, porque la decisión final de su permanencia, su abandono o su sustitución por variedades industriales está en manos de los propios campesinos.

Por ello es menester sondear el trasfondo histórico y cultural en el estudio del cultivo del maíz y no circunscribirse únicamente a los aspectos técnicos por el temor a perder la objetividad científica y a entrar en una discusión política, o más aún emotiva, a la hora de la toma de decisiones que afectan al campo nacional, como sería la liberación o no de maíz modificado genéticamente (véase Fitting, 2006). Es innegable que en la defensa de los maíces nativos frecuentemente se esgrimen argumentos que pasan por alto el historial de cambios y la compleja realidad que gira en torno a su cultivo, pero ello no invalida la

1. Maestra etnóloga egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, adscrita a la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología, en donde es curadora de la sala Puréecherio. Ha publicado sobre trabajo agrícola y cultura de los pueblos mayances y purépecha.

vigencia de la cultura como un factor importante en las preferencias hacia las variedades nativas y su preservación.

Es sabido que en la selección de las semillas que han de sembrarse en el inicio de un ciclo agrícola intervienen diversos factores de orden ecológico, económico, social y cultural, factores que son sopesados por el campesino y su familia y, por lo menos hasta hoy, las variedades nativas se han visto privilegiadas por lo que ellas representan. Pero esto podría cambiar y entonces las preguntas serían: ¿habrá quien lleve a bendecir semillas no nativas el día de la Candelaria? ¿será posible hacer *atápakwa* para las fiestas con otro que no sea en el maíz amarillo pequeño? ¿la virgen de la Inmaculada Concepción recibirá igual una ofrenda de mazorcas de riego, en lugar de criollas de temporal, en el día de Corpus? La respuesta a estas y otras preguntas pueden darnos pistas del grado de aceptación cultural de los campesinos del maíz no nativo.

También podría quizá ayudarnos a desentrañar la incomprensible paradoja entre la necesidad de producir alimentos en el campo mexicano y la tendencia ininterrumpida al abandono de la agricultura que se presenta en el nivel nacional afectando especialmente al maíz. En la segunda mitad del siglo xx la producción de esta gramínea experimentó el contraste entre su aumento en el continente africano y su disminución en Latinoamérica; el año de 1966 fue especialmente crítico para México pues pasó de ser exportador a importador para cubrir las necesidades alimenticias de su propia población. En ese año la importación fue de 4 502 toneladas, que se han ido multiplicando con el paso de los años, con la consiguiente erogación de cantidades importantes de dólares (Quintero y Chávez, 1993: 8).

El campo en la Sierra Purépecha presenta al menos dos escenarios extremos en lo que a la producción de maíz se trata: en el primero de ellos están los campesinos que continúan cultivándolo a pesar de su baja rentabilidad y buscan mecanismos para financiar la producción y soportar las pérdidas; dichos campesinos son los que día a día están innovando las semillas, las técnicas, las herramientas, los que han creado, preservan y mejoran las variedades nativas; y también los que preservan de manera más vigorosa la "cultura del maíz". En el otro lado están los campesinos que prefieren cambiar a cultivos más rentables como la cebada y el aguacate, o bien deciden probar con variedades no nativas de maíz mejorado, el cual es necesario acompañar de "paquetes" o complementos tecnológicos importados que están fuera del alcance económico de la mayoría.

Si lo que queremos es responder la pregunta ¿a qué obedece el abandono del cultivo del maíz nativo? debemos analizar ambos escenarios para conocer las motivaciones de unos y otros campesinos para continuar o no sembrándolo. En ello la cultura juega un papel que es necesario ponderar.

## Angahuan y Charapan en la región y las perspectivas del maíz

Ambos pueblos presentan características homogéneas desde distintos puntos de vista aunque no conforman un territorio contínuo. Se encuentran ubicados en la provincia fisiográfica del Cinturón Volcánico Transmexicano o Eje Neovolcánico, responsable de los más de mil conos volcánicos presentes en el Corredor Purhépecha o Tarasco (*Atlas*, 2004: 37 y 42). Se asientan entre los 2 600 y 2 800 msnm, en relieves cubiertos de lava, pies de monte, lomas y planicies intermontanas del Cuaternario (*op.cit.*: 44-45). Como resultado de dichas características fisiográficas y de otros factores (bióticos y abióticos), se han formado suelos luvisoles y sobre todo andosoles, lo cual se traduce en una amplia superficie de derivados de cenizas volcánicas y minerales que han tenido poco tiempo de evolución y son limitados en fertilidad, pero a cambio soportan vegetación de bosques de pino y pino-encino; lo cual no ha impedido su utilización en la agricultura de temporal (*Atlas*, 2004: 51-52; Quintero y Chávez, 1993: 11). Otra característica de los suelos es que la mayor parte de los dedicados al cultivo (70%) tienen inclinaciones que rebasan el 15%, lo cual favorece la erosión y permite poco la utilización de técnicas mecánicas (Quintero y Chávez, 1993).

Aunque son escasas las fuentes de agua superficiales debido a la porosidad del suelo, la región forma parte de la cuenca endorréica del Tepalcatepec (*Atlas...*, 2004: 50; Quintero y Chávez, 1993:12), es decir, que sus aguas subterráneas corren a alimentar dicho río. Los pozos así como algunos manantiales aportan el agua para las necesidades urbanas y recientemente parte de las agrícolas cuando el temporal se retrasa. Dicho temporal se presenta entre junio y octubre, con precipitaciones de 1 200 a 1 600 mm anuales (*Atlas*, 2004: 57; Quintero y Chávez, 1993:12). Las granizadas y las heladas no son raras: de 2 a 8 de las primeras y de 5 a 60 de las segundas, en diciembre y enero (Quintero y Chávez, 1993:12), aunque la gente de Angahuan las esperan hasta marzo. Tampoco son raros los vientos fuertes que se presentan en febrero y marzo (*ibíd*), cuando todavía no se ha sembrado o apenas se ha hecho, por lo que no

son peligro. Sólo falta agregar que la temperatura media anual varía de 14 a 18 grados centígrados, conformando un clima templado, húmedo y subhúmedo (*Atlas*, 2004: 56; Quintero y Chávez, 1993:12).

Como mencionamos arriba, la vegetación de la mayor parte de la superficie de la región está conformada por bosque de encino y de coníferas (*Atlas*, 2004: 63, 128 y 129); en segundo lugar se encuentra la agricultura de temporal, la cual se practica en propiedades privadas y comunales de menos de 10 has por comunero en promedio (*op.cit.*: 131-132). De la superficie dedicada a la agricultura en los años ochentas el 80% estaba sembrado de maíz de temporal y el resto de fruticultura (aguacate) también de temporal (Quintero y Chávez, 1993:13; *Atlas*, 2004: 144). El aguacate es un cultivo que se ha remontado hacia la sierra desde la zona de transición que colinda con la tierra caliente y con el paso de los años tiende a competir con el maíz.

Entre las múltiples causas de ese cambio de giro están los altos precios que ha mantenido por varios años el aguacate y las condiciones de zozobra en las que se lleva a cabo la producción de maíz. En la Sierra Purépecha dicha producción presenta una gran variación de un año a otro; así lo demostraron Quintero y Chávez, quienes rastrearon la productividad de diez municipios durante cinco años (1980 a 1984), encontrando que el promedio en la región en cada año fue de 2.58, 2.34, 1.65, 2.09 y 2.53 toneladas por hectárea,[2] lo que nos da una variación de 930 kilos (casi una tonelada) entre un año bueno y uno malo. Las cifras por localidad pueden llegar a ser más dramáticas, como es el caso de Charapan y Angahuan, donde la variación fue de 1.7 y 2.23 toneladas respectivamente (Quintero y Chávez, 1993: 9). En comparación con algunos de sus vecinos como Taretan, Tancítaro y Ziracuaretiro, los municipios de la sierra presentan más bajo rendimiento e inestabilidad en la producción de maíz (*op. cit.*: 14). El fenómeno adquiere significación cuando consideramos que el maíz representaba en los noventas la tercera parte de la producción agrícola, después de que en los ochentas fue más de la mitad y continúa disminuyendo por la reducción de la superficie cosechada (*op. cit.*: 10). La variación de la productividad está relacionada sobre todo con las condiciones de humedad de la tierra, siendo la mayor parte de ellas (82%) de temporal y de humedad residual, pero también con otros factores adversos en el ambiente y su constante deterioro.

2. La medición se hizo en parcelas participantes de un concurso de productividad de maíz criollo.

También es común leer en la literatura técnica que la disminución de la productividad se debe, además de las condiciones edáficas y climáticas prevalecientes, a los bajos niveles tecnológicos empleados en dichas tierras, la escasa asistencia técnica, la falta de apoyo crediticio y la deficiente organización de los productores (CIPC, 1991, citado en Quintero y Chávez, 1993: 10). Sin embargo, esta apreciación desdeña el hecho de que la tecnología utilizada por los campesinos echa mano de todos los recursos que están a su alcance y es producto de años de experimentación y una continua adaptación a las condiciones cambiantes del grupo familiar.

## Tradición e innovación en el cultivo del maíz

La homogeneidad edáfica y climática de Angahuan y Charapan es asumida por los campesinos de manera similar en cada una de las dos localidades, aunque entre ellas encontramos diferencias significativas, como que Angahuan tiene categoría política de jefatura de tenencia, pertenece al municipio de Uruapan, dispone de 7 056 has de extensión total y su población habla la lengua purépecha; mientras que Charapan es cabecera del municipio del mismo nombre, tiene 3 367 has y el purépecha es hablado por muy pocas personas (Estudio Dasonómico, ca.1976).

Aprovechando los suelos de andosol, denominados localmente como *t'upúri* (arenoso), se han desarrollado tres sistemas de producción agrícola: perenne (principalmente plantas de aguacate), anual de temporal, con un año de descanso; y combinado, el cual se aplica en los solares.[3]

Tanto en el sistema anual de temporal, llevado a cabo en la *tarheta* o milpa, como en el combinado, el cultivo básico es el maíz marceño, sembrado en marzo aprovechando las breves lluvias del final de la temporada de secas. Del marceño encontramos varios tipos de acuerdo a la clasificación local que antepone el color como principal criterio: blanco, azul, amarillo, negro y rojo. Una variante de esta clasificación es la que privilegia la textura del grano y el uso alimenticio y entonces se habla de maíz para atole de tamarindo (negro), para pozole (rojo), para tortillas (blanco y azul) y para huchepos (amarillo, por lo dulce). La calidad de las variedades de colores que se producen en la sierra es

3. Clasificación adaptada de la que desarrolla Mapes (1987: 350-4) para la zona vecina de Pátzcuaro.

reconocida en las localidades vecinas de la región del lago de Pátzcuaro (Mapes, 1987: 354). A diferencia de ésta última región, donde el origen de las semillas y el ciclo de vida son elementos importantes de clasificación (*ibid*), en Angahuan y Charapan existe la certeza de que todo el maíz local tiene el mismo ciclo de vida en términos generales y de que, debido al tipo de suelo, no es factible sembrar semillas que no sean las nativas; aunque en un nivel más preciso, la gente aprecia que el maíz blanco es más tardado, pues cuando apenas le está saliendo el "penacho" (jilote), el amarillo ya está listo para comer. Mientras que el prieto o negro y el azul, son intermedios.

Para los campesinos estos criterios clasificatorios son suficientes; ello se debe a que el destino del maíz así como las creencias relacionadas con los colores, están entre las primeras consideraciones a la hora de la selección (Mapes, 1987: 355) y prestan poca atención a la forma y tamaño de los granos o a las dimensiones de las mazorcas, aspectos indispensables para la clasificación científica. Según esta, en la región fisiográfica de la Mesa Central, a la que corresponderían los poblados de Angahuan y Charapan (Wellhausen y otros, 1987: 629, fig. 6), encontramos las razas denominadas: elotes occidentales, cónico occidental, su subraza elotes cónicos y chalqueño.[4]

Elotes occidentales es una subraza del Harinoso de Ocho, por lo que su principal característica es precisamente lo harinoso y su conservación seguramente se debe a una selección natural que favorece el oscuro intenso que presentan; tiene 8 hileras y se encuentra a 1 500 msnm (*op. cit.*: 645-646 y 647, fig. 24).

El cónico tiene la característica principal en su forma, 16 hileras en promedio y se da a alturas entre 2 000 y 2 600 msnm (*op.cit*: 654, 655, fig. 32).

La raza elotes cónicos crece en alturas entre 2 000 y 2 800 msnm. Se consume en elote y tiene colores morado y cereza, olote delgado y desarrollo de los granos de la base de la mazorca; se asemeja al cacahuacintle sin ser igual. Asimismo, su diferencia con el cónico es genética (*op.cit.*, 1987: 659, fig. 38, 656 y 660).

4. Me he apoyado en esta taxonomía propuesta por el equipo de Wellhausen, Roberts, Hernández y Mangelsdorf a falta de una colecta más reciente en Angahuan y Charapan. Confirmando esta clasificación, en la vecina región del lago del Pátzcuaro y en Pichátaro, que presenta características similares a la sierra, Astier y Barrera encontraron la presencia de las razas chalqueño, cónico, elotes occidentales, la subraza elotes cónicos, cacahuacintle y purépecha (Astier y Barrera, [2007]).

Finalmente, el maíz chalqueño crece entre 1 800 y 2 300 msnm, presenta 16 hileras en promedio y es de color blanco sucio. Se le prefiere cónico en tierras de riego o humedal, por lo que no compite con él (*op. cit*., 1987: 706, fig. 101; 703, 705, 706).

Todas estas variedades están adaptadas a un ciclo largo y por lo mismo son resistentes a las heladas (Mapes, 1987: 353). Las tareas que se llevan a cabo durante el largo ciclo del maíz requieren de una gran dedicación y conocimientos que en las condiciones actuales no son posibles de sustituir por otra tecnología. La que existe, sin embargo, no se ha mantenido estática ya que los campesinos de tanto en tanto incorporan mejoras en la medida de sus posibilidades.

Cada vez es más común que en las tierras que lo permiten se introduzca el tractor, entre diciembre y febrero, para desbaratar terrones y revolver la tierra con el rastrojo y otros materiales orgánicos que lo fertilizan, con una segunda vuelta o cruza para formar los surcos donde se sembrará. Cuando no es posible meter máquina, el trabajo se hace con yunta; esto ocurre más frecuentemente en Angahuan, pues son pocas las personas que poseen tractor y los que tienen, lo alquilan a un costo de 380 pesos por hectárea (2006). Las leves lluvias de marzo proporcionan la humedad suficiente para llevar a cabo la siembra en el mes de marzo –motivo por el cual se le conoce como maíz marceño– o a más tardar en abril. Aún en este tiempo, todavía hay el peligro de heladas en las partes más altas, por lo que a veces es necesario hacer una resiembra en mayo.

Para la siembra se seleccionan las mazorcas de la cosecha anterior, se retiran las semillas de las puntas y de las de enmedio se escogen las más pesadas y sanas; se desgranan antes de la luna llena y una parte se lleva a bendecir junto con semillas de frijol, calabaza y chilacayote (Foto 1). El sembrador, ya sea el propietario de la parcela o un peón contratado, va depositando en el suelo tres semillas de maíz y si se quiere, dos o cuatro de frijol y una de calabaza o chilacayota. A una distancia de 3 a 5 centímetros se pone una pizca de abono químico que no debe hacer contacto con la semilla porque la "quema".

Foto 1. Día de la Candelaria. Foto Catalina Rodríguez L. febrero 2006, Angahuan, Michoacán.

De ahí en adelante, la parcela depende del temporal, que a veces aparece desde fines de abril y otras se hace esperar hasta junio. En estos casos, los campesinos que tienen la posibilidad llevan hasta la *tarheta* un tinaco de agua y con bomba la asperjan para ayudar a la germinación y crecimiento de la planta.

Claro está que, para estimular el arribo del temporal, se recurre a la intermediación de los santos, vírgenes y otras entidades extraterrenales a las que se dedican complejos rituales en los que está presente el maíz. Conforme la planta va creciendo se realizan dos escardas con el fin de arrimar tierra a las plantas y afianzar sus raíces.

Cuando el temporal está avanzado, es hora de hacer los deshierbes o chaponeos con machete, uno, dos o los que sean necesarios para mantener la hierba a raya. A fines de agosto y durante todo septiembre ya hay elotes y es el momento en que las familias van a las milpas a comerlos cocidos, asados, a masticar cañas y a cortar elotes para llevar a sus casas y allí prepararlos de diferentes maneras.

En octubre el temporal empieza a amainar y permite secarse al maíz y al frijol, el cual puede comenzar a cortarse en noviembre, junto con las calabazas y chilacayotes. Los que tienen animales que alimentar, en este mes despuntan las plantas. En diciembre, con los campos secos, ya es posible cosechar el maíz y lo que que haya quedado de los demás productos de la milpa.

Ya en casa, el maíz se almacena en el tapanco del troje, en alguna habitación de la casa o se cuelga en sartas del techo de los portales. Es sabido que antes de que se usara el abono químico, el maíz duraba "muchos" años así colgado, pero a partir de su aplicación se ha vuelto muy susceptible a la palomilla y otras plagas.

Este apresurado repaso por las tareas del ciclo agrícola es una muestra del conocimiento acumulado por siglos y de los ensayos más recientes que se van añadiendo al bagaje cuando prueban sus beneficios (uso de tractor, abono, riego). Cuando no es el caso, los campesinos prefieren mantener actitudes más precavidas, que algunas personas interpretan como conservadoras, hasta tener la certeza de que vale la pena la inversión de trabajo y recursos.

Es de llamar la atención el especial cuidado con las variedades de semillas a sembrar, pues siendo un recurso de bajo costo sería más fácil la adquisición de nuevas variedades que la de un tractor por ejemplo. La preferencia por los maíces propios no responde entonces a conductas atávicas o a motivos económicos, sino a razones técnicas por un lado y por el otro a hábitos culturales que conforman el ser purépecha. Una amplia literatura da cuenta de los usos que se dan a todas las partes de la planta, conformando una "cultura del maíz" regional cuyos alcances trascienden el ámbito de lo práctico para entrar en el terreno de la religiosidad y del significado profundo que la gente le otorga al maíz.

## El consumo ritual del maíz

Desde la perspectiva ritual encontramos que al maíz se le asignan varios usos como elemento que otorga símbolos a los eventos en los que está presente. Así, lo encontramos en las celebraciones religiosas, en la forma de alimentos que se comparten.

Durante las fiestas de invierno dedicadas a la Inmaculada Concepción, la Candelaria y al Niño Dios, preferentemente se prepara atole de chaqueta (de maíz negro y cabellos de elote quemados), los nakatamales y los "tamalitos" (de maíz blanco o amarillo y guisado de *atápakwa* de res o en su defecto con pollo). La *atápakwa* sola es otra comida ceremonial acompañada de tortillas, que se sirve en la casa donde se viste el danzante que hará el papel de *tarépiti* en la danza de kúrpites. La comida de la fiesta *Ampómantskwa* se acompaña de tortillas blancas o azules, nunca amarillas "porque así se acostumbra".

En el carnaval encontramos también la presencia de nakatamales los dos primeros días y de corundas el tercero, siempre debe ser así dice la gente.

Durante la Semana Santa el maíz está presente en forma de tortillas que acompañan los platillos de vigilia. La peculiaridad de estas tortillas es que son mitad blancas y mitad azules, porque están hechas con maíces de dos colores que se combinan a la hora de pasar la masa por el metate, teniendo cuidado de no mezclarlas en la molienda y al aplanarlas con las manos.

En la fiesta patronal de Angahuan, dedicada a Santo Santiago, hacen su aparición las corundas para acompañar el *churhipu* o cocido de carne y col y las *jawákutas*. Las primeras están hechas de maíz de cualquier color y están envueltas con las hojas largas de la misma planta (*k'ani*). Por su parte, para la *jawákutas* se prefieren los maíces de color claro, para que contrasten con el color de la masa de frijol con la que se combinan. Para su elaboración se hace una tortilla gruesa de maíz sobre la que se pone otra de frijol y otra de maíz; la pieza resultante se parte en cuatro partes que se acomodan encimadas y se envuelve todo con *k'ani*. Al tercer día de la fiesta patronal vuelven a aparecer los *nakatamales* en la jornada dedicado al jaripeo.

La aparición de elotes en la *tarheta* o milpa nos anuncia la llegada de la fiesta de la virgen de la Asunción y con ella del primer atole de grano de la temporada. Actualmente hay facilidades para conseguir elotes tiernos todo el año, pues provienen de tierras de riego de otras zonas, sin embargo, hay personas que esperan al 15 de agosto para consumir su primer atole del año, cuando el

maíz local está en el estado adecuado de crecimiento. En dicha fiesta, además del atole de grano mencionado se prepara atole de leche, pozole de maíz blanco o rojo, *atápakwa*, tortillas azules y corundas. Por considerarse día de visita de ánimas, el 14 de agosto se preparan las *corundas* con frijol especiales de difuntos. Se hacen también *jawákutas*. A los muchachos que llevan toros a los cargueros se les convidan tostadas y a los jinetes del jaripeo tamales. Por las noches se reparten *nakatamales*.

En noviembre el maíz está ya sazón en la *tarheta* y es tiempo de recibir a las ánimas, especialmente a las de las personas recién fallecidas, motivo por el cual se prepara atole de tamarindo (con maíz negro), *jawákutas* y *corundas* con frijol para la ofrenda, además de *nakatamales* para compartir.

Entre los mencionados, existen algunos alimentos o bebidas que son característicos de una celebración como el atole de chaqueta, las tortillas bicolores, el primer atole de grano o las *corundas* de frijol; hay otros que, siendo propios de celebraciones, no están ligados a una sola sino que aparecen en varias, en este grupo se encuentran los *nakatamales* que condensan en su preparación la complejidad de la organización social y el sistema de intercambio de los purépechas. En la casa donde se lleva a cabo la celebración (fiesta de carguero, boda, defunción), la mujer con más autoridad de la familia extensa convoca a sus parientas, vecinas y conocidas a la preparación. Las que van llegando se reúnen en grupos alrededor de tinas de masa y hojas de mazorca previamente remojadas. Se despojan de su rebozo, se sientan en petates o en banquitos que les arriman y se disponen a pasar una, dos, tres horas untando masa en las hojas, mientras conversan sobre distintos temas que suben de tono conforme existe más confianza entre las presentes. Una de las mujeres de la casa, por lo regular una mayor, es la encargada de servir *atápakwa* en cada hoja untada y ponerle una porción de carne, doblarlas y juntarlas para que sean colocadas en grandes tinas de lámina para su cocimiento. Cuando alguna de las ayudantes tiene que retirarse, su ayuda es recompensada con una bola de masa o si los *nakatamales* ya están cocidos y listos, con una porción de ellos.

Además de los alimentos, a la planta y sus frutos los vemos presente en el arreglo de los edificios religiosos y las imágenes, especialmente durante las celebraciones de la virgen de la Candelaria el 2 de febrero, San Isidro y la Inmaculada Concepción, el 15 de mayo. En estas ocasiones salen a relucir las mejores mazorcas de la cosecha anterior y frente a ellas la sanción social o la

desaprobación por el uso de especímenes no locales: "las usan por grandes, pero esas no son de acá", critican algunas voces.

El maíz y sus cultivadores adquieren realce durante la celebración del Corpus, que en Angahuan se hace el 15 de mayo y en Charapan a lo largo del novenario previo a la fiesta patronal de San Antonio. En estos días los campesinos o *tareris* subrayan la importancia que su actividad sigue teniendo frente a todos los demás oficios que se presentan en la fiesta, los cuales podrán dejar más beneficios económicos (como el trabajo migratorio o el transporte) pero carecen del mismo peso en la cultura purépecha de Charapan y Angahuan.

## ¿De qué color es el futuro?

A diario nos encontramos con datos que muestran la serie de problemas a los que se enfrenta la agricultura en México: problemas de tenencia de la tierra, aumento del precio de los fertilizantes, agotamiento de las tierras por su mal uso, disminución de la superficie sembrada, retraso de lluvias, ineficiencia de las autoridades relacionadas con el agro, abandono de la actividad por los bajos precios de los productos en el mercado, etcétera. Pasando por alto la problemática y características específicas de cada región, todas esas dificultades se pretenden aliviar con una misma receta consistente en la introducción de semillas modificadas genéticamente con tecnología importada por laboratorios comerciales. Más se ganaría atendiendo a la experiencia de los propios labradores y poniendo a su disposición toda la información posible, incluyendo los hallazgos realizados por las instituciones nacionales. Por ejemplo, el INIFAP (Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias), en sus más de 45 años de existencia, ha desarrollado semillas mejoradas y otras tecnologías que podrían revertir el constante descenso de la producción de maíz. Si a ello se agregara una inversión en infraestructura de riego en las zonas factibles para ello, en las que se podrían alcanzar las 8 toneladas por hectárea y la utilización de tierras actualmente empleadas en ganadería extensiva, los pronósticos serían mejores, pues con esto no solo se lograrían los 29 millones de toneladas previstas sino se alcanzarían 53 millones de toneladas y la tan anhelada por muchos autosuficiencia en maíz. Y todo ello sin recurrir a la adquisición de maíz transgénico cuya adopción acarrearía mayor dependencia tecnológica (Turrent, 2009:17).

De cualquier manera, los remedios para el campo no podrán ser aplicados desde fuera; tendrán que ser los propios campesinos quienes emitan la última palabra, pues ellos crearon al maíz nativo y son dueños de su presente y su futuro. Al respecto, en Angahuan y Charapan, el rumor de la existencia de plantas de maíz transgénico produce en los campesinos distintas reacciones opuestas. Por un lado, hay quienes aseguran que en la región es imposible sembrar semillas que no sean las nativas, ya que el suelo no lo permite y por tanto la posibilidad de la siembra de maíz transgénico está descartada. Independientemente si esto es cierto o no, nos habla de un sector que no estaría dispuesto a experimentar con tales variedades. Por otro lado, hay quienes expresan curiosidad sobre las características de esta planta y sus supuestas virtudes de alta producción y resistencia; simultáneamente se muestran escépticos ante una nueva variedad sobre la que los conocimientos campesinos no tienen respuestas culturales, esto es, no tienen vocabulario purépecha para designar las semillas y todo lo relacionado a ellas; desconocen si la tecnología que han desarrollado por años es apropiada para los nuevos granos, desean saber si podrán darle el mismo uso alimenticio que les proporciona el maíz nativo y seguramente algunos, aunque no lo expresen, ante la disyuntiva de aceptar o no variedades foráneas deben preguntarse acerca de su eficacia ritual. Y ante esto sólo queda la información veraz y desinteresada como recurso contra la toma de decisiones equivocadas.

Al margen de las legislación vigente el cultivo de maíz transgénico se va extendiendo por el país y la cultura no es suficiente defensiva. Los productores de Angahuan y Charapan están orgullosos de su conocimiento de las técnicas tradicionales y del manejo que tienen de las semillas, conocen el sentido vital de la planta, participan activamente en celebraciones religiosas relacionadas con el cultivo, como las de su santo patrón San Isidro y de Corpus, pero también están abiertos a la experimentación con fertilizantes, herbicidas, plaguicidas, a las innovaciones en cuanto a semillas mejoradas e incluso transgénicas, sobre las que no se ha dicho toda la verdad, como la dependencia económica que generan.

Así las cosas, en el corto plazo y mientras siga existiendo el espíritu religioso que da sentido a los rituales relacionados con el maíz, mientras continúe el gusto por los alimentos de maíz, rituales o cotidianos, el futuro del maíz en Angahuan y Charapan seguirá siendo de colores negro, azul, amarillo, blanco y rojo. La experiencia demuestra sin embargo que la cultura tiene muchas vías para reproducirse aún sin los sustentos que le dieron origen, por lo que mal se haría en confiar el futuro de largo plazo solamente a la fortaleza de la cultura.

## BIBLIOGRAFÍA

Astier, Marta y Narciso Barrera-Bassols, eds. (2007) *Catálogo de maíces criollos de las cuencas de Pátzcuaro y Zirahuen*, México, Grupo Interdisciplinario de Tecnología Rural Apropiada (GIRA, A.C.) / Instituto Nacional de Ecología, SEMARNAT / Centro de Investigaciones de la Región Pacífico Centro, Campo Experimental Uruapan, Instituto Nacional de Investigaciones Forestales (INIFAP) / Secretaría de Desarrollo Agropecuario (SEDAGRO) / Instituto de Geografía, UNAM.

*Atlas geográfico del estado de Michoacán* (2004) México, Secretaría de Educación en el Estado de Michoacán / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Editora y Distribuidora EDDISA.

Barrera-Bassols. Narciso (2003) *Symbolism, knowledge and management of soil and land resources in indigenous communities: Etnhnopedology at global, regional and local scales*, tesis doctoral en ciencias de la tierra, Bélgica, Ghent University, 815 pp.

CIPC (1991) *Cuarta reunión Científica Forestal y Agropecuaria*, Morelia, INIFAP / SARH, III+XV pp.

*Estudio dasonómico (Meseta Tarasca)* (ca.1976) Copia fotostática de documento mecanuscrito, encuadernado, sin autor y sin paginar; en archivo personal del sr. Guillermo Jacobo, Charapan, Mich.

Fitting, Elizabeth (2006) "The political uses of culture: Maíze production and the GM corn debates in Mexico", *Focaal-European Journal of Anthropology*, Núm. 48, pp. 17-34.

Mapes, Cristina (1987) "El maíz entre los purépecha de la cuenca del lago de Pátzcuaro, Michoacán, México", *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, Vol. XLVII, Núm. 2, pp. 345-379.

Quintero Sánchez, Rubén y Jaime Chávez Carrillo (1993) "Productividad del maíz (*zea mayz Linn*) en la Meseta Purépecha", *Universidad Michoacana*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Núm. 10, octubre-diciembre de 1993, pp. 8-15.

Turrent Fernández, Antonio (2009) "Potencial productivo de maíz en México", *La Jornada del Campo*, suplemento de *La Jornada*, México, Núm. 16, 13 de enero de 2009, pp. 16-17.

Wellhausen, E.J., L.M. Roberts, E. Hernández X., en colab., con P.C. Mangelsdorf, (1987), "Razas de maíz en México. Su origen, características y distribución", *Xolocotzia. obras de Efraím Hernández Xolocotzi*, número especial de la *Revista de Geografía Agrícola*, tomo II, México, Universidad Autónoma de Chapingo.

# El trabajo sagrado y profano en torno al maíz en San Francisco Pichátaro, Michoacán: reflexiones sobre una ontología relacional en los albores del siglo XXI

**Narciso Barrera Bassols**[1]

## Introducción

Una manera para entender el por qué los *pichatareños* hacen vigente de manera creativa, emocional e inteligente el mantenimiento de la diversidad de variedades de maíces indígenas en su territorio y el moldeado de sus paisajes que componen su territorio ancestral, requiere precisar cuáles son aquellas premisas verbales, imaginarias, cognitivas y prácticas que han permitido esa comunión creativa e indisoluble entre esa planta, sus deidades y los humanos. A diferencia de las concepciones modernas sobre la naturaleza (promovidas por la racionalidad occidental) y la relación dicotómica entre cultura y naturaleza (Strathern, 1980; Haraway, 1995, 2008, 2015; Ingold, 1986, 2000, 2011; Descola, 2012; Descola & Pálsson, 2001; Plumwood, 2002, 2006, 2009; Merchant, 1980; Latour, 2005; Stengers, 1997, 2000, 2005; Toledo & Barrera-Bassols, 2008; Leff, 2014, entre muchos otros), los *purhépecha* de San Francisco Pichátaro –como muchos otros pueblos no-occidentales de América y de otras partes del planeta– no efectúan tácitamente tal separación ontológica y epistemológica sobre su realidad y la de la enactuación de sus entidades existentes para explicar su mundo, en dos dimensiones ontológicas distintas, separadas y antagónicas (Descola, *op.cit*; Escobar, 2013). En contraste con la segmentación objetivada y cosificada entre natura y cultura bajo la racionalidad cientificista, esta segunda se sostiene, simbólica, discursiva y materialmente, a partir de una inextricable e indisoluble comunión entre ambas dimensiones modernas de percibir, conocer y actuar en el mundo.

Dicha no-separación entre lo realmente existente en su mundo la denominamos aquí como *culturaleza*. Por *culturaleza* entendemos la inseparable

1. Facultad de Ciencias Naturales / Geografía Ambiental. Universidad Autónoma de Querétaro. Correo: nbarrerabassols@icloud.com

relación entre humanos (cultura) y no-humanos (natura y sobre-naturaleza, u otros-que-humanos) y en ello incluimos no solo lo que es clasificado por la racionalidad moderna como lo viviente y lo no viviente, entre sujeto y objeto, sino entre el mundo material y el mundo sagrado, según nuestra visión dicotómica (Barrera-Bassols *et al*. 2018; Toledo y Barrera-Bassols, 2021a,b), De allí que, en dicha ontología relacional, las piedras, montes, cerros, valles, nubes, lluvia, plantas, animales y tierra sean consideradas no solamente como entidades dadoras de vida sino como el entramado de la vida misma; todas ellas son significadas como entes con vida, sujetos orgánicos y supra orgánicos, personas con capacidades volitivas o con agencia, capaces de actuar con inteligencia y emoción (Descola, Op. cit.). Es por ello por lo que, en Pichátaro, se despliegan íntimas relaciones interpersonales y sociales entre todas las entidades existentes –incluyendo por supuesto a los *pichatareños*– constituyendo comunidades asociadas a un complejo tejido de vida mediante el ejercicio de la comunalidad alrededor del maíz. Una sociedad de sociedades.

De hecho, la comunidad no es pensada solamente en términos de las relaciones entre humanos sino, de manera extensiva y fervorosa, entre todos los seres existentes, incluyendo a las personas no-humanas– ofreciendo una conceptualización distinta de territorio, territorialidad y territorialización (Barrera-Bassols, N. *et al*., 2018; Porto Gonçalves, 2011, 2015). Estas maneras de pensarse y enactuar (interacciones conscientes) arropadamente en su mundo, han permitido el mantenimiento de la agro diversidad como resultado de una íntima comunión entre lo sagrado y lo profano, mediante un profundo respeto por las relaciones interpersonales y socionaturales, y para el mantenimiento de sus paisajes diversificados. Esto ha permitido también sortear la contingencia e incertidumbre mediante la comunión entre el trabajo ritual (sagrado) y el trabajo profano (material), como un acto unívoco de reciprocidad productiva entre sujetos distintos, entre personas. De hecho, todo acto material de transformación del paisaje conlleva una intensa ritualidad cargada de un complejo simbolismo sobre el trabajo en reciprocidad para el mantenimiento de la salud o armonía. Una economía o ecología sagrada (Reichel-Dolmatoff, G. 1976. 1997; Apffel Marglin, 2011). Todo ello recrea el sentido mismo de la comunalidad como acción colectiva del convivir para perdurar en ámbitos de histórica subalternidad y resistencia creativa (Mártinez Luna, 2015-2016).

## San Francisco Pichátaro: El lugar de enunciación

San Francisco Pichátaro es hoy una comunidad indígena trasnacional, híbrida y políticamente dinámica, en resistencia y combativa. Su larga historia ambiental, con al menos unos 2 mil años de ocupación, caracterizó, desde mucho antes de los tiempos coloniales, su especialización productiva agrícola y forestal. El territorio pichatarense contemporáneo abarca unos 100 km$^2$ de tierras bajo el regimen de bienes comunales y una pequeña porción bajo el regimen ejidal. Rodeado de volcanes cubiertos por la porción boscosa más importante de la cuenca del lago de Pátzcuaro, sus tierras agrícolas y ganaderas se localizan en las pendientes de sus montañas y a lo largo y ancho de sus tres valles intermontanos escalonados, configurando así el típico paisaje de montaña esculpido por los pueblos de origen mesoamericano en el centro del país (Barrera-Bassols, 2008; Alarcón, 2013; Barrera-Bassols, Ortiz & Espinoza, 2017) (Figuras 1 y 2).

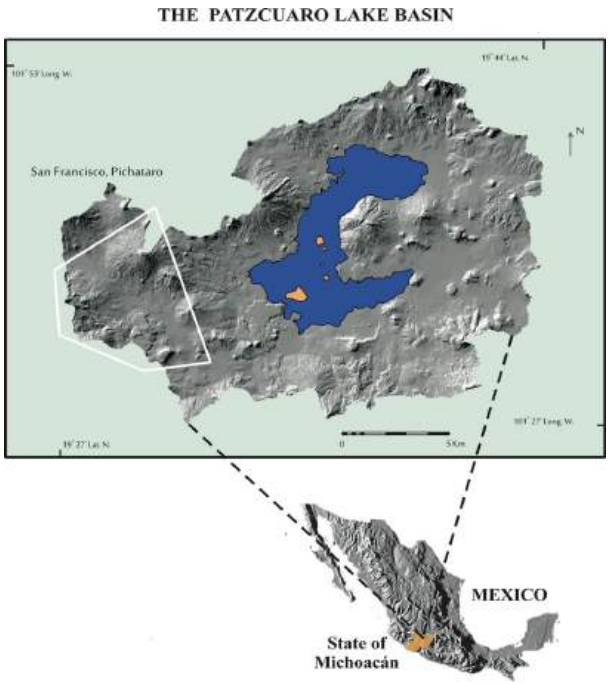



Figura 1. El territorio de San Francisco Pichátaro en la cuenca del lago de Pátzcuaro, Michoacán, México. Barrera-Bassols, 2008

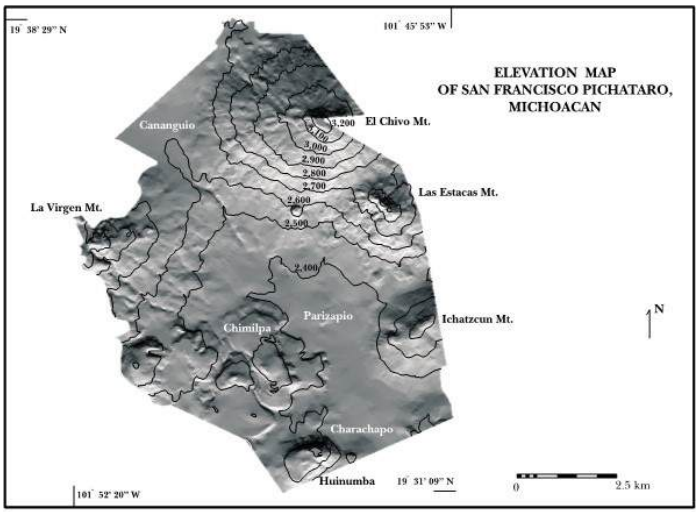



Figura 2. El relieve pichatarense. Barrera-Bassols, 2008

Dichos paisajes organizados en mosaico ofrecen una singular belleza, además de conformar un complejo entramado de usos de la tierra moldeados en forma de parches y corredores, en función de su heterogeneidad bioclimática, ecogeográfica y diversidad agroecológica y biocultural. Este complejo mosaico paisajístico es resultado de una larga adaptación coevolutiva que imbrica resultados de procesos de un volcanismo reciente (Plio-Cuaternario) con el despliegue histórico de un metabolismo campesino basado en una estrategia de uso múltiple de sus bienes comunales (Toledo & Barrera-Bassols, 1984; Barrera-Bassols, 2008) (Figura 3).

Figura 3. La culturaleza pichatarense. Elaboración propia

Sus actuales pobladores (unos 5,700 habitantes) residen en un solo asentamiento dividido en siete barrios como resultado de las políticas de reducción y reacomodo de sus asentamientos precolombinos aplicadas durante el siglo XVI. La transnacionalización y sincretismo cultural se acentúa a mediados del siglo pasado por el constante flujo de migrantes hacia los Estados Unidos de Norteamérica y a ciudades circunvecinas, lo que provoca transformaciones sociales, económicas y tecnológicas que se han profundizado durante los últimos 30 años. La pérdida del uso común del idioma purhépecha, el paulatino abandono de la agricultura milpera y maicera, sustituída por la renta de parcelas para la producción comercial y agrotóxica de papa, la sobrexplotación clandestina del bosque y una marcada conversión hacia las actividades secundarias como es el pequeño comercio local y el crecimiento de carpinterías para la confección de muebles rústicos son, entre otros, los cambios ocurridos desde finales del siglo pasado, todos ellos animados fundamentalmente por las generaciones de hombres y mujeres jovenes, acentuando la brecha intergeneracional local.

Sin embargo, el ferviente catolicismo popular de sus pobladores revela una peculiar etnogénesis religiosa en donde se anida el culto al agua, a los cerros, a

la tierra, al maíz y a sus ancestros, todos ellos como elementos significativos del núcleo duro de su ontología relacional de tradición mesoamericana (Barrera-Bassols 2008; López Austin, 2015; Medina, 2015). Dicho sincretismo revela el entramado de costumbres agrarias fundadas milenariamente y recreadas a lo largo de los últimos 500 años. El culto se expresa de variadas maneras y manifestaciones a lo largo del ciclo anual, mediante celebraciones en la iglesia y en las siete parroquias de sus respectivos barrios, así como en rituales ofrecidos en los altares de cada vivienda familiar, en el manantial, en el bosque, en la parcela y en celebraciones comunales, barriales y familiares.

La fiesta es un lugar común en Pichátaro y es la que permite el constante y renovado fortalecimiento de sus lazos comunitarios, a varios niveles y a lo largo del año, mediante el trabajo colectivo en reciprocidad para el mantenimiento y recreación de la salud y armonía comunitarias; esto es, para la reconstitución y fortalecimiento "del costumbre" o la abigarrada tradición *pichatareña*. Cabe señalar que estos lazos comunitarios han servido como una potente fábrica social para la defensa de su territorio, de sus formas de gobierno y de sus bienes bioculturales. Si bien los cambios ocurridos durante los últimos 30 años en San Francisco Pichátaro han reorganizado la vida cotidiana de los *pichatareños*, ello no ha resquebrajado sus lazos comunitarios en lo fundamental, de tal suerte que sus formas de gobierno han permitido una fuerte cohesividad social ante los embates internos y externos.

Dichos embates han sido promovidos por el Estado mexicano a través de sus políticas y programas gubernamentales a los niveles federal, estatal y municipal (Dietz, 1999), así como por actores tan diversos como talamontes, narcotraficantes, autoridades municipales en turno, partidos políticos, compañías cerveceras, personas de la misma comunidad y hasta por comunidades circunvecinas, con quienes las y los *pichatereños* han disputado sus límites territoriales. De tal suerte que Pichátaro es hoy y ha sido –históricamente– una comunidad indígena en resistencia creativa. La organización barrial, la asamblea comunal y las formas de representatividad basadas en liderazgos efímeros, han sido los principales mecanismos de resistencia frente a dichos embates, además del crecimiento de una intelectualidad local fortalecida mediante su profesionalización. Actualmente hay más de 60 profesionistas, entre maestros, agrónomos, médicos, biólogos, ingenieros forestales, abogados, historiadores, etcétera, que, de variadas y a veces contradictorias maneras, ofrecen sus habilidades y experiencia cuando son requeridas por la comunidad.

Enumero algunos de los logros obtenidos a lo largo de los últimos 15 años debido a esta fortaleza comunalista: 1) la defensa de sus maíces nativos frente al posible arribo de los maíces transgénicos mediante ferias del maíz, la organización de agricultores agroecológicos, el establecimiento de un museo comunitario y la emblemática resolución comunal para constituirse como primer territorio (certificado) libre de maíz transgénico en Michoacán (Barrera-Bassols et, al., 2011); todo ello, después de un estudio realizado para valorar la posible contaminación con transgénes de sus maíces locales, mismo que reconoció la sanidad de sus maíces nativos; 2) el acuerdo comunal para otorgar en comodato unas 40 hectáreas para la edificación y puesta en servicio de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM) unidad académica Purhépecha, a principios de este siglo, siendo ésta el proyecto de educación indígena más importante en la historia de Michoacán (Aragón, 2020); 3) el ordenamiento, en octubre de 2016, de la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), respecto a la emancipación de la comunidad de San Francisco Pichátaro, para regirse en usos y costumbres con la finalidad de crear su autogobierno y administrar sus propios recursos que les destina el ayuntamiento de Tingambato (Matías González, 2019); 4) el reconocimiento del Instituto Electoral de Michoacán (IEM), sobre el derecho de San Francisco Pichátaro como persona moral de derecho publico, con personalidad jurídica y patrimonio propios, dotada de autonomía comunal, a participar efectivamente en los procesos de toma de decisiones que puedan afectar sus derechos a la autodeterminación, autonomía y autogobierno, que les permitan determinar libremente su condición política y perseguir libremente su desarrollo económico, social y cultural, para lo cual gozarán del conjunto de derechos reconocidos en el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en relación con el Ayuntamiento de Tingambato y demás autoridades del estado de Michoacán de Ocampo (Aragón, 2018), y 5) la constitución del Concejo Comunal Autónomo de San Francisco Pichátaro, quien se encuentra en funciones desde hace más de 5 años (Zertuche, 2018).

Este último logro colectivo, o más bien comunal, resultó de la negociación, de la movilización y de la judicialización de sus demandas y no sin fuertes embates por diversos actores municipales y estatales. El logro es resultado de un nuevo movimiento social que se ensancha en Michoacán, en México y en América Latina, y que busca transformar y descolonizar al Estado desde abajo mediante novedosas estrategias de lucha para reclamar los derechos de los

pueblos y comunidades indígenas de la región, incluyendo hasta el litigio en los tribunales, y en este caso acompañado de un notable grupo de abogados militantes (Aragón, 2018). La victoria de Pichátaro es sumamente significativa pues por primera vez en la historia moderna de México una comunidad indígena inserta en un municipio con cabecera mestiza (Tingambato), es decir a nivel submunicipal, logra su autonomía en el litigio, originando un cuarto nivel de gobierno a escala nacional, esto es, un autogobierno comunal. Sin precedentes, dicha victoria ha alentado a otras 12 comunidades purhépecha a seguir sus pasos (*La Jornada* en Línea, https://www.jornada.com.mx/notas/2021/07/10/estados/jaracuaro-indigenas-piden-gobernarse-por-usos-y-costumbres/), y a unas más en los estados de Oaxaca, Puebla, Jalisco y la Ciudad de México. A este fenómeno político de indudable importancia para la vida de los pueblos indígenas se le ha considerado como "Las revoluciones indígenas en el estado de Michoacán", siendo pionera la lucha y victoria del municipio indígena de Cherán en 2015, vecino cercano de San Francisco Pichátaro (Zertuche, 2018).

La revitalización de la vida comunitaria entre los *pichatareños* a partir de estos emblemáticos logros, no sin dificultades internas para concretarlo, son resultado de su histórica resistencia creativa para mantener sus vigentes y cambiantes formas de vida, gobierno y maneras de sentipensar, saber-hacer, conocer y defender su territorio. Ello conlleva cierta vigencia de su ontología relacional, el apego a sus costumbres y su enactuación con las entidades existentes de su realidad o mundo.

## La concepción sobre el mundo en San Francisco Pichátaro: una ontología relacional

La episteme *purhépecha* en San Francisco Pichátaro, o la manera amplia de conocimiento que posee esta comunidad y la de los sujetos que componen su realidad –esto es, el inventario de los seres existentes y la configuración socio natural que deviene de su enactuación en el mundo a partir de prácticas (rituales y profanas) concretas, lugarizadas y perenemente cambiantes, mismas que dan lugar al relato de sus experiencias relacionales *en-el-lugar*, y su entendimiento de lo que significa que algo o alguien exista– se fundan en lo contingente, en las irregularidades de su mundo cambiante, siempre sorpresivo e incierto. De allí que el intenso intercambio entre humanos y no-humanos (y sobrehumanos o más que humanos, o deidades, substancias, fuerzas y energías sagradas), se

establezca a partir de la necesidad de conjurar el caos (o enfermedad) mediante el trabajo en comunión, a través de un intenso diálogo-acción entre todos los constituyentes de su mundo relacional; todo ello para procurar la salud socio-cósmica, la reparación del daño y del desequilibrio por la armonía (Figuras 4 y 5). A esto le denominamos el manejo sagrado y profano de la resiliencia –entendida ésta como una estrategia adaptativa que busca reducir los impactos humanos y no-humanos en el paisaje-territorio, a la vez de mantener y/o incrementar la estabilidad, aminorando los efectos negativos de eventos contingentes e impredecibles.

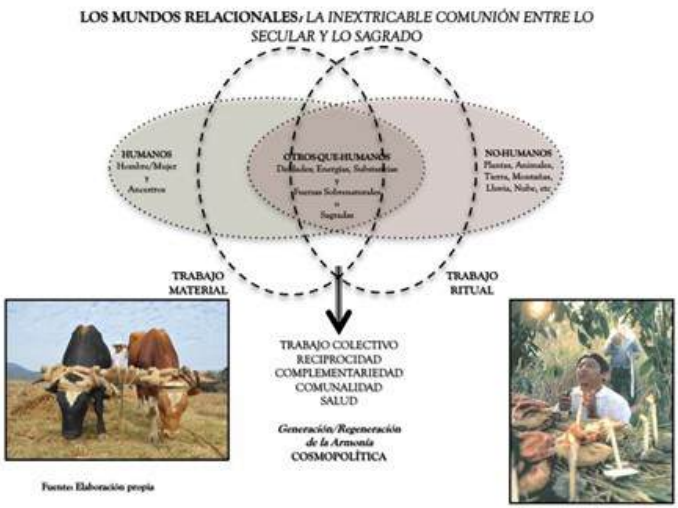



Figura 4. El mundo relacional pichatarense, la inextricable comunión entre lo secular y lo profano. Elaboración propia

Dicho manejo de la resiliencia se da a partir de un complejo y profundo diálogo-acción, de una cosmo política entre los constituyentes de su mundo con el efecto de evitar, o al menos, aminorar el riesgo y la incertidumbre provocados por los equívocos o tensiones entre los enactuantes, o entre alguno(s) de ellos (De la Cadena, 2020; Stengers, 1997, 2005; Duchesne, 2015; Santos, 2014). En términos paisajísticos, diríamos que el trabajo en reciprocidad mantiene o restaura su salud mediante el acto de la comunalidad (Martínez Luna, 2010). La enactuación en el mundo consiste en al menos tres ámbitos que se tejen como premisas para el mantenimiento de la resiliencia, a saber:

A. Los humanos moldean sus paisajes-territorio coincilinado con los no-humanos y con las deidades (o sobrenaturaleza), mediante sus amplios repertorios de conocimientos (epistemes) y sus significados ontológicos;
B. Los no-humanos trabajan en constante negociación con los humanos mediante las intermediaciones de las deidades, y
C. Las deidades trabajan para balancear las enactuaciones entre los humanos y los no-humanos, favoreciendo o no los resultados del trabajo en común (Figura 5).

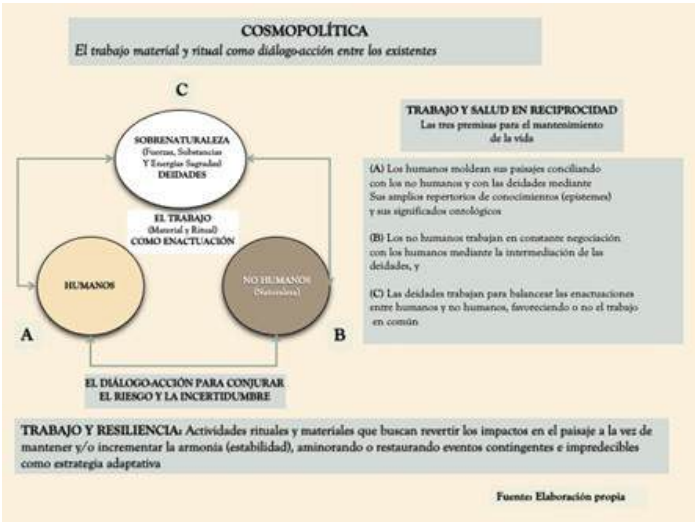



Figura 5. El trabajo material y ritual como diálogo-acción entre los existentes. Elaboración propia

En este complejo diálogo-acción, al menos, tres son los conceptos que organizan dicha visión de mundo: 1) salud, 2) trabajo, y 3) reciprocidad. En primer lugar, el trabajo se lleva a cabo entre humanos y no-humanos, incluyendo a las fuerzas, energías y substancias sagradas que animan dichas relaciones (deidades, sincréticas sean éstas, o sobrenaturaleza, tal y como la denominamos nosotros). El trabajo entre personas se realiza material y ritualmente, siendo el intrincado juego de dichas esferas imprescindibles para evitar, o al menos, para tratar de evadir el caos, favorecer el conjuro y aceptar la penalidad. De esta manera, el trabajo material y ritual se emplaza, casi al unísono, en una relación

horizontal entre opuestos (diferentes) binarios e inseparables para el sostenimiento de la salud cósmica. El trabajo entre personas (humanas, no humanas y más que humanas) adquiere una conectividad intensa y emocional que no se localiza en el pensamiento moderno.

La roca, el rayo, el torbellino, las semillas, las plantas y animales, al igual que las nubes, el agua y la tierra, son consideradas personas con agencia, sujetos culturales que interactúan, para bien o para mal, siendo dichas relaciones benéficas o maléficas, compensatorias de los daños o beneficios creados por cada una de ellas o en sus intrincadas y muchas veces tensas y contradictorias relaciones, según las circunstancias, pero en un enjambre que malla las relaciones que simulan o materializan la espiral de la vida. Este trabajo comunitario es mediado por las deidades, substancias-fuerzas-energías sagradas en función de que estas penalizan o benefician los resultados de dicha comunión, siempre contingente. Cada uno mantiene sus características propias, su cultura y su personalidad, y ejecuta sus cualidades y energías en función del contexto. Son relaciones entre distintos en búsqueda de su perpetuación cósmica común. Interacción e interconexión en un contexto dinámico, complejo y sorpresivo. Inseparables y contingentes.

En purhépecha**,** por ejemplo, no existe una episteme que defina a la naturaleza, tal y como es concebida por el pensamiento científico-moderno (Barrera-Bassols, 2008). Eso simplemente no existe a pesar de la ya larga historia de interacción con el mundo occidental. De hecho, el episteme y las maneras de mirar el mundo –su ontología relacional– y de significarlo, están cargados de elementos de múltiples experiencias cognitivas y simbólicas, los cuales han sido apropiados e integrados a su mundo de manera creativa y versátil. Dichos elementos son híbridos y contingentes, se despliegan de variadas maneras para conciliar.

Esta manera de enactuar en el mundo de los existentes configura un particular *ethos* o núcleo duro y central que le da sentido a dicho mundo; norma su habitar como un principio del *ser-estar-saber-hacer* (una economía como lo propone Eglee Zent (2014) y un sentipensar, según Fals Borda (Escobar, 2015). Todo ello mediante códigos de comportamiento y normas cargadas de valores éticos y morales. En palabras de los propios *pichatareños* es "el costumbre" el que organiza el hacer comunalidad. Y, en ese sentido, el hacer comunalidad implica necesaria e indisolublemente la relacionalidad entre humanos, no-humanos y la sobrenaturaleza (deidades, fuerzas, substancias y energías anímicas). Todo ello basado en la relación social entre personas, sean estas plantas, animales, humanos, agua,

rocas, cerros, tierra y númenes. Todas ellas percibidas, pensadas y vividas como entes anímicos cargados de inteligencia, emociones y actuaciones propias.

Una manera de explicar dicha ontología relacional, su episteme y sus prácticas (materiales y simbólicas) entre los *purhépecha* de San Francisco Pichátaro, aunque muy limitada por el espacio de este capítulo y sus objetivos, es la enunciación del calendario que conjuga la inextricable relación entre los tiempos climáticos y los de la fenología del maíz (los no-humanos), los del trabajo humano y el de los tiempos de lo sagrado. Es un calendario biocultural que explica un entramado relacional del maíz, tanto como planta, como resultado del esfuerzo de las manos, emociones e inteligencia del campesino y como una deidad primordial cargada de fuerza anímica y material (Figura 6). También se usa como calendario relacional en donde todos los existentes involucrados juegan un crucial papel, indisoluble para el mantenimiento de su diversidad y los gozos que genera. Aquí, el maíz juega un primordial papel como sujeto, como alimento y como numen, como planta y como corazón-persona cargada de emociones e inteligencia. Como un ente animado con agencia y capacidad volitiva. Dicho calendario organiza temporalidades y espacialidades simbólicas y materiales en el paisaje y en el territorio-mundo de esta comunidad. A todo ello lo ejemplificamos como *culturaleza*, es decir, como la expresión material y simbólica de un mundo que se revela en la organización del paisaje en mosaico y en su diversidad territorial. El mundo de lo propio como resultado de los entramados humanos y no-humanos y en donde la no separación entre las entidades existentes resulta en su impronta, de por más dinámica, diversa y azarosa.

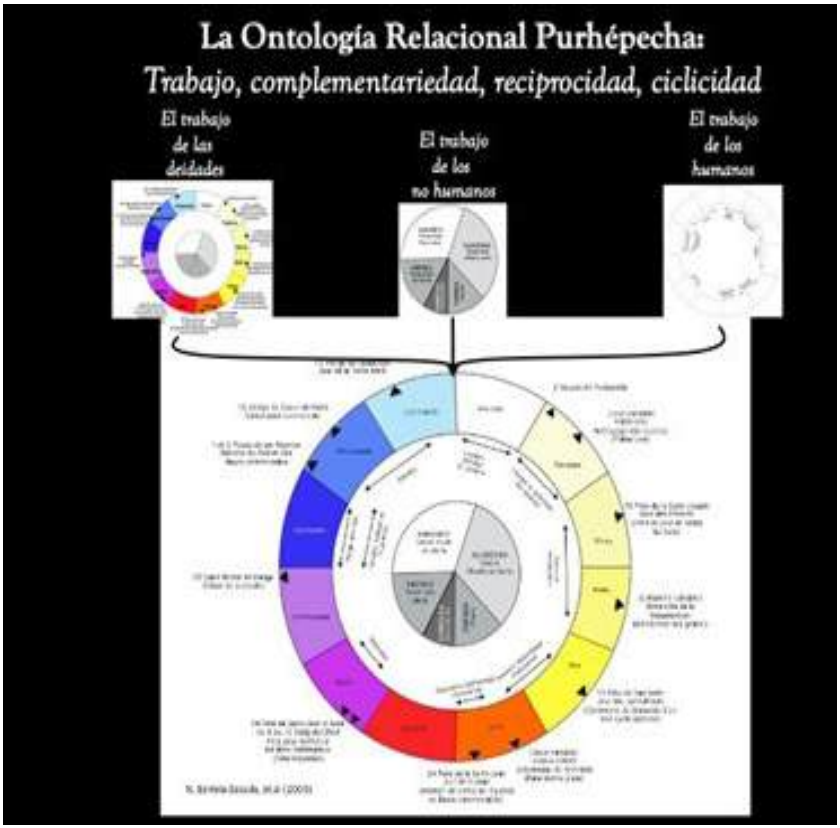



Figura 6. El trabajo material y ritual como diálogo-acción entre los existentes. Elaboración propia

### Lo femenino/masculino y lo frío/caliente como basamento de la ontología relacional *pichatareña*

Es menester señalar que en esta ontología relacional purhépecha, las cualidades del binomio femenino/masculino son coexistentes (dualismo relacional) y se conjugan dependiendo de las circunstancias espaciotemporales y del contexto, a diferencia del pensamiento dualista moderno que los separa de manera antagónica y radical. Un ejemplo significativo de ello en el pensamiento de los agricultores *pichatareños* es el reconocimiento de los estadios fenológicos de la

mazorca del maíz (un pasto que posee tanto órganos masculinos como femeninos) a lo largo de su crecimiento. El estado lechoso de los granos de la mazorca es considerado como un estado femenino (granos húmedos y fríos, blandos y lechosos), en tanto que los granos de la mazorca madura son considerados poseyendo cualidades masculinas (duros, secos, calientes, cristalinos y pesados). Todo ello en la misma planta (Figura 7).

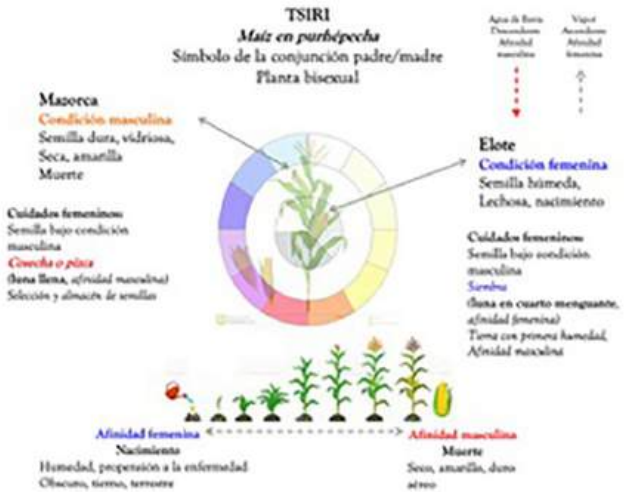



Figura 7. Maíz en purépecha. Elaboración propia

El maíz es percibido como un milagro de la comunión entre los cuerpos de las deidades y la carne humana, o como un ser divino que nació de la enactuación entre fuerzas supra-naturales y la intervención humana. El maíz también es pensado como la hija/hijo de la virgen María o *Cuerauahperi*, la Madre Tierra, su representación precolombina. Se cree que el maíz fue creado cuando una gota de leche que derramó de su pecho, penetró la tierra. Es por ello que el maíz presenta una fase de crecimiento en donde sus mazorcas se encuentran en estado lechoso (cualidad femenina). La germinación del maíz tiene un significado simbólico que revela el balance de la tensión entre el nacimiento, la reproducción y la muerte de toda entidad existente. Representa la reproducción o regeneración de la impredecible continuidad de la espiral de la vida.

Aun a principios del siglo, la cosecha o pizca del maíz en su estado cristalino (maduro) era realizada generalmente por mujeres, así como la selección de semillas y la siembra. Ello porque estando el grano en su condición o cualidad masculina, las manos femeninas permitían el balance entre ambas fuerzas, substancias y energías para un correcto proceso de siembra e inicial crecimiento, dado que en el período en que se ejecuta la siembra, las condiciones de la tierra (entidad femenina) están en una fase de conjunción entre lo masculino y lo femenino (entre lo seco y lo húmedo), etapa en donde caen las primeras lluvias. La mujer depositaba los granos masculinos con sus manos femeninas en un período crítico de transición ambiental para la germinación de este cereal. Un acto de fertilidad, de conjunción (Barrera-Bassols, 2008).

Los *pichatareños*, al igual que muchos pueblos indígenas del centro y sur del país, y en los Andes, por ejemplo, conciben a los no-humanos a su semejanza, esto es, de manera antropomórfica (López Austin y Millones, 2008; De la Cadena, 2015, 2020). Un ejemplo de ello es el reconocimiento sexuado de las montañas y su abundante mitología en la Mesoamérica precolombina y actual (Broda, 1991; Fagetti, 1998; Glockner, 2012). En San Francisco Pichátaro las dos elevaciones montañosas más importantes: el Cerro Grande (*Juata Khéri* o El Grande) y el Cerro La Virgen (*Juata Huariti*, señora, dama, mujer), formaciones contiguas, son consideradas como una pareja sagrada que fertiliza la tierra ofreciendo el agua de sus manantiales, atrayendo nubes y lluvia, proveyendo de animales de caza, bosques y agricultura. Ambas elevaciones son consideradas como guardianes de la lluvia, del viento, de los suelos fértiles y del bosque desde la época precolombina hasta la fecha (Barrera-Bassols, *et al.* 2006b). Más aun, el relieve de los volcanes que circundan al pueblo es clasificado de manera similar a las partes del cuerpo humano. La cima o cabeza (*terónstakua*), el pecho (*terón-garikua*), la falda o enagua (*siríjtakua*) y los pies (*jandúkutin*), constituyen los principales tipos de relieve de estos volcanes según la terminología purhépecha (Barrera-Bassols, Zinck & van Ranst, 2009a; Barrera-Bassols, 2016). Dicho antropomorfismo se revela también en algunas de las fases fenológicas del maíz y en la anatomía de los animales (Argueta, 2008). El sexo y sus cualidades descritas arriba resultan marcadores del tiempo climático (secas y lluvias) y permiten la clasificación de los diferentes entes, sus substancias, fuerzas, agencia y energías. Ello se revela en el ciclo hidrológico, en el ciclo lunar y en el comportamiento de plantas y animales (Barrera-Bassols, 2008).

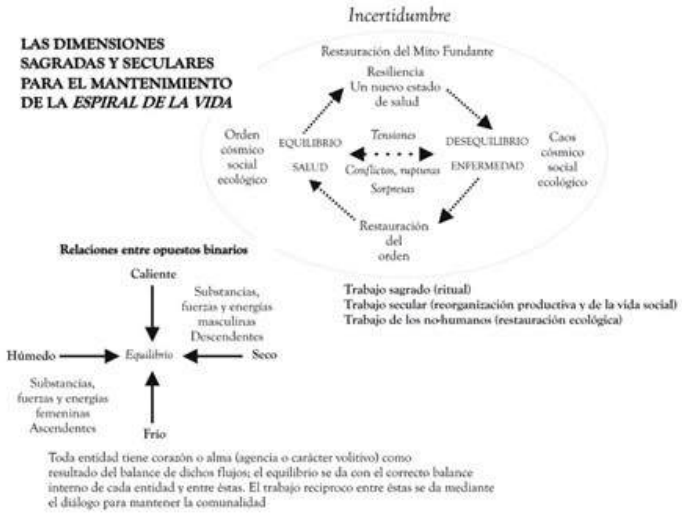



Figura 8. Las dimensiones seculares y sagradas para el mantenimiento de la espiral de la vida. Elaboración propia

Otro ejemplo significativo que explica las particularidades de la ontología relacional purhépecha es el de las cualidades complementarias frío/caliente. Aquí, el frío y la humedad se relacionan con cualidades femeninas y lo caliente y seco con las masculinas. Lo frío y lo caliente son cualidades intrínsecas de cada entidad, pero estas varían en función del contexto y de las relaciones que establecen con otras entidades a lo largo del ciclo anual, del día y la noche y en el de la vida (Motte-Florac, 2008). Es el caso de la idea argumentada de que los humanos, independientemente de su sexo, nacen bajo afinidades más femeninas y mueren bajo afinidades más masculinas; lo mismo sucede con la planta de maíz (Figura 8). Estas no son cualidades asociadas a lo térmico o hídrico medible, sino a una concepción teórica del cosmos que regula la relación entre los existentes en la vida como entes complementarios en búsqueda del equilibrio y de la salud, mediante el trabajo y la reciprocidad (Figura 7). La tierra (*echéri*, en purhépecha), si bien tiene cualidades femeninas intrínsecas al ser la dadora de vida, sus características cambiantes, su posición en el relieve, su transporte mediante los procesos de erosión-sedimentación y sus cualidades productivas, resultan elementos que definen sus afinidades femeninas/masculinas tempora-

les (Barrera-Bassols & Zinck, 2003). De esta manera, las tierras que se localizan en las partes altas de las montañas (frías y húmedas) tienen una mayor ascendencia masculina (calientes y secas), en tanto que las tierras que se localizan en el valle o en las partes planas (cálidas y secas), mantienen cualidades con mayor afinidad femenina (frías y húmedas). El transporte de arriba hacia abajo de los sedimentos terrígenos vía escurrimiento adquiere una fuerza equilibrante entre las tierras-arriba y las tierras-abajo y, dependiendo de la época climática durante el ciclo anual (lluvias y secas), atemperan sus cualidades productivas. Y a estas cambiantes cualidades terrígenas se adaptan las semillas de maíz y las de otros cultivos.

Una explicación de esta ontología relacional la encontramos en la noción de equilibrio o salud de la tierra (*echéri*). Tomando como base lo dicho arriba, la salud de la tierra se funda en un correcto balance entre lo frío y lo caliente, y entre lo húmedo y lo seco. Lo caliente y lo seco determinan las cualidades de las substancias, fuerzas y energías descendentes, en tanto que lo frío y lo húmedo son cualidades atribuidas a substancias, fuerzas y energías ascendentes. Por ejemplo, las tierras-arriba (calientes y secas) son menos productivas que las tierras-abajo (frías y húmedas), sin embargo, las tierras-arriba son lugares de depósito de materia orgánica producto de la acumulación de la hojarasca (*uinumu*, en purhépecha). La hojarasca es considerada como una entidad femenina (fría y húmeda) que, mediante su disolución *in situ* por el agua de lluvia (de cualidades calientes) y por la escorrentía (de cualidades frías), calientan a la tierra y se convierten en sedimentos, cuyas substancias, fuerzas y energías son masculinas. Así, la materia orgánica disuelta ofrece substancias, fuerzas y energías femeninas en las tierras-arriba, produciendo un estrato superficial obscuro y húmedo, en tanto que en las tierras-abajo, ofrecen substancias, fuerzas y energías masculinas que le dan vigor a sus cualidades femeninas.

El agua de escorrentía y de manantiales (con cualidades femeninas), al disolver la materia orgánica que penetra en el suelo, permite las condiciones de equilibrio para la fertilidad de la tierra. Dicho equilibrio conduce a la salud de la tierra, o bien a su desequilibrio cuando no existe un correcto balance entre estas cualidades, produciendo enfermedad (plagas, sequía, granizadas, heladas, etcétera). Todo ello en función del comportamiento del ciclo climático (secas y lluvias). Aun más, en la descomposición de la materia orgánica (*vitaminas* o *jugos* en la narrativa local), interviene un conjunto grande y complejo de entidades, unas con afinidades masculinas y otras con afinidades femeninas. El

resultado de estas relaciones produce el alimento de la tierra, esto es, las *vitaminas* o *jugos* que son considerados localmente como la *sangre de la tierra*, la verdadera dadora de vida, la que permite o no su fortaleza para el correcto balance entre humanos y no-humanos. Si la hojarasca (*uinumu*) es considerada con cualidades femeninas, dichas *vitaminas* o *jugos* son considerados como substancias, fuerzas y energías masculinas dadoras de *fuerza* de la tierra, una entidad intrínsecamente femenina. En esta compleja comunión sobresalen las relaciones que establecen el agua (femenina) y los jugos (masculinos) que fluyen en los intersticios de la tierra (arenas, limos y arcillas) para ofrecer alimento a los no-humanos (raíces de las plantas, hongos y animales como las lombrices, las tuzas y los gusanos), por un lado, y a minerales terrígenos (contenidos en piedras y rocas), por el otro, y a los humanos (Figura 9).

Figura 9. Complejo relacional de entidades que trabajan en la descomposición orgánica de la tierra. Adaptado de Barrera-Bassols, 2008

Así, la tierra se comporta, se mueve, respira, suda, se alimenta y bebe, se seca y humedece, pero nunca muere y ofrece su trabajo para el sostenimiento de la vida (Barrera-Bassols, 2008; Barrera-Bassols & Zinck, 2003). A todo ello, el trabajo del humano y de las otras entidades existentes resulta imprescindible para dicho sostén, tal y como lo revela este dicho:

> …Yo pienso que las tuzas no le hacen daño a mi parcela de maíz, aun si se comen algunas plantas. Pero las tuzas pueden dar problemas si se comen todas mis planti-

> tas de maíz y ponen en riesgo mi esfuerzo y el trabajo de la tierra y las plantas. En dado caso, tendría que matar a algunas de ellas para **compensar el esfuerzo que hemos realizado todos: la tierra, las plantitas, las tuzas, la lluvia y el trabajo de un servidor**. Mira, las tuzas ayudan al suelo y a las plantas porque aligeran la tierra y la humedecen, ayudan, ayudan a que las raicitas trabajen, ofrecen basura que le da fuerza a la tierra y a las plantas, y ayudan al trabajo de las lombrices**. Las tuzas, las lombrices, las plantitas de maíz y un servidor trabajamos muy duro juntos;** por eso no veo la razón de que las tuzas no coman maíz para recuperarse de su trabajo. **Aquí todos trabajamos y tenemos que recibir los frutos de nuestro esfuerzo, porque somos una comunidad…** Ese es nuestro destino, el costumbre que heredamos de nuestros antepasados…
>
> Don Abel

Trabajo, reciprocidad, comunidad y salud, son conceptos que permiten entender las enactuaciones de todos los seres existentes en esta compleja realidad que proyectan los *pichatareños*. Sin embargo, para ellos la espiral de la vida implica la necesidad de una constante reinterpretación de los comportamientos de cada una de las entidades existentes en función del contexto que se viva, siendo este contingente, sorpresivo y amoldado según el comportamiento pasado y presente de cada una de ellas. De esta manera se establecen relaciones –muchas veces obsesivas– con el objeto de descifrar, a tiempo y con sumo cuidado, las claves del comportamiento de la comunidad entera para evitar o compensar calamidades y gozar de una relación armónica con el territorio. El propio reconocimiento de la contingencia, la sorpresa y la incertidumbre requiere de un comportamiento cauteloso, precautorio y del mantenimiento del trabajo comunitario en reciprocidad. Dicha obsesión y alerta, nos lo cuenta Don Esteban

> Yo nunca aprendí a leer ni a escribir, pero algo es cierto: mi tierrita es un cuaderno abierto como el suyo, pues siempre me está enseñando algo nuevo, porque **ella siempre está cambiando**, así es que tú nunca acabarías de escribir. Yo tengo que entender a la tierra y mantener su dicho en mi cabeza para no olvidar lo que ella me pide. La tierra no es un libro lleno de letras; es más bien como tu cuaderno abierto, siempre recordándome cosas que no debo de olvidar; si no, la tierra no me compensará con el sagrado alimento. **La tierra está continuamente pidiendo y diciéndome cosas nuevas** y, con todo respeto, la tierra es más grande que un libro grueso lleno de palabras, **La tierra cambia todo el tiempo…**

El mantenimiento de la salud mediante el trabajo comunal basado en la reciprocidad requiere de un diálogo entre todos los seres existentes, y ello incluye la necesaria escucha de los designios de los ancestros y las deidades que, como mediadores de las relaciones entre personas –sean estas humanas o no humanas– ofrecen mensajes para mantener el equilibrio y el gozo de la vida. A ello se refiere Martínez González (2010, 55-56) para el caso de la salud y enfermedad de los humanos:

> Al menos, algunas de las cualidades personales están determinadas por la cantidad de *calor* o *frío* que se encuentre en su ser. Aunque el estado ideal está un tanto cargado hacia el polo caliente, cabe aclarar que todo exceso supone un peligro para el entorno; por ejemplo, un sujeto demasiado caliente podrá causar *mal de ojo* a los miembros más débiles y *fríos* de su comunidad (Gallardo Ruiz, 2005; pp. 104-105). Al mismo tiempo, cuando una persona sufre una fuerte impresión –o un *susto*, en términos indígenas–, es posible que un *dueño*, o espíritu acuático-telúrico, decida capturar su *sombra* o su *jurhiata* y, con ello, cause la enfermedad y la muerte. Otras veces, puede pasar que un *aire* penetre en el cuerpo, desplace la *sombra* del individuo y ocasione un estado igualmente patológico (Moheno y Barthelemy, 1994; p. 91). Incluso, es factible que sea el *mintzita* quien escape del organismo, produciéndose así un debilitamiento todavía más grave. En todos estos casos, la enfermedad se encuentra asociada a un cierto desajuste entre los componentes fríos y calientes de los seres humanos. Por lo que, muchas de las medidas terapéuticas, además de buscar la recuperación del elemento perdido, se encuentran dedicadas al restablecimiento de un nuevo equilibrio por el consumo de comida de la misma naturaleza que el elemento faltante; se consumen alimentos *calientes* para combatir enfermedades *frías* y nutrientes *fríos* para enfrentar el exceso de *calor* (Foster, 1972; pp. 183; Motte-Florac, 2008; pp. 187).

En el pensamiento acerca del mundo de esta comunidad *purhépecha,* como en la gran mayoría de las ontologías no occidentales, la noción o concepto de naturaleza difiere sustantivamente del pensamiento occidental o moderno. De hecho, dicho concepto no es cabalmente comprendido por el grueso de las culturas que cohabitan hoy nuestro planeta (Descola, 2012). Podríamos decir que la naturaleza, como acuñado moderno para explicar a "lo otro externo" o al objeto del que nos distanciamos para reconocernos de manera singular y vertical (antropocentrismo) y para aprovecharnos de ello, es, al menos, un concepto y mirada de un mundo minoritario en términos culturales, aunque su papel

hegemónico es abrumador y contundente. Todo ello porque en la mayoría de las ontologías que explican el universo no existe una separación entre humanos y no-humanos (naturaleza) y en muchos casos no hay tal palabra ni en la gramática ni en la narrativa, como es el caso del idioma *purhépecha*. En dado caso, diríamos que dichas maneras de mirar no reconocen un mundo separado y antagónico entre dos dominios ontológicos (cultura/naturaleza; sujeto/objeto; cuerpo/mente; hombre/mujer). Así, para la gran mayoría de las ontologías relacionales no existe una naturaleza (objeto), sino muchas naturalezas (sujetos), o más bien dicho, un pluriverso (Ashish *et al*, 2020) de *culturalezas*. Este es el caso de la ontología relacional de esta comunidad de montaña.

La noción de *culturaleza* implica esa no separación entre humanos y no-humanos, las relaciones interpersonales entre todas las entidades de vida, la búsqueda del bien común para la perpetuación de la espiral de la vida y el mantenimiento o procuración del orden frente al caos o de la salud frente a la enfermedad. El trabajo en comunidad se centra en el mantenimiento de los lazos de reciprocidad para conjurar la sorpresa y la incertidumbre que ofrece el devenir cósmico. Trabajo en común y reciprocidad para el mantenimiento de la salud en un mundo incierto y sorpresivo. Un trabajo político o, mejor, cosmo político (Blaser, 2004; Escobar, 2016). Toda una suerte de enactuación resiliente en donde nadie puede hacerlo por sí mismo; todos dependen de todos para el mantenimiento o restauración del equilibrio o la armonía. En esta urdimbre comunitaria todas las entidades poseen corazón, agencia o capacidad volitiva y cada una de ellas actúa como persona y entre personas como colectivo. Un espacio de negociación perpetua en donde nadie es mejor que el o la otra. Una negociación cosmo política. Esto es lo que ilumina el profundo concepto de comunalidad y territorialidad en estos pueblos o sociedades (Good Eshelman, 2004). Un enjambre pues y una suerte de biomímesis (Riechmann, 2006). En dado caso, y con sus enormes diferencias bioculturales, la explicación ontológica es antropomórfica más que antropocéntrica y difiere drásticamente del pensamiento darwiniano (Viveiros de Castro, 2003).

Aunado a ello, el trabajo comunitario, esto es, el trabajo solidario y recíproco entre los humanos y los no-humanos (incluyendo a la sobrenaturaleza, o los más-que-humanos con sus substancias y fuerzas anímicas e inteligentes como mediadoras de estas relaciones), implica que la *praxis* adquiere una doble e inextricable dimensión; por un lado, el trabajo material que moldea el paisaje diversificado y procura el sustento material y, en comunión inextricable, el tra-

bajo ritual que regula las relaciones anímicas e interpersonales entre cada una de las entidades de vida, y que da sustento al paisaje simbólico mediante las regulaciones entre lo profano y lo sacro.

Dicha comunión forma parte de una noción de vida que es diametralmente diferente al pensamiento científico y moderno. En este sentido, la comunión entre el *kosmos* (ontología), el *corpus* (episteme o cosmo-cimiento) y la *praxis* (cosmo acción) adquiere sentido en la propuesta inicial de la Etnoecología (Toledo & Barrera-Bassols, 2021a,b) (Figura 10). Cada acto material conlleva un acto ritual y, este último, forma parte indisoluble del trabajo productivo y sin el cual no habría ni sustento ni perpetuación de la espiral de la vida (De la Cadena, 2020). El acto de sembrar y el acto de pedir/ofrecer/conjurar son inseparables. Ambos funcionan como reguladores del paisaje, del territorio y de la comunalidad que le da sustento y perpetuidad dinámica a la relación entre humanos y no-humanos. A las *culturalezas*. Y en esto el maíz es reloj conductor de esta biomimesis u ontología relacional pichatarense. Un trabajo productivo/reproductivo inmanente. Veamos algunos de los aspectos singulares de la temporalidad de este *objeto-sujeto-deidad*.

Figura 10. El complejo K-C-P. Adaptado de Toledo y Barrera-Bassols, 2008

## El maíz en San Francisco Pichátaro

San Francisco Pichátaro es una comunidad de montaña inmersa en el Eje Neovolcánico Transmexicano, el sistema montañoso más importante del país por contener las elevaciones de mayor altura a nivel nacional. Dicha comunidad se enclava en el umbral superior de la distribución del maíz en México, esto es, entre los 2 300 y los 3 100 msnm. Aquí, la producción de maíz resulta importante históricamente y se produce bajo el sistema de temporal (Barrera-Bassols, 2008; Barrera-Bassols, *et al*., 2009a, 2009b). Los *purhépecha* de Pichátaro son altamente significativos debido al manejo de un número importante de variedades nativas o indígenas de maíz reconocidas a nivel regional por su calidad como alimento y semilla. Nuestros registros de campo indicaron la presencia de 6 razas y 15 variedades. A pesar de los embates producidos por el TLCAN durante los últimos 30 años en la reducción de las variedades locales de maíz en el agro mexicano, Pichátaro ha mantenido un significativo número de cultivares con variedades locales de maíz durante los últimos 10 años, ha decir de los últimos reportes publicados, aunque con variaciones poco significativas (Orozco-Ramírez y Astier, 2016; Orozco-Ramírez, *et al*., 2017; Astier *et al*., 2020). Ello resulta importante en tanto que los pueblos rurales de montaña en el país han sufrido las consecuencias de las políticas gubernamentales en torno a su producción, comercialización, importación y consumo.

Lo notorio de estos datos es que tal diversidad se produce en una superficie menor a 30 kilómetros cuadrados de tierras agrícolas. El número de razas cultivadas en este lugar representa un 10% de las sesenta razas de maíz que se cultivan en México, centro de origen de dicho cultivo (Barrera-Bassols, *et al*., 2011; Ortega Paczka & Mota Ruíz, 2021). Ello significa que en su diminuto territorio (100 $km^2$), pero en un rango altitudinal de mil metros en el umbral superior de producción de dicha gramínea en el país, se cultivaba, a principios de este siglo, el 75% de las ocho razas que se producen en toda la cuenca del lago de Pátzcuaro, y el 40% de las variedades locales producidas en un área circundante mayor a 5 000 kilómetros cuadrados, misma que incluye a la Meseta Purhépecha, Pátzcuaro, La Cañada de los Once Pueblos y zonas circundantes, esto es, del territorio amplio e histórico del pueblo Purhépecha (Astier & Barrera-Bassols, 2006; Astier, *et al*., 2010).

Además, resulta revelador comparar la diversidad de maíces de Pichátaro con las reconocidas en Oaxaca, el estado mexicano de mayor complejidad eco-

geográfica y biocultural. Allí se cultivaba, hasta hace poco, el 58% del total de las razas para México en una superficie mayor a los 3 000 km$^2$, en un rango altitudinal de 0 hasta los 2 800 msnm. En comparativa, en Pichátaro se producen variedades locales de maíz mediante la recombinación genética de seis razas (16% del total de las razas para Oaxaca), en una amplitud de elevación menor a 1 km$^2$, en el umbral superior de la distribución de dicho grano a nivel nacional (0- 3 000 msnm) y en una superficie sembrada menor a 1% del total cultivado en Oaxaca (30 km$^2$).

Tomando en cuenta este significativo esfuerzo realizado por una sola comunidad indígena para adaptar y diversificar la producción de maíz en tierras montañosas y altamente riesgosas, uno se pregunta: *¿cuáles son los soportes simbólicos, cognitivos y materiales locales que han producido y mantenido la diversidad agroecológica?, ¿cómo se ha desplegado, en la práctica, dicha estrategia agroecológica? y ¿en qué reside esta estrategia desde una perspectiva ontológica y política?*

## El ciclo biocultural del maíz: el trabajo de los no-humanos, humanos y sus deidades

La inextricable relación entre humanos y no-humanos y el dinamismo biocultural que recrea ese mundo relacional en San Francisco Pichátaro, puede explicarse en el calendario del trabajo que ejercen de manera colectiva e indisoluble cada uno de los tres complejos de vida en Pichátaro: 1) estaciones climáticas e incidencia de fenómenos meteorológicos como entidades no humanas; 2) el trabajo humano, y 3) el trabajo de las deidades o la sobrenturaleza. Una temporalidad no lineal que refuerza la noción de *culturaleza* (Figura 6).

### El trabajo de los no-humanos

Los agricultores *pichatareños*, como buena parte del campesinado del centro de México, han elaborado un complejo y abigarrado conocimiento acerca del ciclo del agua, debido a que sus sistemas agrícolas en laderas y en valles intermontanos son totalmente dependientes de la lluvia o del temporal, dado que el clima es altamente variable en espacio y en tiempo, y a que los cultivos están expuestos a la impredecible ocurrencia de sequías, heladas y granizadas (Ávila, 2008; Argueta & Castilleja, 2008; González Jácome, 2021a,b). Como en muchas otras comunidades de montaña de esta vasta región, el comportamiento de las

nubes, la dirección e intensidad de los vientos, el ciclo de la luna y la posición de Venus, son comprendidos como indicadores meteorológicos que tienen una crítica influencia en el comportamiento de las plantas, los animales y los humanos (Toledo *et al*., 1980; Barrera-Bassols, 2008). En este sentido, los *pichatareños* consideran que el ciclo del agua es la fuente de substancias, fuerzas y energías que, al fluir, proveen lo fundamental para el equilibrio de las relaciones entre humanos y no-humanos, entre lo femenino/masculino y entre lo frío/caliente. Por ello mismo y desde antaño, ellos y ellas intentan predecir obsesivamente el comportamiento de los fenómenos meteorológicos que podrían dar lugar a un buen ciclo agrícola o para prevenir el daño y enfermedad en sus cultivos, en sus propios cuerpos y en el de su amplio territorio. En esto, cada uno de lo que nosotros denominamos como fenómenos meteorológicos, son comprendidos como fuerzas y substancias de entes anímicos que se comportan como personas e interactúan de manera emotiva e inteligente. Son personas animadoras de la impredecible espiral de la vida.

El fino discernimiento de los fenómenos meteorológicos, la correcta interpretación de las fases lunares cada 28 días y a lo largo del año, así como la obsesión por predecir el comportamiento de la lluvia mediante una cuidadosa lectura de la enactuación de plantas, animales, tierras y parajes, nubes y vientos, entre muchos otros, resultan los marcadores del singular trabajo agrícola en cada paraje y parcela, según la variedad de maíz nativa que se pretende sembrar. Debido a la rugosidad del paisaje, al rango altitudinal y a la orientación de las laderas, parajes y parcelas, el agricultor *pichatareño* reconoce que los principales riesgos para la siembra y cosecha del maíz son, además del comportamiento de la lluvia a lo largo de la época húmeda, la ocurrencia, intensidad y severidad de heladas, inundaciones, granizadas y tormentas (todas ellas consideradas con cualidades masculinas). Ello ha permitido la elaboración de un mapa mental compartido por todas y todos los agricultores sobre las áreas, parajes y parcelas para la siembra según los tipos de riesgo, sitios en donde se practican de manera especial un conjunto de actividades especiales para evitarlos, incluyendo las fechas de siembra, prácticas de conservación de tierras y el manejo del transporte de sedimentos. De especial cuidado son los períodos considerados de mayor riesgo (Barrera-Bassols, 2008).

Para ello, los *pichatareños* tienen como costumbre centenaria realizar un diagnóstico meteorológico llamado localmente *kabañuelas* y cuyo origen es incierto, quizá una adaptación e imbricación mesoamericana y local a las medi-

ciones árabes llegadas desde Europa en el siglo XVI. El escrutinio es sistemático y se realiza durante los primeros 24 días del mes de enero de cada ciclo anual. En breve, el análisis consiste en la lectura del ambiente atmosférico mediante la observación de los primeros 12 días para intentar predecir el comportamiento climático durante el año que recién inicia y afinar dicha predicción durante los 12 días subsiguientes de manera opuesta a los primeros. Así, el agricultor diseña las prácticas de cultivo que realizará en cada una de las parcelas que cuidará. A ello se le suma la sistemática y diaria observación de marcadores del comportamiento climático a través de la lectura de la enactuación de plantas, animales, tierras, nubes, vientos y luna. Un acto predictivo que quizá ha sido trastocado o adaptado a los designios del cambio climático global que allí se vive.

El ciclo anual marca el complejo y diverso comportamiento de los no-humanos (plantas, animales, hongos, fenómenos meteorológicos, cerros y rocas, entre otros). El marcador de dicha temporalidad se basa en dos momentos relacionados entre sí, esto es, coexistentes: la época de secas con cualidades masculinas y la de lluvias, con cualidades femeninas. La época de secas se divide a su vez en dos períodos claramente marcados: los períodos secos y fríos entre octubre-enero (*Iahuarati*), y los períodos secos y cálidos que abarcan de febrero a mayo (*Kuaresma*). El primero se considera una transición entre cualidades femeninas (humedad, tierra obscura y cosecha) a masculinas (cálido, seco, tierra compacta y más clara, y tiempo de germinación) del ambiente. La época de lluvias (*Emenda*) esta dividida en tres períodos: dos propiamente lluviosos que van de fines de mayo a fines de junio, el primero, y de agosto a octubre, el segundo. Entre ambos se presenta por lo general, en el mes de julio y a partir del 23 de junio en el solsticio de verano, un corto período seco, cálido y bochornoso llamado *Kanícula*. Durante este mes no se realizan labores en el campo y se procura la abstinencia sexual, pues se considera que la tierra está enferma y que existen condiciones de proliferación de plagas y enfermedades en plantas, animales y humanos: "la tierra está enferma", señalan "…y si la tierra se enferma entonces la planta, los animales y nosotros podemos enfermarnos; es mejor no salir a trabajar al campo y guardarnos". Un acto precautorio. Cabe aclarar que la época con cualidades femeninas de humedad es considerada como un período de escasez en tanto que la época de secas es considerada de abundancia y con cualidades masculinas. Esto porque durante la época de lluvias (de siembra) escasean los alimentos, mientras que durante la época de secas hay abundancia de los alimentos cosechados al final de la época de siembras (Barrera-Bassols, 2008).

A continuación describo algunas de las principales características y cualidades de cada uno de los períodos climáticos a lo largo del ciclo anual.

1) La *Kuaresma* o el período cálido y seco ocurre entre febrero y mayo. La ocurrencia de lluvias cortas y esporádicas –lluvias inesperadas o *aventureras*, en términos locales– a partir de marzo y hasta mayo son benéficas para la preparación de la tierra y siembra, por lo que los agricultores se encuentran ansiosos por recibir estas lluvias, aunque es también un período de vientos fríos que pueden causar enfermedades en humanos, plantas y animales (no-humanos). Este es un período especial de vigilancia o cautela sobre el comportamiento no humano debido a que resulta sumamente crítico para las actividades agrícolas. Se considera también como un período con afinidades masculinas y en transición hacia las afinidades femeninas, esto es, la época de lluvias y de gran fertilidad.

2) La *Emenda* o la temporada cálida y lluviosa, en palabra *purhépecha,* ocurre entre junio y septiembre, pero se divide en dos períodos divididos por uno corto de calor y sequía, denominado *Kanícula*, *Hozta* o *verano de sol* durante el mes de julio. La *Emenda* es considerada como el período más cálido acoplado con el de lluvias intensas. Llueve todos los días durante tres o cuatro horas por la tarde. La dirección del viento y de las nubes blancas y negras ayuda a evaluar aquellos lugares para identificar dónde y cuándo lloverá. Es el período de ocurrencia de tormentas tropicales, granizadas y borrascas. Este es el período de máximo crecimiento del maíz y del florecimiento de la milpa, pero la ocurrencia de un promedio de tres granizadas por mes resulta en penalidades por el *acame* o caída de la planta y, por ello, de gran preocupación para el agricultor; un período de máxima alerta y necesaria predicción para restaurar o aminorar los efectos negativos de los eventos meteorológicos que se agudizan entre agosto y septiembre, cuando se considera que el ambiente climático es sumamente inestable y peligroso para el desarrollo de la planta del maíz. Este corto período es momento para pensar en el pasado personal y colectivo, sobre los actos de uno mismo y de la colectividad, y sobre las enactuaciones en esta espiral de la vida. Momentos de mucha reflexión sobre los actos riesgosos de la cotidianidad; es momento de las impredecibles consecuencias provocadas por la fertilidad.

3) La *Kanícula* o *Hozta* ocurre entre el 23 de junio y los finales de julio. Los términos refieren al solsticio de verano en los trópicos cuando se presenta un corto período de sequía bajo muy altas temperaturas. Un período de ambiente climático inestable que es considerado como maligno y calamitoso, el cual ha sido profundamente venerado en lo que fue Mesoamérica (Broda & Good

Eschelman, 2004). Se considera un lapso proclive a enfermedades en humanos y no-humanos y de abstinencia sexual y laboral. La tierra "suda" y los cultivos amarillean debido a que la luna presenta un arco rojizo como señal de enfermedad. Afinidades femeninas (propensión a la enfermedad) bajo condiciones masculinas (condiciones cálidas y secas). Período de reflexión sobre el devenir y el cuidado. Momento de gran peligro para la continuación de la espiral de la vida, al menos momentáneamente. Tiempos de reflexión sobre los cuidados de lo que significa la fecundidad, la reproducción y la perpetuidad.

4) La *Iahuarit*i o temporada fría y seca. *Iahuari* significa en *purhépecha* nieve, helada o frío, anunciando un dilatado período de invierno que transcurre a lo largo de 4 meses, entre octubre y enero. A lo largo de estos meses se presentan heladas recurrentes, neblina, ligeras lloviznas, nevadas y "nortes" o vientos fríos del noreste. Durante este lapso se cosechan las mazorcas del maíz, ya amarillo, con semillas duras y secas. La pizca es realizada por la familia, pero especialmente por las mujeres, quienes seleccionan aquellas mazorcas para diversos usos, según la forma, tamaño y grosor del fruto. Es época de cosecha, selección y frío. Así se renueva el ciclo anual del trabajo de los no-humanos hasta la primavera, cuando aun se presentan ocasionales nevadas en las cimas de las montañas que circundan la vida de los *pichatareños*. Este período concluye un ciclo más de la perenne espiral de la vida. Se nace femenino y se muere masculino; un renacer cargado de emociones, de continuidad de la vida y del cuidado sobre la espiral que la conforma.

## El trabajo del humano

A lo largo del ciclo del agua se realizan diferentes actividades humanas centradas en la producción de alimentos y cuyo núcleo central es el desarrollo del maíz, planta bisexual que sintetiza la ontología relacional de los Purhépecha de San Francisco Pichátaro. Cabe mencionar que, en promedio, cada familia agricultora trabaja cuatro parcelas en diversos lugares del territorio (laderas, pedregales o mesas, planos, huertos o ekuaros y fondos de valle), con el objeto de producir una amplia diversidad de alimentos a lo largo del año. Ello implica, además, una atenta lectura o investigación sobre el comportamiento de los no-humanos. En condiciones de agricultura de temporal ello adquiere un estratégico énfasis en la vida del *pichatareño*, siempre obsesionado en predecir y en actuar conforme los designios, señales y mensajes que envían los no-humanos.

Un primer entramado del diálogo entre las entidades existentes en ese territorio. El acoplamiento es complejo y diverso, pero a manera de síntesis, se realizan nueve labores agrícolas según la posición geográfica y las características agroecológicas de cada parcela, todo ello en función de los diez estados fenológicos de dicha gramínea reconocidos localmente, además del comportamiento de sus plantas asociadas (Barrera-Bassols, 2008). Cabe mencionar que, en San Francisco Pichátaro como pueblo de montaña, se han recreado cuatro paisajes agrícolas y nueve agroecosistemas, en función de la heterogeneidad del relieve y de sus tres pisos bioclimáticos (Barrera-Bassols, Zinck & Van Ranst, 2006).

El despliegue espaciotemporal de las labores agrícolas varía en función de los pisos bioclimáticos, los paisajes agrícolas y los agroecosistemas, pero una síntesis de estas actividades permite reconocer el acoplamiento del trabajo de los no-humanos y el de los *pichatareños*:

1. La preparación de la tierra, que consiste en la limpia, quema de los residuos orgánicos y un primer barbecho se despliega a partir de enero, al final del *Iahuariti* o temporada fría y seca y cuando la tierra está aun húmeda debido a la recurrencia de lloviznas invernales; una condición femenina.
2. Al inicio de la *Kuaresma* o temporada cálida y seca durante el mes de febrero, las mujeres realizan la limpia y selección de las semillas de maíz para el consumo doméstico, para la ingesta animal y para la siembra; una condición masculina.
3. Durante marzo y abril se siembra y fertiliza después de las primeras lluvias "golondrinas o aventureras" Una labor que realiza toda la familia, pero la siembra en específico generalmente la realizaban las mujeres; una interfase entre lo masculino y lo femenino.
4. Al final de la *Kuaresma* y a partir de la segunda quincena de mayo, el hombre realiza la primera escarda transversal, utilizando la yunta de bueyes o el tractor en su caso; período de conjunción entre lo masculino y lo femenino. Se inicia o promueve la fertilidad.
5. En junio y durante la primera fase de la *Emenda* o temporada lluviosa se realiza la segunda escarda transversal; período de conjunción entre lo masculino y lo femenino. Es el pleno período de la fertilización.
6. En julio, durante el breve período estival o *Kanicula*, se guarda reposo y abstinencia sexual, pues se considera que la "tierra está enferma" y existe una alta probabilidad de enfermedades, plagas y de otras fuerzas, substancias y energías malignas que pueden transmitirse desde

el suelo a la planta y al humano. Periodo de abstinencia como acto precautorio.

7. A finales de agosto y durante la segunda fase de la *Emenda* se deshierba como un acto familiar; período de transición hacia la condición femenina.
8. Al inicio del *Iahuarati,* durante octubre y cuando el maíz está maduro (semilla seca y dura, condición masculina) se realiza la dobla de las mazorcas y se ejecuta una primera selección *in situ*. En el caso de las parcelas agrícolas en descanso y que van a ser sembradas durante el siguiente ciclo, se inicia la limpia, la quema y el deshierbe; condición femenina cuando la tierras están húmedas y obscuras.
9. Ya en plena temporada fría y seca, y a partir del 3 de noviembre, se inicia la cosecha que, dependiendo de la ubicación del agroecosistema y de las variedades sembradas en el ciclo que termina, se prolonga hasta el 11 de diciembre, generalmente; una actividad femenina para cosechar la semilla que se encuentra en condición masculina.

El trabajo comunitario, entendido no solo como aquel entre humanos sino entre todos los existentes, se funda en la idea de que el humano no es capaz, por sí mismo, de controlar las fuerzas, energías y substancias cósmicas, por lo que se requiere necesariamente del trabajo colectivo y en reciprocidad para el mantenimiento de la salud o equilibrio del territorio, esto es, de la espiral de la vida. Una estrategia de manejo para el mantenimiento de la resiliencia, para la reproducción de la vida comunitaria. Dicho metabolismo no desdobla el acto del trabajo material con el sagrado. Ambos son inseparables pues no existe una tácita separación entre lo profano y lo secular. La fiesta, el ritual y la celebración, o el diálogo entre humanos y no-humanos, incluyendo a las deidades como agentes de intermediación entre los existentes, constituye un eslabón más del entramado de la vida en el territorio. El catolicismo popular de los pichatareños es ferviente, sincrético y apegado a la costumbre y acciones para ser persona, y para dialogar con las otras personas no humanas. Es por ello por lo que, a lo largo del ciclo del agua y del ciclo del maíz y de la milpa, en esta comunidad purhépecha se celebran al menos 12 principales fiestas o ceremonias rituales, robusteciendo así el diálogo-acción entre humanos, no-humanos y otros-más-que-humanos. Es menester señalar que cada uno de estos rituales, ya sea en la iglesia, en la parcela, en la capilla del barrio o en el altar de la casa,

ocurre durante momentos considerados de gran fragilidad para el mantenimiento de la salud colectiva, incluyendo notoriamente la del maíz. Revisemos dichas temporalidades y el papel que juega el trabajo sagrado.

## El trabajo de los no-humanos. La sobre naturaleza y el ritual: la fiesta

El fervor religioso de los *pichatareños* es una emblemática y peculiar marca de su identidad étnica, misma que es ampliamente reconocida para el pueblo purhépecha en general (Argueta & Castilleja, 2008; Ojeda, 2006). A lo largo del ciclo anual, el calendario de las fiestas y celebraciones que se efectúan en la comunidad revela dicho fervor. En total, 12 principales fiestas y celebraciones comunales se realizan durante del año, ello sin contar otros rituales que se verifican en cada uno de sus 7 barrios, a nivel familiar y personal. Se podría decir que no hay ningún mes durante el año en donde no haya una celebración comunal, quizá con su ausencia en los meses de julio y de octubre, y el total de días rituales durante el año rebasa los 30. Además, los *pichatareños* son devotos al rezo para convencer, ofrecer, suplicar y demandar que las fuerzas divinas ayuden a contrarrestar, aminorar o perdonar las consecuencias negativas del trabajo de los humanos (y de los no humanos) y del mal comportamiento de las personas. O bien para agradecer y ofrendar los frutos de una correcta conexión entre las entidades existentes. La negociación entre las fuerzas profanas y sagradas se ritualiza de varias maneras a lo largo del año; ello incluye oraciones y rituales en la parcela, en el bosque, en el manantial y en la unidad habitacional de cada familia, además de aquellos que se celebran en la iglesia, en la calle o en la plaza central del pueblo. En muchas viviendas existe un lugar especial dedicado al altar en donde se reza y se pide, se agradece y se disculpa. En dicho espacio coexisten imágenes católicas con fotografías de los miembros de la familia, regalos y obsequios de gran significado, junto con adornos de mariposas monarca (nombre científico y purhépecha) y colibríes disecados (*tzintzuni*, nombre purhépecha) que recuerdan a los ancestros, a las ánimas, a los muertos (otros existentes), y a los caídos en la batalla; ambos son símbolos purhépecha de origen precolombino. Una suerte de sincretismo religioso enmarcado en el fervor católico popular de nuestros pueblos. Aquí me referiré a aquellas ritualidades asociadas a la agricultura, a la siembra del maíz y a los lazos comunitarios que significan estar/ser y sentipensar en el territorio *pichatarense*.

1. El 2 de febrero inicia el año Purhépecha con una celebración de renovación del fuego sagrado. A partir de este momento comienza un nuevo ciclo de la espiral de la vida reforzando los lazos comunitarios mediante alegorías a la existencia (Roth Seneff, 1993). El martes de Carnaval, un día variable que coincide con la luna llena, y en el momento en que las mujeres limpian y seleccionan la semilla (con cualidades masculinas) de maíz, durante una jornada matutina los miembros de cada barrio ofrendan al agua en el manantial (*Itsï huérakua*) de su circunscripción barrial (Castilleja, 2008). En el acto festivo se limpia el manantial, se bendicen las semillas y los más viejos dialogan con los más pequeños acerca de la importancia del agua como la vida misma. El agua, un bien escaso, funciona como entidad sagrada que permite la enseñanza como un acto precautorio y de pedagogía de la vida. El agua es concebida como un ente divino, femenino, vital y escaso. A la celebración asisten agricultores, ganaderos, maestros, artesanos y vecinos del barrio que se ven beneficiados por un particular manantial; podríamos decir que es un ritual popular. La limpieza de cada uno de los manatiales mediante faenas (trabajo colectivo y solidario), una misa y la comida al aire libre, además de estimular el gran valor y apreciación que se tiene por dicho líquido, teje lazos de solidaridad para reforzar el sentido de comunalidad. El encargado principal de esta celebración es el "colector", un cargo comunal o barrial que se designa por los meritos de la persona elegida para administrar el vital líquido, quién se encargará de cuidar al Niño Dios durante el año. La celebración dura todo el día, hay música de banda, se canta y baila y se regresa en procesión al centro del pueblo en donde los participantes son bienvenidos por la comunidad en su conjunto (Castilleja *Op.cit*.);
2. El 19 de marzo, día de los artesanos y de los obrajes, incluyendo aquel de la agricultura, se celebra a San José e inicia la siembra del maíz, esto si las lluvias golondrinas o aventureras ofrecieron un respiro de humedad al suelo. Este es un período muy especial de cuidado, atención o precaución sobre los eventos atmosféricos y ambientales, los cuales son críticos para las actividades agrícolas por venir. Los rituales tanto en la iglesia como en el paraje o en la parcela son de carácter propiciatorio para favorecer el "buen temporal" y la enactuación benefica de los dueños y dueñas de las semillas-corazón, del agua, de las plantas y

animales y del monte. Estamos ya en el período de abundancia debido a las cosechas del ciclo agrícola anterior y en un período de influencia de las cualidades masculinas de los humanos y los no-humanos y del inicio del período de fertilidad en donde la interacción masculino/femenino juega un papel crítico para la germinación de la próxima abundancia.

3. Celebración del Domingo de Resurreción y Bendición de Semillas (domingo variable del mes de abril). Ya en plena *Kuaresma* y durante el período de siembra y abono de la tierra, este día, de enorme importancia en el calendario católico, se lleva a cabo dicho ritual en la iglesia y con misa la bendición de las semillas, esto es, la resurreción de la germinación y de la fertilidad. En la iglesia, principalmente las mujeres de los agricultores llevan sus semillas a bendecir en un ritual de pedimento para la renovación del ciclo de la vida.
4. El 15 de mayo, día de San Isidro Labrador, el santo patrono de las y los agricultores y quien se dedica a cuidar la lluvia, se le pide por un buen ciclo anual del maíz. A San Isidro se le solicita que traiga las lluvias con un mensaje: "San Isidro, pon la lluvia y quita el sol". El ritual tiene tres momentos significativos: la misa de pedimento en el altar a donde es traida la imagen del patrono católico. Previamente, el responsable de su cuidado durante el año (el carguero), viste a la imagen con mazorcas de las diferentes variedades de maíz nativo que se producen en la localidad y la lleva a la iglesia para la misa. Después de esta vestimenta, el carguero invita a miembros de los 7 barrios, preferentemente agricultores y agricultoras, a una comida en su casa. Durante el convivio, los agricultores más viejos resaltan la importancia del maíz mediante narraciones de cuentos y mitos sobre la planta, y relatos acerca de eventos históricos de la comunidad, reforzando el significado de la perpetuidad de su carácter divino. Después del convivio, en donde se consumen platillos especiales elaborados con las diferentes variedades de maíz, los invitados salen en procesión hacia la plaza central del pueblo en donde son recibidos por las autoridades locales, quienes inauguran oficialmente la celebración. En la procesión son acompañados por niños y niñas, quienes llevan canastas repletas de granos de dichos maíces nativos y quienes las arrojan a las puertas de las casas, en la plaza central y a la entrada de la iglesia y de las capillas barriales como una

ofrenda a toda la comunidad de Pichátaro, simbolizando el momento de abundancia, la riqueza producida como un bien común y como un regalo en reciporcidad por el trabajo realizado durante el cíclo agrícola anterior. Este ritual está cargado de simbolismo que, desde el punto de vista socio-ecológico, representa la niñez del ciclo agricola en turno, el don producido durante el ciclo anterior y la importancia del maíz como dador de vida, y como semilla divina. Además de ello refleja que el periodo de abundancia disminuirá por el arduo trabajo que recién se ha iniciado. La dispersión de las semillas refleja además un sutil mecanismo de intercambio de semillas, reciprocidad y cohesión comunal. Esta importante celebración en el ciclo agricola local se ofrece al final del período cálido y seco (*Kuaresma*), con el comienzo errático de las lluvias y cuando se inicia el período de lluvias intensas o copiosas, durante el primer barbecho transversal que se le hace al cultivo (*Emenda* o verano). Momento de transición y convergencia entre las energías, fuerzas y substancias masculinas y femeninas que producirán el inicio del crecimiento de la planta del maíz. La tierra ahora se encuentra húmeda y obscura (cualidad femenina) por lo que la mano del hombre ayudará a la germinación de la semilla y su crecimiento inicial.

5. Durante junio y en un jueves variable se realiza la celebración del Corpus Christi como ceremonia de petición por una buena lluvia, pues ésta es aun errática y la fragilidad de la planta del maíz, que ya brotó y mantiene pequeñas hojas de bandera, es crítica para una buena cosecha. La ceremonia coincide con las visperas del solsticio de verano. Dicha celebración se ofrece en la plaza central del pueblo y en el frente del pórtico de la iglesia. El ritual es de carácter comunal y está dedicado al buen temporal, a los oficios que se realizan en la comunidad (agricultores, carpinteros, artesanos, panaderos, cortadores de leña, cazadores, muleteros, ganaderos, recolectores de miel y hongos, albañiles, carniceros, etcétera) y a sus santos guardianes. Se ofrece una misa para rendir culto al mejor posible desempeño de dichas actividades a lo largo del año. Hasta hace unos años se realizaba una cacería comunal en los montes de la comunidad (venado, jabalí, liebre, conejo, etcétera) y las presas se ofrecían al pueblo en su conjunto. Cada una de las personas que se dedica a un oficio ofrece sus productos como señal de abundancia, mientras se ruega por un buen temporal de lluvias. De

especial significado es el ritual del palo encebado (*Kuipakurakua*), un tronco de pino erguido que es cortado en el bosque, trasladado al pueblo y levantado en el atrio de la iglesia o en la plaza, y al que le colocan un panal en su punta y otros objetos como regalos que obtendran quienes logren trepar. A este tronco se le suele denominar tambien como panal, un alimento sagrado cuya miel asemeja el color y calor del sol y cuya forma se asocia a la vagina, siendo el palo una representación fálica, representando así una relación sexual simbolizada (Castilleja, 2004; Argueta & Castilleja, 2012). Cabe recordar que el solsticio de verano corresponde al día más largo durante el año, siendo este de cualidades masculinas y expresando su máximo poder fecundante.

6. Ya al final de la primera fase de la *Emenda*, específicamente el 24 de junio, día de San Juan, se celebra con una misa el día de la lluvia y es el arranque de la siembra de hortalizas y flores ceremoniales para el día de muertos.
7. Del 6 al 12 de agosto se celebra a la Sangre de Cristo, siendo este ritual el más importante en la comunidad y el más prolongado. Constituye una festividad para fortalecer los lazos comunitarios entre los siete barrios, cuando el maíz ya ha producido todas sus hojas bandera y comienza a jilotear. Se pide un buen temporal al inicio de la segunda fase de la *Emenda*.
8. El 29 de septiembre y al final de la *Emenda* se celebra a San Miguel Arcángel agradeciendo, en su caso, el final del temporal de lluvias y el buen crecimiento del maíz y de otros cultivos asociados como pedimento para que rindan bien sus frutos. A partir de ese momento y dependiendo de la localización de la parcela, se realiza el doblado de la mazorca ya madura para evitar el acame y enfermedades típicas del período más húmedo. La mazorca que madura con sus semillas en estado cristalino tiene cualidades masculinas por ser estas duras, brillantes y secas, ya en el período en que la noche (con afinidades femeninas) cada vez va siendo más larga que el día.
9. El inicio de la cosecha arranca después de la ceremonia de Día de Muertos, el 1º y 2 de noviembre ya a inicios del período de abundancia. La llegada de los ancestros en su condición de mariposas y colibríes ocurre cuando el maíz está amarillando y rumbo a su propia muerte. Estos son los días de cosecha de miel y de flores ceremoniales. El cul-

to a los muertos expresa el deseo de compartir los primeros frutos y el inicio de la época de abundancia con los ancestros como agradecimiento de sus intermediaciones con las deidades por la buena lluvia y el trabajo conjunto con los humanos; un trabajo en reciprocidad para el mantenimiento de la salud y la comunión familiar, barrial y colectiva. El maíz ha muerto, en su estado masculino, cuando la noche es más larga que el día en un período humedo y obscuro.

10. Durante el prolongado período de la cosecha se celebra comunalmente a la Virgen del Corazón de María, agradeciendo, en su caso, por la buena cosecha, y
11. El 12 de diciembre, último día de cosecha, se celebra al día de la Madre Tierra personificada en la Virgen de Guadalupe.

El acoplamiento del trabajo que realizan los humanos, los no-humanos y sus deidades o más- que-humanos, explica el manejo profano y secular de la resiliencia o reproducción de la vida entre los *pichatareños* y le da sentido al complejo reloj biocultural que ha animado su cambiante vida cotidiana por más de 2 mil años con el arribo del maíz a esas tierras montañosas. Sin duda el maíz y la milpa constituyen su mayor legado y baluarte o patrimonio. Más bien su legado como un matrimonio.

## Trabajo, reciprocidad y salud: maíz y comunalidad

Si la milpa opera como el eje alrededor del cual giran y se articulan otras unidades de manejo en el paisaje, lo mismo ocurre con el tiempo. El ciclo del maíz y de la milpa centran la vida de todas la entidades anímicas existentes en el territorio *pichatarense* (humanos, plantas, animales, rocas, cerros, laderas, nubes, rayos y tormentas), dándole sentido identitario o de territorialidad. Y en ello se incluye a todos los seres, energías, fuerzas y substancias que lo cohabitan. Ello porque todos conforman un entramado de vida que se teje en colectivo como urdimbre; nadie es menor que el otro, cada uno juega su papel (consciente) para mantener o restaurar el orden cósmico. Para ello se ofrece, solicita, demanda, sanciona, castiga y se agradece. Una cosmopolítica cuya fábrica es la espiral de la continuidad y reproducción de la vida en colectivo (Blaser, *Op. Cit.*). Conforma la perpetuación del enjambre en donde se anidan y alimentan todos los corazones, toda la energía.

Es así como los tiempos-espacios pichatarenses se centran en la semilla-corazón del maíz y en el de su familia, la milpa. A partir del comportamiento del tejón, de la zorra y el coyote, del gato montés, del venado, del tlacuache, la tuza, la serpiente, la abeja, la avispa, la hormiga, el quelite, la chía, el tomate, el frijol y la calabaza, por nombrar solo a algunos de los miembros de esta extensa familia, se conjuran colectivamente los designios del rayo, del sol, de la luna y de venus, de la sequía y de la lluvia que, de manera recurrente e impredecible, dialogan con el humano para mantener o restaurar esos lazos societales. Dicha vida familiar –como todo lo que es ella– es ordenada por el comportamiento de esta gramínea y del trabajo colectivo de los existentes. Constituye pues el reloj de la vida en comunidad de esta gran tradición agraria mesoamericana y como marcador de la fertilidad para la renovación comunitaria.

## La ontología y el episteme pichatareño

La ontología relacional y el episteme de los *pichatareños* se explica, en buena medida, en el entramado de su calendario biocultural. Los tiempos de los no-humanos (el comportamiento climático e hidrológico, el ciclo lunar, la fenología de las distintas variedades locales de maíz, los predictores de la incidencia, recurrencia y severidad de fenómenos meteorológicos y sus sorpresas e incertidumbres en un contexto montañoso e impredecible), son nítidamente reconocidos por el campesinado de aquel lugar. A estas irregularidades se amolda el trabajo del humano en torno al proceso de cuidado del maíz, desde la preparación de la parcela hasta la selección de la semilla cosechada y la confección de la comida. Cabe aclarar que la lectura del comportamiento de los no-humanos se verifica en cada parcela y para cada variedad local del maíz sembrado; es un conocimiento lugarizado y contextual, específico para cada agro hábitat y en función de las habilidades de cada campesino para predecir, diagnosticar y ejecutar en consecuencia sus múltiples actividades. Dependiendo de su lectura activará el diálogo con los no-humanos, a veces acertadamente y otras no.

A diferencia del científico que intenta explicar las regularidades del comportamiento de la naturaleza, el campesino y la campesina intentan predecir las irregularidades del comportamiento de los no-humanos (sequía, plagas, granizadas, heladas y otras contingencias) en un diálogo interpersonal cargado de conocimiento, de sabiduría, de sentimientos y emociones, así como de ritualidad mediados por la práctica. En el marco del irregular régimen de la espiral

de la vida de los no-humanos, los humanos, de manera casi obsesa, intentan predecir los eventos sorpresivos que ayudarán o no al crecimiento de su planta emblemática. Para ello activan el episteme de forma dialógica, enactuando, mediante la lectura compartida de los códigos que ofrece la Madre Tierra. A dicha enactuación se suma el trabajo de los númenes o deidades (o la sobrenaturaleza entre nosotros). El diálogo-practica establecido entre humanos y no-humanos requiere de la mediación con las fuerzas sagradas de la tierra. Esto es, el saber/hacer y el sentipensar o la cosmo acción. Para evitar el riesgo en cada momento de fragilidad en el diálogo-práctica entre humanos y no-humanos, se activa el sentido de comunalidad en el ámbito sagrado. Así en el ritual y en la celebración de pedimento, de la bendición, del conjuro y del agradecimiento o del perdón, se configura esa íntima relacionalidad comunitaria entre los existentes del mundo *purhépecha* pichatareño. Toda una cosmopolítica de la vida, aun en el marco de una religiosidad católica popular. *¿Una conquista religiosa o una negociación secular?*

Como corolario de esta averiguación, me pregunto, ante la histórica rebeldía de esta comunidad indígena de montaña, si sus conquistas políticas tan relevantes perfilarán un horizonte sociocósmico que vuelva a anidar sus pensamientos profundos y cosmo acciones para preservar el sentido de la espiral de la vida. Autogobierno para qué, para la siembra de la papa tóxica, para la disminución de la cubierta forestal, para la perpetuación de una supuesta vida moderna, o para redescubrir, reinventar su memoria biocultural imbuida en esta ontología relacional. Ante todo esto me pregunto *¿Quo vadis Pichátaro?*

## BIBLIOGRAFÍA

Alarcón, P. (2013). *Etnoecología de los indígenas purhépecha*. UNAM/CONACYT-RTPB. México.

Apffel Marglin, F. (2011). *Subversive spiritualities. How rituals enact the World*. Oxford University Press. Oxford.

Aragón, O. (2018). Las revoluciones en los derechos indígenas en Michoacán. Una lectura desde la lucha de Cherán. *Alteridades* 28(55).

Aragón, O. (2020). La emergencia del cuarto gobierno y la lucha por el autogobierno indígena en Michoacán. *Cahieres des Amèriques Latines*, 94: 57-81.

Argueta, A. (2008). *Los saberes p'urhépecha. Los animales y el diálogo con la naturaleza*. UMSNH/UNAM/Gobierno del Estado de michoacán/UIIM/PNUMA/ Casa juna Pablos. México.

Argueta, A. & A. Castilleja (2008). El agua entre los pueblos *p'urhépecha* de Michoacán. *Cultura y Representaciones Sociales*, 3(5): 64-87.

Argueta, A. & A. Castilleja (2012). Las uauapu en la vida de los purhépecha o tarascos de Michoacán. *Relaciones*, 131: 283-320.

Ashish, K., A. Shalleh, A. Escobar, . F. Dearía, & A. Acosta (2020). Introduction. Finding pluriversal paths. En: Ashish, K., A. Shalleh, A. Escobar, F. Demaría, & A. Acosta (eds.). *Pluriverse. A post-developement dictionary.* Tulika Books: XXI-XL.

Astier, M, N. Barrera-Bassols, J. Odenthal, .M. I. Ramírez, & J. O. Mijangos-Cortés (2010). Participatory identification and mapping of maize diversity in the Pátzcuaro-Zirahuen basins, Michoacán, Mexico. *Journal of Maps*, 6(1): 1-6.

Astier, M. y N. Barrera-Bassols (2006). *Catálogo de Maíces Criollos de Las Cuencas de Pátzcuaro y Zirahuén*. GIRA/INE/INIFAP/Sedagro/UNAM, Mexico.

Astier, M., Q. Orozco-Ramirez, R. Walker, Y. Galván, Carlos González-Esquivel, & C. Simmons (2020). Post-NAFTA changes in land use-The case of the Pátzcuaro Lake watershed region in the Central-West Mexico. *Land*, 9(75): doi:10.3390/land9030075

Ávila, P. (2008). *La escasez de agua en una región indígena de Michoacán*. El Colegio de Michoacán. México.

Barrera-Bassols, N. (1986). La cuenca del lago de Pátzcuaro: aproximación al análisis de un geosistema natural. Tesis de Licenciatura. Colegio de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México.

Barrera-Bassols, N. (1988). La Etnoedafología Purhépecha: el conocimiento, la clasificación y el aprovechamiento del recurso suelo en la Región del Lago de Pátzcuaro, Michoacán. *Revista México Indígena*, 24: 36-49.

Barrera-Bassols, N. (2008). *Symbolism, knowledge and management of soil and land resources in nigenous communities. Ethnopedology at global, regional and local scales*. ITC Dissertation Series 102. 2 Vols. International Institute for Geo-information Science and Earth Observation (ITC), The Netherlands.

Barrera-Bassols, N. (2016). Linking Ethnopedology and Geopedology: a synergistic approach to soil mapping. Case study in and Indigenous community of Central Mexico. In: J.A. Zinck, G. Metternich, G. Bocco, & H.F. Del Valle (eds.). *Geopedology. An integration of Geomorphology and Pedology for soil and landscape studies*. Springer. Switzerland: 167-181.

Barrera-Bassols, N. & A.J. Zinck (2003). Land moves and behaves: indigenous discourse on sustainable land managenent in Pichátaro, Pátzcuaro Basin, México. *Geografiska Annaler*, 85(3-4): 229-245.

Barrera-Bassols, N., A. J. Zinck & E. Van Ranst (2006a). Symbolism, knowledge and management of soil and land resources in indigenous communities: Ethnopedology at global regional and local scales. *CATENA*, 65(2): 118-137.

Barrera-Bassols, N., A.J. Zinck, & E. Van Ranst (2006b). Local soil classification and comparison of indigenous and technical soil maps in a Mesoamerican community using spatial analysis. *Geoderma*, *135*, 140-162.

Barrera-Bassols, N., A. J. Zinck, & E. van Ranst (2009a). Participatory soil survey: experience with working with a Mesoamerican indigenous coomunity. *Soil Use and Management*, 45: 43-26.

Barrera-Bassols, N., M. Astier & Q. Ramirez (2009b). El concepto tierra y la diversidad de maíz en una comunidad purhépecha. *Ciencias*, 96: 29-37.

Barrera-Bassols, N., M. Astier, Q. Orozco, & E. Boege (2011). Saberes locales y defensa de la agrodiversidad. En: S. Álvarez Cantalapiedra (coord.). *Convivir para perdurar. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*. Icaria/Antrazyt, Barcelona: 289-310.

Barrera-Bassols, N. & N. Floriani (coords.). (2018). *Saberes, paisajes y territorios rurales en América Latina*. Editorial UNICAUCA. Popayán, Colombia.

Barrera-Bassols, N., P. A. Ortíz Báez, & J. Espinoza Briones (2018). Sin maíz no hay raíz. Producción de diversidad biocultural relacionada con maíz en dos pueblos de montaña en México. En: N. Barrera-Bassols, & N. Floriani (coords.). *Saberes, paisajes y territorios rurales en América Latina*. Editorial UNICAUCA. Popayán, Colombia: 203-234.

Blaser, M. (2014). Ontology and indigenity: on the political ontology of heterogenous assemblages. *Cultural Geographies*, 21(1): 49-58.

Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica. En: J Broda, S. Iwaniszewski, & L. Mapoume (eds.). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. IIH-UNAM. México: 461-500.

Broda, J. & C. Wood Eshelman (coords.) (2004). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. CONACULTA-INAH/ IIH-UNAM. México.

Castilleja, A. (2004). La chánantskua o fiesta del corpus en pueblos purhépechas. En: J. Broda y C. Wood Eshelman (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. CONACULTA-INAH/ IIH-UNAM. México: 387-414.

Castilleja, A. (2008). El espacio doméstico en pueblos purhépecha como producto histórico y cultural. En: E.M. Azevedo (coord.). *La vivienda purhépecha. Historia, habitabilidad, tecnología y confort de la vivienda purhépecha*. UMSNH. Morelia: 66-88.

De la Cadena, M. (2015). *Earth beings. Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press. Durham-London.

De la Cadena, M. (2019). Cosmopolítica en los Andes: reflexiones conceptuales más alla de la "política". *Tabula Rasa* 33: 273-311.

Descola, Ph. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu, 1a Ed. en Español. Buenos Aires.

Descola, Ph. & G. Pálsson (eds.). (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI. México.

Dietz, G. (1999), *La comunidad Purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*, Abya Yala. Quito.

Duchesne Winter, J. (2015). *Caribe, Caribana: cosmografías literarias*. Ediciones Callejón. San José. Puerto Rico.

Escobar, A. (2013). En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *Tabula Rasa* 18: 15-42.

Escobar, A. (2015). Cultura y diferencia. La ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wole kerú. Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*, 10p.

Escobar, A. (2016). Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1): 11-32.

Fagetti, A. (1998). *Tzentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y de la naturaleza*. BUAP/ Plaza y Valdéz Editores.México.

Foster, G. M. (1972). *Tzintzuntzan*. FCE. México.

Gallardo Ruiz, J. (2005). *Medicina tradicional purépecha*. El Colegio de Michoacán/ Universidad Intercultural de Michoacán. México.

Glockner, J. (2012). *Los volcanes sagrados. Los y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*. Punto de Lectura. México.

González Jácome, A. (2021a). Traditional Mexican agriculture. A basis for sustainable agroecological systems. CRC Press. Boulder.

González Jácome, A. (2021b). El maíz en México: geohistoria, origenes, dispersión, milpa. En: *Milpa: pueblos de maíz. Diversidad y patrimonio biocultural de México*. INAH / Gobierno de EDOMEX. México:209-230.

Good Eshelman, C. (2004). Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz. En; J. Broda y C. Wood Eschelman (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. CONACLTA-INAH/IIH-NA. México: 153-176.

Haraway, D. (1995). *Ciencia. cyborgs, y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Instituto de la Mujer. Universidad de Valencia. España.

Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Haraway, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making kin. *Environmental Humanities*, *6*, 159-165.

Ingold, T. (1986). *The appropriation of nature: essays of Human Ecology and social relations*. Manchester University Press. Manchester.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment. Essays in livelihood, dewlling and skill*. Routledge. London

Ingold, T. (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge, and Description.* Routledge. New York

*La Jornada* (2021). Jarácuaro: indígenas piden gobernarse por usos y costumbres. *La Jornada* en Línea, https://www.jornada.com.mx/notas/2021/07/10/estados/jaracuaro-indigenas-piden-gobernarse-por-usos-y-costumbres/

Latour. B. (2005). *Reassembling the social. An introduction to Actor-Network-Theory.*

Clarendon. Oxford.

Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur.* Ed. Siglo XXI. México.

López Austin & A. Gámez-Espinosa. (eds.) (2015). *Cosmovisión mesoamericana*. El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica. México: 17-50.

López Austin, A. (2015). Sobre el concepto de cosmovisión. En: A. Gámez-Espinosa & A, López Austin & A. Gámez-Espinosa. (eds.). *Cosmovisión mesoamericana*. El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica. México.

López Austin, A. & L. Millones (2008). *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. Ediciones Era. México.

Martínez González, R. (2010). La dimensión mítica de la peregrinación tarasca. *Journal de la Société des Américanistes*, 96(1): 39-73.

Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Colección Diálogos, Pueblos Originarios de Oaxaca, México.

Martínez Luna, J. (2015-2016). Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán*, 16(23): 99-112.

Matías González, A. (2019). Análisis de la autonomía en la comunidad indígena de San Francisco Pichátaro, como resultado de la sentencia SUP-JDC-1865/2015. Tesis de Maestría en Derecho. División de Estudios de Posgrado. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. UMSNH. México.

Medina, A. (2015). La cosmovisión mesoamericana: la configuración de un paradigma. En: A. Gámez-Espinosa & A, López Austin (eds.). *Cosmovisión mesoamericana*. El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica. México: 52-120.

Merchant, C. (1980). *The dead of nature. Women, ecology and the scientific revolution*. Harper & Row, Publishers. San Francisco.

Moheno, C. y Barthelemy, R. (1994). *En la nostalgia del futuro: la vida en el bosque indígena de Michoacán*. CEMCA/El Colegio de Michoacán. Zamora.

Motte-Florac, E. (2008). Santos, humores y tiempo: el clima y la salud entre los purépechas de la sierra tarasca (Michoacán). En: A. Lammel, M. Goloubinoff & E. Kats (eds.). *Aires y lluvias. Antropología del clima en México.* CIESAS/ IRD. México.

Orozco-Ramírez, Q. & M. Astier (2016). Socio-economic and environmental changes related to maize richness in mexico`s central highlands. *Agriculture and Human Values*, DOI 10.1007/s10460-016-9720-5

Orozco-Ramírez, Q., J. Odenthal, & M. Astier (2017). Diversidad de maíces en Pátzcuaro, Michoacán, México, y su relacion con factores ambientales y sociales. *Agrociencia*, 51: 867-884.

Ortega Paczka, R. & C. Mota Cruz (2021). Razas de maíz de México: concepto, diversidad, importancia y conservación. En: *Milpa: pueblos de maíz. Diversidad y patrimonio biocultural de México*. INAH / Gobierno de EDOMEX. México: 89-118.

Plumwood, V. (2002). *Environmental culture. The ecological crisis of reason.* Routledge. London.

Plumwood, V. (2006). The concept of a cultural landscape: nature, culture and agency of the land. *Ethics & the Environment* 11(2): 115-150.

Plumwood, V. (2009). Nature in the active voice. *Australian Humanities Review*, 46: 111-128.

Porto Gonçalves, W. (2001). *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad.* Ed. Siglo XXI. México.

Porto Gonçalves, W. (2015). Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/ Quilombola. *Polis*, 41. http:// journals.openedition.org/polis/11027

Reichel-Dolmatoff, G. (1976). Cosmology as ecological analysis: a view form the rain forest. *Man*, 11(3): 307-318.

Reichel-Dolmatoff, G. (1997). *Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios Tukano del noroeste amazónico*. Themis. Londres.

Riechmann, J. (2006). *Biomímesis*. Los Libros de la Catarata. Madrid.

Roth Seneff, A. (1993). Región nacional y la construcción de un medio cultural. El nuevo año P´urhépecha. *Relaciones*, 53: 241-272.

Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide.* Paradigm Publishers. Boulder.

Stengers, I. (1997). *La guerre des sciences. Cosmpolitiques I*. La Découverte. Paris.

Stengers, I. (2000). *The invention of modern science*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

Stengers, I. (2005). The cosmopolitical proposal. In: Latour, B. & P. Weibel (eds.). *Making things public: athmospheres of Democracy*. ZKM & MIT Press, 994-1003.

Strathern, M. (1980). No nature, no culture: the Hagen case. In: C. MacCormack & M. Strathern (eds.). *Nature, culture and gender*. Cambridge University Press, Cambridge:174-222.

Toledo, V.M. & N. Barrera-Bassols (2004). *Ecología & desarrollo rural en Pátzcuaro. Un modelo para el análisis interdisciplinario de comunidades campesinas*. Instituto de Biología-UNAM. México.

Toledo, V.M. & N. Barrera-Bassols (2008). *La memoria biocultural. El legado ecológico de los pueblos indígenas.* Icaria. Barcelona.

Toledo, V.M. & N. Barrera-Bassols (2021a). La milpa, matriz de la memoria biocultural en Mesoamérica. En: *Milpa: pueblos de maíz. Diversidad y patrimonio biocultural de México.* INAH / Gobierno de EDOMEX. México:143-172.

Toledo, V. & N. Barrera-Bassols (2021b). Le maïs et la mémoire bioculturelle de Mésoamérique. *Revue d`ethnoecologie*, 19: URL: http://journals.openedition.org/ethnoecologie/6928

Toledo, V.M., J. Caballero, C. Mapes, N. Barrera-Bassols, A. Argueta & M.A. Núñez (1980). Los purhépechas de la cuenca del Lago de Pátzcuaro: una aproximación ecológica. *América Indígena*, XL(1):17-55.

Viveiros de Castro, E. (2003). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En: A. Chaparro & Ch. Schimacher (eds.). *Racionalidad y discurso mítico*. Universidad del Rosario-ICANH. Bogotá: 191-243.

Zent, Egleé L. (2014). Ecogonía II. Visiones alternativas de la biosfera en la América Indígena. ¿Utopía o continuum de una noción vital? *Etnoecológica*, 10(7): 1-21.

Zertuche, V. (2018). ¡Arriba Pichátaro! Resistencia y lucha de una comunidad indígena en Michoacán, México. *Movimientos*, 2(2): 74-91.

# *To centli, to tlacuaz*: culto y rituales agrícolas en una comunidad nahua del sur de Tlaxcala

**Marycarmen Sánchez González** [1]
**Nazario A. Sánchez Mastranzo** [2]

## Introducción

La práctica ritual en las sociedades tradicionales reviste especial importancia para el estudio de la cultura que engloba a estas sociedades, fundamentalmente porque se trata de aquellos elementos que están presentes en, prácticamente, toda la vida de la comunidad y que se percibe, pero pocas veces se habla de ellas. En muchas de las ocasiones esta práctica ritual para los miembros de la comunidad, no se trata de un libro abierto, como lo quisieran los antropólogos y otros estudiosos, se trata de fragmentos que se van enlazando tanto en la esfera privada como en la esfera pública de esa vida ritual.

La práctica ritual se circunscribe fundamentalmente a darle forma, física o material, a los conceptos ideológicos sobre los cuales gira la vida de los habitantes de determinada comunidad. Esta práctica tiene a los rituales como elemento central en su realización, los cuales son conjuntos de ritos, que a su vez se trata de prácticas fuertemente pautadas y que están dirigidas a las entidades sobrenaturales, llámense dios, dioses, espíritus, etc. Ante esta perspectiva, el rito no debe entenderse como cualquier práctica individual reiterada, sino como establecida por las costumbres o la autoridad, lo que finalmente nos lleva al planteamiento de que todo acto ritual, no es individual por sí, sino que al contrario es social por que se inserta en la práctica de la comunidad a través de uno de sus miembros.

Ante esta perspectiva se hace necesario establecer un planteamiento teórico acerca de cómo se abordarán los datos de campos en la estructuración del presente ensayo. Debemos dejar en claro que el actual trabajo de campo se vio enriquecido con las notas producto de las líneas de investigación trabajadas con anterioridad, aunque en muchos casos los datos presentados son de reciente registro.

1. Universidad Autónoma de Tlaxcala

2. Centro INAH-Tlaxcala

## Un acercamiento al concepto de cosmovisión

En la vida de las comunidades indígenas la división del tiempo no es reciente, debemos tener claro que, en la época prehispánica, el ciclo anual era la conformación de dos periodos, uno de sequía o estiaje y otro donde las lluvias permitían el crecimiento de las plantas comestibles, principalmente del maíz. Esta división permitía la celebración tanto de ritos propiciatorios como de ritos que celebraban el principio y fin de cada periodo. Esta tradición, como bien lo ha señalado López Austin, conserva por largos lapsos los principios generales que, al repetirse como patrones normativos en los distintos campos de la acción social, se convierten en arquetipos. El arquetipo nace, entonces, de las prácticas reiteradas, constantes, milenarias, que forman el núcleo de la percepción y de acción frente al universo. Los pueblos mesoamericanos tienen entre las causas primordiales de su unidad histórica la generalización y el desarrollo del cultivo del maíz. Su cosmovisión, esto es, la manera como aprehenden el universo que los rodea, se fue construyendo durante milenios en torno a la producción agrícola. Independientemente de las particularidades sociales y políticas de las distintas sociedades mesoamericanas, un vigoroso común denominador –la producción del maíz– permitió que la cosmovisión y la religión se constituyesen en vehículos de comunicación privilegiados entre los diversos pueblos mesoamericanos.

Esta visión permitió a los pueblos mesoamericanos concebir a dos entidades como el centro del pensamiento religioso: la tierra y el cielo. Ambas entidades fueron concebidas como asiento o lugar donde las fuerzas sobrenaturales ejercían su influencia. De la relación u orden de ambas fuerzas se originaba el orden en la tierra misma. Por un lado los dioses, entidades sobrenaturales que controlaban el tiempo y la vida en la tierra, habían creado un orden al que llamaremos original; este orden establecía los momentos en que los seres habían obtenido la vida, al momento de que el hombre aparece, este adquiere por designación divina el control y poder sobre todo lo creado, pero el hombre contravino este orden y con su acción generó todo un proceso de caos que, para poder ser ordenado nuevamente, requiere de una serie de dones que el hombre debe ofrecer a los dioses para que estos vuelvan a establecer, cuando menos parcial y temporalmente, el orden primigenio[3].

3. Estos planteamientos se pueden apreciar en distintas fuentes tanto indígenas como occidentales y han sido magistralmente expuestos por el propio López Austín en otro trabajo, *Los Mitos*

El calendario, entonces, es la búsqueda de los seres humanos para poder establecer la coordinación entre el tiempo y el espacio, en la cosmovisión y en la vida ritual de los pueblos indígenas pasados y actuales[4]. Este calendario tiene dos vertientes, por un lado, la tradición indígena y por otro, enmarcado por el ciclo litúrgico dominado por la vida religiosa –en especial la católica–, donde las distintas festividades sirven como parámetros del primero; estamos, pues, ante el final de un proceso sincrético que permite aprehender el quehacer ritual de las comunidades objeto de nuestro estudio.

## El marco espacial

Aun y cuando en nuestra área de estudio el mercado laboral se ha abierto a nuevos mercados, la mayoría de los hogares continúa trabajando sus terrenos de cultivo. El ciclo agrícola en nuestra área de estudio básicamente se divide en cuatro momentos:

- Ciclo de siembra (abril-junio)
- Ciclo de descanso, escarda y deshierbe (julio-septiembre)
- Ciclo de cosecha (septiembre-noviembre)
- Ciclo de preparación de la tierra (diciembre-marzo)

Por su parte, el ciclo ritual es más complejo debido a que en las comunidades persiste la división barrial caracterizadas por las fiestas. Las fiestas constituyen un intrincado intercambio de dones entre los pueblos vivos y las entidades espirituales que protegen tanto a los grupos de parentesco como a los distintos barrios, que conforman las comunidades.

El ciclo preparación de la tierra que aparentemente inicia en diciembre tiene su principal expresión el dos de febrero con la fiesta de la Candelaria donde, además de llevar a bendecir al Niño Dios, la verdadera esencia está en la bendición de las semillas que habrán de sembrarse en las tierras de las distintas familias.

---

*del Tlacuache, Caminos de la Mitología mesoamericana*, México, UNAM-IIA, 1992 [segunda edición], en especial capítulos 3 y 24.

4. Cfr. Johanna Broda (2004) "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: El ritual mexica", en: Johanna Broda y Catherine Good Esherlman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH-UNAM, pp. 35-60, en especial p. 38.

Preparación del ritual de la Candelaria.

Altar del 3 de mayo, barrio de San Sebastián, San Pablo del Monte.

La fiesta del cinco de mayo en el paraje Toteoitzinatzin, reúne a las comunidades del sur de Tlaxcala incluyendo a San Miguel Canoa del estado de Puebla, donde se intercambian dones para pedir que inicie la temporada de lluvias. En este lugar los anfitriones son los habitantes del municipio de Papalotla, quienes realizan el gasto más oneroso y complejo.

Esta festividad posee elementos que la hacen especial, principalmente, porque hay un discurso mítico en un momento de crisis de las poblaciones asentadas alrededor del paraje, al mismo tiempo no se trata de un festejo local sino más bien regional, aunque enmarcado en el espacio de grupos nahuas.

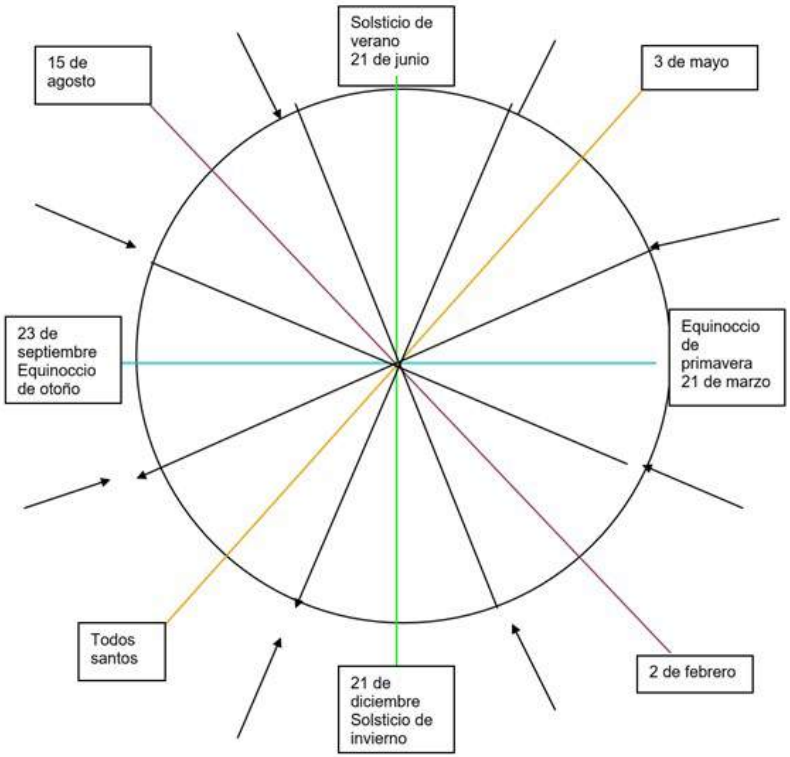
Capilla y cruz en Toteoitzinatzin.

Los festejos dedicados a San Isidro Labrador, el 15 de mayo, aparecen en el momento crucial de la temporada de petición de lluvias, para cuando ya los campos se pintan de verde y las plantas de maíz presentan entre cinco y seis hojas. Además de la fiesta patronal en San Isidro Buensuceso, en un paraje sobre la carretera que comunica el albergue del IMSS con la ciudad de Puebla, los habitantes de Tetlanohcan realizan una fiesta donde se concluye con el baile de las imágenes y de los enseres que se intercambian.

La fiesta que cierra estos ritos se realiza en el cráter Tlalocan y donde participan representantes de casi todos los pueblos nahuas. Aquí se festeja el santo

de la Matlacueye, a la que identifican como Bernardina, y la fecha gira en torno al 20 de mayo.

Como podemos darnos cuenta, el calendario ritual gira en torno a la agricultura, ya aunque está inmerso en el calendario litúrgico las distintas comunidades se han apropiado de él y lo han refuncionalizado.




Fiestas en San Pedro del Monte.

El segundo momento corresponde a la primera escarda y aquí tiene que ver con los trabajos realizadas para roturar la tierra cuando la planta tiene entre 15 y 25 centímetros. Esta labor es necesaria, principalmente, porque las malezas comienzan a aparecer y es necesario taparlas con la tierra que el arado tipo cultivadora va depositando al pie de las matas. Desafortunadamente, este trabajo, junto

con la segunda escarda, se hacía con arado, sea de acémilas o de bueyes, pero al ir desapareciendo la ganadería de traspatio, ahora solo se realiza con tractor.

La segunda escarda es el momento en que previamente se coloca el abono químico, e implica fortalecer la raíz de la planta cuando ésta casi alcanza los 50 centímetros. La importancia de esta labor deriva en que el surco queda alto para que la planta soporte los vientos y las lluvias, fundamentalmente para la etapa de floración y de aparición del xilote. Aunque se puede decir que después de la segunda escarda hay un tiempo de descanso, en realidad este es relativo, pues es el momento en que se aplica el herbicida. Anteriormente, el deshierbe se hacía a mano y consistía en cortar o arrancar las malezas que compiten con la planta por los nutrientes, pero también al ser la etapa en que las lluvias son más abundantes, difícilmente alcanzaban la meta planteada. De ahí entonces, que muchas familias han optado por el uso de herbicidas, principalmente de hoja ancha, pues las principales malezas son el acahual y el mozoquelite.

El ciclo de cosecha tiene la característica de que la planta ya tiene su inflorescencia o punta, además de los xilotes. Esta etapa es de sumo cuidado pues es cuando las plantas son susceptibles de severos daños debido principalmente a los vientos y granizadas que aún pueden caer. Algunos ritos como la colocación de cruces de flores silvestres, o de palma bendita son comunes de observar en las esquinas de los terrenos, lo mismo que amarrar algún listón rojo en las plantas del centro de los terrenos.

En esta etapa se realizaba el despunte, este consistía en cortar la punta para dejar que los últimos nutrientes de la planta llenaran los elotes, debiendo realizarse en los días previos al 29 de septiembre, fiesta de San Miguel Arcángel. Hoy en día, esta práctica ha dejado de realizarse y la planta completa espera la etapa de la pixca en la segunda mitad del mes de octubre.

La cosecha o pixca es el momento en que el fruto es separado de la planta. Debido al tamaño de los predios aquí se realiza de forma manual, sin la posibilidad de usar maquinaria. Existen dos formas, la primera es que la pixca se realice con la planta de pie, mientras que los pixcadores con la ayuda del pixcalón rompen el totomoxtle y separan la mazorca y la colocan en su recipiente, mismo que al llenarse se vacía en los costales. Otra forma es que primero se tumben las plantas y se formen hileras, o gavillas; donde los pixcadores vendrán a pixcar. Finalmente, el traslado de los costales se hace en camioneta propia o alquilada hasta el domicilio de la familia propietaria del predio.

El ciclo de preparación de la tierra sirve para la limpieza del terreno, pero también para prepararlo para la siguiente siembre. Lo primero que se hace es un barbecho con lo cual se entierran los restos de la cosecha anterior. Después del barbecho viene la rastra que es cuando el abono orgánico se mezcla con la tierra para poder nutrirla, esta etapa sirve también para que la tierra pueda absorber las escazas lluvias que se presentan a principio del año.

## Conclusión

A manera de conclusión se puede inferir que el trabajo de cultivar el maíz en la comunidad nahua de San Pablo del Monte requiere de un trabajo intenso durante el año. En décadas pasadas las familias de la comunidad privilegiaban el hecho de tener una mayor cantidad de hijos, pues de esta manera se ahorraban el tener que contratar algunos peones para el trabajo en el campo. Pero ese crecimiento familiar también golpeó el reparto de las tierras, pues mientras más hijos se tuvieron, había que repartir un número menor de terrenos. Por otro lado, surgieron formas como el arrendamiento o el hecho de dar a medias los predios de siembra, que, aunque no implicaban una pérdida de la propiedad, tampoco implicaba que el suelo dejara de trabajarse. En fin, que hay una serie de estrategias y formas de conservar la tierra y con ello fijar también los elementos de identidad.

## El origen de los suelos en San Pablo del Monte[5]

> Contaban los abuelos que hace mucho tiempo, cuando el niño Jesús iba a nacer, la Virgen y San José pasaron por nuestro pueblo. Mientras avanzaban se dieron cuenta que la gente estaba sembrando sus tierras. Así, cuando encontraron a los primeros les preguntaron qué era lo que hacían, a lo que aquellos, molestos porque estaban trabajando en el rayo del sol y se habían cansado, respondieron que piedras. Entonces San José les dijo que vinieran al otro día para recoger su cosecha, a lo que los otros respondieron burlándose y haciendo mofa de sus palabras.

5. La narración ha sido rescatada de la Sra. Rafaela Tlatelpa Montaño (+) por Nazario A. Sánchez Mastranzo, y ha sido publicado en *La Jornada del Campo*, Núm. 116, 20 de mayo de 2017.

Siguieron caminando rumbo a la montaña y encontraron a otros a quienes les hicieron la misma pregunta, solo que ahora la respuesta fue "zacaomite". Nuevamente, San José les pidió que vinieran al otro día para recoger aquello que habían sembrado. Siguieron avanzando y encontraron a otro grupo, volvieron a preguntar y ahora la respuesta fue "arena", San José les dijo a estos también que vinieran al otro día a recoger lo que habían sembrado.

Finalmente, encontraron otro grupo que se veía contento y estaba por terminar su trabajo. Nuevamente, San José les preguntó qué era lo que sembraban. Esta vez la respuesta fue "sembramos nuestro maíz, el azul, el blanco, el rojo y el amarillo", la respuesta de San José fue la misma, que vinieran a recoger al otro día lo que habían sembrado.

Esa noche nació el niño Dios, y al otro día, cuando cada uno de los sembradores llegó a ver su terreno, descubrió que lo dicho por San José se había cumplido, el terreno lleno de piedras, otro de zacaomite, de arena y donde dijeron que sembraban el maíz, la mazorca ya estaba lista para la pixca.

## BIBLIOGRAFÍA

López Austin, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México.

López Austin, A. (1998). "Los ritos un juego de definiciones", en *Arqueología Mexicana*, Vol. VI, Núm. 34, pp. 4-17.

# Ciclo agrícola y ciclo vital: dos modelos análogos entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla

**Lourdes Baez**[1]

En el sistema de pensamiento de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, la analogía entre el hombre y el maíz deriva de una visión integral en la que se insertan todas las esferas de la vida de los hombres, incluyendo el entorno y los entes que en él moran. Entendiendo que este entorno no solo implica el mundo de la naturaleza, como sería la parte física y cercana al hombre, sino el cosmos en su totalidad.

La idea que subyace entonces de este universo en donde el hombre ocupa el lugar central, aunque no el más importante, es que todo lo que le rodea se encuentra animado y constituido de diversas fuerzas de las que también él mismo participa. De ahí que el modelo del que se parte en su sistema conceptual es el hombre mismo, visualizándolo desde un punto de vista ontológico, es decir, incluyendo tanto la parte física, como la espiritual y ambas en relación a todo su entorno. Es así como el cuerpo humano se convierte en el microcosmos del cuerpo social (Marion, 1994: 136). Pero además, es el enlace que une a los hombres entre sí y con el cosmos a través de un "tejido de correspondencias" (Le Breton, 1991: 94), porque en el mundo que le circunda todo está mutuamente relacionado (*Ibídem*).

Con esta idea de que el mundo que rodea al hombre comparte los mismos elementos que éste, es el maíz el que figura en primer término. Porque es precisamente esta planta la que da origen al hombre; de ahí que ambos: hombre y maíz, mantengan un vínculo consustancial. En Naupan,[2] comunidad nahua

1. Doctora en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Hisotria, Curadora e investigadora de la Sala Nahua del Museo Nacional de Antropología, Subdirección de Etrnografía. Coordinadora del equipo Hidalgo del proyecto nacional *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, CNA-INAH. Su temática de investigación se ha centrado en la ritualidad de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y entre los otomíes del estado de Hidalgo.

2. En este municipio de la Sierra Norte de Puebla he venido realizando investigaciones sobre los sistemas simbólicos, cosmovisión y los sistemas rituales de manera ininterrumpida desde 1985.

de la Sierra Norte de Puebla, se confirma este paralelismo entre el hombre y la planta cuando señalan a manera de metáfora el sexo de un recién nacido: si es un niño expresan convencidos: "nació un *yelotl*"; si fue niña entonces afirman: "es un *tamalle*". Aunque cabe afirmar que esta analogía es más que una metáfora, para los nahuas se sitúa como una realidad.

En este juego de analogías expresadas a través de proyecciones simbólicas, los antiguos nahuas al referirse al cuerpo humano en toda su integridad, lo nombraban *Tonacayo*, que significa "nuestro conjunto de carne", que era así como nombraban igualmente a los frutos que la tierra otorgaba a los hombres, particularmente al maíz, el alimento por excelencia de los hombres (López Austin, 1984: 172).

Con toda razón, León Portilla destaca que en la conceptualización que los antiguos pobladores de Mesoamérica hicieron del maíz, esta semilla "rebasó las proporciones de un símbolo sagrado" y se convirtió en un "símbolo protagonístico" o de manera más concisa, en un protosímbolo (1988: 478). No sólo porque la idea que se tenía del maíz como elemento portador de múltiples significaciones lo relacionaban con su universo sagrado, sino que además, afirma León Portilla, "se convierte en una de las claves primarias –protosímbolo–, esencial en la estructuración de la propia visión del mundo y del *ethos* de la comunidad" (*Ibíd*: 479). El carácter sagrado del maíz surgió de su origen divino; en los mitos se le señala como una divinidad dual que es la que da origen al alimento por excelencia de los hombres, sin el cual, éstos no podrán sobrevivir. El maíz representa el principio primordial y divino; y el origen, no sólo del hombre, al que también se le señala como "carne" del maíz, sino de sus mantenimientos. Por ello existe desde entonces, una relación de coesencia entre ambos (León Portilla, *op. cit.*: 485). Por otro lado, en función de la semilla divina se piensa el proceso evolutivo de todos los seres que habitan el universo. En este sentido, el maíz representa la plenitud de lo que el hombre necesita y merece (*Ibíd*: 499). Gracias a él el hombre vive, se mueve, es lo que le da fuerza para trabajar.

Todas estas concepciones con las que se reconoce a la semilla no están muy alejadas del universo de significaciones que rodean al maíz hoy día entre muchas sociedades indígenas, pues el no consumir este grano es como no comer.

Esta compleja conceptualización en torno al maíz, que se fue elaborando a lo largo de varios siglos, tuvo lugar a la par del desarrollo de técnicas agrícolas

para el cultivo de la planta, que constituía la base alimentaria de los hombres. Su cultivo permitió desarrollar formas de civilización complejas (Lupo, 1995: 74).

La analogía, entonces, entre el hombre y el maíz, deriva de un origen común: la Tierra, ente también animado. En su seno se origina la vida del hombre, animales y plantas, y es también su receptáculo cuando termina su ciclo en la tierra. Las siguientes palabras, pronunciadas por una ritualista nahua, ilustran certeramente esta afirmación:

"La tierra es en esta que comemos y sembramos cualquier cosa para sobrevivir, y otra vez ella nos come".

Esta frase coloca en el centro del problema la noción de ciclicidad en la existencia de hombres, animales y plantas, identifica a la Tierra como un monstruo devorador e insaciable, por ello no es casual que sea la destinataria de la mayor parte de las ofrendas que los hombres le prodigan. Además es la fuente de la mayor parte de sus mantenimientos y espacio fecundador. Esto implica la necesidad permanente de mantener una buena relación con ella. Lo que se hará a través de su cuidado, de no ofenderla y de ofrendarla a través de fiestas y oblaciones.

## Ciclo agrícola y ciclo de vida de los hombres en Naupan

En el sistema de pensamiento nahua y de otros grupos indígenas ambos ciclos, el agrícola y el de vida de los hombres, tienen caminos paralelos. Lo cual resulta lógico si recordamos que las culturas indígenas de tradición mesoamericana fundamentan su forma de vida en su matriz agraria, es el trabajo agrícola el que se mantiene como actividad puntal y fuente de sustento, así como el estructurador de su pensamiento.

Durante siglos, en lo que fue Mesoamérica, el ciclo entero de la existencia de la tierra (León Portilla, *op. cit.*: 496) comprendía el ciclo de vida del hombre y el de las plantas, entre otros, en específico el del maíz. El modelo conceptual para entender este gran ciclo cosmológico está fundamentado sobre la idea de que el cosmos está en perpetuo movimiento de unión y disyunción de los principios contrarios, que se alternan para garantizar el equilibrio y orden del cosmos (Marion, 1994: 138). En este modelo interpretativo se ubican el ciclo de vida de los hombres y el ciclo vegetal, que se insertan dentro de un modelo cíclico pautado por el movimiento de los astros y explicado a través del orden cósmico, para asegurar la reproducción cíclica de la sociedad y del entorno (*Ibíd*: 143).

Sobre esa base se elaboró un complejo calendario ritual de 18 fiestas, dedicando cada una de éstas a una etapa específica del ciclo agrícola. Un aspecto central de estas fiestas era su ubicación en los momentos medulares de este calendario. Pues era condición necesaria para el desarrollo exitoso de estas prácticas el que los ciclos naturales tuvieran un buen desenvolvimiento (Broda, 1991: 491). A lo que contribuían precisamente estas fiestas.

Actualmente, este sistema ritual de fiestas ya no existe como tal; es decir, con toda la complejidad de antaño. Sin embargo, cada pueblo adoptó un sistema de celebraciones religiosas católicas que se sitúan a lo largo del ciclo agrícola, en las que la del santo patrón ocupa el lugar central. Con lo cual, la fiesta en cuestión mantiene una articulación específica con alguno de los momentos del periodo de siembra y/o cosecha.

Por su parte, el ciclo de vida de los hombres también contempla etapas cruciales que se enfatizan mediante celebraciones rituales que, para los nahuas, mantiene muchas analogías con el de las plantas, en particular el maíz, al que se le atribuyen características antropomorfas. Ya que en ambos: hombre y maíz, tienen lugar procesos de gestación, nacimiento, desarrollo y muerte. Pero lo que más confirma esta analogía es la participación en ambos ciclos de un personaje crucial entre los nahuas de Naupan: la "abuelita", o *tocitzin* en náhuatl. Quien es la encargada de colaborar, paso a paso, cada etapa de su ciclo hasta completarlo, cerrarlo ritualmente, tanto el ciclo de los hombres como el de las plantas.

Entre los nahuas antiguos eran dos las responsabilidades conferidas por los dioses con las que habían llegado los hombres al mundo: la producción agraria, encargada a los hombres, y la reproducción humana, tarea específica de las mujeres (Quezada; 1996: 28). Estos aspectos eran objeto de diversas acciones simbólicas, pues era fundamental mantener el orden cósmico que era la premisa para la vida del hombre en el mundo, con lo cual quedaban involucradas todas las actividades de este sobre la tierra. En la actualidad ambas tareas se siguen considerando prioritarias para los hombres. Porque muchos de estos grupos aún mantienen una condición existencial precaria y su subsistencia está sujeta a las contingencias del tiempo; por ello la práctica agrícola, en especial el cultivo temporal de maíz, sigue normando los principios fundamentales de su cosmovisión entre los cuales el intercambio entre el hombre y la tierra es el eje normativo de esta relación. A este respecto, coincidimos con el señalamiento de Good (1996: 284) a propósito de esta conducta cuando expresa que, al "recibir el don inicial del maíz y dedicarse a la agricultura para producirlo los seres

humanos tienen una deuda perpetua con la tierra", lo que los "obliga" a mantener una relación de intercambio permanente con su entorno con la finalidad además, de obtener de éste lo necesario para vivir.

## Práctica agrícola y ritualidad

La actividad agrícola se ha constituido durante siglos como actividad medular de los pueblos indígenas, aún cuando existan en cada sociedad particularidades de índole social y políticas (López Austin; 1994:16) que las diferencien entre sí, se ha mantenido como común denominador el cultivo temporal del maíz, que ha venido actuando como código vinculante privilegiado entre la cosmovisión y la religión de los pueblos de tradición mesoamericana (*ibidem*).

Por ello, dos aspectos han sido fundamentales para estas sociedades y en los que han centrado sus cultos principales para su subsistencia: la lluvia y la fertilidad (Broda, *op. cit*.: 465).

En Naupan reconocen dos ciclos estacionales: el de secas y el de lluvias. A lo largo de ambos periodos estacionales se sitúa el ciclo agrícola, que se relaciona ritualmente con el de fiestas religiosas. A su vez, este se ubica entre dos fiestas importantes que actúan como marcadores de inicio y fin del ciclo estacional y agrícola: la fiesta de la Santa Cruz, que tiene lugar el tres de mayo y en Naupan llaman "Fiesta del Agua", y el Día de Muertos o fiesta de Todos Santos. En la fiesta de la Santa Cruz termina el tiempo de secas y es el de mayor concentración del calor que favorece la recepción de las semillas a la tierra, así como su fecundación por parte de fuerzas cálidas de connotación masculina que han estado presentes a lo largo de este periodo; sin embargo, son necesarias las primeras lluvias para que la planta pueda continuar su desarrollo. El día de Muertos por su parte, señala la culminación del periodo de lluvias y también la época de la cosecha de los frutos de la tierra, del maíz. Durante todo el periodo de lluvias, las fuerzas frías, oscuras, de connotación femenina, estuvieron presentes y ayudaron, con su poder germinativo, al crecimiento y maduración de la planta.

En torno a ambos periodos, el de secas y el de lluvias, tienen lugar una serie de eventos rituales que tendrán como finalidad propiciar las lluvias en la medida necesaria para que la planta proporcione sus frutos en el tiempo justo; aunque también se solicita la fertilidad de la tierra y el bienestar comunitario.

Si bien podemos señalar que el ciclo agrícola, esto es, el trabajo en la milpa, inicia con la limpia y deshierbe del terreno, que tiene lugar en el mes de febrero. Antes de esta fecha ya se han realizado algunas acciones de carácter ritual que, además de complementar a las agrícolas, servirán para asegurar el éxito de la siembra. Me refiero a la "preparación" de las semillas que se van a sembrar, y que tendrá como finalidad infundirles un poder germinativo. Hay dos fechas en las que se llevan a cabo estas prácticas: la primera es el 30 de noviembre, cuando tiene lugar la celebración a San Andrés, santo que tiene como trabajo "regresar" a los difuntos a su mundo después de pasar Todos Santos con sus familiares. San Andrés es celebrado en el municipio totonaco de Zihuateutla, allí acuden este día, además de la gente de la comunidad, curanderos de varios municipios de la región que son de origen nahua, totonaco y otomí, para realizar un ritual con las semillas que les entregan las personas en sus comunidades para que éstas adquieran de San Andrés el "poder de vida". A su regreso, entregarán las semillas a sus dueños y éstos las guardarán celosamente hasta el tiempo de la siembra.

El dos de febrero inicia formalmente el ciclo ritual asociado al agrícola, se dedica esta fecha a la Virgen de la Candelaria. En la parroquia de San Marcos siempre se celebra una misa en su honor. En esta ocasión, quienes llevan las semillas que se sembrarán para recibir la bendición son las mujeres. Las colocan en una canasta adornada con flores. También llevan velas para que sean bendecidas. Estas acompañarán las cruces que colocan el 3 de mayo, día de la Santa Cruz en sus milpas.

Otra fecha importante de este periodo de secas es el Carnaval, o *ahuile*[3]. Los *huehues*, viejos, son los principales protagonistas de esta celebración que mantiene un doble sentido, por un lado son los encargados de "sacudir", "barrer" los malos "aires", es decir, alejar las enfermedades acumuladas a lo largo del año, por lo cual su significación es que el Carnaval es un tiempo de recambio. Esto es muy claro porque los *huehues* representan, precisamente, a estos males llamados "aires" o *amo cualli yeyecame*. Los obsequios que les dan son especialmente gallos que posteriormente serán sacrificados en un ritual público de "descabezamiento" de gallos, los cuales servirán para traer prosperidad a la gente, así como que no les falte el maíz y los animales domésticos, es decir, sus mantenimientos; por ello, el otro sentido está asociado a la fecundidad de la tierra.

3. *Ahuile* significa divertirse, pasar alegremente el tiempo.

La siguiente fiesta corresponde a la Semana Santa; en realidad la celebración que tiene lugar es organizada por la iglesia. Sin embargo, hay un solo evento que se asocia con el ciclo del cultivo del maíz. El viernes santo, después de que se recrea la muerte de Cristo en la cruz, es la comunidad la que saca en procesión al Santo Entierro por la noche, acompañada solo de velas encendidas. El vínculo del Santo Entierro es con la lluvia, se saca en procesión para pedir que llueva en cantidades necesarias para que los cultivos tengan un óptimo crecimiento, ya que en esta región las lluvias son frecuentes casi todo el año.

La celebración en honor a San Marcos, santo patrón de Naupan, el 25 de abril, es la más importante de todo el ciclo festivo. Inicia 15 días antes con la ofrenda al santo. Los mayordomos, así como los padrinos de San Marcos, deben llevar con una "abuelita", una anciana ritualista que tiene el poder de comunicarse con él. También porta los regalos que le van a obsequiar al santo. La ritualista va ofreciendo uno a uno, frente a su pequeño altar, los regalos a San Marcos.[4] Durante la semana de la fiesta, que inicia el domingo y termina en sábado, se ofrecerán dos misas diarias en la que participarán los danzantes y los "tocadores" de sones de costumbre. El sábado se realiza la "despedida de las flores" para concluir la fiesta. En esta ocasión tiene lugar el cambio de mayordomos y ahí la "abuelita" les agradece, a los que salen, su "trabajo" para San Marcos, lo que tendrá como resultados buenas cosechas y salud para toda la comunidad; y a los que entran, les solicita cumplir con su "trabajo".

La Fiesta del Agua, el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, se enmarca en el fin del periodo de secas; la celebración encabezada por una "abuelita", la que los organizadores elijan, inicia antes del amanecer con la ofrenda al agua en el cerro de la "Lagartija", que es donde se encuentran los manantiales que surten de agua a la cabecera. Además de la ofrenda se enfloran las cruces que se dejan y los participantes bailan sones de costumbre. Como lo ha anotado Broda (2001: 170), la celebración de la Santa Cruz no constituye para el calendario litúrgico católico una celebración relevante; sin embargo, para muchas comunidades indígenas esta es una de las fiestas más importantes porque se ubica en un periodo crítico del calendario agrícola. Esta autora sostiene, también, que existe una correspondencia entre la fiesta de la Santa Cruz y la antigua celebración de *Huey tozoztli*, que precisamente tenía lugar a principios de mayo y que estaba

4. Esta ofrenda consiste en dos guajolotitos recién nacidos, dos pollitos también recién nacidos, pan, chocolate, refino, ceras, flores, cigarros, dos huevos de guajolota, dos huevos de gallina y papel de china de colores para hacer los envoltorios de la ofrenda.

situada en una fecha crucial del calendario agrícola prehispánico (*Ibíd*: 171). La dependencia a la tierra de las actuales sociedades indígenas ha hecho posible que esta celebración, la Santa Cruz, se mantenga vigente y sea considerada fundamental para el desarrollo de las sociedades indígenas.

Con esta celebración se cierra el ciclo de fiestas; los meses siguientes se dedicarán solo a cuidar la milpa y otros cultivos como el chile que es el cultivo comercial. Entre septiembre y octubre inicia la cosecha de maíz.

En Todos Santos, que es la fecha que cierra este ciclo y el fin del periodo de lluvias, se ofrece a los difuntos los frutos recién cosechados y obsequiados por la tierra. Si bien son el 1 y 2 de noviembre cuando se celebra a los muertos, el 4 de octubre, día de San Francisco, se coloca la primera ofrenda a los difuntos que tienen menos de un año de haber fallecido. Esta fecha es relevante porque los nahuas señalan a este santo como el "dueño" del maíz; podríamos afirmar del principio vital; pero lo que es muy sugerente de sus connotaciones está el de ser el encargado de "sacar" a los difuntos de su mundo y traerlos con los vivos para que compartan con ellos el banquete en su honor. Esta asociación entre San Francisco, el maíz y los difuntos, expresa, ante todo, el juego de correspondencias simbólicas en torno al principio vital, el que tiene el poder fecundador. Las ofrendas que se obsequian a los difuntos garantizan la reproducción social de la comunidad y el mantenimiento del orden comunitario, es decir, la posibilidad de continuar la vida que reconocen en el maíz el principio fecundador. No es gratuito que a los difuntos se les reconozca un poder regenerador en el proceso de vida-muerte de los hombres.

## El ciclo de vida de los hombres

La vida de los nahuas es entendida en términos cíclicos y se encuentra sujeta al retorno de las estaciones, a las prácticas agrícolas y a las fiestas de su comunidad y su región (Broda, 2001: 228). Pero también, esta idea de circularidad universal se reproduce en su vida y la de su familia. En este juego de alternancias el hombre depende de un proceso en el que tiene que ir madurando hasta alcanzar la plenitud social, completarse como ser humano; lo que solo se logra con los años, es decir a lo largo del tiempo y sobre todo, cumpliendo con las responsabilidades que le fueron conferidas cuando llegó del mundo de la muerte. Entre las más importantes es casarse y tener descendencia, de lo contrario no se completará como ser social. Otras de las cosas que el hombre debe aprender es lograr mani-

pular las semillas, las plantas y sus productos, es decir, ser apto para la actividad agrícola (Penagos, 2001-2002: 178). En las mujeres, el equivalente de esta etapa es cuando adquiere destreza para hacer tortillas, lo que significa que ha madurado para el matrimonio, aunque es fundamental que haya tenido su primera menstruación; que en términos simbólicos implica que ya ha sido desflorada por Luna, el astro nocturno que posee a todas las mujeres cuando están menstruando. Por ello está prohibido que los hombres mantengan relaciones sexuales con mujeres menstruantes. Es muy significativo lo que se afirma cuando una joven tiene su primera menstruación: "ya la estrenó la luna", dicen.

El hombre cuando llega al mundo lo hace desde el mundo de los muertos, su origen es la Tierra a la que deberá reintegrarse cuando concluya su ciclo en el mundo. Bajo esta lógica el parto es comparado a un estado de agonía; por lo que el acto de parir es para la madre un renacimiento. Los primeros días después del parto se consideran los de mayor peligro para la madre y la de su hijo, razón por la cual deben mantenerse recluidos. En este primer periodo de 15 días, la partera, a la que nombran "abuelita" o *tocitzin*, es la encargada de ejecutar ciertas acciones rituales para iniciar la incorporación del recién nacido al mundo de los hombres; y para el caso de la madre, la partera la ayudará a su reincorporación al mundo social de los hombres. Siguiendo la lógica de que ambos llegan del mundo de la muerte, se encuentran en un estado marginal. Es decir, ya dejaron el mundo de las tinieblas, obscuro de la muerte, pero aun no pertenecen al mundo terrenal, por ello se considera que son seres liminales; llegaron contaminados por la sustancia de muerte que es preciso eliminar para que puedan vivir en el mundo. Esta primera etapa es la más delicada de todas por las que el hombre debe pasar, ya que el recién nacido no puede considerarse un ser social mientras no pruebe el maíz; por ello, una de las primeras ofrendas que se da a la Tierra en esta primera etapa son precisamente tamalitos de maíz; y tiene como objetivo solicitar, a través de la "abuelita", la protección del niño a la Tierra. No es casual que estos primeros 15 días la partera, "abuelita", mantenga una intensa actividad ritual en torno a la madre, pero sobre todo al recién nacido. Y que sean precisamente las deidades de la Tierra, del Agua y del Fuego, que tienen entre sus advocaciones las relativas a la fertilidad, las que reciban generosas ofrendas a nombre del niño.

A lo largo de su proceso de maduración el hombre tendrá que continuar retribuyendo a las deidades que gobiernan su entorno por permitirle seguir viviendo. Así, cuando contrae matrimonio, otra de las etapas fundamentales, la pedidora o *cihuatlanque*, que también es una de las ritualistas conocidas tam-

bién como "abuelitas", debe dirigirse al *tenamaztle*, o fogón, especialmente a la piedra más grande, el *tenamaztoto*, que representa al padre de la casa, y frente a ella solicitar en matrimonio a la joven, no sin antes obsequiarle con un poco de refino. Esto resulta significativo, ya que el fogón o *texictle*, considerado el corazón de la casa y asociado al sol nocturno cuando el astro pasa por el inframundo, es el lugar donde se gesta la vida y en el caso del fogón doméstico en su representación del sol nocturno es el encargado de transformar los alimentos, como las tortillas, para que los hombres puedan consumirlas. Por su parte el Sol diurno es el que ayuda al crecimiento y maduración del maíz para que los hombres se alimenten.

La última de las etapas del hombre en su paso por el mundo terrenal es la muerte, que es concebida entre los nahuas como el cierre de un ciclo que todo hombre debe cumplir después de haber desempeñado la misión que le fue otorgada cuando llegó al mundo terrenal. Como persiste la idea de la muerte como regeneradora de vida y como garante de la continuidad de ésta, existe la creencia también de que la muerte no constituye un fin inminente. Esta idea sirve para entender la serie de acciones que los nahuas proporcionan al alma del difunto, el *yolo*. Como es la entidad que va a mantener el contacto con los vivos a través del sueño y de las visitas cada año durante Todos Santos, el conjunto de rituales de despedida del alma que se equiparan a los de nacimiento, evidencian su importancia. En virtud de esto, es precisamente una "abuelita", es decir, una *tocitzin*, la encargada de despedir al alma del mundo de los vivos durante la ceremonia llamada "Levantada de Cruz". Con ello, es la anciana ritualista la que cierra el ciclo de vida de los hombres para que continúen su proceso en su camino hacia el *mictla*. Espacio inframundano donde el difunto pasará de la sociedad visible de los vivos al mundo invisible de los ancestros. Pero también retornará al lugar de maduración de las semillas y de vida latente, donde se encuentran los difuntos que son recordados por sus parientes y que se mantienen trabajando para la continuidad de los vivos.

## Conclusiones

Uno de los aspectos que quedan en evidencia con estos ejemplos etnográficos es la estrecha analogía entre el hombre y el maíz. Existe en efecto, un vínculo de coesencia entre ambos que tiene lugar, según lo expresa Lupo (1995: 75) a través de "la circularidad del flujo de energía cósmica", que va de la divinidad a las

formas de vida "intermedias", es decir, del maíz y "de éstas al hombre, y en fin de éste de nuevo a la divinidad". Por lo que el maíz se convierte en el vínculo verdadero entre el hombre y las divinidades porque estas le transmiten su energía a través de la planta, particularmente de su consumo. Por ello, el maíz es fundamental para la integración de la persona: el hombre inicia un proceso de incorporación al mundo social solo cuando llega a poseer y a consumir el grano. Vemos que el recién nacido entrega a través de la "abuelita" su primera ofrenda de maíz a la Tierra. Esto señala el inicio de un recorrido que irá a la par de los ciclos de la vegetación. Cabe aclarar, sin embargo, que la plenitud del hombre, en el marco de lo social, dura toda su vida. Igual que la planta, que solo hasta alcanzar su máxima madurez podrá ser cosechada y consumida, de otra forma no será útil al hombre. Incluso, algunos informantes que por alguna situación particular deben desplazarse a la ciudad de México por varios días, expresan enfáticos su descontento durante su estancia porque dicen "no comen", pues consideran que las tortillas que se consumen no son un verdadero alimento, a diferencia de las que comen en sus hogares, con maíz que ellos mismos sembraron y cosecharon, participando en todo el proceso hasta su consumo final.

Por su parte el ciclo agrícola tiene una estructura calendárica coherente en la que se integran, por un lado, la observación de la naturaleza y por otra, las actividades sociales y económicas de los hombres (Broda, 2001: 227). Por ello, los cultos agrícolas se vinculan íntimamente con las manifestaciones de la naturaleza, tales como los ciclos de cultivo del maíz y otras plantas, el clima, las estaciones, el viento, la lluvia, los cerros, las cuevas, etc. (Broda, 2001: 168).

Las prácticas rituales realizadas a lo largo del ciclo denotan claramente su finalidad: la fertilidad agrícola, propiciar las lluvias en la medida justa y el bienestar comunitario. En efecto, el ciclo ritual asociado al cultivo del maíz, si se realiza adecuadamente, asegura el éxito de su producción. Desde la perspectiva de los nahuas, todo el proceso ritual en torno a la actividad agrícola es eficaz ya que, retomando las palabras de Good (2001: 247), "hacen que el mundo natural funcione y coordinan la actividad humana". Un resultado contrario es que los cultivos no se logren, lo cual es adjudicado a que la ofrenda, el *tlapalol*, no satisfizo a los "dueños" de la tierra.

En Naupan el ciclo ritual agrícola está marcado por fechas precisas del calendario litúrgico católico; sin embargo, no todas las acciones tienen como marco el templo católico. Muchas de ellas tienen lugar en escenarios domésticos, en la comunidad, en los "cruces de caminos", en los cerros y manantia-

les. Lo que reitera lo señalado por Broda (2001: 218) de que los cerros, la lluvia y el maíz formaban una unidad conceptual en la cosmovisión y el ritual. Actualmente, estos tres elementos se mantienen como parte fundamental de esta unidad en la que el hombre se sitúa como el eje, pues es él quien tiene la obligación de proporcionar, de manera constante, las ofrendas a estos entes[5] para que no les falten los mantenimientos. Resulta interesante que los nahuas consideran que los cerros son contenedores de todas las cosas que son necesarias a los hombres: desde alimentos como las semillas del maíz hasta animales y toda clase de riquezas. Pero también es hábitat de sus ancestros primigenios: los "dueños", porque en el interior de los cerros se encuentra el inframundo, lugar donde se guardan las semillas de todos los seres. Para que los hombres tengan acceso a estos bienes es fundamental no olvidar ofrendarlos generosamente. Es decir, la lógica subyacente se sustenta en un sistema de reciprocidad, aspecto que se observa claramente durante Todos Santos cuando circulan historias de cómo quienes no ofrendaron a sus difuntos como debe ser, fueron víctimas de sus parientes difuntos sirviendo finalmente como ofrenda.

Para finalizar, quiero señalar lo que considero enfatiza aun más la estrecha asociación entre los ciclos de vida del hombre y el agrícola. En el caso particular de Naupan, se trata de un personaje muy respetado que participa en el proceso de desarrollo de ambos: la "abuelita" o *tocitzin*, que literalmente significa "nuestra abuelita". Pero también es una *tlamatque*, o sabia y curandera. Se le nombra de distintas formas dependiendo del tipo de trabajo que asuma; aunque todos orientados sea al proceso del hombre, sea al de las plantas. Lo cierto es que los campos de acción en los que la "abuelita" interviene ritualmente son para el ciclo de vida de los hombres: como partera, como pedidora y casamentera y también es la encargada de despedir el alma de los recién fallecidos. En cuanto al ciclo ritual es la encargada de la ofrenda a San Marcos y preside la Fiesta del Agua.

Como se puede apreciar, los campos de aplicación del saber ritual de las "abuelitas" son diversos y aparentemente diferentes, pero todos se inscriben en torno a la fertilidad humana y vegetal y al ciclo vital. Es decir, se estructuran a partir de las mismas esferas de actividad en las que se movían las antiguas diosas prehispánicas vinculadas a la Madre Tierra.[6]

---

5. Recuérdese que en la cosmovisión de grupos como los nahuas, todo el entorno es concebido a imagen y semejanza de los hombres. Cada espacio de la naturaleza tiene sus "dueños" quienes son los que mantienen el control sobre los bienes que se encuentran en su territorio.

6. Las antiguas deidades agrupadas en torno a la Madre Tierra desarrollaban una serie de funciones

## BIBLIOGRAFÍA

Broda, Johanna (1991) "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda & Félix Báez-Jorge coordinadores, FCE - CNCA, México, pp. 165-238.

Good Eshelman, Catharine (1996) "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 26, IIH-UNAM, pp. 275-287.

Le Breton, David (1991) "Cuerpo y antropología: sobre la eficacia simbólica", *Diógenes* Núm. 153, enero-marzo, Coordinación de Humanidades-UNAM, México, pp. 89-104.

León Portilla, Miguel (1988) "El maíz: nuestro sustento, su realidad divina y humana en Mesoamérica", en *América Indígena*, Vol. XLVIII, Núm. 3, julio-septiembre, México, pp. 477-502.

López Austin, Alfredo (1984) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols. UNAM, México.

Lupo, Alessandro (1995) "El maíz es más vivo que nosotros. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla", *Scripta Ethnologica*, Vol. 17, CAEA -CONICET, Buenos Aires, pp. 73-85.

Marion, Marie-Odile (1994) "Vida, cuerpo y cosmos en la filosofía nativa mesoamericana", *Ludus Vitalis,* Vol. II Núm. 2, México, pp. 135-148.

Penagos Belman, Esperanza (2001). "Maíz y hombre. Nociones básicas en dos comunidades mazatecas", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo XLVII–XLVIII, SMA, México, pp. 173-191.

Quezada, Noemí (1996) "Mito y género en la sociedad mexica", *Estudios de Cultura Nahua*, Vol. 26, IIH-UNAM, México, pp. 21-40.

que abarcaban: a) participaban en el control de las aguas terrestres; b) regían el ciclo vital del hombre; c) participaban en el control del ciclo agrario; d) participaban en el mantenimiento del equilibrio de la salud del hombre, y e) intervenían en el mantenimiento del orden social y del universo.

# El maíz, articulador de la comunidad tepehua

**Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez**[1]

## Producción y representaciones del maíz

Declarar que es gracias al maíz que las comunidades tepehuas se reproducen en tanto tales sería equivalente a no reconocer las muchas actividades económicas en que sus miembros encuentran sustento fuera de la Huasteca-Totonacapan, como son: la construcción, el servicio doméstico, la manufactura, el trabajo jornalero, la milicia y en el comercio. En su territorio originario, se desempeñan como panaderos y carpinteros, como arrieros y bordadoras, como transportistas y cargadores, como comerciantes y profesores, como carniceros y vaqueros. Los tepehuas multiplican sus fuentes de ingreso, pero nunca dejan de lado los derivados de la producción campesina. Aun reconociendo la amplia gama de actividades laborales en que se insertan los tepehuas, resulta imposible dejar de reconocer la preeminencia del maíz en las representaciones que ofrecen de sí mismos.

Cuando en la comunidad mestiza-tepehua de San Pedro Tziltzacuapan[2] se pregunta cómo le ha ido a alguien en el curso del año, la respuesta no suele considerar las devaluaciones de la moneda o las fluctuaciones del precio del petróleo, los ajustes del salario mínimo o el aumento en los impuestos. En cambio, son otros los tópicos mencionados. Entre ellos, el clima es uno de los preferidos: afecta el tránsito regional o la distribución de energía eléctrica pero sobre todo, define el trabajo agrícola. En efecto, el recuento del año privilegia

1. Cuando redactó este capítulo en la primera década del siglo XXI, el autor era investigador del equipo Huasteca sur, del proyecto nacional *Etnografía de las regiones indígenas en el tercer milenio*, auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), a través de la Coordinación Nacional de Antropología (CNA-INAH), y por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

2. De una población total de 753 personas en 2000, 306 (40%) personas hablaban lengua indígena (sólo 19 monolingües h.l.i.) en San Pedro Tziltzacuapan (INEGI/CDI/PNUD, 2002), mayormente tepehua pero también otomí y totonaco en baja proporción. A decir de diversos informantes, en la primera mitad del siglo XX la población mestiza (hablante de castellano) constituía sólo el 5% de la población, mientras que en nuestros días los tepehuas (hablantes de tepehua) representan una cuarta parte de la comunidad.

la abundancia y la carencia de agua, lo mismo que la violencia de los vientos o el exceso de calor y frío. Y resulta particularmente elocuente el hecho de que esta reseña del ciclo anual no sea patrimonio exclusivo de quienes se mantienen preponderantemente del trabajo agrícola. Por el contrario, el recuento del tiempo, incluso en boca de quienes no se dedican principalmente a la actividad agrícola tradicional, hace del maíz el pivote de la máquina de reproducción comunitaria, de manera que esos relatos darán cuenta de lo benigno o inclemente del año en atención a la producción milpera focalizada en el maíz: a que el viento no lo hubiera tumbado, a que hubiera tenido agua y sol suficientes, a que sus frutos se hubieran dado en abundancia, a que las plagas y los animales de monte no hubieran acabado con el maíz.

Huelga decir del maíz que es la base de la alimentación tepehua, al grado de que, de alguna forma, quien no come maíz cotidianamente es concebido con extrañeza, como alguien que no se está alimentando. Los animales domésticos son alimentados preferentemente con maíz: es una opinión generalizada que las aves de patio son siempre preferibles a las de granja; un cerdo engordado con maíz crecerá más rápido, alcanzará mayor peso, producirá mayor cantidad de grasa y –acuerdo común– tendrán su carne y chicharrón la consistencia adecuada y el mejor sabor: "agarra fuerza", dicen.

Como en muchas otras comunidades campesinas del país, en San Pedro Tziltzacuapan, comunidad mestiza-tepehua localizada en el extremo sur del municipio veracruzano de Ixhuatlán de Madero, en la milpa se produce simultáneamente con el maíz, una variedad de plantas destinadas al autoconsumo como frijol, calabaza, tomate, ajonjolí, chile, camote, chayote, además de que otros terrenos se dedican al café o a la caña de azúcar. Se procura tener árboles frutales en el solar y en la milpa. Es también importante el consumo de diversas plantas silvestres. La cacería, la pesca y la recolección de insectos son actividades marginales, pero prácticadas e importantes en la concepción nativa del mundo. La ganadería es una actividad mayormente en manos de mestizos, pero también hay tepehuas que tienen algunas cabezas de ganado vacuno.

Entre los varios tipos de maíz que se producen están el amarillo, blanco, negro, rojo, delgado, diente de caballo, olotillo, etc., aunque algunos de estos son cada vez más difíciles de conseguir. El campesino tiene un conocimiento cabal de cada uno y la decisión de sembrar tales o cuales variedades no depende exclusivamente de su disponibilidad, sino de las necesidades precisas del agricultor. Así, el maíz diente de caballo (*qúši ištetsalát kawáyu*), que produce una

mazorca grande y ancha, muy voluminosa, en cambio es "muy lento para darse, lo siembra uno y aunque lo siembre adelantado". Por su lado, el maíz olotillo (šalah'ái quš, *ma'ái šapabásni*), también es de alta productividad: "la desventaja es de que la hoja, hay mazorcas que traen muy poca punta de hoja, entonces no cubre bien la mazorca, y cayéndose... no pues no puede tardar tres, cuatro días que se nace, es la desventaja". Nos dice Conrado García del maíz delgado (*laq maqadíqli quš*):

> […] ése es mucho muy violento, como el maíz negro, se da rápido, maciza rápido, sí, es la ventaja [...] el maíz delgado a algunos no nos gusta porque se da muy bonito en la primera, segunda siembra que haga usted en un terreno nuevo; ya la tercera, la cuarta siembra pues las mazorquitas más grandes son de este tamaño [10 cm.]. El molcate que le llamamos aquí, son las mazorquitas así que no le rinde el maíz ya desgranado, hay que desgranar suficiente para hacer lo de un cuartillo [...]. Y por eso mucha gente no lo quiere, pero es bueno porque maciza rápido, sí, para un apuro que a veces no tiene uno maíz pero si siembra uno un puño de ese maíz, antes que el otro empiece a cocollar la mazorca, este ya está macizo, por eso es la ventaja. Y la desventaja de que la cañita es más delgada y se cae mucho, sí, pero si usted sabe seleccionar ese maíz, se escogen las mazorcas siempre con suficiente punta de hoja, para que así, aunque se caiga, tarda tirado y aunque llueva tres, cuatro, ocho días, ese maíz no se nace tan rápido. [...] en primera es chiquita la mazorca, el grano es pequeño, y luego a las mujeres les gusta porque no es muy latoso para quebrar... martajar el maíz, porque es pequeño, y el grande es más latoso para quebrar.
>
> (San Pedro Tziltzacuapan, noviembre 9 de 2008)

El maíz amarillo (łáłt'i, łáłni, šášne), además de ser considerado particularmente fuerte, es óptimo tanto para alimentar enfermos y engordar marranos, "ahora que se acostumbra a vender la hoja [totomoxtle...] da una hoja muy suave que con poca agua que se le ponga, la hoja se presta mucho para sacarla enterita, no se rompe, por eso es bonito ese maíz". El maíz negro (*tsitíin*, *tsiitín*, *tsi'ín*, *kintsití*), como hemos visto, se da rápido, pero tiene la desventaja de que "se pica mucho"; a pesar de ello, goza del favor de quienes seleccionan su semilla por ser el ingrediente imprescindible del atole agrio que se prepara en los rituales de Costumbre. Al parecer, los sanpedreños prefieren las tortillas hechas a base de maíz blanco (šaʼén), pero no es raro encontrarlas de otros colores, excepto de

color negro, producidas por el maíz rojo o colorado (šálak lapúł, *slapúł qúš*).[3] A pesar de producir tortillas que no son del agrado de nadie porque "haga de cuenta que es tierra torteada, negra", al maíz rojo[4] se le valora porque, como dice Alberto Allende:

> Unos dicen que el maíz rojo, que lo siembran a la orilla de las milpas que para detener del viento, para proteger a la milpa, y sí lo hacen otros [...] lo siembran ahí según para proteger a la milpa, pero bueno, quién sabe si de veras. Pero sí lo siembran los demás, pero casi no hay, muy escaso [...] no tengo, no sé dónde conseguir.
>
> (San Pedro Tziltzacuapan, julio 1 de 2008)

Conrado García nos informa más acerca de las precauciones necesarias para proteger la milpa y, con ella, su fruto más importante, el maíz:

> maíz rojo, ese maíz es para proteger además del aire que no lo tumbe. Y también mi mamá me enseñó de que por ejemplo cuando hay una milpa ya que está en elotes, está jiloteando le decimos aquí, tiene el cabellito rojo, y que se viene un aguacero con aire, luego me decía: "Pon tu machete hijo, allá en la esquina de la casa, que quede en dirección de la milpa, ponlo". Bueno, eso se hace según para que con eso del acero ya enterrado pues es una –protección también para una milpa, contra el aire, sí. Y mi mamá también acostumbraba a aventar ceniza cuando ¿no ve que hay veces que hay mucho aire fuerte? Entonces le aventaba el puño de ceniza al aire diciéndole, nombrando a Agustín, porque en la creencia indígena el aire lleva por nombre Agustín. Entonces le decía ella: "Agustín, no tumbes las milpas" y le aventaba el puño de ceniza según para cegar al espíritu del aire, sí, es lo que hacía mi mamá. Y así muchas creencias.
>
> (San Pedro Tziltzacuapan, noviembre 9 de 2008)

Pero, por supuesto, las precauciones necesarias para llevar a buen término la producción maicera comienzan en el momento de la selección del grano que habrá de sembrarse. Se escogen los granos de "las mazorcas más buenas, las que están más llenecitas", lo mismo que las semillas proporcionadas por Šaá Náti Quš, la Mamá del Maíz. En palabras de Alberto Allende:

---

3. El maíz negro produce tortillas de color azul; el rojo las produce de color negro.

4. En otras comunidades tepehuas y de otras filiaciones culturales surhuastecas se considera que el maíz germina colorado gracias a la sangre que le salpica durante el Costumbre.

> Es lo que se hacía antes, yo sí lo hago porque sí hay mazorcas o milpas que dan dos, sí hay. Y les digo a mis chamacos: "éstos no los van a cosechar así como los demás, éstos los cortan, le dejan un cacho", ya les enseño cómo, "y éste es para la semilla, es muy fácil, la semilla". Sí se dan, hay unos que salen con dos mazorcas. Quién sabe en otros lugares qué finalidad le dan o cómo le hacen, pero aquí se dan todavía. [...] Ése le dicen, en la lengua de acá, que esa es la Nana del Maíz, o sea como tres o cuatro mazorcas juntas, es el que dicen, se ve porque los olotes quedan casi pegados, así quedan. Entonces también muchos lo sacan para semilla. [...] Bien que se ve cuando se saca uno, no están enteros pero se ve como si estuvieran pegados.
>
> (San Pedro Tziltzacuapan, julio 1 de 2008)

Un segundo factor es el que pone en juego la fecha de la siembra, en lo que contribuye no sólo el clima sino también los diversos compromisos del agricultor que no siempre le permiten sembrar en las fechas idóneas. Como hemos visto, los distintos plazos de crecimiento y maduración de los tipos de maíz le permiten al campesino acoplarse a las circunstancias. Pero más allá de lo imprevisible, el calendario ritual marca con precisión las fechas límite de la siembra: los solsticios de verano e invierno.

## Ritual y ciclo agrícola del maíz

Lo mismo que en los casos nahuas, otomíes y totonacos vecinos, la ritualidad tepehua aparece compartimentada en cinco sectores. Sin entrar en demasiados detalles respecto al hecho de que hay ocasiones rituales que pueden ser definidas como propias de uno u otro compartimiento según la comunidad o la perspectiva desde la que se les defina, en general pueden presentarse como sigue: 1. ritualidad civil-escolar (visitas de políticos, graduaciones, día de la Independencia, de la Revolución, del amor y la amistad, de la madre); 2. ciclo de vida (nacimiento, bautizo, cumpleaños, quince años, matrimonio, muerte, cabo de año); 3. calendario católico (fiesta patronal y, variando de comunidad en comunidad según la presencia o ausencia de párroco, celebraciones como Corpus Christi y Semana Santa); 4. complejo carnavalesco (Carnaval y días de muertos), y; 5. complejo del Costumbre.

Entre los tepehuas orientales, los rituales de Costumbre, aunque pueden formar parte de rituales de otro compartimiento ritual, son fundamentalmente de tres tipos: *a*, terapéuticos; *b*, agrícolas, y; *c*, acaso como una modalidad de

los Costumbres terapéuticos pero concebidos por nuestros informantes como un tercer tipo, los llamados Promesas y que están dirigidos por y para los curanderos (iniciación, agradecimiento del don, confirmación de relaciones de reciprocidad con quienes han sido sus clientes-pacientes-compadres). Los tres tipos de Costumbre siguen el mismo procedimiento ritual y con la salvedad de algunas secuencias rituales que aparecen en unos y no en otros, la única diferencia entre los agrícolas y los de los otros dos tipos radican en la amplitud de su convocatoria. En principio, un Costumbre agrícola es definido como un "Costumbre grande", un Costumbre en el que están implicados todos los miembros de la comunidad; aunque no participa toda la comunidad, se entiende que todos los vecinos están invitados y ocurre que algunos que no han participado en el ritual se sumen para el consumo de tamales, atole y alguna otra bebida. El ritual terapéutico (sea una Limpia o un Concierto) y la Promesa, en cambio, tienen una convocatoria limitada al grupo doméstico, en el primer caso, o a parientes y clientes del curandero en el segundo.

Al parecer, el repertorio de Costumbres grandes fue, en el pasado, más amplio de lo que es en la actualidad. En nuestros días, en la comunidad tepehua de San Pedro Tziltzacuapan, lo mismo que en sus comunidades "hijas" de Pisaflores y El Tepetate,[5] son dos los Costumbres agrícolas que, en mayor o menor medida, convocan a toda la comunidad:[6] el Costumbre de Elotes, el 16 de septiembre, y el Costumbre de Año Nuevo.[7] Como todo Costumbre, los dos mencionados se componen de dos secuencias rituales: una primera de limpia, de atención y desalojo de los malos aires, los difuntos, el Diablo; y una segunda de atención y propiciación de las potencias fastas, ortógenas. Es importante señalar que el maíz es un elemento imprescindible de todo Costumbre, pues siempre en la secuencia de limpia y desalojo de las entidades patógenas, se apila el maíz –ya sea en bolsas de plástico o envuelto en su totomoxtle– para ser

5. En Pisaflores, con una población total de 2 583 habitantes, 2 106 hablan lengua indígena; de estos últimos, 283 son monolingües. También en el año 2000. El Tepetate contaba con 593 pobladores; de 215 hablantes de lenguas indígenas (casi todos hablantes de tepehua), sólo 9 eran monolingües (INEGI/CDI/PNUD, 2002).

6. Amplia convocatoria en Pisaflores; convocatoria moderada en San Pedro; convocatoria limitada en El Tepetate; el número de personas dedicadas a oficios rituales en cada comunidad es proporcional.

7. En la comunidad de Pisaflores, y sólo en ésta (no en Tziltzacuaán ni en El Tepetate), se celebra además un Costumbre agrario el día 3 de mayo. El autor de este capítulo no ha tenido oportunidad de registrar.

limpiado, lo mismo que manos y pies de todos los que participan en el ritual, acaso señalando una consustancialidad entre los seres humanos y el grano mesoamericano.

Lo característico del Costumbre de Elotes es que, como parte de la segunda secuencia ritual, se recrea una milpa en el patio de la casa de Costumbre. Por entre los tallos que sostienen, cada uno, dos o tres mazorcas floridas de maíz, la fila de ritualistas, precedida por una pareja de músicos de cuerda, serpentea en un gustoso baile en el que se eleva el humo de copal que una partera quema en un sahumador. Lo característico del Costumbre de Año Nuevo es que, en esa misma segunda secuencia, en lugar de atender a las potencias fastas asentadas en muñecos de papel, se atiende a la imagen de bulto del Niño Dios –personificación del Cristo Sol y, a la vez, del Maíz– meciéndola colectivamente en una sábana que hace las veces de cuna.

Como ocurre a lo largo y ancho del México rural, la fiesta de Todos Santos y Fieles Difuntos hace coincidir la visita de los muertos con la cosecha del maíz. Es precisamente el 1 de noviembre, con la atención de los "angelitos" (solteros muertos), que se presenta la imagen del Niño Dios (el Sol naciente) que visita todas las casas de la comunidad. Como señala el mito, no se trata de otro que el Sol que, cuando el mundo estaba tierno, todavía no iluminaba a la humanidad. Fue gracias a la invención de la danza de los Viejos de Todos Santos que, con la risa que despertó entre los hombres, se logró provocar la curiosidad del astro solar que sólo así se dignó ver al mundo para, con ello, iluminarlo; una comparsa de danzantes escenifica el mito en una procesión que va de casa en casa.[8] La fiesta de Santoro (*Santorum*) marca el paso de la temporada de lluvias torrenciales a la del frío viento húmedo y marca también la cosecha que habrá de prolongarse hasta los días marcados por la segunda aparición del Niño Dios en la ritualidad comunitaria. Así, a partir del 12 de diciembre los padres del Niño (San José y la Virgen) pedirán posada una noche tras otra para, finalmente, nacer en Navidad. A unos días de nacido habrá de ser atendido en el Costumbre referido, señalando así el límite del tiempo de siembra del maíz y, con ello, pasar a manos de un nuevo fiscal, autoridad encargada de darle alojo en su casa durante un año.

8. En San Pedro Tziltzacuapan, lo mismo que en El Tepetate, esta danza se ha abandonado y apenas se encuentra quien conozca la canción que la acompañaba. En Pisaflores todavía se conserva esta práctica ritual que describió por primera vez Williams García (2004 [1963]).

Por ingerencia de los sacerdotes católicos, el Niño es atendido nuevamente el 2 de febrero, pero esta vez en un Costumbre de poca convocatoria en que el fiscal entrante le regala ropa nueva. Antaño era celebrado el 6 de enero con el oficio de partera que remite, por supuesto, a la partería a la vez que al trabajo ritual en general (todo Costumbre grande cuenta con la colaboración de al menos dos parteras). Sin la participación del Niño se lleva a cabo el Carnaval sin que en nuestros días se marque con un Costumbre de la envergadura de los de Elotes o de Año Nuevo. Entre febrero y marzo se lleva a cabo el Carnaval, sin la participación del Niño Dios (Sol Maíz) y sin realizar ningún rito de Costumbre. La siembra del maíz de la temporada de lluvia se lleva a cabo tras el solsticio de verano, marcado por la fiesta patronal, se marca la fecha para la siembra del maíz de la temporada de lluvia, el solsticio de verano, con la fiesta patronal de San Pedro (28 de junio), seguramente un equivalente del famoso personaje de la mitología totonacana[9]: Juan, el Sol nocturno, la deidad de las precipitaciones torrenciales que vive bajo el mar sin conocer la fecha de su santo (24 de junio).

Una vez sembrado el maíz de la temporada húmeda del año, habrá que esperar hasta el día de la Independencia nacional para ver otro Costumbre que habrá de reunir a la comunidad entera. La comunidad, entonces, habrá de agradecer los frutos tiernos del maíz para pedir al viento que no tumbe la milpa y que permita madurar al alimento humano. A partir del 16 de septiembre, fecha en que se lleva a cabo el Costumbre de Elotes, comenzarán a sonar las campanas de la iglesia que anuncian el próximo arribo de los muertos y con ellos, de la cosecha del maíz que no es sino su manifestación más concreta.

## Mito e historia del maíz

Nos es posible llamar suficientemente la atención sobre el hecho de que los dos Costumbres grandes que todavía se realizan año con año en las comunidades tepehuas orientales están claramente anclados en el ciclo productivo anual que tiene al maíz como articulador. En comunidades en que la mitad de sus miembros –y no sólo los varones o los más jóvenes– están fuera de su comunidad a veces durante varios años seguidos y que, no obstante su ausencia, siguen siendo considerados miembros imprescindibles de ellas, la realización de acti-

9. Totonacanos: totonacos y tepehuas, hablantes de lenguas cercanamente emparentadas.

vidades públicas que ponen en marcha la maquinaria comunitaria evoca una y otra vez su carácter corporado, su solidaridad.

El Niño Maíz, que no es otro que el Cristo Sol, no sólo fundó el modo de producción en base al maíz, organizando la lluvia, la temperatura y los vientos en el ciclo anual en atención a su ritmo de crecimiento. El Niño Maíz es el fundador del ritual y particularmente la música de Costumbre; su padre, es un músico sacrificado en el juego de pelota; su madre Santa Rosa, figura prominente del panteón, es homónima del enteógeno que acompaña al ritual (Williams, 1972: 86 ss.): "la yerba que hace hablar" (Williams, 2004 [1963]: 219), *Lakatuhún Hatupas Diqalh*, tiene Siete Pensamientos (col. Boilès, en Sandstrom y Sandstrom, 1986: 242). Sin entrar en detalles respecto al mito, señalemos un punto en el que parece coincidir con las declaraciones de un informante, como veremos más adelante. Williams recogió el mito en Pisaflores.[10] El Niño Maíz...

> nació [...] muerto y fueron a sepultarlo donde él había dicho, a un lado de unas piedras donde aquella mujer siempre iba a lavar, y un día vio unas matitas de maíz en esa sepultura y empezó a arrancar las hierbas malas limpiando para que creciera aquella matita que más tarde dio elotes. Los cortó e hizo *xames*. Al día siguiente fue a *chacalear* [(Nota a pie) Chacalear: coger camarones, verbo derivado de *chacalli* que en náhuatl significa camarón.] con otras mujeres y llevó su *xame* para comer cuando tuviera hambre. En mediodía sacó su *xame* de su morral y le dio una mordida sintiendo un sabor amargo y dijo a sus compañeras: "Mi *xame* no sirve, está muy amargoso, prueben", y todas probaron y dijeron que sí amargaba.
>
> Lo volvió a guardar, y ya de venida dijo: "Mis *xames* yo los arrojaré en el pozo", y que los arroja.
>
> (Williams, 1972: 87-88)

La aventura acuática del Maíz comienza con su nacimiento a la vera del río. Como señalamos, la información de Williams proviene de Pisaflores, comunidad fisionada de San Pedro Tziltzacuapan de Barranco, Paulino Allende repara en este rasgo del maíz que antiguamente crecía a la vera del río, como señalan los mitos totonacanos (Williams, *ibidem*; Ichon, 1990 [1969]). Los herederos de

10. Única entre las comunidades tepehuas, mestizas-tepehuas o totonacas-tepehuas-mestizas en los municipios de Ixhuatlán de Madero (Ver.), Huehuetla (Hgo.), Francisco Z. Mena y Pantepec (Pue.).

la tradición de seleccionar el maíz nos han hablado ya de los conocimientos que heredaron de sus abuelos. Ese saber, inscrito en el mito y el rito, está claramente expresado en la narración de Paulino Allende sobre el maíz,

> de cómo fue formado, de cómo vino a dar, porque los abuelos antepasados, tuve la oportunidad de platicar con ellos, dice que antes el maíz no hacían milpa como ahorita lo hacemos. Los abuelos, ellos nomás limpiaban, sembraban el maíz y no lo escardaban [...]. Así crecía el maíz, crecía la milpa y se daban mazorcas grandes, nomás una media chapeada y ya. Ya que se daba, ya se iban a otro lado y volver a sembrar, tumbar y volver a sembrar, pero se puede decir que eran nómadas en el trabajo, no tenían un solo lugar, no eran establecidos. Sin embargo ahorita se hace una milpa, se siembra y ya se establece, ahí trabaja, lo cultiva y escarda, limpia, barre o lo que sea, o le echa abono, y el maíz sigue produciendo. [...] El maíz no vino a dar aquí así como de por decir, ya bien organizado el sembradío, el maíz lo cosechaban en la orilla del arroyo, en donde nacía el maíz, es como cualquier yerba, pero lo vieron que daba los granos de maíz, pues lo empezaron a cosechar y empezaron a sacarle ahí la semilla. Veían que sí se daba y empezaron a sembrar, y así se fueron haciendo grandes las mazorcas, porque las mazorcas que primero vinieron a dar acá son chicas, dicen que eran chiquitas. Ya cuando sacaron ellos la semilla y empezaron a sembrar, ya empezaron a crecer las mazorcas grandes y así se fue... sí. No le daban importancia, porque ellos lo que le daban importancia son el tallo de plátano, el camote, el jémbero, esa era la comida de ellos, acompañada de la carne de res, que esos son lo que más consumían, porque la carne de puerco dicen que todavía no había. Entonces no comían tortilla, comían pura fruta, pura... lo que se daba en el monte [...], jémbero, la cabeza de negro también, esa se da con bejuco, ahora los plátanos, la yuca... de eso se mantenía la gente. No comían... todavía no... por decir, no consumían el maíz, no lo conocían, y veían las plantas a donde se daba y de ahí poco a poco fueron viendo, seleccionando primitivamente el maíz, la semilla, y ya la fueron sembrando... hasta ahorita. [...] Creo que fue poco a poco cambiando el maíz, si era chiquita, a donde ya le gustó más pues fue creciendo y ahora ahorita las mazorcas son grandes, ya hay de diferentes clases de maíz.
>
> (San Pedro Tziltzacuapan, noviembre 12 de 2008)

Fenómeno histórico en la consciencia de los productores tepehuas, que parte del tiempo remoto –el de aquellos seres humanos anteriores, primitivos, nómadas– cuando se domesticó el maíz –y con ello se fundó la sociabilidad tepe-

hua–, y se extiende hasta nuestros días en la heredada y siempre reinventada tradición de seleccionar "las mazorcas más buenas, las que están más llenecitas". Fenómeno histórico, como entienden los propios productores cuando señalan que el maíz es hembra y macho: el maíz hembra produce multitud de mazorcas; el macho tiende a no producirlas. Algunas semillas introducidas recientemente –declara un informante tepehua– son estériles: su fruto no puede sembrarse, debe comprarse. Estéril y contaminante, como señala otro informante: "en México, llegaban cargamentos grandes de maíz amarillo, sí, pero ya ve que por allá traen muchos conservadores, bueno... y aquí no, aquí es desgranado a mano, pues aparentemente más limpio". Frente a la dependencia de los agroquímicos, la opción parece evidente para los campesinos tepehuas: autosuficiencia del maíz con que se alimentan las unidades domésticas, que circula en toda la comunidad, que sostiene el imaginario colectivo y la definición nativa de un futuro que comenzó a concebirse milenios atrás.

Mirada infantil acompañando el ritual de los frutos tiernos del maíz, llamado "costumbre de elotes". Tepehuas, San Pedro Tziltzacuapan, municipio Ixhuatlán de Madero, Veracruz. 15 de septiembre de 2006. Fotógrafo Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez.

El contador de ofrendas desgrana los frutos tiernos del maíz para el ritual llamado "costumbre de elotes". Tepehuas, San Pedro Tziltzacuapan, municipio Ixhuatlán de Madero, Veracruz. 15 de septiembre de 2006. Fotógrafo Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez.

En el ritual llamado "costumbre de elotes", los músicos conducen la fila de baile por entre las matas de maíz en la imitación de una milpa llevada a la comunidad. Tepehuas, San Pedro Tziltzacuapan, municipio Ixhuatlán de Madero, Veracruz. 16 de septiembre de 2006. Fotógrafo Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez.

Volcada al ritual llamado “costumbre de elotes”, la comunidad baila frente a los existentes portando elotes floridos. Tepehuas, San Pedro Tziltzacuapan, municipio Ixhuatlán de Madero, Veracruz. 15 de septiembre de 2006. Fotógrafo Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez.

## BIBLIOGRAFÍA

Ichon, Alain (1990 [1969]) *La religión de los totonacas de la sierra*, José Arenas (trad.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista, México.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2002) *Integración territorial del Estado de Veracruz*, en base al Censo inegi 2000, México. Información proporcionada por la Unidad de Planeación y Consulta–CDI.

Sandstrom, Alan R.; Pamela Effrein Sandstrom (1986) *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman.

Williams García, Roberto (1972) *Mitos tepehuas*, Secretaría de Educación Pública (col. SepSetentas, 27), México.

Williams García, Roberto (2004 [1963]) *Los tepehuas*, Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana.

# Resistencia, cosmovisión y ritualidad agrícola: el "complejo milpa" entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla

**Milton Gabriel Hernández García**[1]

> Los pueblos indígenas nahuas y totonacas declaramos a los estados de Puebla y Tlaxcala libres de semillas transgénicas. Nos oponemos a que en nuestros territorios desarrollen campos de experimentación y a la importación de maíz transgénico que daña seriamente la autonomía de nuestros pueblos y pone en riesgo la salud de nuestras comunidades. Hacemos un llamado a los pueblos indígenas y campesinos, a las organizaciones civiles, a los ciudadanos en general a manifestarse y a tomar medidas contra el exterminio de la diversidad biológica y cultural de nuestros pueblos, de la soberanía nacional y de la seguridad alimentaria de nuestras familias […]
>
> Unidad Indígena Totonaca Náhuatl (UNITONA), julio de 2005.

## El maíz totonaco, su origen, su "dueño" y sus amenazas

En octubre de 2003, una red de organizaciones indígenas de la Sierra Norte de Puebla denunció que se había detectado contaminación de maíces criollos o nativos por Organismos Genéticamente Modificados (OGM's) en por lo menos 12 municipios de la región. Frente a este escenario, la conservación de las variedades criollas o nativas de maíz, considerada como una práctica cotidiana y compartida por muchos campesinos nahuas y totonacos, se tornó progresivamente en un asunto de relevancia política.

Y es que para los pueblos indígenas la potencial contaminación del maíz nativo con variedades transgénicas no es una contrariedad puramente alimentaria o ambiental. Es un problema fundamentalmente ontológico. Implica un riesgo

1. Etnólogo por la ENAH. Maestro y doctor en desarrollo rural pur la UAM-X. Investigador del Centro INAH Tlaxcala.

que pone en juego la vida, el ser no sólo del hombre sino del cosmos en su totalidad. Desde la perspectiva de las organizaciones indígenas de la sierra como la Unidad Indígena Totonaca Náhuatl (UNITONA)[2], el mundo vegetal y animal, el de los hombres y el de las entidades meta-humanas, han entrado en una fase de crisis vital frente a la amenaza de los OGM's. Y es que para los totonacos y también para los nahuas de la sierra el maíz participa de la misma sustancia de la que están hechos los hombres. Señala un militante de UNITONA: "El maíz tiene su espíritu que le da vida. Con el transgénico se va a morir el espíritu, su dueño y luego nosotros, por que dicen los más antiguos que estamos hechos de maíz".

El "complejo milpa" pensado como una "totalidad sistémica" trasciende, desde la fenomenología totonaca, a los distintos elementos que la integran en el ámbito de la parcela productiva: maíz, frijol, calabaza y chile. Existe además otro complejo relacional que pone en juego al ciclo lunar, al dueño tutelar del maíz, a la simbología cromática y algunos santos católicos que se articulan en la reproducción alimentaria y cosmológica, activados a través de la praxis ritual. Por tanto, entre todas las entidades involucradas en la reproducción del maíz acaece una relación de reciprocidad no sujeta a negociaciones. La madre terrestre da los alimentos necesarios para el hombre pero no lo hace desde sí misma. Su potencialidad reproductiva tiene que ser activada mediante la praxis ritual. A su vez el hombre al morir alimenta a la tierra con su cuerpo de maíz. Este último, debe ser a su vez ofrendado con pollos, aguardiente y danzas para poder darse a los seres humanos.

Dado que "estamos hechos de maíz", y que por tanto existe una relación de consustancialidad hombre-maíz, se puede postular que ambos comparten el mismo "estatus ontológico": participan de la misma forma y la misma sustancia vital cósmica. Ello explica, por ejemplo, que si el maíz es maltratado por los hombres pueda cobrar venganza contra ellos, ya que le es inherente la capacidad potencial de "actuar humanamente" para tomar represalias frente a quien no actúe en reciprocidad con él:

2. La Unidad Indígena Totonaca Náhuatl (UNITONA) es una coalición de organizaciones locales indígenas surgida en 2001. Está integrada por la Organización Independiente Totonaca (OIT) de Huehuetla, la Organización Indígena Independiente Ahuacateca Náhua-totonaca (OIIANA) de Ahuacatlán, Comunidades Indígenas Unidas en Defensa de Nuestra Madre Tierra (CIUDEMAT) de Xochitlán, Comunidades Indígenas Unidas por la Defensa del Maíz y Nuestra Cultura (CIUDEMANC) de Tepetzintla, Corazón Floreciente de la Verdad, (COFLOVER) de Tepango y la Coordinadora de Organizaciones Campesinas y Populares (COCyP) de Ayotoxco, entre otras.

> […] porque el maíz también tiene su espíritu igual como nosotros, tiene su alma igual como nosotros, no nada más las personas que tienen su espíritu sino que también el maíz. Y lo otro: el maíz tiene su espíritu y nuestra Madre Tierra también tiene ese espíritu […] Y el maíz cuando crece salen las mazorcas, por eso cuando maltratamos el maíz, ora si te deja, te deja abandonado. Nosotros ni nos vamos a dar cuenta cuando nos dejen a nosotros o también como te castiga ya no vamos a tener nada qué comer, vamos a sufrir de hambre y ahora sí a veces decimos: –me está castigando Dios–, pero Dios nunca nos castiga, sino que nosotros lo maltratamos nuestros productos [a nuestro maíz], lo que tenemos y pues a lo mejor también te quita.
>
> (Francisco Pérez Vicente, Huehuetla, marzo de 2007)

Esto se verifica en la conceptualización que hacen los totonacos acerca del cuerpo humano, definido como *tiyat-liway* (tierra-carne). En esta palabra, "se resume la concepción cíclica de esta relación. La tierra, *tiyat*, es nuestra madre, ella nos alimenta, nuestra carne, *liway*, se compone de maíz, del frijol y todo con lo que nos alimenta la tierra y al morir nuestro cuerpo regresa a ella para alimentarla y para que así pueda nacer de nuevo el maíz y los demás cultivos" (Ellison, 2007: 7).

La milpa pertenece al espacio de las relaciones tutelares entre las entidades del "mundo otro" y los hombres. Su protector o dueño tutelar es *kuxiluwan*, la Serpiente-Maíz o Dueño del Maíz. Esta entidad conecta al espacio humano con el territorio indómito del monte; ella custodia a un ente pensado en términos antropomorfos (el maíz), que habita un espacio humanizado: la milpa, la cual a su vez, se encuentra inserta en el monte que tiene su propio dueño: *Kiwikgolo o el Señor del Monte*. El Dueño del Maíz mantiene alejada de la milpa a una variada tipología de intrusos: hombres, animales y entidades nefastas como los malos aires o malos espíritus. Es por eso que cuando un totonaco encuentra en su parcela a una serpiente, específicamente una "masacuate", debe apartarse del camino y dejarla pasar, con una actitud reverencial, pues es *kuxiluwan* que realiza su trabajo. Matarla con un machetazo o incluso molestarla puede generar consecuencias nefastas no sólo para él y su parcela, sino para toda su familia:

> […] aquí nos comentan los abuelos que si acaso que matas una víbora que es masacuate no es bueno, porque esas víboras donde se producen buen maíz en tal parcela, en ese lugar si lo mataste esa víbora ya no vas a producir tu maíz. Bueno claro que sí

> van a crecer pero cuando ya iban a espigar se van a llevar el viento y todo van a tirar, o sea que casi más de la mitad te van a quitar. Aunque no lo va a pasar la colindancia por esa parte, nada más donde tu sembraste te van a llevar el viento. Porque esas víboras según que te van a castigar siete años. También así nos pasó a nosotros. Mi papá había matado a unos masacuates así de grande, siete años [nos castigó].
>
> (Francisco Pérez Vicente, Huehuetla, marzo de 2007)

Debido a la deforestación de la sierra cada vez es más difícil encontrar a *kuxiluwan* en las milpas. Muchos campesinos la conocen a través de la tradición oral pero jamás han visto una "masacuate". El siglo XX ha sido testigo de la progresiva desaparición de la ritualidad que ha existido en torno a este dueño tutelar o "dios". Por lo menos hasta antes de la década de los ochenta, desde la iglesia se atacaban este tipo de "creencias" pues desde el púlpito se insistía en la dimensión demoníaca de las serpientes. En Ixtepec por ejemplo, los sacerdotes alentaban a los campesinos a matar a cualquier serpiente que se les atravesara en la milpa o en el monte, pues "según los curas, era para atacar al diablo". La Iglesia se oponía a que los totonacos creyeran en la eficacia de *kuxiliwan* y le rindieran culto; se consideraba como una manifestación demoníaca de la ritualidad, absolutamente incompatible con los lineamientos de la evangelización:

> Era el Dios del Maíz, era una serpiente. Es venerado, no se le puede matar. Ahora ya no se da en el maíz, los antepasados lo respetaban: si había un *kuxiluwan* en su terreno no lo mataban porque es de respeto, pero se ha perdido con la influencia de que la serpiente es diablo y los ángeles el bueno, entonces es cuando se empezó a atacar nuestras creencias, […] el *kuxiluwan* era un dios que inclusive dicen en su piel que aparecen todos los colores del maíz. Yo nunca he visto pero me lo contaban mi mamá y mi papá, me siguen contando, donde había esa serpiente se daba muy bien el maíz. Se daba y no sufría de que los comía la siembra el tlacuache o el armadillo. Cuando ya están los elotes no se acercan mapaches, tejones ni nada, el *kuxiluwan* es el protector del maíz, el Dios del Maíz.
>
> (Gabriel Sainos Guzmán, Ixtepec, marzo de 2007)

*Kuxiluwan* exige un tratamiento específico no sólo para sí mismo: las semillas de maíz también deben ser tratadas delicadamente. Los granos que sobran después de alimentar a los animales domésticos deben ser recogidos y guardados, evitando todo el tiempo que se desperdicien. En la milpa se debe tolerar la

presencia de ciertos animales del monte como el mapache o el tejón, que se alimentan de las semillas sembradas; eso propiciará que la cosecha sea abundante y que las mazorcas sean vigorosas, pues de esta manera se establece una relación de reciprocidad con ellos, sancionada positivamente por el Dueño del Maíz: "es una especie de recompensa por alimentar a estos animales".

Aunque cada vez con menor frecuencia, al interior del grupo doméstico, los padres suelen contar mitos sobre el origen del maíz y el significado de cada una de las variedades o colores de las semillas. Esto se hacía regularmente cuando se desgranaban las mazorcas y cuando la familia entera acudía a colaborar en las labores de siembra. Los campesinos enseñaban a sus hijos que existían ciertas horas en las que no se podía tocar al maíz, pues sólo *kuxiluwan*, el sol o la luna, tenían esa prerrogativa:

> En el tiempo de desgranar el maíz, el tiempo de ver el maíz rojo, hay un maíz que le decimos pinto blanco con rojo, como si fuera manchado de sangre, también hay amarillos manchados de rojos que les dicen […] En ese momento nos contaban. Después ya nada más en el tiempo de siembra, ya después en la pizca, pero ya no es así. [...] De repente era medio día: que está mal tocar, tampoco no en mero mediodía, tiene que ser un poco antes o después. No se permite tocar el maíz ni también muy de madrugada, tampoco en la noche, tiene que ser después de las 6, entre las 8 a 11 o de una a cinco, más tarde ya no. Por los momentos de la ceremonia que se hace a los cuatro rumbos. Porque el día está dividido de 6 de la mañana a medio día, de 6 de la tarde a media noche, o sea no tiene que ser en la noche. Dicen que en la noche si lo desgranan el maíz que lo va a comer mucho el tejón, si es en la mañana pues las aves, si es a medio día pues es sagrado. Cuando el Dueño del Maíz, el Dios de Maíz viene a buscar, no se debe tocar tampoco. Y también no se debe tocar maíz cuando está relampagueando.
>
> (Gabriel Sainos Guzmán, Ixtepec, marzo de 2007)

En todas las comunidades nahuas y totonacas de la sierra existen mitos que narran el origen del maíz. A pesar de las variaciones que existen entre las distintas comunidades totonacas e incluso al interior de una misma comunidad, persiste la idea de que el maíz fue dado a los hombres por los dioses más antiguos mediante una ofrenda sacrificial. Es decir, para que existiera el maíz, "el hueso y la carne de los hombres", era necesario que alguien se sacrificara. A cambio, los hombres estarían comprometidos a devolver el sacrificio a los dioses míticos.

Esta lógica de reciprocidad marca sin duda la forma y el contenido de la praxis ritual agrícola entre los totonacos. A continuación presento la versión del mito que me fue compartida en el municipio de Ixtepec:

> […] en un lugar del Totonacapan, lugar del sol, lugar del trueno y lugar de las risas […] porque el Totonacapan tiene tres corazón, aunque le maten uno puede nacer otros dos para volver a ser tres corazones. En un lugar se reunieron todos los dioses, Dios del Agua, Dios del Cerro, Dios del Viento, Dios del Maíz y todos y ya había gente. Los dioses vieron que tenía(n) que (dar de) comer a sus hijos, entonces se reunieron; no había nada que comer, ya había gente y todo. Comían todo lo que encontraban en la calle. Pero el maíz no existía.
>
> Entonces por un momento estaban planeando qué iban a comer. Existían los dioses pero los hijos qué iban a comer después. Entonces planeaban, entonces lo invitaron a varios personajes, (pero) ellos no lo aceptaron y primero lo invitaron a un joven ya grande, ya era guerrero, le dijeron que tenía que ser maíz. Le explicaron lo que tenía que pasar desde la siembra, desde el desgrano, desde el doblado, desde la pizca, desde desgranar hasta llevar a preparar el maíz cocido. Y después le contaron que también al hervir con cal lo van a lavar, lo van a moler y le van a hacer tortilla, después de cocer en el comal lo iban a comer y después iba a tener el hombre y después iba a […]
>
> Entonces el joven decidió, le dio miedo, se fue a esconder en los peñascos. Se volvieron a reunir los dioses. Invitaron a una joven que se llama Malva o Malvarón, también lo invitaron y le expusieron qué tenía que hacer para ser maíz. Cuando la estaban invitando le dijeron que si aceptaba, iba a comer pollo, pero por lo que le contaron no aceptó. A la muchacha también le dio miedo, también se fue a esconder en los barrancos, en los lugares escondidos. Ahora ahí nacen las malvas en los barrancos. Ahorita también da su maíz.
>
> Por eso invitaron a un niño. Como estaba niño todavía no reflexionaba. Le expusieron lo que tenía que pasar, el sembrado hasta la tortilla. Le dijeron al niño: "no te preocupes te vamos a hacer fiesta, vas a comer pollo" y el niño humildemente lo aceptó. Agarraron el niño y lo descuartizaron, lo cortaron en pedazos y esos pedacitos los sembraron y al tercer día apareció planta de maíz. Entonces lo ofrendaron el pollo, mataron el pollo para dar de comer a los que sembraron. Es su fiesta de maíz. El niño lo mataron también. Nacieron las plantas y dieron frutos. Como descuartizaron a todo el niño, entonces por eso salió el maíz rojo que era su sangre,

> maíz blanco que era sus huesos, o dientes, el negro que eran sus cabellos u otras cosas; el amarillo los tuétano […]
>
> También salieron huesos salpicados de sangre…por ahí salieron esos maíz pintos, de ahí nació el maíz. Por eso cada año cuando se siembra aquí en Ixtepec, tiene que ser pollo para sembrar, tiene que ser forzosamente pollo y lo ofrendan. También me contaban que antes la madre tierra no ocupaban abono químico ni nada, que cuando agujeraban la tierra que es la madre, que sangraba y por eso ahí nace el maíz. Entonces así nació el maíz.
>
> (Gabriel Sainos Guzmán, Ixtepec, marzo de 2007)

Actualmente se realiza en este municipio una Danza del Maíz, conocida por los más viejos como la Danza del Niño Recortado (*tzikam*). Esta danza recrea el mito que narra el origen del maíz para los totonacos de Ixtepec y además su redescubrimiento, una vez que había sido guardado por las hormigas en tiempos de sequía. Las generaciones más jóvenes la conocen como "Danza de los Payasos" o "Danza de los Tejoneros". A esta danza la acompaña a su vez un mito:

> Ya estaba descubierto el maíz, ya había el maíz pero vino un tiempo de escasez de maíz y todo, pero las hormigas y otras cosas, otros animales, guardaron en un lugar, ya no había maíz. Estaban preocupados. No tenían nada de comer los hijos de los dioses que ya vivían en la tierra, estaban preocupados. Pero en una ocasión de tantos, *chaca* es un personaje, es hombre pero es ave a la vez, un pájaro carpintero, descubre el maíz en un tarro, descubre y se alegra el papá, la mamá y los hijos pero al descubrir el maíz también se acerca el tejón para ir a comer el maíz o elote, entonces también lo caza. Entonces la hija del papá, la mamá al ver el maíz y al ver la carne del tejón invita a sus hijas a bailar en forma circular, por la alegría de que hay maíz. Se descubrió y la carne hay entonces se hace ese baile y los mal llamados payasos, al ver un payaso digamos un danzante tejonero, se parecen maíz completamente, entonces son los maíz vivos que somos nosotros, somos gente del maíz. Entonces en esa danza al encontrar estas cosas también aparecen dos muñequitas que son los niños recortados, *tzikam*, hijo recortado. Lo hacen bailar, le ponen alrededor una manta circular, títeres de madera que lo hacen bailar. Esos mismos niños son recortados, es el mismo maíz, es el maíz tierno que descubrió el *chaca,* el pájaro carpintero, […] el tejón, pero de todos modos hay el maíz tierno que son los pequeños niños, antes fue un niño cuando fue cortado como dice la leyenda. Hasta ahorita existe esa danza.
>
> (Gabriel Sainos Guzmán, Ixtepec, marzo de 2007)

## El maíz nativo: formas de protección de la milpa y de selección de semillas

El maíz opera además como un principio anímico para el cuerpo humano que posibilita su movilidad, su energía para moverse en el mundo desde sí mismo: "Nosotros vivimos y nos movemos por el maíz, por este alimento que Dios nos ha dado. Nosotros somos el maíz que está en movimiento, y el maíz transgénico puede hacer que nosotros ya no podamos movernos" (Francisco Pérez Vicente, Hueheutla. Marzo de 2007). Pero este movimiento corpo-cosmológico sólo es posible a partir de la intervención de astros como la luna, que es conceptualizada por lo totonacos como una entidad que tiene a su cargo el deber de dinamizar e imponer distintos ritmos al devenir de la totalidad de lo existente. Para los totonacos, se muestra privilegiadamente como una "arreciadora" *(makatliná*) que es capaz de modificar el ciclo vital de los seres humanos, del monte y de los elementos constitutivos de la milpa. El ciclo lunar es importante en la productividad agrícola pues necesariamente debe sembrarse en tiempo de luna llena. La primera luna de enero anuncia el inicio del ciclo agrícola con la siembra del maíz. Se debe empezar a trabajar la tierra en los últimos días de diciembre y en las dos primeras semanas de enero. En "luna tierna" se debe "chapear" el terreno y en luna llena se debe sembrar maíz, chile y calabaza.

Para los totonacos de la sierra, los eclipses juegan un papel fundamental en el ciclo de vida del maíz y de los hombres, pues se considera que cuando un fenómeno metereológico de este tipo ocurre, afecta irremediablemente a los cultivos y a los niños que van a nacer. La luna "arrecia" la sustancia vital de los hombres, que es la sangre, y de los vegetales, la savia. Por eso cuando se presenta un eclipse se altera el ciclo reproductivo de los seres humanos y la producción de la milpa. Las flores se caen, no maduran y los niños nacen deformes. Cuando ocurre un eclipse, se le pone a las mazorcas un alfiler con una cinta roja. El eclipse del sol "se da por que el mal aire trata de apagar a quien alumbra a los hombres". El eclipse "que se come a la luna, que se oscurece, es muy peligroso" porque si no vence la luna, podrían tomar vida los *tenamaxtles* (ollas que sostienen al comal en el fogón) y atacar a los hombres, se dice en Ixtepec. En "luna tierna el maíz madura pero solo como *xolote*, se desarrolla pero no madura, la mazorca queda desfigurada" (Antonio Lorenzo, Ixtepec, abril de 2007). El tiempo del eclipse es tiempo de circulación de malos aires. Es considerado como un tiempo anormal, caótico, en el que pueden suscitarse fuertes desgracias en la vida humana y en el monte. La faja roja que portan las

mujeres protege su vientre del mal aire y su utilización es fundamental durante los eclipses, por el aumento de la intensidad con que se presentan estas entidades. Entre los hombres y el maíz, los riesgos frente a un eclipse son análogos:

> Las mujeres embarazadas cuando se dice que dentro de una o dos horas está el eclipse, las mujeres lo encierran para que no les de el aire, para que no les pegue el aire los tapan con cobijas acostadas adentro aunque haga mucho calor ahí se va a permanecer tapada hasta que pase el eclipse. Y también se le va a poner un alfiler en la cintura. Para que lo proteja. Por eso hay criaturas que nacen mochitos de la boca. Los que no se cuidan ese día del eclipse.
>
> (Antonio Lorenzo, Ixtepec, abril de 2007)

Entre los nahuas y totonacos de la sierra existe una gran diversidad de mecanismos para seleccionar los granos de maíz que potencialmente pueden ser semillas. En Ixtepec, por ejemplo, de una mazorca específica se toman algunos granos que serán arrojados al fogón doméstico. Si revientan estrepitosamente, se considera que son fértiles; si sólo se queman, se considera que no tienen fuerza. En algunas comunidades de Huehuetla e Ixtepec se seleccionan las semillas para el siguiente ciclo agrícola desde que se pizca la mazorca:

> La semilla que se selecciona es la que se toma de la mazorca que salga doble, que sean grandes y sanas, se guardan en una esquina de la casa sin que se abra el *totomoxtle*. La mazorca seleccionada para semilla se desgrana en dos terceras partes y la punta se elimina porque esos granos son menos precoses. Algunas veces se deja en agua a la mazorca y se seleccionan aquellas que no se pudren por la humedad.
>
> (Hermelindo Lorenzo, Ixtepec, abril de 2007)

La pérdida de capacidad germinativa de una semilla puede ser provocada por actos de brujería alentados regularmente por envidias o venganzas. De igual manera un mal aire que se inserte en la milpa puede provocar la pérdida de fertilidad. También en el espacio doméstico este tipo de entidades patógenas, nefastas y contaminantes son un factor de riesgo para las semillas: en Ixtepec por ejemplo, se recomienda encarecidamente que la semilla "se debe proteger del mal aire, de los difuntos o de alguien que haya ido al panteón. En el día de la siembra la gente debe evitar ir a visitar a sus difuntos o a un velorio" (Antonio Lorenzo, Ixtepec, abril de 2007).

En algunas comunidades totonacas existe la práctica de seleccionar las semillas desde la milpa. Poco tiempo después de sembrar, se deberá identificar la mata que salga primero. Se considera que la primera en salir será la de mayor jerarquía en la milpa y sus granos se convertirán en las primeras semillas que habrán de ser sembradas en la siguiente cosecha: "Las varitas son una señal de que la mata que brota primero va a ser buena mazorca y esa es la que se va a utilizar como semilla para la siguiente siembra, por que es el mero jefe, es el mayor de todos por que es como el primogénito" (José de Luna, Caxhuacan, abril de 2007). Algunos campesinos totonacos aseguran que "también se le pone eso por que se piensa que el maíz es la sangre del Sol. Se dice que el sol derramó la sangre y allí donde se derramó se le marca para saber que allí nació el maíz" (Gabriel Sainos, Ixtepec, abril de 2007).

En la parcela el maíz debe ser defendido de otras amenazas, como las plagas. Para evitar su presencia se revuelve la semilla que se va a sembrar con la del árbol de limoncillo que ahuyenta a mapaches, tejones y tuzas. Para que no sea atacado por malos aires se deposita en el centro de la milpa un compuesto de atole de maíz, frijol y panela. El intercambio de semillas entre distintos productores también es una práctica que responde a la misma lógica de protección: si no se práctica las semillas perderán fertilidad.

Para asegurar las condiciones óptimas de humedad necesarias para la germinación del maíz, se deben producir y mantener ciertas condiciones microclimáticas dentro y alrededor de la parcela, para lo cual se aporta materia orgánica que se incorpora al suelo mediante diferentes técnicas: esparcimiento de ramas y hojas de árboles circundantes, utilización de abonos orgánicos y utilización de ciertas plantas con abundante follaje.

La biodiversidad existente en la milpa ha sido fundamental para el sustento alimentario de los pueblos de la sierra. Por ejemplo, los quelites que aparecen de manera silvestre en la milpa están presentes cotidianamente en la dieta familiar. Actualmente, debido a que muchas especies de quelite han desparecido por efecto de la cafeticultura y el uso de agroquímicos, algunas familias deben sembrarlos en huertos familiares en donde se pueden identificar más de 20 árboles frutales, hortalizas y tubérculos de consumo alimenticio.

Existen algunas semillas altamente valoradas por su potencial productivo. Otras por la precocidad con que se desarrollan hasta convertirse en mazorca. Señala Hermelindo Lorenzo Ixtepec:

> A las mazorcas con buena semilla se les llama *laktsu kuxi* debido a su rendimiento y a que se desgranan rápido. Es una variedad con buena altura para los vientos y con una caña fuerte. Tiene la ventaja de tolerar la hierba y si se atiende bien tendrá buena mazorca. Esta es una semilla que se ha adaptado muy bien con el nescafé, que es un abono verde que en algunos casos ha duplicado la producción de maíz (abril de 2007).

En Huehuetla, por ejemplo, se siembran hasta tres variedades de maíz, de las cuales se reconocen hasta 10 variantes por la forma y color de los granos y el tamaño de la mazorca, así como 15 variedades de frijol, cuatro de caña, siete de chile y cuatro de jitomate. Algunas variedades que se siembran en las partes bajas no presentan los mismos rendimientos cuando se siembran en parcelas de tierras altas y frías.

Existe una variada tipología cromática del maíz que debe ser utilizada correctamente para asegurar una producción abundante. El maíz rojo no se siembra en grandes cantidades para el consumo. Los productores saben que si siembran semillas rojas serán pocas las mazorcas que obtendrán con granos de este color; tal vez unas tres o cuatro por cosecha. La recombinación genética del maíz rojo con otras variedades de color dentro de la milpa produce mazorcas "pintas" o combinadas, con predominancia de las otras variedades en el número de granos. Pero la siembra alternada de maíz rojo en la milpa obedece a una necesidad de fertilidad: los totonacos consideran que el maíz tiene sexo. Las semillas rojas son consideradas como masculinas y cuya misión en la milpa es fecundar a las semillas de otros colores.

Hay un número ritual de mazorcas que deben de ser sembradas inicialmente para que exista una buena cosecha:

> La semilla que se va a sembrar tiene que ser muy cuidada. Cuando vamos a sembrar una hectárea se tienen que seleccionar doce mazorcas por que es como tener deseos de buena cosecha. Es una semilla seleccionada. Si se va a sembrar mas de doce mazorcas, entonces se desgranan más mazorcas, pero aparte, no se pueden revolver con las primeras doce, por que esas son sagradas. Doce es como una ofrenda, como un bendición. Aunque siembres uno más, esa es la buena ofrenda para el Dueño del Maíz.
>
> (José de Luna, Caxhuacan, abril de 2007).

Entre las diferentes variedades de maíz y los diferentes elementos que componen a la milpa existe un sistema de relaciones de parentesco. La relación inherente que poseen el maíz y el frijol, por ejemplo, se expresa en el alimento ritual conocido como *pichawa.* Entre los totonacos de Ixtepec el 6 de enero se conoce como el Día del Maíz. Ese día se debe preparar un atole al que se pondrá maíz, frijol, carbonato y azúcar o panela. "El día de la siembra, conviven el maíz y el frijol en el atole de *pichawa*". Antes de tomarlo, se deberá poner en el altar el maíz durante seis días y después en donde se almacenan las mazorcas. Estas deberán ser adornadas con *ximixquihui*, un árbol que da unas flores parecidas a granos de arroz. Esta flor protegerá a las mazorcas contra el gorgojo y una vez que se va a sembrar deberá revolverse con las semillas, tratando de ahuyentar a los animales del monte debido a su sabor amargo.

Cuando se inicia alguna ceremonia relacionada con el cultivo del maíz, algunos ritualistas de Ixtepec oran y entonan plegarias a *Kimpuchinakan*, "nuestro Dios Padre Sol" y *Kinpaxkatzikan*, "nuestra Diosa Madre Tierra" y solicitan a los más ancianos que no dejen de guiar a la comunidad en el manejo delicado y respetuoso que se debe tener con las semillas y la siembra:

> Somos hijos del maíz, el maíz es nuestro padre, es un niño bonito, es el que calma nuestro hambre, sin el maíz no estamos alegres, si no hay maíz no podremos trabajar; este ha sido el alimento de nuestros pueblos, maíz está presente en toda nuestra vida y en nuestra comunidad.
>
> Nuestros más primeros padres, ellos nos dieron la semilla buena para los diferentes lugares, para los más fríos, los más húmedos, los más calientes. Que los movimientos del sol, la luna coinciden con la estación lluviosa y con la seca, con la fertilidad de la Madre Tierra, con la maduración de los frutos, con el día y la noche.
>
> En el cultivo es importante la participación de los más viejos, de los más principales, porque ellos nos relacionan directamente con la Madre Tierra. En nuestro pensamiento y en nuestro corazón está proteger la Madre Tierra.
>
> El maíz es muy sagrado, es respeto, no lo pises ¿acaso es suciedad? Rejúntalo y la masa, el nixtamal, la tortilla dura, no los eches a perder, son el alimento sagrado, que los abuelos nuestros, de los dueños nuestros, que el dueño nuestro nos lo convida para que andemos.
>
> Y porque respeto a los dioses, al *puchina* sol que me dio en esta vida energía, hizo que mis cosechas comieran de sus rayos, a *makatlina*, luna, que me bendijo arre-

ciando lo que yo sembraba para que comiéramos unas tortillas y nuestros frutos que cosechamos[3].

Para los totonacos la totalidad de las entidades existentes en el cosmos poseen un principio vital. Pero ciertas entidades poseen un principio cualitativamente distinto, es decir, un espíritu. Es el caso de la Madre Tierra, el maíz y los hombres. Este espíritu les permite tener voluntad, intencionalidad, autoconciencia y lenguaje. Si bien no comparten una identidad absoluta, entre estas tres entidades existe una relación de consustancialidad y de incesante circularidad energética. Además de considerar al maíz como un ancestro, se le considera como un hermano que al igual que el hombre, tiene por madre dadora de vida a *tiyat*, la tierra:

Tú eres nuestra madre, porque nos das los alimentos
somos tus hijos e hijas, porque nos vez nacer del vientre materno
nos ves crecer, nos acompañas siempre porque eres eterno
al final de nuestra andar volveremos otras vez en sus manos.

Nos das el maíz rojo, símbolo de Nuestro padre Sol Dios
porque es rojo nuestra sangre, hijos que somos,
cuando se creó el maíz, fue uno de tus hijos hecho en pedazos
de la carne de su hijo nacieron las milpas frondosas.

Nos das el maíz amarillo, señal de la fertilidad de que eres Nuestra Diosa.
color que representa el descanso de Nuestro Padre Sol en el ocaso
donde se nos muestra la zona de las almas que ya pasaron en este mundo
por eso ofrendamos tamales enredados y flor veinte amarilla.

Nos das el maíz pinto manchados de rojo y blanco
allí quedó su sangre de tu hijo cuando lo hicieron en pedazos su carne
y huesos. Por eso tenemos sangre roja, huesos y dientes blancos.
porque somos hombres y mujeres de maíz y es nuestro hermano.

Nos das el maíz azul o negro, el color del cabello de tu hijo,
porque negro fue su cabello, como nosotros,

3. "Oración para Rituales de Siembra", escrita y compartida por Gabriel Sainos Guzmán, de la organización *Skixax Kunin*, Ixtepec, abril de 2007.

al morir también pasaremos a unos lugares obscuros
y luego iríamos a estar en la luz contigo.

Nos das el maíz blanco, porque fue blanco tu hijo sus dientes y huesos
como nosotros tus hijos son sus colores de nuestros atuendos
color de nuestra *totonaqueidad* de nuestros pueblos.

Para que su hijo fuera maíz, lo engañaron,
que él, siempre comería carne de un pollo,
por eso cuando se siembra matan un gallo,
así nuestras abuelas, nos enseñaron.

Si usamos palabras feas y sucias al sembrar en el campo
en los elotes saldrán hongos llamados bocas de cacas
y tendrán bocas de cochinos las mazorcas,
porque el maíz es nuestro hermano, nos escucha y nos enseña eso.

Nuestra Madre Tierra nos alimenta, nos dio un hermano que es maíz,
somos gente de maíz, porque rojo nuestra sangre, blancos nuestros huesos
y dientes. Amarillos nuestros tuétanos, negros nuestros ojos, cabellos y barbas.
Nuestra piel es morena, porque morena es Nuestra Madre Tierra.[4]

## El maíz y las relaciones sociales

Hasta hace algunas décadas, la importancia social del maíz se reflejaba incluso en los mecanismos comunitarios de distribución, acumulación y redistribución de excedentes, así como en las instituciones sociales basadas en la reciprocidad. Señala la historia oral que hasta mediados del siglo XX, en el municipio de Ixtepec existía el trabajo común organizado (faena) para la producción del maíz: el presidente municipal organizaba a las cuadrillas para sembrar y cosechar en parcelas comunitarias el volumen necesario para el consumo local. Las mujeres viudas se encargaban de desgranarlo y por su trabajo se les pagaba un jornal diario de 30 mazorcas.

4. Oración "La madre tierra y nuestro hermano el maíz", compartida por Gabriel Sainos Guzmán, de la organización *Skixax Kunin*, Ixtepec, abril de 2007.

Asimismo, la reciprocidad laboral materializada en la "mano vuelta" ha sido de vital importancia para la conservación del maíz nativo. En la actualidad, a pesar de los esfuerzos de algunas organizaciones indígenas por restituirla, se encuentra en un proceso acelerado de desaparición y/o modificación. Varios factores han incidido en este fenómeno, como la migración, la circulación de dinero y un cúmulo de políticas públicas de corte asistencialista, entre otros. Esto ha repercutido profundamente en la conservación y mejoramiento genético del maíz, pues al desaparecer la mano vuelta, está despareciendo también el intercambio de semillas.

> […] porque como que antes había más comunicación, como que ahorita ya cada quién se rasca por su lado. Ya no participan en esas cuestiones de mano vuelta. Cuando trabajan juntos, ahí se ponen de acuerdo qué le hace falta al otro y a veces también había pago por maíz. Los que no les gustaba mano vuelta ganaban pero con maíz; entonces te dan maíz, puede ser que lo cultives para sembrarlo, un intercambio de maíz […] empezó a llegar el dinero, empezó a circular el dinero, se terminó el trueque y empezó el dinero, necesitaban ganar, mano vuelta empezó a desaparecer.
>
> (Hermelindo Lorenzo, Ixtepec, abril de 2007)

Los programas de gobierno también han contribuido a ello:

> Porque incentivan en que haiga dinero; por ejemplo, el programa de café recibe dinero […], el dinero es para chapear café. La gente también va viendo que hay dinero y empieza a contratar mano de obra, jornales para el maíz. Sí, porque ya no da tiempo de ir a mano vuelta, tienes que atender el maíz y el café, nada más te dieron dinero para el café, tienes que pagar jornales. O con la venta del café, tienes tu dinero y ya no te vas a mano vuelta. Los que conservan su mano vuelta todavía son los que no tienen café y no tienen fuentes de recursos, ni les llega recursos de gobierno, no les llega ni Oportunidades, ni PROCAMPO. No les queda de otra más que mano vuelta, ayudan a otro y después el de ellos.
>
> (Hermelindo Lorenzo, Ixtepec, abril de 2007)

Con ello podemos advertir que las amenazas a los maíces no se reducen a la contaminación transgénica. Esta corresponde a una fase reciente pues, desde hace varias décadas, el Estado ha tratado de convencer a los campesinos de

desplazar sus variedades nativas de maíz por productos agrocomerciales. Sólo el café logró hacer desparecer la predominancia territorial de la milpa por algunos años. Al respecto, asegura Ellison que la expansión de los cafetales en la sierra "causó una desvalorización de la milpa como espacio cultivado, llevando al abandono del ritual de siembra (a diferencia de los municipios vecinos donde el café no tuvo la misma importancia)" (Ellison, *op cit*: 8).

Frente a este escenario, muchas organizaciones indígenas de la sierra proponen entre su militancia y en las comunidades en las que tienen influencia regresar a los cultivos tradicionales de autosubsistencia, renunciando a los beneficios temporales que generan los productos agrocomerciales. Cuando han llegado extensionistas a proponer la sustitución de la milpa por otros cultivos la respuesta ha sido el rechazo:

> [nos decían] por qué no sembramos pimienta o vainilla, les deja más y con dinero compran toneladas de maíz. Y los campesinos decían no, que no sale bueno, que no está sabroso el maíz comprado, no rinde o sea el maíz de aquí es el mejor. A veces no se acaba nuestro maíz pero no llega a un año. Sí compramos pero nada más como uno, dos o hasta 3 meses, pero casi todo el año tenemos el maíz, aunque algunos sí lo hacen. Hay gente que extermina el maíz. […] se ha promovido mucho la macadamia, el jengibre, pero la gente no tiene confianza en sembrar esos cultivos. El café penetró pero quién sabe cómo le hicieron los promotores de aquel tiempo. Ese sí pegó pero otros cultivos han intentado y no han podido; canela han intentado, pimienta también.
>
> (Hermelindo Lorenzo, Ixtepec, abril de 2007)

Otros cultivos que pueden poner en crisis la producción del maíz han sido rechazados definitivamente por las organizaciones y, en general por la mayoría de los productores, como la naranja, que afecta mucho a la milpa, pues "succiona mucho agua y deja seco el suelo, aunque serene no le alcanza, le afecta mucho al maíz". Sin embargo, algunos cultivos que promueven los extensionistas forestales han sido aceptados por los campesinos pues no representan una amenaza para los cultivos tradicionales de subsistencia:

> […] por ejemplo, también hemos sembrado cedro rosado. Lo han promovido, es madera buena, crece rápido, en 10 años ya es madera. Y lo hemos sembrado porque el cedro se lleva con el maíz, no le hace daño. En el tiempo que tú siembras el maíz, al cedro se le caen sus hojas y eso permite que crezca el maíz porque no tiene follaje, no le tapa la luz. Ya cuando es junio y ya se dio el maíz, ya le empieza

> a brotar hojas, se cierra. Ese hemos recibido. Algunos han crecido y unos no, que afectan a la milpa pues no.
>
> (Hermelindo Lorenzo, Ixtepec, abril de 2007)

Algunas de las acciones más importantes que han emprendido las organizaciones indígenas para la defensa del maíz nativo se han materializado en la creación de "Bancos de Semillas Nativas", que si bien no se han consolidado plenamente en las comunidades, han jugado un papel importante como espacios colectivos para la toma de decisiones. A pesar de las dificultades que implica su mantenimiento, los bancos de semillas son considerados por las organizaciones de UNITONA como un medio para conservar, sobre todo, aquellas variedades de semilla que se están acabando. Con estos centros de conservación se pretende contar con una reserva común de variedades nativas de maíz. Sin embargo, en algunas comunidades las organizaciones no consideran que este tipo de acciones puedan tener buenos resultados, sobre todo por el alto nivel de humedad que existe en la región.

Algunas otras organizaciones como *Skixax Kunin* (Hormigas Trabajadoras) en Ixtepec, empezaron a generar procesos de formación y politización sobre la problemática del maíz frente a la utilización de agroquímicos y la amenaza de los transgénicos. Mediante la innovación de programas de etnoagroecología, esta organización empezó a hacer frente al problema del monocultivo, la erosión y el avasallamiento de "nuestra Madre Tierra":

> Durante milenios, el uso de la fertilización orgánica forma parte de la cultura de los campesinos totonacos. Fue durante el siglo pasado, con la implementación de la revolución verde en la década de los 40's que los gobiernos del mundo adoptaron tecnologías de los llamados primer mundo o mejor dicho nos impusieron la basura tecnológica de ese primer mundo […] los estadounidenses principalmente y británicos desecharon los productos agroquímicos de dudosos resultados en la producción, pero gravemente dañinos al medio ambiente y los seres vivos. Nuestros países siguieron siendo el basurero de los agroquímicos. En esta zona concretamente, la introducción (del) cultivo del café de la década de los 60's, trajo consigo el paquete tecnológico que incluía fertilizantes químicos. El uso indiscriminado de estos agroquímicos ha perjudicado mucho al medio ambiente, como son los cambios bruscos del clima y tanto como los humanos, la salud, produciéndose enfermedades que no existían. Asimismo, ha hecho que se pierda la fertilidad de la tierra, y al comprarse

> los agroquímicos, se crea dependencia de la producción a agentes externos de la comunidad.
>
> Con este proyecto se pretende aportar un poco o mucho y revertir los efectos negativos que afecta la ecología de nuestra comunidad. Queremos reforzar nuestra cultura original […] Para ello necesitamos regresar a nuestras tecnologías propias […] y así ayudar a la tierra para que nos siga alimentando y sosteniendo nuestros hogares. Por eso vamos a concientizar y sensibilizar a los socios de la necesidad de la agricultura orgánica, haciendo hincapié en los daños de los que hemos sido objeto por uso de agroquímicos. Vamos a realizar un diagnóstico sobre los tipos de suelos que existen en las comunidades que integran la organización y a buscar el manejo adecuado de abonos orgánicos, abonos verdes y a través de los recursos naturales.[5]

Como se ha visto de manera rápida y panorámica, el maíz se devela como un eje articulador de la cosmovisión, de la ritualidad y de la subsistencia material entre los totonacos y como señalan las organizaciones indígenas de la sierra, es el fundamento de la defensa de la autonomía indígena, además del sustento vital humano y cosmológico.

Es por eso que, ante la amenaza de los transgénicos, desde el año 2000, las organizaciones que integran a UNITONA han venido realizando una serie de medidas referentes a la defensa del maíz nativo. Después del monitoreo biológico que mostró la gravedad de la contaminación con variedades transgénicas, en asambleas y reuniones comunitarias se fue perfilando un diagnóstico sobre la situación y un plan de lucha a nivel regional. En 2007 la UNITONA inició una nueva línea de acción denominada "Defensa Comunitaria del Maíz de la Vida de los Pueblos Indígenas de la Sierra Norte de Puebla". Para cerrar esta breve aproximación etnográfica, transcribo un fragmento del manifiesto político con el que UNITONA anuncia el comienzo de esta nueva etapa de lucha:

> En el maíz se sustenta la vida de nuestras comunidades a través de la alimentación. El maíz es la fuente de nuestros mitos y costumbres que son la fiesta y la vida de nuestros pueblos. […] El maíz es conocimiento de nuestros abuelos y abuelas. El maíz es sustento de la autonomía de nuestros pueblos [...]. Es nuestra carne y nuestros huesos.

5. Tomado del documento: *Skixax kunin*, "Proyecto agro-orgánico. Protección a nuestra Madre Tierra para que nos siga sosteniendo y alimentando", Ixtepec, 2005, p. 5.

## BIBLIOGRAFÍA:

Ellison, Nicolás "Cambios agroecológicos y percepción ambiental en la región Totonaca de Huehuetla, Pue (*Kgoyom*)" en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], BAC, Ellison, Nicolas, Puesto en línea el 02 octubre 2007. URL: http://nuevomundo.revues.org/index302.html

*Skixax kunin*, "Proyecto agro-orgánico. Protección a nuestra Madre Tierra para que nos siga sosteniendo y alimentando", Ixtepec, 2005, p. 5.

_____"La madre tierra y nuestro hermano el maíz", escrita y compartida por Gabriel Sainos Guzmán, abril de 2007.

_____"Oración para Rituales de Siembra", escrita y compartida por Gabriel Sainos Guzmán, Ixtepec, abril de 2007.

UNITONA. "Memoria del Taller: Bancos de semillas nativas en la autonomía de nuestros pueblos. Segunda acción de la estrategia Reconstruyendo el rostro y corazón de nuestros pueblos indígenas", El Divino Salvador, Huehuetla, Puebla, 10-12 de marzo de 2003.

_____ "Manifiesto Político y Plan de Acción: Defensa Comunitaria del Maíz de la Vida de los Pueblos Indígenas de la Sierra Norte de Puebla", junio de 2007.

# Cultivo del maíz y rituales del tiempo en la región del Nevado de Toluca, Estado de México[1]

**Beatriz Albores Zárate**[2]

## Introducción

El volcán Nevado de Toluca, con sus 4 578 msnm, ha sido la principal entidad no sólo orográfica sino también en el aspecto religioso y mítico, de la región que durante el Posclásico ocupó el Matlatzinco[3]. Se trata de la jurisdicción otomiana situada al poniente de la cuenca de México, que al parecer se integró hacia 1 162 n.e. (de nuestra era) con población hablante de idiomas otomianos –otomí, mazahua, ocuilteco y matlatzinca. En el último cuarto del siglo XV (n.e.) el Matlatzinco fue sojuzgado por la Triple Alianza, cuyo grupo hegemónico, los mexica, trataron de dar prioridad a su lengua, el náhuatl, como parte de su política imperial, logrando desplazar a un lugar secundario al matlatzinca en la zona central de aquella jurisdicción (Albores, 2006ª, 1985). Su territorio –que empezó a llamarse Valle de Toluca desde el comienzo del virreinato[4]– se ubica en las porciones más altas de los ríos Lerma y Balsas,

1. Varios de mis trabajos anteriores son la base del que ahora se presenta, en particular en lo relativo a los aspectos generales introductorios, si bien se han ampliado y/o profundizado ciertos aspectos y se han introducido algunas precisiones, correcciones o modificaciones a cuestiones expuestas previamente. .

2. Egresada de la ENAH como etnóloga especializada en Antropología Social. Doctora en Antropología por la UNAM. Investigadora de Tiempo completo de El Colegio Mexiquense, A.C. Sus líneas generales de investigación son: 1) el conocimiento de origen mesoamericano con base en formas culturales de tipo económico, ritual y de la *conceptuación del mundo* y 2) El papel histórico de la laguna de Lerma en la conformación cultural del antiguo Matlatzinco, Estado de México.

3. Por su altura, el volcán Nevado de Toluca ha sido llamado en los relatos míticos "el hermano mayor", con relación a la otra entidad sagrada, el volcán Jocotitlán (3 950 msnm) –situado en la zona norteña del antiguo Matlatzinco–, al cual se le denomina "el hermano menor" (Albores, 1995: 68).

4. Valle de Toluca es, de hecho, uno de los apelativos alternos –con los que se denominó la superficie aproximada que abarcó el Matlatzinco a la llegada de los españoles–, el cual llegó

dentro del Estado de México. De acuerdo con un criterio geográfico-cultural, dicho territorio puede subdividirse, de manera preliminar, en tres zonas: la septentrional o serrana –de tradición lingüística otomiana mazahua y otomí–, la sureña o de cañadas en sierras descendentes –con hablantes otomianos de ocuilteco– y la central o media. Esta última –donde, en el siglo XVI, se hablaba náhuatl, matlatzinca, otomí y mazahua– es la más pequeña de las tres zonas del antiguo Matlatzinco. Se ubica en un valle casi cerrado –la subcuenca inicial del río Lerma– que albergó, en las inmediaciones del Nevado de Toluca, al principal depósito acuático de toda la región: la ciénaga o laguna de Lerma. Por lo anterior, la zona media también se denomina *zona lacustre* del alto Lerma mexiquense[5], así como "valle de Toluca", en sentido estricto[6] (Albores, 2006ª:267).

Junto con la ciénaga o laguna de Lerma, el Nevado de Toluca caracterizó el paisaje de la zona media o central del Matlatzinco, en tanto la laguna integró la otra entidad sagrada local más importante que dio origen al río Lerma, hasta que fue desecada casi totalmente hacia 1970. Entre las prominencias orográficas de esta zona se cuenta el volcán Olotepec (3 250 msnm) que contiene en su cima un importante santuario a donde acuden, como veremos, corporaciones de especialistas rituales conocidos con el nombre genérico de "graniceros" (Albores, 2006b: 73-74).

La zona media del antiguo Matlazinco se sitúa al poniente de la cuenca de México, a una latitud intertropical de 19º norte y arriba de 2 000 msnm, altitud que ha implicado la necesidad de adaptar la agricultura a ciertas limitantes que imponen las condiciones ambientales debido, sobre todo, al despliegue anual de las heladas. En relación con lo anterior, en el presente trabajo me referiré en particular a uno de los sistemas agrícolas de humedad más importantes: el "cultivo del maíz de temporal"[7], si bien haré mención al otro sistema de humedad: el de

---

a prevalecer sobre los demás, algunos de los cuales son: "Matalcingo" –castellanización del término náhuatl *Matlatzinco*–, "valle de Toluca y Matlatzinco" y "valle de Matlatzingo". Sobre los significados con los que se ha utilizado el binomio Maltatzinco/"Valle de Toluca", como un concepto histórico, consultar Albores, 2006b.

5. Con base en Chedid (1990), el alto Lerma se ubica en su mayor parte dentro de la entidad mexiquense, integrando el "Alto Lerma mexiquense" (Albores, 1998b: 187) y en menor proporción, en Guanajuato, donde finaliza en la presa Solís. En este marco, la zona central del antiguo Matlatzinco integró la zona lacustre del alto Lerma mexiquense.

6. Sobre el sentido original y estricto del nombre "valle de Toluca", consultar Albores, 2006b.

7. "Cultivo del maíz de temporal", "ciclo del maíz de temporal" o "ciclo agrícola del maíz de temporal" son denominaciones relativas al ciclo de cultivo anual del maíz. La parte principal

riego. Mi descripción será esquemática[8], en tanto la finalidad es, por una parte, mostrar algunas implicaciones del medio lacustre de altura con volcanes nevados sólo en lo relativo a ciertos aspectos del cultivo maicero. Y, por otra parte, destacar el profundo conocimiento de origen mesoamericano de los pobladores locales sobre el entorno natural y su ingenio para conseguir el divino maíz. En este sentido, procuro evidenciar el vínculo de un conjunto de fiestas religiosas con las formas de conocimiento antiguo, como las de tipo económico que comprende, entre otras, a la práctica agrícola. De manera ulterior intento mostrar, mediante el proceso agrícola de temporal, lo que en mi opinión constituye un ejemplo de la manera en que los mesoamericanos establecían la unidad conceptual –que se expresa, característicamente, en la imbricación de las cuentas calendáricas de 260 y 365 días– en el marco de la diversidad geo-ambiental del territorio que abarcó Mesoamérica y de las especificidades culturales de sus habitantes.

## La zona central, su entorno lacustre y el despliegue agrícola

En la zona media del territorio que ocupó el Matlatzinco tuvo lugar una vía mesoamericana del desarrollo cultural correspondiente al tipo de área lacustre de altura con volcanes nevados (Albores, Ms1). En este proceso, la Laguna de Lerma –al igual que muchos depósitos dulceacuícolas de Mesoamérica– revistió un aspecto nodal debido a su *cualidad básica como fuente de alimentos en todos los tiempos*. Teóricamente, su producción de caza, pesca y recolección –de fauna y flora acuáticas– posibilitó el surgimiento de un modo de vida lacustre (MVL)

---

de este ciclo agrícola se ubica en la época lluviosa, correspondiente a una de las mitades o temporadas meteorológicas en que el año trópico de 365.2422 días ha sido dividido, con base en la forma mesoamericana de conceptuar el mundo o *conceptuación del mundo* (Albores, 2006b: 71, 75). Es entonces una división conceptual con implicaciones distintas, en particular religiosas. En este marco, conviene tener presente que, a diferencia del año vago que cubre 365 días, el año trópico abarca cerca de un cuarto de día más. Al respecto, Aveni (1991: 116) señala que el año trópico es el "periodo de revolución de la Tierra alrededor del Sol (o, según lo vemos nosotros, del Sol alrededor de la Tierra) con respecto al equinoccio de primavera" que abarca 365.24220 días. En lo relativo al sistema de temporal, concerniente al cultivo del maíz, Rojas (1991: 82) indica que "la agricultura que depende de la lluvia estival, por eso llamada en México de temporal, era sin duda la dominante en Mesoamérica", además de que "probablemente ocupaba un área mayor", donde "se producía la mayor parte del abasto de las poblaciones campesinas prehispánicas".

8. Descripciones analíticas de ambos sistemas las he realizado en ocasiones previas, algunas de las cuales corresponden a Albores, 1998a y 2002.

desde tiempos preagrícolas, cuya cobertura histórica finalizó a causa del despegue industrial en el siglo XX. Así, el entorno acuático pudo permitir el establecimiento sedentario de grupos humanos antes del cultivo agrícola y fue una base propicia para el surgimiento de éste, mediante dos formas de humedad. Una, en la orilla de la ciénaga y otra, en las partes más distantes de la laguna, como veremos con mayor detalle más adelante. Luego del despunte agrícola, los productos acuáticos representaron, como mantenimiento y medio de vida, un soporte fundamental para las formas económicas subsecuentes (Albores, 1990). De manera que habiéndose originado gracias a la producción lacustre, con el apoyo de los recursos provenientes del contorno montañoso, el tejido económico se desplegó en la zona central a partir de varias prácticas agrícolas.

Con posterioridad a la llegada de los españoles los pastos de la ciénaga se usaron en la alimentación de todos los animales domésticos que se introdujeron, favoreciéndose el comienzo de una ganadería lacustre y su impactante desarrollo mediante un forrajeo afuera de la laguna y en su mismo interior, sobre las gruesas capas de vegetación acuática. La actividad ganadera –con una amplia serie de sus derivados– imprimió un sello importantísimo a la economía de la zona central del antiguo Matlatzinco hasta su desplazamiento por la industrialización, marco en el que la laguna de Lerma fue desecada casi en su totalidad –entre 1942 y 1970– y el MVL vio su fin. Ello ocurrió por la construcción del acueducto y el posterior bombeo del agua del alto Lerma hacia el Distrito Federal para dotar de agua potable a su población, que se incrementó rápidamente por el despegue capitalista en el centro del país. No obstante la quiebra de la vía lacustre, esta experimentó una trascendencia *dilatada* mediante varias actividades económicas. El caso típico lo encontramos en uno de los 19 municipios que conformaron la zona lacustre del alto Lerma mexiquense en la etapa final del depósito acuático, que tuvo lugar de 1900 a 1970[9]. Me refiero a San Mateo Atenco, donde la práctica ganadera dio un impulso a la zapatería, misma que transitó del trabajo individual y del taller artesanal a la fábrica de calzado, proceso que condujo al cambio económico por la industrialización municipal interna.

9. En la etapa final de la Laguna de Lerma –1900-1970– los 19 municipios que compartieron el depósito acuático, conformando la zona lacustre del alto Lerma mexiquense son: Almoloya del Río, Atizapán, Capulhuac, Chapultepec, Joquicingo, Lerma, Metepec, Mexicaltzingo, Ocoyoacac, Otzolotepec, Rayón, San Antonio la Isla, San Mateo Atenco, Tenango del Valle, Temoaya, Texcalyacac, Tianguistenco, Toluca y Xonacatlán.

## Dos formas agrícolas de humedad en San Mateo Atenco

El municipio mexiquense de Mateo Atenco es representativo de los pueblos ribereños de la zona media del antiguo Matlatzinco –en la última etapa de la laguna de Lerma– y de la línea lacustre del desarrollo cultural que en aquélla tuvo lugar. Uno de los aspectos de particular interés de este municipio mexiquense tiene que ver con la práctica agrícola. En efecto, el cultivo de temporal[10] –que analizaré con más detenimiento– es, como se indicó, una de las dos formas de humedad que tuvieron lugar en San Mateo, mediante respectivos sistemas agrícolas: el de humedad y riego y el de humedad y temporal (Albores, 1998a, 2002), con base en los cuales se cultivó maíz, así como otras especies.

*Sistema de humedad y riego*. Se llevó a cabo en la orilla de la laguna (sobre esta o en tierra firme) a través de la confección de los predios, denominados localmente "camellones", "huertas" y, con menor frecuencia, "chinampas"[11], que constituye su nombre técnico (West y Armillas, 1983: 88-114; Rojas, 1983: 9-13; Palerm, 1967, v. 6: 37). Su práctica en la porción ribereña tenía como objetivo la utilización del agua del cuenco lacustre para el humedecimiento de los terrenos de labor y para su riego.

Dos eran los tipos de huertas, la "altada" y la "zanjeada", conocidas con los respectivos nombres técnicos "de laguna adentro" y "de tierra adentro". La designación de la primera, la huerta "altada" –o elevada– responde a la técnica de su construcción sobre el agua del borde ribereño, ya que se sobreponen o alternan franjas de yerbas acuáticas –o "planchas"– con capas de lodo del fondo de la laguna hasta que el terreno creado, desde la superficie del agua, toca piso. Para consolidar la huerta se sembraban ramas de ahuejote a su alrededor, a fin de que estas, al enraizar y desarrollarse, fijaran aquella en el suelo lacustre. El otro tipo de huerta, la "zanjeada", se hacía sobre la tierra firme del borde ribereño. Se demarcaba el perímetro del terreno de labor, alrededor del cual se cavaba una zanja para llenarla con posterioridad, drenando agua de la ciénaga. Además de maíz, en estas parcelas se cultivaban, de manera continua a lo largo del año, alrededor de 50 especies comestibles de uso ritual, medicinal y de ornato, sobre todo.

10. Sobre esta variante estoy introduciendo, en mayor medida, algunos avances de mis últimos estudios.

11. Las palabras y frases entrecomilladas, sin referencia bibliográfica, corresponden a la información textual de los vecinos de la región.

Los camellones eran, generalmente, de ocho a veinte metros de ancho por quince a treinta metros de largo, habiendo algunas de menores dimensiones. Otras se agrandaban tanto que se convertían en predios de cincuenta por sesenta o setenta metros. La superficie cultivable se expandía al unir una o más huertas –a través de la misma técnica de alternancia de capas vegetales y de lodo– y, en la medida en que los predios se adentraban en la laguna, alejándose de esta, se usaban como superficies habitacionales con sus respectivas huertas al frente. Este procedimiento era llamado por los habitantes de San Mateo Atenco: "ganar terrenos a la laguna", mediante el cual había sido construido, nada menos, que la "parte de abajo" del municipio, que correspondía a la *mitad* territorial de éste. Al respecto, Francisco Valdés Mondragón (1955: 22) –quien estuvo en Atenco– señala que "casi la mitad del municipio se encuentra en plena laguna".

Debido a que la mayoría de las huertas abarcaban proporciones reducidas, era el mismo propietario quien, con ayuda ocasional de algunos parientes, efectuaba el trabajo requerido. Este se divide en las siguientes fases[12]: I) Confección de la huerta, 1) etapa de construcción de la chinampa: a) corte y traslado de "planchas" vegetales lacustres para la huerta "altada", b) hechura de la huerta, por alternancia de capas de hierbas acuáticas y de lodo, para la huerta altada, o bien mediante "zanjeado", para delimitar la huerta, que se hacía sobre el borde ribereño, y 2) etapa de consolidación de las huerta, II) Proceso de cultivo. Comprendía cinco fases: 1) preparación del terreno, 2) hechura de almácigos, 3) siembra, 4) trasplante a la huerta y deshierbes, y 5) cosecha.

Ya he mencionado en otras ocasiones que una de las implicaciones teóricas del medio lacustre en general y, específicamente, de la primera zona del río Lerma, estriba en posibilitar el asentamiento de agrupaciones sedentarias previas al surgimiento del cultivo agrícola. Además, constituye un adecuado soporte para el advenimiento de este mediante las dos formas agrícolas de humedad que encontramos en San Mateo Atenco y –aunque no exclusivamente– en la zona central del antiguo Matlatzinco (Albores, 1995: 47-48, 93-94, 2006a: 273). En cuanto al sistema de humedad y riego, el paso de los tiempos preagrícolas a los del cultivo pudo ocurrir por el uso diferencial de las "planchas" o franjas de vegetales acuáticos. Al respecto, en la última etapa de la laguna de Lerma (1900-1970) era costumbre llevar dichas franjas a la inmediación de los hogares ribereños, no únicamente para disponer de vegetales comestibles, me-

12. Al respecto, consultar Albores, 1998a, 1995: 280-293.

dicinales, de uso ritual, de ornato, etcétera, sino también para la construcción de suelo cultivable y/o para habitarlo. Esto significa que la transición de un espacio netamente de extracción –consistente en las planchas con yerbas acuáticas para usos variados– pudo cambiarse a un área de cultivo con la sola incorporación de lodo del fondo lagunero sobre la superficie de la franja vegetal.

La otra forma de cultivo se habría propiciado en las partes más alejadas del borde cenagoso, tal y como después veremos.

*Sistema de humedad y temporal*. Esta forma agrícola se llevó a cabo hasta la etapa final de la laguna de Lerma (1900-1970) –y aún se efectúa de manera ya muy reducida y casi completamente de temporal– en la parte no ribereña (o "sección de arriba") de San Mateo Atenco, como se indicó. A diferencia de las chinampas –que producían durante todo el año–, en los predios de humedad y temporal sólo puede obtenerse una cosecha anual de maíz, después de la cual el terreno de labor no se siembra de nuevo, quedando sin cultivarse una parte del año. En este sentido, sin que se trate de un sistema de temporal de alta intensidad –como los que permiten dos y hasta tres cosechas al año–, su producción anual y continua, es mayor que el de otros sistemas agrícolas de algunas áreas de la zona norteña del antiguo Matlatzinco, donde los predios deben dejarse descansar de uno a dos años[13] (Reyes y Albores, Ms).

Anoté con anterioridad que la parte *fundamental* del ciclo agrícola del maíz de temporal tiene lugar en la época o mitad lluviosa del año trópico. No obstante, en la zona media del Matlatzinco, el ciclo parcial del maíz de temporal es más amplio que la época lluviosa –a diferencia de lo que ocurre en otras áreas menos frías–, abarcando una porción de la mitad anual seca, en tanto que el ciclo maicero total comprende todo el año, como se verá de nuevo más adelante. Al respecto, en la zona lacustre –y en general, en la antigua Mesoamérica– la población particularmente rural y campesina celebra fiestas o ceremonias religiosas que, si bien es común que se establezcan con base en el santoral católico,

13. En cuanto a esta cuestión, consultar a Rojas (1985, t.I: 132, negrillas: B. Albores) quien menciona que "Tras la antigua y ya tradicional forma de diferenciar la agricultura según la fuente de aprovisionamiento de la humedad en *temporal, humedad y riego*" se manifiestan "las diferencias en la intensidad agrícola" como "los sistemas intensivos, ya sea anuales o continuos, y los de temporal", los cuales "*rara* vez lo fueron de tipo intensivo. Esto no descarta" que "algunos sistemas de temporal fueran más intensivos, bien porque se *daban condiciones naturales excepcionales*" o bien por "*arte del trabajo humano que acondicionó* […] *el terreno*". De manera que, desde tiempos mesoamericanos, además del sistema agrícola de temporal, existe el sistema de riego, de importante trascendencia en la superárea.

conservan importantes aspectos de raíz mesoamericana, una de las cuales es su alusión a las principales fases del cultivo del maíz de temporal. Se trata de celebraciones que son organizadas dentro del ámbito municipal por agrupaciones instituidas de encargados o cargueros, que tuvieron su origen en el virreinato. Y las organizan, además, individuos o corporaciones de especialistas rituales de origen mesoamericano, ya sea en forma paralela o en coordinación con los cargueros (Albores, 2004), en espacios territoriales que a menudo abarcan a más de un municipio. Una de estas corporaciones es la que integran dos hermandades de "graniceros" del volcán Olotepec, provenientes de sendos municipios de la zona media del antiguo Matlatzinco: Texcalyacac, donde los graniceros se llaman "quicazcles", y Joquicingo, específicamente del pueblo de Techuchulco[14] en el que dichos especialistas rituales se nombran "saudinos".

Con relación a lo anterior, una estructura de cuatro fiestas se evidenció etnográficamente por vez primera, a mediados de 1991, entre los graniceros del Olotepec[15], quienes han celebrado anualmente cuatro fiestas religiosas obligatorias: La Candelaria, la Santa Cruz, la Asunción de la Virgen o "la Asunción" y la Llegada de los Muertos o "Muertos", que integran el grupo A (Albores, 2006b: 79-81). Son fiestas que constituyen, dentro del año trópico, hitos rituales, inicialmente de los ciclos agrícola y meteorológico implicados en el cultivo del maíz de temporal. Éste se efectuaba en cinco fases[16], a saber: 1) preparación del terreno, 2) siembra, 3) deshierba, mateado y alomamiento, 4) cosecha y 5) levantamiento del rastrojo, siendo en las dos primeras fases donde es posible apreciar con mayor nitidez, la adaptación del cultivo maicero en este tipo de zonas mesoamericanas de altura con volcanes nevados. Ahora bien, en el lapso en que se efectúa el proceso agrícola aún podemos observar la articulación del cultivo maicero de temporal que proviene de los tiempos antiguos, a las cuentas calendáricas de 260 y 365 días, cuya articulación caracteriza culturalmente a Mesoamérica.

14. Techuchulco es una localidad –contigua a Texcalyacac– que en 1889 pasó a pertenecer al municipio de Joquicingo (Albores, 2000: 23). Éste y Texcalyacac formaron parte entre 1900 y 1970 de la zona central del territorio que ocupó el Matlatzinco, como se señaló.

15. Esta estructura festiva salió a la luz durante el trabajo de campo que realicé en Texcalyacac, de junio a julio de 1991.

16. Como se indicó, para información más detallada sobre el sistema agrícola de humedad y temporal puede consultarse Albores, 2002.

Por sus especificidades naturales, en la zona media del antiguo Matlatzinco –donde las partes bajas alcanzan alrededor de 2 300 msnm– sólo se obtiene una cosecha anual de maíz, como se mencionó, debiéndose evadir el perjuicio que originan, sobre todo, las heladas. Otras limitantes las imponen el granizo y las lluvias en forma de trombas con vientos huracanados que llegan a arruinar los plantíos. En esta zona, las heladas acaecen de noviembre a principios de marzo, pero algunas se presentan desde el inicio de octubre y aun en septiembre; en cambio otras, tardías, todavía ocurren hacia finales de mayo. Al respecto, es de particular interés el que la fase de siembra –y todo el ciclo agrícola– haya sido limitada ritualmente tomando en cuenta las especificidades ambientales, con lo que se señalan los momentos propicios para llevar a cabo el proceso de cultivo del maíz, lo que implica el conocimiento milenario del entorno natural. Así, aquella fase se acota al inicio por la fiesta de San José, el 19 de marzo y, al final por la de San Isidro Labrador, el 15 de mayo –si bien en teoría es posible plantar hasta antes de su equivalencia gregoriana, el 25 de mayo (Albores, 2002: 253-254)–, distinguiéndose dos grupos de cultivadores. El primero, que es el minoritario, está integrado por los "marceños", cuya siembra –del 19, 20 o 21 de marzo hasta fines de este mes– es, más propiamente, *equinoccial*, puesto que se inicia los días en que generalmente acaece ese evento astronómico, entre el 19 y 21 de marzo. El otro grupo es el mayoritario y reúne a los no-marceños, quienes plantan entre los primeros días de abril y mediados de mayo[17].

Los que siembran en marzo ganan tiempo para que la mazorca acabe de endurecerse antes de que alguna helada tempranera dañe su maduración, pero se arriesgan a perder la cosecha si hiela tardíamente, cuando la planta empieza su crecimiento. En tal perspectiva, los no-marceños llevan cierta ventaja al comienzo del ciclo aunque no están exentos de los perjuicios de las heladas tempraneras. Si se planta después del 15 o del 25 de mayo no sólo hay un riesgo mayor por las heladas, sino también por la posible abundancia de la precipitación pluvial que acelera el crecimiento de la mata, dificultándose su jiloteo o la adecuada granazón del fruto al llegar los fríos. Por otro lado, las heladas previas a la cosecha de la mazorca madura son benéficas puesto que, al acabar con la hierba de la milpa, le evitan al cultivador el último deshierbe antes del corte del maíz.

17. Un tercer grupo, que es ínfimo, siembra en el transcurso de toda la fase.

Como es posible observar, la parte más intensa de la fase de siembra –que se ubica del último tercio de marzo a fines de abril– se realiza antes de que principie la época lluviosa que, en términos religiosos, está marcada (dentro del territorio que ocupó el Matlatzinco y, en general, Mesoamérica) por las fiestas de la Santa Cruz, a principios de mayo, y la Llegada de los Muertos, al inicio de noviembre (Albores, 2006b: 81). Entonces, para poder plantar es necesario que los predios de labor, que deben prepararse con anterioridad, cuenten con un mínimo de humedad. La solución de este dilema expresa la fina y profunda sabiduría de los cultivadores de la zona lacustre del antiguo Matlatzinco sobre su medio natural y su ingenio para adecuar la práctica agrícola a las correspondientes especificidades, como ya fue señalado. Al respecto, se hará referencia al municipio de San Mateo Atenco que ejemplifica, como se indicó, a los pueblos ribereños contenidos por la muralla serrana –que encierra casi totalmente a la zona lacustre–, de la que emergía el Nevado de Toluca.

La gente de Atenco cavó a lo ancho de todo el municipio, al parecer desde tiempos mesoamericanos antiguos[18] (Albores, 1995: 198), canales denominados "zanjas" o "escurrideras" que, desprendiéndose de la parte municipal más alta, desembocaban en la laguna de Lerma. El objetivo de este sistema de canales era llevar hasta la ciénaga el agua que descendía de las montañas circundantes, sobre todo la proveniente de la nieve de la cúspide del Nevado de Toluca, que en particular se derretía durante la etapa más cálida de la época seca del año[19]. A 19º de latitud norte y arriba de 2 000 msnm, esta etapa ocurre después del periodo de heladas, el cual abarca regularmente de noviembre al comienzo de marzo. Es decir, alrededor del equinoccio de primavera y coincide o bien se relaciona en términos religiosos con la Semana Santa. Esta celebración católica movible se fija con base en la Pascua de Resurrección de Jesucristo, que se conmemora el domingo siguiente a la primera luna llena siguiente al equinoccio de primavera. Cuarenta días anteriores al Domingo de Ramos (situado 8 días previos al domingo de resurrección) tiene lugar el Miércoles de Ceniza, y un día antes el Carnaval.

18. Tiempos sobre los cuales los lugareños indican que son inmemoriales.

19. Es la etapa más calurosa de la mitad o época seca del año trópico. En este marco, cabe mencionar que en la tradición mesoamericana también se reconoce en algunas regiones una etapa seca dentro de la mitad o época lluviosa. Me refiero a la canícula que, tratándose de ausencia pluvial, puede, según se dice, llegar a ser la más seca del año.

De manera que el agua que bajaba a la laguna al desbordarse de las zanjas, empapaba los predios agrícolas, confiriéndoles la humedad necesaria para que los campesinos del municipio efectuaran la parte básica de la etapa general de siembra –desde el equinoccio de primavera y la semana santa o hasta ésta, según su acaecimiento– en los terrenos que, luego de su limpia, se preparaban mediante su rotura. En lo que atañe a la cuenta del tiempo astronómico-meteorológico y sus hitos religiosos, cabe recordar que la Semana Santa pueda caer desde la misma semana en que sucede tal evento solar hasta aproximadamente 30-35 días de su ocurrencia. O sea, significativamente, hasta la fiesta de San Marcos. Y en efecto, esta celebración –el 25 de abril– forma parte, (en varias regiones de la antigua Mesoamérica entre las que se encuentra la del Nevado de Toluca) del lapso festivo de la Santa Cruz, la cual marca ritualmente el inicio de la temporada lluviosa del año trópico, como se indicó. Así, mediante su señalamiento ritual, se pone de manifiesto el momento en que se establece una especie de puente *acuático* –desde el equinoccio de primavera, cuando desciende agua del Nevado de Toluca, hasta que arranca la época de lluvias– a fin de que sea aprovechado por los cultivadores de esta zona.

Es posible que la humedad –que caracterizaba a los suelos de Atenco (Gobierno del Estado de México, 1955: 31) y la alta fertilidad de éstos (Valdés, 1955: 13-14)– haya posibilitado el paso de la etapa preagrícola a la del cultivo en la parte más alejada de la ciénaga de Lerma. Hipótesis que se fundamenta en lo siguiente. Hasta la desecación del depósito acuático, en el siglo XX, se acostumbraba sembrar los predios de labor –que habían sido inundados con el agua de deshielo del Nevado de Toluca sobre todo– sin el uso de instrumentos. Así, el cultivador recurría a la forma denominada "tapapié" –que era común en distintas localidades de la zona lacustre–, para "abrir" con su talón un hueco en el suelo blando, depositar la simiente y cubrirla con la tierra suave, utilizando su propio pie. Lo anterior implica, teóricamente, que la agricultura de temporal de San Mateo Atenco y de la zona media del antiguo Matlatzinco constituye una variante de humedad que pudo propiciar el despunte agrícola en contextos lacustres de altura con volcanes nevados (Albores, 2002: 251).

En San Mateo Atenco –así como en la zona lacustre y en localidades del antiguo Matlatzinco– existía otra etapa de siembra que se realizaba, a pesar de las condiciones ambientales poco favorables, gracias al agua de deshielo del Nevado de Toluca. Es una etapa que también está señalada por una celebración religiosa: la fiesta de la Candelaria o "Candelaria", conmemorada el 2 de febrero,

fecha en la que tenía lugar, con un fuerte contenido ritual, la plantación minoritaria en predios que, siendo de humedad, se cultivan con el sistema de temporal[20]. Lo significativo de esta siembra es que parece referirse a una cuestión conceptual importante. O sea, su finalidad radicaría, en mi opinión, en marcar el inicio ritual del proceso agrícola de temporal, cuyo ciclo parcial o menor corre –en la cultura de origen mesoamericano– de la fiesta de la Candelaria a una de las fechas de la fiesta de Muertos. Así, entre estas fiestas hay una cuenta, que no es única, que va del 12 de febrero (fecha gregoriana equivalente al 2 de febrero juliano) hasta el 30 de octubre, abarcando 260 días. Se trata de una cuenta que pudiera corresponder a una especie de variante *fija* del ciclo calendárico que en náhuatl se llama *Tonalpohuali*. En este marco, el esfuerzo por establecer dicha cuenta respondería a la intención de homologarla a los ciclos universales que, conceptualmente, están estructurados a partir del ciclo calendárico de 260 días (Albores, 2006b), rigiéndose, además, por la cuenta de 365 días, como veremos.

### Los graniceros y el grupo A de fiestas

Las cuatro fiestas –que en el área del Olotepec se articulan por la actividad ritual de los graniceros de Texcalyacac y Joquicingo– también son celebradas en el territorio que abarcó el Matlatzinco y, en general, en Mesoamérica[21]. En la zona lacustre las fiestas de la Candelaria, la Santa Cruz, la Asunción de la Virgen y la Llegada de los Muertos se conmemoran en las fechas pareadas respectivas del 1º al 2 de febrero (o sólo en la última fecha), 2 al 3 de mayo, 14 al 15 de agosto y 1º al 2 de noviembre.

20. En cuanto a lo anterior puede consultarse a Rojas (1985, t.I:132: B. Albores), quien menciona que "Tras la antigua y ya tradicional forma de diferenciar la agricultura según la fuente de aprovisionamiento de la humedad en *temporal, humedad y riego*" se manifiestan "las diferencias en la intensidad agrícola", a partir de las cuales se han dividido "los sistemas intensivos, ya sea anuales o continuos, y los de temporal", los cuales "rara vez lo fueron de tipo intensivo. Ello no descarta" que "algunos sistemas de temporal fueran más intensivos, bien porque se daban condiciones naturales excepcionales" o por "arte del trabajo humano que acondicionó […] el terreno".

21. Lo generalizado de su celebración sugiere su importancia, aun cuando fue en la zona lacustre donde se encontraron estructuradas orgánicamente por la actividad religiosa de los graniceros del Olotepec, como se ha mencionado. También en el municipio de Tuxtla Chico, Chiapas, donde se ubica el interesantísimo sitio arqueológico del Formativo de Izapa, se encontró la misma estructura de fiestas, cuyo vínculo orgánico se establece por la actividad del especialista ritual conocido localmente con el nombre de origen maya: "chimán" (Albores, Ms2).

Antes mencioné que los quicazcles de Texcalyacac y los saudinos de Joquicingo –quienes deben celebrar de manera obligatoria las cuatro fiestas– se conocen con el nombre genérico de graniceros (Albores, 2006b: 73-74). Estos constituyen un tipo de especialistas rituales que habitan entornos geoambientales alrededor de los volcanes nevados del centro del país: el Nevado de Toluca, el Popocatépetl y la Iztaccíhuatl. Mediante el llamado "golpe del rayo" que envía Dios –y Tláloc, sobre todo, antiguamente– los graniceros reciben el "don", a partir del cual los integrantes de las corporaciones, en particular del antiguo Matlatzinco, se convertían en servidores de Ehécatl-Quetzalcóatl, quedando facultados para controlar, entre otras cuestiones, el tiempo meteorológico. Esto significa que los graniceros adquieren poderes para favorecer, a través de su acción ritual, una época de lluvias que permita el cabal logro de las cosecha, sobre todo del maíz, la planta divina, por excelencia de los mesoamericanos. Así, el 2 de mayo, el 14 de agosto y el 2 de noviembre los graniceros del Olotepec proceden a sus respectivas procesiones que suben al santuario del Olotepec para abrir –en mayo– la temporada lluviosa y la "compuerta" del volcán, a fin de dar cauce al agua que, según las creencias de origen mesoamericano, se encuentra contenida en los montes sagrados. Sobre lo anterior cabe recordar que los cerros son como "vasos" llenos de agua (Sahagún, 1956, t.I: 72-73), de los que emerge este líquido vital y toda la riqueza: la fertilidad en general y los mantenimientos. Para esta fiesta se "viste" o se "adorna" la cruz que se coloca en varios lugares que simbolizan el plano del mundo, mediante la realización de distintos rituales. Uno de éstos es "la plantación de la cruz", como designan a la ceremonia de petición de buen temporal y por un ciclo agrícola propicio en Tlalcilalcalpan, pueblo del municipio de Almoloya de Juárez.

En agosto, los graniceros vuelven al santuario para agradecer por los frutos tiernos del maíz: los elotes, siendo el 15 de ese mes el hito que señala el inicio de la cosecha de estos frutos. Finalmente, en noviembre los graniceros "cierran" la compuerta del Olotepec a la vez que el día 2 marca el comienzo ritual de la cosecha del maíz macizo. El vínculo de las fiestas de mayo, agosto y noviembre con la del 2 de febrero se establece, en términos agrícolas, con base en que esta es la fecha en que no sólo se bendice una parte del maíz (y otras plantas, como haba y calabaza) que se mezcla con la simiente que habrá de plantarse durante el ciclo agrícola. El día 2 también se sacralizan distintos elementos, algunos de los cuales se usarán, en lo que atañe al aspecto agrícola, para "un buen temporal", es decir, para que las lluvias lleguen a tiempo y para "deshacer las colas de agua" (trombas, lluvia con vientos huracanados) que pueden dañar los cultivos.

## Agricultura y las cuentas del tiempo

Las fiestas obligatorias de los graniceros del Olotepec cubren un lapso o ciclo fijo (al que ya se ha hecho referencia) que contiene tres cuentas de 260, 263 y 265 días, partiendo del 12 de febrero (equivalente al 2 de febrero juliano) hasta tres fechas respectivas de la conmemoración de Muertos: 30 de octubre, 1º y 2 de noviembre. En sentido agrícola, este lapso, con sus tres cuentas, corresponde al ciclo *parcial* del maíz de temporal que comprende desde la siembra del grano hasta que el fruto llega a la plena madurez y está listo para su separación de la planta madre. El cultivo del maíz abarca además un ciclo completo de 365 días, que incluye la cosecha del fruto maduro y la quinta fase de cultivo: el levantamiento del rastrojo, o sea, los restos secos de la planta que consisten en tallo, hojas y raíz. Este ciclo se estructura con base en cuatro fiestas solsticio–equinocciales –o grupo B (Albores, 2006b: 101)– en conmemoración a San José (19 de marzo), San Juan (24 de junio), San Mateo (21 de septiembre) y el Nacimiento del niño Dios (24 de diciembre). Lo anterior también parece referirse a un esfuerzo de adecuación conceptual del ciclo agrícola a la otra cuenta calendárica de origen mesoamerica no, la de 365 días, si bien en una variante fija, es decir, alineada con el año trópico.

Los ciclos parcial y total del maíz están imbricados al igual que los ciclos festivos de los grupos A y B. Así, de la celebración de la Candelaria (en febrero) a la de la Virgen de la Asunción (en agosto) se sitúan los llamados "trabajos" o "cultivos" –como veremos de nuevo más adelante– y desde la Asunción hasta la Candelaria, se establece la cosecha o "el goce" de los frutos tiernos y maduros del maíz. Con base en esta estructura anual doble, de 260 y 365 días, durante la etapa final de la Laguna de Lerma (1900-1970) tenían lugar los rituales relacionados en primer lugar con el trabajo del maíz de temporal, mismos que aún se celebran en buena medida (aunque cada vez más despojados de su antiguo carácter no sólo agrícola sino, sobre todo, en términos de la conceptuación del mundo) como se menciona a continuación, de manera esquemática[22].

El 1º de enero, los ancianos observan con atención "la entrada del año" por ciertas señales en el cielo, que interpretan para pronosticar si habrá de ser un año agrícolamente bueno o malo. En ese día también tiene lugar la bendición inicial de la simiente, la cual recibe una segunda sacralización el 2 de febrero,

22. Sobre este aspecto se sugiere consultar Albores, 2004.

cuando se efectúa la primera siembra minoritaria del maíz. La segunda siembra es en marzo y la tercera empieza en abril, meses en los que durante el Carnaval y la Semana Santa se conmemora a uno de los patrones sagrados del municipio: Nuestro padre Jesús. La siembra mayoritaria iniciada en abril concluye en la primera quincena de mayo, en la que se celebra la Santa Cruz, el Santo Jubileo y a San Isidro Labrador.

La siembra es el primero de los llamados "trabajos" o "cultivos", que también incluyen dos o tres "alomamientos". Durante éstos se "arrima" tierra en torno al tallo de la planta del maíz, se la abona, se la libera de la hierba que prospera en su cercanía y puede "ahogarla" y por último, de ser necesario, se abren canales para extraer el agua pluvial excesiva. Considerando lo anterior, podemos ver que el periodo de "cultivos" y de los rituales propiciatorios se extiende del 2 de febrero, hasta aproximadamente el 15 de agosto, fecha en que se celebra a la Asunción y señala el inicio del corte de los elotes. Otros dos momentos importantes de la cosecha de las mazorcas son marcados, de manera respectiva, por las fiestas de San Mateo (21 de septiembre) –cuando el maíz está endureciéndose– y la de Muertos (2 de noviembre) –en que el fruto ha alcanzado su plena madurez. En sentido amplio, la cosecha se dilata ritualmente hasta el 2 de febrero debido a que además del grano se siegan los componentes de la planta seca. Las fiestas de diciembre: de la virgen de Guadalupe (el día 12), el Nacimiento del niño Dios (el 24) y del Fin de año (el 31) constituyen topes rituales de fin de la cosecha del maíz seco, misma que tiene como última señal en varios pueblos de la región del Nevado de Toluca, la fiesta de San Francisco de Sales (24 de enero).

La imbricación de los lapsos que cubren los grupos A y B (con sus cuentas de 260/263 y 265 y 365 días) condujo a profundizar el análisis de los rituales correspondientes, mostrando que dichos grupos festivos se refieren no sólo a los ciclos agrícola y meteorológico –implicados en el cultivo del maíz de temporal– sino también a los ciclos cósmicos, entre los que destacan, por su significación en la cultura mesoamericana, otros cuatro tipos de ciclos, a saber: humano, mítico, astronómico y calendárico. Al respecto, en lo que se refiere al grupo A, el 2 de febrero se bendice la simiente en alusión al ciclo agrícola; velas y ramos para un buen temporal con relación al ciclo meteorológico; pan, monedas y otros elementos, en referencia al ciclo humano de vida pues se usan en los momentos cruciales de esta: parto/nacimiento, matrimonio y muerte; distintas variedades de maíz y numerosos arreglos y componentes –que incluyen comida y bebida: tamales

y atole– cuyos colores se asocian con los rumbos en que fueron levantados los árboles cósmicos al inicio de la última era o sol mítico, así como algunos productos: cerillos y pan para cuando la era llegue a su fin. El 2 de febrero los graniceros inician un circuito ritual que concluye el 2 de noviembre, haciendo un total de 263 días (si contamos a partir de la equivalencia gregoriana del 12 de febrero), lo que alude al lapso promedio de visibilidad de Venus vespertino, que constituye la representación astral de Ehécatl-Quetzalcóatl, de quien los graniceros del Olotepec pasan a ser servidores y parte suya, una vez que son tocados por el rayo. Por último, el *camino* parcial, que ritualmente efectúan los quicazcles y saudinos, establece una de las cuentas calendáricas mesoamericanas equivalente a 260 días.

## El conjunto de ocho fiestas y el tiempo cósmico

La articulación de los grupos A y B –mediante, entre otros aspectos, sus cuentas correspondientes, de 260 y 365 días– resulta en un conjunto de ocho fiestas. Sus cuentas apuntan al vínculo dialéctico de los principios femenino y masculino que implican, en lo que al proceso agrícola atañe, al ciclo parcial del maíz –cuya parte básica se efectúa en la época lluviosa o femenina del año– y a su ciclo total –que abarca también la época seca o masculina del año. Ambos principios manifiestan, en su unicidad, el movimiento de los ciclos universales o tiempo cósmico, el cual ha sido conceptuado como un proceso de nacimiento–muerte–resurrección en la tradición mesoamericana. Esto es, en referencia a una forma de conceptuar el mundo que se rige por las cuentas calendáricas de 260 y 365 días, cuya articulación caracteriza culturalmente a Mesoamérica.

## Corolario

Llegamos así al final de este recorrido en el que la intención fue mostrar de manera esquemática –mediante el sistema agrícola de humedad y temporal, sobre todo, y el de humedad y riego– la unidad conceptual que fue lograda por los mesoamericanos en el marco de la diversidad geoambiental y cultural, en respuesta a las exigencias no sólo económicas sino también ideológicas y políticas. En este sentido, los sistemas agrícolas, sus rituales conexos y su alusión a la forma mesoamericana de conceptuar el mundo, que acá hemos tratado como formas de conocimiento, pueden quizá apoyar las acciones tendentes a detener el deterioro ecológico y ambiental de los recursos naturales, la pérdida de las variedades maiceras (fuente de

versatilidad y exquisitez), así como la destrucción de las ricas expresiones culturales conexas de origen milenario. Todo lo cual constituye una de las secuelas más dolorosas del desarrollo capitalista y de la globalización en México.

## BIBLIOGRAFÍA

Albores A., Beatriz (1985) "El desplazamiento de las lenguas indígenas en la antigua zona lacustre del Alto Lerma", *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Año IV, Núm. 16, enero-junio, México pp. 23-35.

_____ (1990) "La producción lacustre en el sur del valle deToluca", en Manuel Miño (Coord.), *Mundo rural, ciudades y población del Estado de México*, El Colegio Mexiquense, A. C., Instituto Mexiquense de Cultura, México, pp. 219-232.

_____ (1995) *Tules y Sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el alto Lerma,* El Colegio Mexiquense, A.C., Gobierno del Estado de México, Secretaría de Ecología, México.

_____ (1998a) "Origen pre-mexica de las chinampas de la zona lacustre del alto Lerma mexiquense", *Documentos de Investigación 22*, El Colegio Mexiquense, A.C., Zinacantepec.

_____ (1998b) "Los Otomianos del alto Lerma mexiquense. Un enfoque etnológico", *Estudios de cultura Otopame 1,* UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 187-214.

_____ (2000) "Los pescadores de Techuchulco y el río Lerma", en Hernández Rodríguez, Rosaura, coordinadora, *Joquicingo. Cuadernos Municipales quince*, pp. 23-63, El Colegio Mexiquense, A.C.

_____ (2002) "Apuntes sobre la agricultura maicera de humedad y temporal en San Mateo Atenco, Estado de México" en Revista *Ciencia Ergo Sum*, noviembre, vol. 9, número 3, Universidad Autónoma del Estado de México.

_____ (2004) "Las fiestas religiosas mexiquenses. Un esquema inicial", *Documento de investigación 89*, El Colegio Mexiquense, A.C.

_____ (2006a) "Una travesía conceptual: Del Matlatzinco al valle de Toluca", en *Anales de Antropología* Volúmen 40-I, México. Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México.

_____ (2006b), "Los graniceros y el tiempo cósmico en la región que ocupó el Matlatzinco", *Estudios de Cultura Otopame 5*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México. pp. 71-117.

_____ (2007), "Rituales del tiempo en el área de Izapa, Chiapas. Una aventura etnográfica". Ponencia expuesta en el *Primer coloquio de Etnografía Maya. Desde el Xinca al Ch'orti'*, que tuvo lugar del 1º al 3 de octubre en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Aveni, Anthony (1991), *Observadores del cielo en el México antiguo*. Fondo de Cultura Económica, México.

Chedid Abraham, José F (1990), "Programa de restauración de la Cuenca Alta del río Lerma", ponencia presentada el 1º de junio de 1990 en la ciudad de Toluca, durante el Primer congreso estatal de ecología, organizado por el Grupo Ecologista de Toluca, A.C.

Gobierno del Estado de México (1955), *Ensayo socioeconómico de una comunidad. San Mateo Atenco*, Toluca.

Palerm, Ángel (1967), "Agricultural Systems and Food paterns", en *Handbook of Middle American Indians*, Social Anthropology, v.t, pp. 28-42, University of Texas Press, Austin.

Rojas Rabiela, Teresa (1983), *La agricultura chinampera. Compilación histórica*, Universidad Autónoma de Chapingo, Dirección de Difusión Cultural (Colección Cuadernos Universitarios. Serie Agronomía, 7), México.

_____ (1985), "La tecnología agrícola mesoamericana en el siglo XVI", en rojas Rabiela, Teresa y William T. Sanders (comps.), *Historia de la agricultura, época prehispánica-sigloXVI*, pp. 129-236, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Biblioteca del INAH, 1), México.

_____ (1991) *Agricultura indígena: pasado y presente*, CIESAS, México.

Reyes Montes, Laura y Beatriz Albores Zárate (Ms), "Agricultura y rituales del tiempo en el Valle de Ixtlahuaca-Jocotitlán, Estado de México", *Documentos de Investigación*, El Colegio Mexiquense, A. C. En prensa.

Sahagún, Bernardino de (1956) *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México. 4 tomos.

Valdés Mondragón, Francisco (1955) *Monografía del municipio de San Mateo Atenco, Estado de México*, tesis para optar por el título de Maestro en Geografía, México, Escuela Normal Superior.

West, Robert y Pedro Armillas (1983) "Las chinampas de México. Poesía y realidad de los 'jardines flotantes'", en: Rojas Rabiela, Teresa (comp.), *La agricultura chinampera. Compilación histórica*, pp. 99-114, Universidad Autónoma de Chapingo, Dirección de Difusión Cultural (Colección Cuadernos Universitarios, serie Agronomía, 7).

# Territorialidad, parentesco y maíz entre los otomíes del Valle de Jilotepec, Estado de México

**Alessandro Questa Rebolledo**[1]

La presencia del maíz en la vida contemporánea de innumerables comunidades otomíes en el Estado de México parece difuminarse ante el impacto de una economía monetarizada, el empleo itinerante y un mercado global. Ciertamente, el cultivo del maíz no es ya la actividad productiva que alimenta las necesidades de estas sociedades rurales y sin embargo, se le mira aquí y allá, por todas partes sembrado; en los traspatios, baldíos, detrás de las secundarias y a lo largo de las canchas de futbol. Olas verdes y amarillas que, según la temporada, son el lienzo sobre el que se monta cualquier paisaje rural mexiquense. Casi podría pensarse –erróneamente– que crece sólo, como una hierba que se siembra a sí misma en cada ciclo, con la perseverancia que sólo pueden dar varios miles de años de domesticación, adaptación y hábito.

Valle De Jilotepec, 2002, Alessandro Questa

1. Alessandro Questa es doctor en antropología por la Universidad de Virginia (EUA). Actualmente es profesor investigador de tiempo completo en el Posgrado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana.

Pero si el maíz se desdibuja en su dimensión económica, tal vez más que antes se aferra como símbolo de pertenencia y argumento de identidad, de derechos sobre la tierra, de sustrato de un territorio cultural. Es en su papel complementario con la tierra, que el maíz destaca y componen juntos el bien patrimonial ligado a un sistema de herencia patrilineal campesino por excelencia: las tierras de cultivo ejidal.

En el Valle de Jilotepec, al noroeste del Estado de México, existe una presencia otomí que se proyecta por lo menos mil años al pasado (Carrasco, 1950), y que se encarna hoy en las comunidades de Dongú, San Felipe Coamango y San Juan Tuxtepec. Desde este valle "bisagra" (Soustelle, 1988), paso entre cuatro grandes regiones culturales: Querétaro, Valle de Toluca, Cuenca de México y Valle del Mezquital (Bataillon, 1982), los otomíes han visto el forjamiento de imperios, la caída de civilizaciones enteras y el paso de innumerables flujos migratorios. Y también, durante esos mil años, los otomíes han cambiado, imbricados con los cambios productivos y los transitorios grupos de poder (mexicas, purépechas, españoles, criollos, mestizos).

Actualmente la emigración a los centros urbanos, gracias a la cercanía entre los mismos, ha configurado un estilo de vida pendular donde los sujetos se exponen a intensos tránsitos urbanos combinados con una cotidianidad cada vez más distante de la producción agrícola. En efecto, las comunidades otomíes pueden ser un reto para la interpretación mediante categorías estáticas donde las comunidades solían imaginarse orgánicas, homeostáticas y autoreguladas (Wolf, 1981), sino que requieren en cambio, una comprensión dinámica en la que el cultivo del maíz se enmarca dentro de una historia mucho más amplia, donde los indígenas han sido a la par de campesinos mineros, artesanos, vaqueros, arrieros y comerciantes: entes rurales complejos.

Peregrinos otomíes al Tepeyacchapa De Mota, Edo. de Mex., 2003, Anónima.

El maíz sin embargo, como producto de la tierra que se hereda, es un elemento material de pertenencia a la comunidad otomí. Esta pertenencia se evidencia en los distintos niveles de territorialidad que existen en el área. Para comprender cómo se engrana esto hay que conocer un poco sobre el sistema de parentesco que, a su vez, regula el patrón de asentamiento y al sistema de herencia otomí. El primero es básicamente bilateral (es decir, se reconocen como parientes consanguíneos a los familiares maternos y paternos); el segundo es patrilineal (donde tradicionalmente son los padres quienes heredan tierra y bienes a los hijos varones), a partir de solares con familias extensas compuestas por varios grupos domésticos (el padre rodeado por las casas de sus hijos casados). Finalmente la herencia de la tierra es –idealmente– repartida entre los hijos varones con tendencia a la ultimogenitura, o al hijo varón de menor edad, quien heredará la casa de los padres. Este hijo es llamado con el término de origen náhuatl *xocoyote*, de forma regular en las comunidades otomíes del Valle.[2]

2. Este tipo de términos, provenientes del náhuatl, son comunes en toda Mesoamérica debido al papel que jugaron los grupos hablantes de esta lengua como aliados, traductores y colonizadores asociados a los españoles. Si bien de forma local encontramos locativos, topónimos e incluso referentes parentales que se utilizan en lengua náhuatl, este uso no implica necesariamente un sistema parental bilateral de tipo yuto azteca, como lo señala la etnografía (Galinier: 1990; Forero; 1994; Dow; 1996)

Cada uno de estos solares en el nivel territorial compone un patrilinaje. A su vez, se suma a ello la presencia de las capillas oratorio, que son sitios de culto a los antepasados del patrilinaje y que implican marcadores de familias en el espacio comunitario. Mucho se ha escrito sobre la presencia de estas capillas y sus diversos papeles en la vida ritual otomí pero no son ciertamente la única forma de delimitación.

Igualmente, existe, a la par de la emigración y la economía monetarizada, el reconocimiento general al trabajo campesino en "la labor", forma con que se designa en español a la unidad de tierra que trabaja cada jefe de familia. En efecto, el éxito de un proceso de siembra es algo evidente y público pues las labores se encuentran a la vista de todos. Esto hace que quienes siembran, en cierta medida se expongan también a sí mismos, pues en el maíz y su crecimiento se observa al sembrador; su pericia, disciplina, orden familiar, determinación y su buena o mala fortuna.

Se encuentra un marcador más que se relaciona directamente con el maíz: los *sincolotes* (en efecto, otro nahualismo, que significa "maíz"), es decir, un granero de maíz hecho de madera y elevado. Así, el número de sincolotes equivale tendencialmente al de patrilinajes localizados (Robichaux, 1997). Así, se pueden distinguir en el paisaje de las relaciones sociales de las comunidades otomíes del valle las unidades familiares y territoriales, de trabajo y culto, sintetizadas en torno al patrón de residencia, la herencia de la tierra y la siembra del maíz.

Las unidades territoriales intermedias, llamadas localmente "manzanas", y la presencia de sincolotes (graneros de maíz elevados distribuidos por grupos familiares extensos), se corresponde con la presencia de capillas oratorio (con culto familiar). Lo que nos da una suma de relaciones entre el parentesco –herencia de la tierra, unidades territoriales–, distribución de las familias y el maíz, como el producto que expresa la reproducción de dicho sistema. Para entender cabalmente el papel que juega el maíz en la reproducción cultural de las comunidades otomíes del Valle de Jilotepec resulta necesario entender cómo se siembra y sobre qué tierra se hace el cultivo.

## Un territorio histórico

El tiempo y la historia son concepciones muy distantes entre occidente y el mundo otomí. En el primero el tiempo es inmutable y el mundo bajo su mirada

irreversible. En el segundo, tiempo e historia no se refieren tanto a una temporalidad inquebrantable, sino a una memoria casi sensible que emana de las palabras, las piedras y los abuelos. Una verdad que a través del ritual siempre vuelve.

> Por más tenues que sean y que se expresen de un modo dubitativo o asertórico, las especulaciones de las sociedades mesoamericanas concernientes a su propia historia impregnan en profundidad la trama de los acontecimientos rituales. Surgen inopinadamente para dar a comprender esos comportamientos inarmónicos, en el registro de la enfermedad o de la brujería, que harán surgir de nuevo un lejano reprimido de los mandatos de la costumbre, allí donde un orden se encuentra amenazado o cuando instancias sobrenaturales deben ser honradas. (Galinier; 1993).

Desde una perspectiva histórica, los otomíes del Valle de Jilotepec, poseen una presencia continua, lo que ha favorecido la generación de múltiples referencias culturales en el entorno, que proyectan hoy un añejo cúmulo de relaciones e interpretaciones del territorio que habitan. Los otomíes del Valle de Jilotepec comparten con algunos otros grupos en el país una red de relaciones con un territorio especifico, que por sí mismas expresan un argumento de identidad étnica. Dicha red encuentra nudos en algunos santuarios, capillas y lugares que dividen el espacio socializado, así como en el uso del maíz como el producto agrícola de susbsistencia, consumo y trabajo colectivos. La correlación entre territorio y maíz de estos grupos puede entenderse no sólo como una estrategia reproductiva sino como un complejo cultural de mayor envergadura.

En esta franja interétnica, de la cual se tienen datos de ocupación desde el siglo cuarto a.C., habitaban, en su parte más septentrional, los otomíes que se organizaron como grupos agrícolas sedentarios. El centro norte se caracterizó como una frontera entre los pueblos basados en la producción agrícola y grupos nómadas y seminómadas, de los cuales, hasta la fecha, conocemos muy poco. Lo que sabemos, por medio de la información arqueológica sobre la cerámica encontrada es que, lejos de ser un área desolada, era en cambio una donde las relaciones interétnicas fueron intensas y complejas, con grupos que tenían formas de vida compartidas, como comenta Brambilla: "Los vínculos entre nómadas y agricultores fueron fluidos y de tipo cíclico, sin descartar, obviamente, las relaciones de conflicto. (Brambilla, 1997: 13).

El centro del país ha sido, históricamente, la región más poblada del mismo. En dicha zona nació el mestizaje y con él, la nación mexicana. Por ello,

la presión por una nueva política sobre la tierra después de la Revolución fue mayor, tanto por su densidad demográfica como por su localización (Bataillon, 1982). De esta forma, el reparto agrario comenzó relativamente pronto, aunque no terminó sino hasta 1992 (Aguado, 1998). La concentración de tierras a lo largo del siglo XIX, favoreció la producción a gran escala de bienes y materias primas con el costo de una explotación e injusticia social desmedidas en el área.

En la actualidad, la región del Valle de Jilotepec, ha tenido una prosperidad demográfica y económica sostenida en la migración temporal pero que ha estado apoyada desde un principio, en la tenencia de tierras con el reparto agrario que se llevó a cabo en la década de los años cuarenta del siglo XX. En dicho proceso se desmantelaron las haciendas de Cadenquí, Bodenquí y Danxhó, que ocupaban, junto con otros pequeños ranchos, la mayor parte del Valle. Los otomíes recibieron más de 3 mil hectáreas ejidales y otras tantas de bosques.

La repentina abundancia de tierras trastocó el ordenamiento de las comunidades existentes, especialmente en la de San Felipe Coamango, donde parte de su población perteneciente al barrio tercero inició un proceso de fisión ante la oportunidad de tierras y fundó Dongú, que recibió más de 1 550 hectáreas ejidales y se convirtió en la comunidad otomí con más tierras de todo el municipio. Tras el reparto agrario, la vieja cabecera de San Miguel Chapa de Mota, controlada hasta entonces por un grupo cerrado de mestizos rancheros, ya no se enfrentó a una población de otomíes peones, vaqueros y jornaleros, esparcidos en los alrededores del Valle en pequeñas rancherías, sino a una serie de comunidades jurídicamente reconocidas, dueñas de buena parte del Valle y aliadas entre sí por una serie de relaciones étnicas que las convirtieron en un poder con el que, con el tiempo, habría que negociar y ceder.

## Unidades intermedias y territorialidad: un circuito social trípode

Las comunidades otomíes del Valle de Jilotepec, fueron dotadas de tierras en la década de los treinta del pasado siglo y durante las dos décadas siguientes a partir del desmantelamiento de varias haciendas cerealeras. Las tierras eran las mismas que los otomíes habían trabajado como peones y a partir de entonces, sembraron en ellas mayoritariamente maíz. La dotación de tierras trastocó el ordenamiento dominical con los centros mestizos del área y convirtió a los otomíes en dueños del 70% del territorio municipal. Tal vez por ello es que las

comunidades otomíes se encuentran ensambladas por un sistema de parentesco que se refleja en la tierra.

El sistema parental, si bien se reconoce como bilateral, pues contempla parientes maternos y paternos, se rige por una serie de elementos patrilineales que determinan tanto el patrón de asentamiento como la herencia de la tierra. Como se verá, el ensamblaje entre este sistema de parentesco orientado por la patrilinealidad con un consiguiente sistema de herencia con preferencia a los varones, influye directamente en la estructura territorial de la comunidad social de Dongú. Aunada a esta mancuerna entre el sistema de parentesco y herencia de la tierra, con la consecuente distribución territorial, se encuentran los rituales que legitiman la segmentación y producen marcas constantes en procesiones que recuerdan alianzas y lejanías.

Se cierra así un circuito social trípode entre el sistema de parentesco, la territorialidad y el ritual. Ahora bien, existe todo un armado que permite el flujo social al interior de cada localidad, que forma a la *comunidad social* en cada una de ellas. Este entramado está escalonado en niveles de adscripción territorial que conllevan una cierta definición del grupo parental, además de otras tantas afinidades vecinales que van más allá del nivel consanguíneo.

El sistema de parentesco entre los otomíes de Dongú corresponde con el observado por Galinier entre los otomíes de la sierra oriental y, debe ser identificado con el modelo de la filiación unilineal, aún cuando reconoce variantes hacia un reconocimiento bilateral. Esta contradicción es explicada por el mismo Galinier a través de lo que llama un doble nivel del sistema de parentesco otomí. En efecto, asevera que pareciera haber dos estructuras entreveradas, que conforman cada uno de los niveles:

> [...] una "estructura superficial", de tipo indiferenciado, conforme a los modelos sociológicos de los grupos domésticos en las comunidades mestizas, y una "estructura profunda", de orientación patrilineal, detectable únicamente allí donde posee un valor operativo, es decir, en las experiencias rituales del culto a los ancestros. (Galinier, 1990: 128).

Dichas estructuras tendrían que ver, de acuerdo con Galinier, con una distinción entre lo indígena y lo mestizo, donde lo primero sería lo "profundo"

mientras que lo segundo sería lo "superficial". Una suerte de voluntad indígena dominada contra una voluntad mestiza dominante.[3] Galinier continúa:

> Para conservar la doble metáfora de la interioridad y la exterioridad, la estructura unilineal aparece como una proyección de la tradición indígena, por lo tanto, de la sociedad del "adentro", siendo el modelo bilateral más bien una expresión de la sociedad dominante, del "afuera" (Galinier, 1990: 128).

Al tomar en cuenta esta doble hélice del parentesco entre los otomíes de Dongú, hemos de ubicar su sistema de parentesco como *típicamente* otomiano y más aún, estrechamente vinculado a lo que Robichaux llama el *sistema familiar mesoamericano* (1997:203). Dicho sistema se relaciona no sólo con una extensa área geográfica, sino con un marco cultural e histórico específico. Robichaux lo define a partir de: "[...] un conjunto de rasgos específicos, localizados, relativos a la reproducción social de los grupos domésticos y de parentesco" (Robichaux, 1997: 187).

Las diferentes formas de parentesco muestran, de acuerdo con Robichaux, sistemas de pensamiento distintos, con valores culturales específicos, a partir de los cuales se pueden legitimar, conteniendo su reproducción social. ¿Cuáles son los principios de legitimidad que rigen la reproducción social de los grupos de parentesco mesoamericanos? Siguiendo a Robichaux son: el derecho de todos los varones de fundar una nueva unidad de residencia o grupo doméstico (sucesión segmentaria agnaticia); y que los varones son herederos potenciales preferenciales, a través de una estricta transmisión lineal de la propiedad que excluye a las hijas y desconoce el fondo conyugal (*Ibíd,* 1997: 199).

Estas características parentales se ubican también dentro de un orden jerárquico, donde el padre ocupa el lugar más alto, seguido de su mujer, aunque se reconoce una interdependencia entre ambos, pues cada uno de ellos posee labores rituales que son complementarias y que no pueden ser intercambiadas. Así, viudos y viudas quedan excluidos de ciertas actividades rituales. Para el caso de las mujeres, esto se manifiesta en la formación de nuevos compadrazgos, donde la figura del padrino es necesariamente masculina. Para los viudos, se observa en su alejamiento de las procesiones y rituales en torno a las vírgenes de manzana, que son llevadas a cabo, preponderantemente, por las mujeres.

3. Imposible no relacionar esta interpretación con los planteamientos de Bonfil (1990), en su *México Profundo*.

El origen de un grupo doméstico se da cuando el varón casado opta primero por asentarse en el solar paterno si esto es posible –la carencia de tierras y recursos y los matrimonios interétnicos pueden afectar esta decisión– habitando la casa paterna en un inicio, mientras construye la suya propia.

Esta organización no impide que la mayoría de los varones de la comunidad migren temporalmente a las zonas urbanas, trabajando generalmente en la industria de la construcción.

> Las fiestas y el parentesco: las comunidades otomíes de la zona de estudio se encuentran ensambladas por un sistema de parentesco patrilineal, el cual determina tanto patrón de asentamiento como la herencia de la tierra. Dongú, es un asentamiento rural, donde si bien es cierto que las familias indígenas se caracterizan por su organización económica cuya base de sustentación, en la mayoría de los casos está constituída por la comunidad agraria (Sandoval;1994: 20).

Los grupos domésticos otomíes en el municipio de Chapa de Mota, al igual que las comunidades otomíes del municipio de Temoaya, estudiadas por Sandoval Forero, no sólo son unidades sociales, sino que también forman unidades económicas, "[...] en las que la cultura ocupa un papel preponderante al determinar las formas de organización y funcionamiento." (*Ibíd,* 1994:5).

Alrededor de la milpa, Dongú, 2001, Alessandro Questa.

## Unidades intermedias

Los estudios interesados en las relaciones extracomunales han sido una minoría mientras que los estudios sobre ciertas relaciones al interior de las comunidades han abundado; el parentesco, el sistema de cargos, la medicina tradicional, el compadrazgo, el ritual y los mitos han sido temas clásicos y recurrentes en las reflexiones antropológicas en México. Con todo han mantenido fuera de toda duda la solidez de la membrana comunal. Recientemente se ha prestado atención a ciertos segmentos al interior de las comunidades, capas que abarcan partes específicas y que poseen marcadores territoriales, parentales y rituales, dentro de espacios "muy conocidos" como los barrios, los parajes, las capillas oratorio y los compadrazgos.

Los grupos sociales intermedios sirven como un puente de enlace entre el nivel doméstico y el nivel comunitario. En principio casi cualquier agrupación social dentro de una localidad podría interpretarse como una sola. Hasta ahora, las unidades territoriales intermedias o grupos sociales intermedios se han explicado a partir de lazos parentales y lazos residenciales (Dow, 1996).

Sin embargo, el estudio de los segmentos parentales o las asociaciones comunales de la sociedad indígena por separado, no ha logrado explicar la dinámica de las relaciones en la misma (Sandstrom, 1996). A pesar de ello, las unidades intermedias han sido contempladas sólo en cuanto a su relación con la estructura comunal como referencia y definidas como subdivisiones tradicionales (*customary subdivisions*), entendidas como alianzas entre grupos domésticos jerárquicamente ordenadas en el esquema comunal.[4] Este tipo de definiciones, de acuerdo con Sandstrom (*Ibid*., 1996) deja de lado importantes espacios como el ejido, el municipio o la nación misma, los cuales son propiamente unidades sociales intermedias dentro del espectro indígena, si bien no son "tradicionales" ni mucho menos tienen que ver con alianzas parentales.

Aquí identifico a dichas unidades intermedias como subgrupos basados en el parentesco y relacionados con grupos mayores basados en la residencia que reproducen un territorio, una espacialidad. Por lo que la pertenencia a cual-

4. "[...] an institutionalized alliance of households (or domestic groups) and a formal community subdivition in a hierarchically ordered, vertically integrated, customary sistem of social organization." (Mulhare en Sandstrom, 1996: 162).

quiera de estos grupos no está solamente definida por parientes ni por vecinos sino por ambas categorías (Dow, 1996:198).

Son las relaciones entre estas unidades intermedias las que explican las jerarquías, conflictos y privilegios; que llegan a encontrar un sentido de unidad, creando esas poblaciones que llamamos, a priori, comunidades. El asunto, finalmente, no es el de cuestionar la existencia de comunidades rurales indígenas, sino responder cuál es la dinámica cultural que las forma, las une y las desintegra.

El sistema de herencia y los patrones de residencia otomíes en el Valle de Jilotepec, son parte de un mismo modelo cultural; una suerte de juego de espejos que sirven de referencia, ubicación y legitimación recíprocas, donde la patrilinealidad expresada en la herencia y la territorialidad ejercida por ella, forman la base de su estructura social en lo que es la adscripción a unidades parental-territoriales ("dónde vives y te diré cómo te llamas" y "cómo te llamas y te diré dónde vives"). Esto conforma un sistema parental que expresa sus relaciones consanguíneas y rituales en el espacio a través de la residencia y la herencia de la tierra.

En síntesis, podemos observar cómo el entramado territorial de los grupos toponímicos es clave para entender la formación de las comunidades otomíes del valle, ya que hasta antes del reparto agrario existían pequeñas rancherías independientes entre sí, que fueron concentradas por el ejido y que tuvieron que idear un método propio de unión y segmentación simultáneas, encontrándolo en la ritualización de sus nuevos fragmentos territoriales y familiares.

Al interior de la comunidad, el grupo doméstico residencial es el centro de la vida social, donde, en términos económicos, el grupo doméstico se refiere a individuos que componen una unidad de consumo y de gente que vive bajo un mismo presupuesto (Sandstrom: 1996). Así, en las unidades domésticas otomíes en Chapa de Mota, en las comunidades nahuas estudiadas por Sandstrom, en Veracruz, así como las otomíes del municipio de Temoaya, verificadas por Sandoval Forero, son, además de unidades sociales, *unidades económicas agrarias emparentadas* (Sandoval:1994).

Los grupos domésticos residenciales, están compuestos por parientes consanguíneos que viven en una o más construcciones dentro de un terreno propio, cuyos miembros siembran, cosechan y almacenan la comida juntos, compartiendo también los recursos obtenidos por empleos asalariados. Es co-

mún observar entre los otomíes familias compuestas por abuelo, hijos y nietos trabajando en la misma milpa, cosechando y almacenando su comida juntos.

La importancia estructuradora de la territorialidad en este nivel radica, además del factor económico, en que las relaciones del grupo doméstico son supuestas como permanentes entre sus miembros, por lo que se caracterizan por una fuerte solidaridad, lealtad y compromiso emocional (Sandstrom: 1996). Los otomíes entrevistados al respecto, identifican a su familia como aquellos emparentados consanguíneamente pero que también habitan en el solar, que comparten labores y tareas, así como ganancias.

El ciclo de vida del grupo doméstico comienza cuando, una vez casada, la joven pareja vivirá según la manera tradicional, en la casa de los padres del varón hasta que comiencen a procrear y construyan su casa en alguna parte del solar previamente utilizado para el cultivo, heredado por los mismos padres. Sin embargo, el objetivo de cada joven jefe de familia es el de formar un grupo doméstico independiente. Así que poco a poco van separando sus actividades económicas de la de los padres en un proceso de fisión. Sin embargo, las estrechas relaciones no terminan con este proceso sino que se crea otro nivel de asociación.

El grupo doméstico no residencial llamado familia extensa (Nutini, 1979) es la resultante de este proceso de segmentación del núcleo residencial. Y se compone por un núcleo de casas emparentadas patrilinealmente en un sentido de familia más amplio que el del grupo doméstico residencial. Así, el grupo patrilocal extenso aunque más débil como unidad económica se identifica también con lazos permanentes.

El proceso emana cuando los hijos, al heredar tierras y procrear a su propia familia, van separándose productivamente del núcleo paterno, aunque continúan compartiendo ciertos trabajos agrarios, como la cosecha. La importancia de este segundo nivel como estructurador del territorio puede observarse ritualmente a través de una "cruz de los muertitos", la cual representa a los ancestros del linaje: cada cruz convoca un culto familiar a la casa de los padres por parte de las casas de los hijos varones y de las hijas y yernos aunque vivan en otra comunidad.

Con el tiempo, las casas de hermanos y tíos van uniéndose dando forma a unidades territoriales más extensas, a las que Sandstrom cataloga como grupos toponímicos (*Ibíd.*). Tanto los parajes como las manzanas tuvieron un principio como grupos toponímicos. Pero más allá de esta asociación topográfica,

las manzanas conforman unidades territoriales intermedias ligadas entre sí al mismo tiempo por relaciones parentales y territoriales, expresadas a través de la ritualidad alrededor de la virgen de manzana. Los parajes, en cambio, refieren unidades más específicas de habitación identificadas por grupos parentales.

Canto a la Virgen, 2002, Alessandro Questa.

Finalmente, están los grupos toponímicos, cada uno de los cuales se distingue por ocupar un área geográfica específica habitada por varias familias extensas que se identifican por su localización y sus apellidos compartidos, creando una subdivisión en la comunidad ya no regulada enteramente por la consanguineidad y el parentesco sino por una identificación "vecinal" territorial que llega a servir incluso como segundo nombre de las personas que la habitan. Las manzanas y los parajes son las dos formas que toman estos grupos toponímicos; las primeras son las de mayor escala y adhieren a vecinos, la segundos, son una subdivisión al interior de las manzanas y se refieren directamente a patrilinajes localizados.

## Conclusiones

El maíz, en efecto, interviene como un catalizador de un sistema de pertenencia triple a una familia, a una comunidad y un territorio. Normalmente se le toma como garantía de que alguien habita aún en la comunidad, pues la siembra requiere una atención periódica. En este proceso histórico, la siembra pasó de ser una actividad productiva primaria a convertirse en un complemento social del uso de la tierra. Sin embargo, el llamado de la siembra es aún voz autoriza-

da en la toma de decisiones, obligatoriedad y la participación en faenas. Una persona es considerada "ciudadana" mientras cultive y pague las faenas (trabajo comunitario) con jornadas de trabajo o bien con dinero, aunque no resida en la localidad. Cada ciudadano es entendido además como un varón casado, jefe de familia. Esta concepción ha cambiado drásticamente en los últimos años debido a la emigración masculina y a la participación cada vez más activa por parte de las mujeres en la toma de decisiones de las comunidades en el área.

El papel que juega la siembra del maíz si bien es sutil a últimas fechas, es sin embargo necesaria más allá de su carácter "tradicional" escenográfico o estrictamente productivo, sino que materializa y da sentido a concepciones tan importantes como la herencia de la tierra, la pertenencia comunitaria y la participación política. El maíz asimismo acompaña a cada subdivisión al interior de la comunidad y refleja la prosperidad, presencia o abandono de cada familia patrilineal. Si bien es irrebatible que el maíz no es el grano que mantiene la economía local, es sin duda la actividad suma de trabajo colectivo familiar, conocimiento, relaciones rituales y pertenencia comunal que define y cohesiona los límites comunitarios otomíes en el Valle de Jilotepec.

## BIBLIOGRAFÍA:

Aguado López, Eduardo (1998) *Una mirada al reparto agrario en el Estado de México (1915–1992),* Colección Investigaciones, Núm. 7, Colegio Mexiquense, México.

Bataillon, Claude (1982) *Las regiones geográficas en México*, Siglo XXI Editores, México.

Brambila, Rosa (1987) "El norte del Estado de México", *Expresión antropológica,* Nueva Época, Núm. 4-5, Gobierno del Estado de México-Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca.

_____(1997) "El centro norte como frontera", en *Dimensión antropológica*, año 4, vols. 9-10, pp. 11-25.

Carrasco, Pedro (1950) *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana,* Instituto de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.

De alva Ixtlilxóchitl, Fernando (1985) *Obras Históricas,* Tomo II, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Dow, James (1996) "Ritual prestation, intermediate-level social organization, and sierra otomí oratory groups", en *Ethnology,* vol. XXXV, Núm. 3, pp. 195-202.

Galinier, Jacques (1990) *La mitad del mundo,* Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional Indigenista, México.

_____(1993) "La complainte du Maître à tête de Vieux. Comment on écrit l'Histoire en pays otomi", en: Aurore Becquelin; Antoinette Molinié y Danièle Dehouve, *Mémoire de la tradition,* Nanterre Société d'ethnologie / Fondation Singer Polignac / Université de Paris X, Paris, France, pp. 285-297.

Gerhard, Peter (1986) *Geografía Histórica de la Nueva España 1519–1821,* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Giménez, Gilberto (1994a) *Territorio, cultura e identidades. La región socio–cultural,* texto mecanoescrito, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (1994b) "Notas para una teoría de la región y de la identidad regional", en *Auriga*, Núm. 9, enero-agosto, pp. 71-76.

Greenberg, James B. (1981), *Religión y economía de los chatinos,* Instituto Nacional Indigenista, México.

Monaghan, John (1996) "The mesoamerican comunity as a 'Great House'", en: *Ethnology*, vol. XXXV, Núm. 3, pp. 181-194.

Nutini, Hugo /Bell, Bety (1989) *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1968) *San Bernardino Contla: Marriage and family structure in a Tlaxcalan municipio,* University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

_____ (1976) "Introduction: the nature and treatment of kinship in Mesoamerica", en *Essays on Mexican Kinship* Nutini, Carrasco (Coord.) University of Pittsburg Press, pp. 3-27.

Prieto Diego, Utrilla, Beatriz (*et al.*) (2003) "La casa, el pueblo, la descendencia", en: *La comunidad sin límites*, Tomo II, CONACULTA / INAH, México, pp. 143-210.

Robichaux, David (1997) "Un modelo de familia para el 'México profundo'", en: *Espacios familiares: ámbitos de sobrevivencia y solidaridad*, México, DIF, pp. 187-213.

Rosenzweig, Fernando; Hernández, Rosaura (1987) *Breve Historia del Estado de México,* Colegio Mexiquense y el Gobierno del Estado de México, Toluca.

Sánchez Valdés, Teresa (1997) "Aspectos del gobierno indígena en el siglo XVIII", en: *Dimensión antropológica*, año 4, vols. 9-10, pp. 145-156.

Sandoval Forero, Eduardo A. (1994) *Familia Indígena y unidad doméstica. Los otomíes del Estado de México*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Sandstrom, Alan R. (1996) "Center and periphery in the social organization of contemporary Nahuas of Mexico." En *Ethnology,* vol., XXXV, Núm. 3, pp. 161-180.

Soja, Edward (1985) "The spatiality of social life: towards a transformative retheorization" En *Social relations and spatial structures* Derek G., Urry (Coord.) St. Martin's Press, New York, pp. 90-127.

Joyce Rosemary, Gillespie Susan (Ed.) (2000) "Toponymic groups and house Organization", en: *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 53-72.

Soustelle, Jaques (1993) *La familia otomí-pame del México central*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1980) *México, tierra india* Colección Sepsetentas, INAH /SEP, Diana, México.

Uribe Wood, Elena (1982) *Compadrazgo en Apas.* Instituto Nacional Indigenista, México.

Vogt Z., Evon (1993) *Ofrendas para los dioses,* Fondo de Cultura Económica, México.

Wolf, Eric (1981) "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central", en *Antropología económica*, Joseph R. Llobera (comp.) Anagrama, Barcelona, pp. 81-98.

_____ (1987) *Europa y la gente sin historia,* Fondo de Cultura Económica, México.

# *Tonacayotl*, "nuestra madre, nuestro sustento": la milpa, el maíz, y la cosmovisión náhuatl

**Catharine Good Eshelman**[1]

En este capítulo analizamos la centralidad del maíz en la cultura mesoamericana desde dos perspectivas: primero consideramos a la milpa como un sofisticado sistema agrícola y después enfocamos en aspectos de la cosmovisión relacionada a la tradición agrícola de Mexico. Los datos etnográficos para ilustrar los argumentos vienen de investigación antropológica realizada a lo largo de 30 años en una región indígena náhuatl en el estado de Guerrero, pero las ideas y las prácticas descritas aquí son ampliamente difundidas dentro del territorio mexicano. Esto se explica por la existencia de una lógica cultural compartida, con importantes variantes locales; esta consiste en un cuerpo de conocimientos practicos de la ecología y las formas de producción, a la vez que orienta tambíen la organización social y rige parte importante de la vida ritual. El término cosmovisión que manejamos aquí es una manera de referirse a lo mismo; es el equivalente de la ciencia y la religión en la tradición occidental. Planteamos que este conjunto de ideas –o lógica cultural compartida– conforma una parte importante de la tradición intelectual histórica y actual de los pueblos indígenas de México.

El texto empieza con una breve descripción de la milpa como sistema productivo tradicional utilizando datos del trabajo de campo etnográfico de esta autora y después describimos algunos aspectos de la cosmovisión y la vida social relacionados con el maíz. Existe una abundante literatura sobre las técnicas de la milpa desde la perspectiva de la economía agrícola y estudios del campesinado. Por otra parte los etnógrafos y los etnohistoriadores han documentado el papel fundamental del maíz en la cosmovisión mesoamericana. Pero son pocos

1. Profesora-investigadora titular "C", División de Posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores II. Doctora en Antropología de Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland, Maestra en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana, México, D.F. Ha realizado investigación etnológica entre campesinos de Morelos y grupos nahuas de Guerrero desde 1978.

los trabajos donde los autores abordan estos dos temáticas al unísono; consideramos que este tarea es relevante para este volumen por varios motivos.

Para los agricultores tradicionales, hablantes de lenguas indígenas o del español, la acción ritual y las labores del campo son inseparables, y distorsiona el análisis no abarcar ambas dimensiones. Es imposible aislar los factores ecológicos, técnicos y materiales prácticados por los pueblos indígenas de los aspectos simbólicos o de significación, históricos y sociales de la agricultura. Por otra parte, el cultivo de la milpa se realiza tanto por motivos culturales como por necesidad económica. En muchos casos las otras actividades económicas no agrícolas –la industria casera, el comercio, el trabajo asalariado, la migración– permiten mantener el ciclo agrícola de subsistencia, que es de vital importancia para su identidad. Esta integración de las actividades económicas con una visión religiosa y prácticas rituales complejas resalta las grandes diferencias entre la forma nativa de ver la tierra y sus productos, y la agricultura capitalista impulsada por las políticas neoliberales y el Tratado de Libre Comercio. Por limitaciones del espacio nos limitamos al modelo indígena, dejando a los lectores la tarea de contrastar la lógica dominante con las concepciones de los pueblos herederos de la cultura mesoamericana.

## La milpa como sistema agrícola

La milpa en México se caracteriza por la intima identificación entre las personas, la tierra donde siembran su maíz, el sistema de cultivo y sus productos. La palabra *milpa* se refiere tanto a la parcela misma, como al conjunto de las plantas sembradas y a toda la tradición agrícola milenaria basada en el maíz. En sus dimensiones económicas y sociales, la milpa mesoamericana históricamente sostuvo sociedades complejas en medios ambientes muy distintos; en los últimos 500 años ha asegurado la sobrevivencia de los pueblos indígenas y campesinos en cambiantes regímenes políticos hasta hoy. Como sistema agrícola, podemos decir que la milpa se distingue de otros por el cultivo intercalado dentro del mismo terreno de las tres plantas básicas a la alimentación en mesoamérica, el maíz, el frijol y la calabaza. Esta "trinidad mesoamericana" se combina con otros cultivos asociados en la parcela que varían de acuerdo a la región; estos pueden incluir jitomates, chiles, flores, quelites y hierbas de olor. Con la invasión europea en el siglo XVI se ha integrado el uso de animales introducidos

en las labores de la milpa; otra virtud de este sistema es el aprovechamiento de todo lo que produce para la alimentación humana o animal.

A continuación presentamos una descripción breve del ciclo de labores que realizan los originarios de los pueblos de Ameyaltepec y San Agustín Oapan, ubicados en la cuenca del Alta Balsas, Guerrero; esto sirve para demostrar cómo se desarrolla esta técnica agrícola mesoamericana en un caso especifico, y provee el trasfondo para la discusión de la cosmovisión en la segunda parte de este artículo (véase Good 1988 para una descripción detallada). Cabe mencionar que estos pueblos son muy conocidos por las artesanías que sus originarios producen y venden –sobre todo el papel de amate pintado y objetos de barro decorados con dibujos líricos. El comercio, y muy recientemente la migración, son las fuentes principales de ingresos monetarios, así que la agricultura es para consumo domestico, no para fines comerciales. Estos dos pueblos forman parte de una región integrada por 22 pueblos donde todos los habitantes hablan la lengua náhuatl; la población total de la región inmediata rebasa los 50 000 habitantes, quienes mantienen una fuerte identidad cultural propia.

Ameyaltepec y San Agustin Oapan y sus tierras de cultivo se encuentran en una zona sumamente accidentada de la Sierra Madre del Sur, entre los 500 y 800 msnm, aunque los cerros a su alrededor llegan a 1 200 metros de altura. Las tierras son pedregosas y arenosas y se encuentran en las lomas de los cerros o en la orilla del río Balsas; tienen una limitada capacidad para retener la humedad y por eso las milpas son vulnerables a la sequía. Al medio ecológico se le conoce como bosque tropical seco, que se caracteriza por una larga calurosa época de sequía y un corto e intenso periodo de lluvia entre junio y septiembre; pero estas lluvias a veces se interrumpen por periodos de 8, 10 o hasta 15 días. Toda la agricultura es de temporal y por lo tanto, los nahuas dependen de esta incierta precipitación pluvial para su sustento. El problema principal que enfrentan como campesinos es la escasez de agua que ha ido empeorándose en los últimos 10 años, poniendo en riesgo la economía agrícola local, que ha sido golpeada también por los efectos del Tratado de Libre Comercio. Los informantes nahuas aseguran que las milpas no pueden pasar más de ocho días sin lluvia en su etapa de crecimiento sin sufrir bajas en el rendimiento hasta en 50% o 60%. Esta situación explica la gran importancia de los rituales agrícolas destinados a influir en los elementos naturales para atraer la lluvia y proteger las milpas y su producto (véase Good, 2001).

Todos los pueblos de la región practican la rotación de tierras; las dejan descansar durante un año y alternan el cultivo con el pastoreo de ganado vacuno. Las familias procuran tener acceso a varias parcelas en diferentes ubicaciones porque necesitan suficiente tierra para sostener un ciclo de dos años; algunas prefieren parcelas dispersas para amortiguar los efectos de la esquía y de las plagas. Las labores del campo están sincronizadas con un ciclo ceremonial que incluye fechas importantes desde la época prehispánica, y otras fechas rituales del calendario de la Iglesia Católica que sirven como referentes para todas las actividades. Desde el punto de vista del agricultor local, las prácticas rituales son tan indispensables para el éxito en la agricultura como es el acto de echar la semilla en la tierra.

Las primeras labores se realizan en marzo y abril con el desmonte de la tierra; esto consiste en cortar con machete la vegetación que creció durante los dos años de descanso; en este periodo se aplica estiércol de animal, el cual se mezcla con la hierba, plantas cortadas y la tierra cuando entra el arado para trazar la parcela. Hay tierras muy pedregosas o muy empinadas que no permiten la entrada de un arado; en este caso trabajan con coa. Parecen tierras marginales y poco útiles, pero en realidad son valoradas porque la piedra conserva la humedad y son tan productivas como las otras tierras. Las mujeres solas, los ancianos o personas que no pueden o no quieren trabajar con una yunta de animales de tiro prefieren estos terrenos y son un recurso importante en la economía local. Las técnicas de trabajo de la milpa mesoamericana requieren mucha mano de obra y es la situación prevaleciente en estas comunidades.

Las lluvias fuertes empiezan a caer a principios de junio y después de varios "aguaceros" entra el arado para aflojar la tierra. La fiesta de San Juan, el 24 de junio, es el punto de referencia para la siembra que deber estar adelantada para esta fecha. Los nahuas intercalan el maíz con la calabaza y el frijol, melón "chino", valenciana y sandía; siembran juntos 3 o 4 granos de maíz, 2 o 3 granos de frijol y uno o dos semillas de calabaza. Toda la semilla es "criolla" que van apartando las familias después de cada cosecha para el siguiente año. Al crecer el frijol trepa a la mata del maíz y la calabaza se extiende por la tierra; este complejo de plantas se complementa también en los nutrientes que se toma de la tierra. Predomina el maíz blanco pero algunas familias también siembran maíz rojo, azul y amarillo; "echan" tres diferentes tipos de frijol –el frijol "chino", un pequeño frijol blanco y un diminuto frijol negro. Casi todas las familias incluyen unos surcos de ajonjolí, flores, chile y hierbas para sazonar la comida.

Dentro de la parcela, durante la temporada de lluvias nacen otras plantas– varios quelites que se aprovechan para comer, y un tipo de tomate silvestre –*tepetomatl*– que se seca en el sol y se almacena para sazonar la comida a lo largo del año. En agosto aparecen los ejotes verdes y la flor de calabaza, y otras plantas comestibles que espontáneamente nacen en los predios. En septiembre empiezan los elotes y los melones y en este mes aparecen los chapulines; todas las personas que trabajan en la milpa llevan bolsas de plástico amarradas a la cintura para depositar los insectos que logran alcanzar. Los niños se divierten yendo al campo con sus amigos para atraparlos; de esta manera controlan a las plagas y comen los chapulines dorados en aceite con gusto. Una milpa es un pequeño ecosistema que incluye plantas silvestres asociadas y las plantas cultivadas que se complementan mutuamente, creado con la intervención humana; además, proporciona una dieta variada y nutritiva desde antes de la cosecha.

El 13 de septiembre es el día de "*ixilo cruz*", la cruz del jilote, cuando los agricultores realizan una serie de ceremonias para asegurar el buen desarrollo de las mazorcas. Este día cortan los primeros elotes, chiles, calabazas y colocan ofrendas en los cerros, en las mismas milpas, y en las iglesias de los pueblos (véase Good, 2001, para descripciones detalladas de estas ofrendas). Me explicó un informante los motivos para estos ritos, *Antes de comer nosotros, damos al santo Dios. Primero comen Dios (totatatzin* – nuestro venerado padre*) y Tonantzin (*nuestra venerada madre, que puede ser la Virgen*) y después podemos comer nosotros. Pero ellos siempre comen primero –chile, elote, calabaza – todo lo que sembramos.* Otra persona explicó, *Aquí, en este pueblo, primero comen los santitos y Tonantzin. Es pecado agarrar de tu milpa si no pusiste tu ofrenda. Primero tienes que sahumar (*bendecir la ofrenda con incienso de copal*). Cuando ya pusiste tu ofrenda, tienes derecho a agarrar todo.* Aquí expresan claramente la importancia del intercambio entre la comunidad humana y otros entes que viven en su alrededor y que contribuyen al éxito del ciclo productivo.

Las imágenes de los santos católicos son seres importantes para intervenir a favor de la comunidad, pero son solo un grupo de aliados entre otros que movilizan los nahuas para ayudar en el cultivo del maíz.

La fiesta de San Miguel, el 28 y 29 de septiembre, es una celebración netamente agrícola que también marca el inicio del periodo del año dedicado al culto a los muertos. En estos días ya abundan los productos de la milpa –elote, ejote, melón, sandía, flor de calabaza, calabaza tierna, flor de sempoaxochitl. En esta fiesta, además de conmemorar al santo, todas las familias colocan ofrendas

para los muertos en el lugar del entierro y en el altar familiar de la casa donde vivían al momento de fallecer.

Consideran que los difuntos llegan el 29 de septiembre para estar con los vivos todo el mes de octubre hasta el 2 de noviembre cuando, a la puesta del sol, regresan a su morada. Las ofrendas a San Miguel deben consistir principalmente en productos de la milpa –elotes, calabaza, melón, sandía–, atole o chocolate, pan y fruta. Dicen que dan de comer a los difuntos porque ellos ayudaron a traer la lluvia durante la temporada, proteger las milpas, hacer brotar la semilla y lograr que se formen las mazorcas. Por lo mismo, los difuntos tienen el derecho de comer el fruto de su trabajo junto con los vivos. Durante todo el mes de octubre cada familia coloca ofrendas especiales a diario en los altares caseros para agasajar a los difuntos que andan con ellos en el pueblo.

Con el calor y la retirada de la lluvia los elotes se secan muy pronto y pasan a ser mazorcas; después del 10 de octubre deja de haber elote tierno y se inician los pasos de la cosecha. Durante la primera quincena de octubre se corta el frijol chino, arrancan y acarrean el frijol negro y el blanco; igualmente, empiezan a cortar y acarrear el melón y sandía. Esto requiere el trabajo de burros y mulas, ya que las tierras quedan lejos del pueblo y son muy pocos los caminos con acceso para vehículos.

La fiesta de San Lucas, celebrada del 14 al 18 de octubre, está dedicada a la fertilidad y la protección del ganado vacuno. Es el ultimo día de ordeñar las vacas que pertenecen a los santos de la iglesia, que son ganado comunal; elaboran una bebida dulce con la lecha de las vacas comunales que se comparte con todos los oficiales religiosos, y una buena parte del pueblo. Se ponen ofrendas al santo, que es el patrón del ganado, porque su imagen incluye un pequeño toro, y se suelta a las vacas, becerros y bueyes que trabajaron durante la temporada. Todo el ganado andará libre en el campo hasta el año entrante cuando empieza la lluvia de nuevo y crece el pasto.

Después de la fiesta de San Lucas los nahuas cortan el zacate del maíz que sirve de forraje para los burros y las mulas durante la temporada seca. Después de las ofrendas grandes a los muertos en las fechas de Todos Santos (31 de octubre, 1 y 2 de noviembre), juntan y acarrean la calabaza y en casa quitan la semilla para secarla, guardando la cáscara de calabaza para los marranos y los burros. La última quincena de noviembre es la cosecha del maíz. Todas las familias empiezan el mismo día, determinado por las autoridades de cada pueblo. Esto tiene que ver con el control del ganado vacuno y la necesidad de evitar

que invadan a las milpas. Cuando todas las familias finalizan el traslado de su cosecha al pueblo, se abren las trancas y el ganado aprovecha todo el rastrojo y demás restos de las milpas que quedaron en las parcelas. Durante los meses de diciembre y enero, las familias terminan de desahojar las mazorcas y desgranar el maíz a la sombra de los solares de sus casas, procesan la semilla de calabaza, sacan el frijol de las vainas y secan el chile y el ajonjolí. Desde luego, escogen y separan la semilla para el siguiente año.

La agricultura tradicional requiere mucha mano de obra humana y considerable trabajo animal. Debido a ello, existen diversas estrategias para movilizar los recursos necesarios para llevarla a cabo, consistentes en tierra, mano de humano y fuerza animal. La agricultura es para autoconsumo y no para el comercio, ello reduce la presión sobre la tierra; todos los que desean sembrar pueden acceder a tierras comunales, ejidales o de propiedad privada. El factor que más limita la agricultura, como comentamos arriba, es la escasez de la lluvia; conseguir mano de obra humana y los animales es otro reto. Llevar a cabo un ciclo de cultivo requiere de ciertos recursos económicos para sostener al grupo doméstico durante el periodo de labores. En esta región la fuente principal de ingreso monetario ha sido la producción y venta de artesanías y durante los primeros 20 años de mi trabajo de campo, los nahuas disfrutaban de considerables ingresos monetarios que invertían en la agricultura. En los últimos 12 a 15 años, han visto la disminución de sus posibilidades económicas por el colapso del modelo económico en México; esta situación también ha afectado la ganadería y la producción agrícola (véase Good, 1988, 2008, s.f., para una discusión mas detallada de los aspectos económicos del cultivo del maíz en la región). Después de esta breve descripción del modelo agrícola de la milpa, dirigimos nuestra atención a los aspectos cosmológicos que se han desarrollado como parte de la misma tradición cultural.

## El maíz y la cosmovisión nahua

Cabe aclarar en este texto que consideramos a la cosmovisión como parte de una tradición cultural e intelectual en el que se elaboran y se transmiten conocimientos claves para la reproducción social. Hay una nutrida literatura sobre la cosmovisión en las sociedades prehispánicas y existen varias propuestas muy sugerentes de modelos de cosmovisiónes mesoamericanas (véase Broda 1991, López Austin 1994, Medina 2000, entre otros). A diferencia de estos autores,

aquí empezamos con una sociedad nahua actual e información de primera mano del trabajo de campo sobre la acción ritual, la organización social y los conocimientos empíricos del medio natural. A partir de estos datos podemos percibir la existencia de una visión coherente del mundo natural, de la comunidad humana, del mundo de seres sobrenaturales, y de la interrelación entre estos tres; tal vez podríamos hablar de una lógica cosmológica social, o de un modelo fenomenológico (Good 2005).

Tal vez, la característica mas sobresaliente de la operación de las culturas en México, es su visión de la estrecha conexión entre la vida colectiva, las prácticass rituales observables y el sistema explicativo detrás de ellas. La esfera que se ha llamado cosmovisión provee un modelo para la vida social, un modelo del mundo natural y un modelo del mundo sobrenatural, así como las propiedades de los entes personificados que los habitan; estos tres "mundos" interactúan; para los nahuas los sucesos en cada esfera afectan a las demás. La actividad ritual es una estrategia para coordinar e incidir en todos ellos desde el mundo social, humano. Por limitaciones de espacio, en estas páginas solo tratamos algunos aspectos de esta compleja tradición filosófica–religiosa, enfatizando ejemplos que tienen que ver con el maíz y el cultivo de la milpa.

Los nahuas aprecian al "medio natural" en su totalidad, como un ente vivo. Empezando con la tierra, la fuente fundamental de la vida, nutre a los humanos y a la fauna por medio de la vida vegetal. Pero la tierra también requiere alimentarse y por consiguiente, los nahuas consideran que la tierra "come"; puede consumir las ofrendas de alimentos y bebidas. Devora los cuerpos que se entierran en ella.

Los nahuas ven un intercambio íntimo: sus difuntos contribuyen a la fertilidad de la tierra y de las semillas y es notable que usan la misma palabra en náhuatl para "sembrar" y para "enterrar" a un muerto. La gente dice: *nosotros comemos tierra, y la tierra nos come a nosotros*. Los difuntos son como semillas que se siembran; son una ofrenda de comida que alimenta a la tierra que a su vez, nutre a los humanos. Este intercambio se da en otros contextos. Por ejemplo, una mujer de Oapan expresó la idea de la tierra que devora cuando me explicó la razón de ofrecer sangre animal a la tierra cuando construyeron su casa nueva. Depositaron en pozos que excavaron en las cuatro esquinas de la casa la sangre de un puerco que mataron para agasajar a los participantes en el trabajo colectivo. Me contó, *La tierra vive (yoltoc tlalli), pues esto nos dijeron nuestros abuelitos. Nosotros decimos, 'que coma la tierra, que tome sangre', …ella*

*bebe, ella come. (matlacua tlaltipac, ma coni yestli. Yehua coni, yehua tlacua).* Si no hacen esta ofrenda de sangre, dicen que la casa se va a sentir mal y la gente que la habita puede enfermarse y alguien puede morir para que coma la tierra ya que la molestamos con la obra y la actividad humana sobre ella.

Además de la tierra en sí, los nahuas reconocen partes diferenciadas del paisaje como los cerros, los manantiales, las cuevas, formaciones rocosas sobresalientes, las barrancas: estos lugares tienen nombres, personalidades, gustos y disgustos. Aquí también habría que incluir a las plantas, sobre todo el maíz, a los animales, las aves, los insectos y, finalmente, a los fenómenos meteorológicos como la lluvia, el viento, las nubes y los cuerpos astrales como el sol, la luna, y las estrellas. Lo que para el mundo físico objetivado es el pensamiento científico occidental, es una entidad integrada, viva, compuesta de partes animadas para este mundo nahua. Otro componente de esta totalidad es una esfera que llamo "sobrenatural", poblada por los santos, las Vírgenes, los Cristos, los difuntos y otras deidades y espíritus propios de la casa, de los cuerpos de agua, del fuego y de los aires, entre otros. A veces se refieren a estos entes como los dueños o señores (*iteko*, que puede traducirse también como "guardianes").

Todos los nahuas entablan relaciones con este complejo entramado de fuerzas a lo largo de sus vidas por medio de las ofrendas, las peregrinaciones, los rituales, los sueños; dependen de ellos para el éxito en sus actividades productivas. El mundo natural y el mundo sobrenatural necesitan del mundo social y de la acción humana, igual que los humanos dependen de estas fuerzas. Es posible influir directamente en esta constelación de fuerzas y personas animadas, comunicarse con ellas y desarrollar relaciones duraderas con sus manifestaciones diferenciadas. Arriba tenemos una expresión de esta lógica en las citas de los informantes sobre las ofrendas de primicias que colocan, en reconocimiento de la ayuda que recibieron: "damos de comer a los santitos y a *tonantzin*" o "primero comen *totatatzin* y *tonantzin*, y después podemos comer nosotros".

Por limitaciones de espacio, no podemos describir el ciclo completo de las ceremonias agrícolas (véase Good, 2001), pero mencionamos algunos ejemplos para ilustrar los argumentos desarrollados en estas páginas. Antes de iniciar las labores en el campo, los nahuas realizan una serie de ofrendas relacionadas con la semilla, para aumentar su *fuerza* y productividad. Las familias llevan una parte de las semillas que ocuparán en la próxima temporada a diferentes puntos del paisaje donde realizan ofrendas durante la Cuaresma, en la Semana Santa, y en el ciclo de fiestas a la Santa Cruz en mayo. Llevan esta semilla en jícaras

especiales y la incluyen en las ofrendas junto al pollo o guajolote, tamales, fruta, flores e incienso, que colocan en altares en el campo. Después revuelven esta semilla con lo demás que van a sembrar para que transmita la fuerza adquirida del lugar y de la acción ritual a todos los granos.

En la Cuaresma realizan varias peregrinaciones a diferentes lugares fuera de la región inmediata para visitar imágenes de santos, vírgenes o cristos católicos que consideran poderosos para el cultivo del maíz. Llevan semilla a estos lugares y la colocan como ofrenda a las imágenes durante su estancia en el lugar. Además, en Cuetzala del Progreso sacan grava de un manantial donde apareció un Cristo negro; escogen piedritas que tienen la forma de la semilla del frijol, calabaza y maíz, para traer de regreso al pueblo y sembrarlas en sus tierras de cultivo. La gente explica que estas piedras atraen la lluvia y ayudan a que rinda más la milpa.

Otro ejemplo de las ofrendas preparatorias se da en San Agustín Oapan, el 1 y 2 de mayo, cuando un grupo de familias realiza un rito para dar de comer a los zopilotes. Preparan un guajolote cocido en mole verde, sin chile, y lo suben al Mishuehue, el cerro más alto de este pueblo; después de velar la ofrenda toda la noche, en la madrugada las personas se retiran dejando dos oficiales de la iglesia para observar que el zopilote efectivamente llegue a consumir el guajolote. Dicen que el que llega a Mishuehue no es un zopilote común sino es el viento que viene a recibir la ofrenda; después, el viento trae las nubes cargadas de lluvia a las milpas del pueblo. Se dice que es un dios que toma la forma de un zopilote para que le den de comer en reconocimiento por su trabajo en la temporada de lluvias.

En otros trabajos he descrito la teoría nahua de la interacción entre las partes de esta totalidad animada (véase Good 2005a). Al centro de su visión está un concepto de *fuerza que se transmite***,** (*chicahualiztli)* o una especie de energía vital; los humanos transmiten su *fuerza* por medio del trabajo que realizan, los objetos que producen y el dinero que ganan con su trabajo o en el comercio. La circulación de *fuerza o energía vital* por medio del trabajo (*tequitl*) fundamenta la reciprocidad que expresan como amor y respeto (*tlazohtlaliztli y tlacaitaliztli*). El trabajo, la reciprocidad como amor y respeto y la circulación de la *fuerza* integra puntos del mundo físico –la tierra de la milpa, los cerros, los manantiales, la lluvia, los cuerpos astrales– y otros seres vivos como las plantas, las aves, los santos, los aires, los muertos, así como diferentes espíritus que también "trabajan". La finalidad de toda la acción ritual es estimular y propiciar el flujo

de esta fuerza o *chicahualiztli* entre todas las entidades y así generar el cosmos y asegurar su buen funcionamiento.

Las ideas señaladas explican la organización social relacionada con productos agrícolas como expresión del trabajo físico y ritual conjunto. En la región, el grupo domestico está conformado por las personas que "trabajan juntos", "trabajan como uno" o "trabajan como uno grande". Los tipos de trabajo y los miembros del grupo en sí están diferenciados; la idea clave es que coordinen el trabajo entre todos y compartan los beneficios del trabajo del grupo (véase Good, 2005b, para una descripción completa). La relación íntima entre el mundo social y el maíz se refleja en la concepción del grupo doméstico; los nahuas dicen que "están como uno aunque son muchos", que sus miembros "comen del mismo maíz" o "tienen un solo metate." Un grupo se constituye porque todos siembran juntos y comparten el producto de la milpa, tienen un solo comal o estufa para preparar alimentos y comen juntos. Al separarse como unidad pueden usar el maíz como referente, y se comenta en el pueblo "ya tienen dos metates en esta casa" o "ya no es uno su maíz", efectivamente "ya están apartes" o "ya se apartaron". Inmediatamente ponen otro comal y empiezan a comer por separado. Monaghan (1995) descubrió en Nuyoo, un pueblo mixteco en Oaxaca, que la definición del grupo doméstico es "los que comen de la misma tortilla".

Los mismos conceptos entran en las definiciones que los nahuas aplican a las unidades mayores: un pueblo se define como una entidad que "trabajan juntos" o "trabajan como uno", sobre todo en las faenas colectivas y las fiestas. Igual que en el grupo doméstico, en la comunidad hay múltiples acciones realizadas por miembros diferenciados –hombres, mujeres, niños, ancianos, autoridades y diversas especialistas. Los miembros dan su trabajo al pueblo por medio de sus grupos domésticos. Todos aportan, especialmente en el servicio del sistema de cargos. De hecho, las fiestas se convierten en momentos claves para "trabajar juntos" como comunidad y estas constituyen al pueblo como entidad colectiva. En el caso citado, los mixtecos (Monaghan 1995) extienden la definición del grupo domestico –los que comen de la misma tortilla– al pueblo entero durante las fiestas, ya que a nivel de comunidad circulan las tortillas en las comidas rituales, delimitando el pueblo por los que comparten "la misma tortilla".

## El Maíz y los humanos

Además de la organización social, existe una íntima relación entre los humanos y el maíz, la planta en crecimiento es una metáfora para el ciclo de vida de la persona. Los niños son como el maíz tierno y los elotes, los adultos mayores son como las plantas que se van secando o las mazorcas ya secas. El maíz en pleno crecimiento, vigoroso, verde, con hojas anchas, es expresión de una persona en la flor de la vida. La identificación también se da porque el grano del maíz es su alimento básico. Consideran al maíz como un ser vivo que da su *fuerza* a los humanos (y a los animales o aves). Como ser, el maíz recibe la *fuerza* de la comunidad a través de las ofrendas y el respeto que le demuestran.

Vemos esta identificación en los agricultores cuidando, casi cariñosamente, las milpas de plantas tiernas. Durante la época de lluvias es frecuente escuchar a los nahuas decir que sueñan con sus milpas. Estas aparecen como mujeres jóvenes, rubias y a veces de piel blanca; y pueden hablar con el soñador. A veces he observado a los agricultores cantar, hablar y hasta besar a las plantas; la comparación del maíz como una muchacha o mujer joven es explícita. Lo demostró con claridad la actitud afectiva de una mujer de aproximadamente sesenta años a la que acompañé a su milpa. Cuando llegamos, se emocionó al ver cómo habían crecido las matas y les habló con una gran alegría, alabándolas: *Ay, mis hijas (nochpochuan). Ya se levantaron. Ya se pararon. Mira como son. Mis chulas. Que hermosas están. Tan altas y fuertes. Que bonitas están. Niñas chulas, crezcan y denme lo que voy a comer. Yo las quiero mucho.*

En cuanto a las formas de demostrar respeto hacia el maíz hay un énfasis cultural fuerte en el trato que se le debe dar al grano. Las mujeres explican que el maíz se sacrifica para nosotros, se ofrece para que los humanos lo coman. Muchas informantes dicen que el maíz está vivo (*yoltoc*), y realmente sufre mucho con todo lo que los humanos hacen, le hierven con cal, le muelen, permite que le quemen para cocer las tortillas. Por eso hay que respetarlo, cuidarlo, pedirle perdón; da la vida y por eso el maíz merece un trato especial: nunca hay que dejar granos tirados en el suelo, ni "jugar" con las tortillas (tomarlas a lo lijero o faltarles el respeto), ni maltratar el grano más que lo necesario para comerlo. Me dijo un hombre, *por eso les decimos a nuestros hijos desde que son muy chiquitos, tengan cuidado con el maíz, no jueguen con nuestra tortilla*. Si por descuido una mujer quema una tortilla, al retirarla del comal la puede besar

o cuando menos pedirle perdón, y debe ser la primera tortilla que ella u otro familiar coma.

Estas ideas están reflejadas en el concepto clave de *tonacayotl*, que quiere decir "nuestra carne" o "nuestro sustento," y es un sinónimo del maíz. Después de invocar tonacayotl al poner una ofrenda agrícola en un altar en el cerro principal, un hombre contestó mi pregunta sobre el significado de esta palabra: *Nosotros lo llamamos tonacayotl porque sin él no podríamos vivir. No podríamos comer, y por eso no podríamos vivir. Aun los animales no podrían vivir sin el maíz. Nosotros decimos tonacayotl porque sin él nada podría vivir. Por eso… respetamos y amamos a tonacayotl, porque nos da nuestra vida.*

Otro hombre, en una ocasión distinta me explicó el significado de *tonacayotl* con la siguiente declaración: *Totatatzin ( nuestro venerado padre) nos dio el maíz para comer y nos da su fuerza. Por eso lo respetamos, porque es nuestra fuerza. Sin maíz no podemos vivir nosotros, ni los animalitos pueden vivir sin maíz….aquí la gente todavía respeta….* Esta forma de respetar y agradecer se expresa en las ofrendas tanto a los seres sobrenaturales, como a la tierra y al maíz mismo.

La reciprocidad entre humanos y el grano se ve en un sinfín de ofrendas a lo largo del año. Voy a describir una ofrenda que se llama *tzintlacualtilo*, "dar de comer o alimentar a la mazorca". Después de la cosecha pero antes de desgranarlas, cada familia amontona todas las mazorcas deshojadas (*tzinteh*) sobre petates en el patio de la casa. Las separan de acuerdo a los cuatro colores – blanco, amarillo, azul y rojo – y en su alrededor colocan una hilera de mazorcas paradas. Me explicaron que se colocan de esta forma para que pueda comer mejor la ofrenda. En medio de los montones plantan unas cañas del río con hojas verdes y matas secas de maíz con dos o tres mazorcas pegadas. En frente presentan una ofrenda de flores, incienso, tamales y gallinas en mole (para una descripción detallada véase Good 2001).

En todas las entrevistas sobre esta ofrenda las personas afirman que ésta se realiza porque respetan y aman al maíz; le dan de comer así porque el maíz los alimenta a ellos. *Esto se hace porque amamos a nuestro sustento el maíz,* (*tictlazohtlan tonacayotl*). Una mujer me explicó que dicen del maíz, *nonan o tonan tonacayotl*, "mi madre, nuestro sustento" o "nuestro madre, nuestro sustento", porque está vivo y les da de comer. Otra persona explicó que dan de comer al maíz porque el maíz les da de comer a ellos. Usó la frase, *tu lo nutres y lo cuidas y el maíz te nutrirá y te cuidará* (*tohua tichuapuahuas huan mitz huapahuas*);

esta formulación revela otra dimensión de la concepción del maíz, como *tonan tonacayotl* (*nuestra madre, nuestro venerado sustento*). El término *huapahua* se usa para la relación de crianza entre una madre y sus hijos; en este contexto se refiere a la transmisión de la *fuerza*, la vida a los que comen el maíz.

## Conclusiones

Los datos presentados aquí de una manera breve son suficientes para ilustrar la complejidad de los conceptos nahuas sobre la agricultura y el maíz. Lo que describo de mi región de estudio forma parte de una tradición mesoamericana más amplia; de ninguna manera es una construcción cultural exclusiva de los nahuas del alto Balsas, en Guerrero (véase Monaghan 1990, 1995; Broda 2004; Sandstrom 1991). Estas concepciones forman parte de una tradición intelectual, filosofica indígena y como tal, dan las pautas para organizar la producción, para constituir la familia y la comunidad, para conducir las relaciones interpersonales y para situarse frente a las deidades y actuar correctamente (véase Good, 2001; 2004, para otros ejemplos). En la teoría fenomenológica indígena no hay una separación clara ya que el conjunto conforma un cosmos interconectado. De acuerdo con la teoría local, el flujo de trabajo se expresa formalmente en las constantes acciones de intercambio y reciprocidad y en múltiples ofrendas y prácticas rituales. Podemos afirmar que la finalidad trascendente de todas estas acciones es estimular y canalizar la circulación de la energía vital o *chicahualiztli*. Esta cosmología mesoamericana ubica a las personas y a las actividades productivas en un contexto social colectivo dentro de un cosmos vivo, animado e interdependiente. Para terminar sugiero que es una teoría económica distinta. No es una economía descontextualizando lo social, lo simbólico y lo ritual, sino que está inmersa y generada a partir de la colectividad. El contraste es muy marcado con la lógica de una economía capitalista que actualmente se impone desde el poder dominante en México. El modelo de agricultura industrializada y la depredación de los recursos naturales rompe dramáticamente con esta tradición Mesoamérica. En este sentido la relación tan intima con *tonacayotl*, el maíz, nuestro sustento, la tierra y la milpa representa una forma de resistencia cultural.

## BIBLIOGRAFÍA

Broda, Johanna (2004) "*¿Culto al* maíz o a los santos? La Ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en: Broda, J. y C. Good (coords.) en: *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas. Los ritos agrícolas.* INAH-CONACULTA, UNAM-IIH, México, D.F pp. 35-59.

Good Eshelman, Catharine (2005a) "Ejes Conceptuales entre los Nahuas de Guerrero: Expresión de un Modelo Fenomenológico Mesoamericano", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 36, pp. 87-113.

Good Eshelman, Catharine (2005b)"Trabajando juntos como uno". Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona", en: Robichaux, David (coord.) *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica*.. Universidad Iberoamericana. México, D.F, pp. 275-294.

Good Eshelman, Catharine 2004 a "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz". En Broda, J. y C. Good (coords.) en: *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas. Los ritos agrícolas*, INAH–CONACULTA, UNAM–IIH Mexico, D.F., pp. 153-175.

Good Eshelman, Catharine (2001) "El Ritual y la Reproducción de la Cultura: Ceremonias Agrícolas, los Muertos y la Expresión Estética entre los Nahuas de Guerrero", en: Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (eds.) *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 239–297.

_____ (1988) *Haciendo la Lucha: Arte y Comercio Nahuas de Guerrero.* Fondo de cultura Económica, México.

Monaghan, John (1995) *Covenants with the Earth and Rain. Exchange, Sacrifice and Revelation in Mixtec Sociality.* Norman: University of Oklahoma Press.

_____ (1990) "Sacrifice, Death and the Origins of Agriculture in the Codex Vienna", en*: American Antiquity*, Núm. 55, pp. 559-569.

Sandstrom, Alan (1991) *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Oklahoma University Press. Norman and London. Civilization of the American Indian Series, Núm. 206.

# El ciclo ritual agrícola y sus representaciones simbólicas entre el pueblo tlapaneco

**Erika Poblano**[1]

"*..naganii náa tiwapho* xáxtuu, náa maphú mi*'duu, a'khuin nagi'ii, naxudaa ijiin nakhúu na'ni ne* xó xig*un' janii ne, náxu'daa ne* náa diñun*' xtóo jamí nagíduun namajngaa ne…"*

[...llega en medio de la milpa, en la más gruesa se sienta y mete los dedos del pie en forma de horqueta a la caña de esa milpa y empieza a moverla y empiezan a caer mazorcas…]

Fragmento del mito *Ajngóo táta Bego*

Gran parte de la carga simbólica que imprime la cosmovisión indígena a la actividad agrícola se desdobla en el rol que ocupa el maíz en las múltiples representaciones que explican gran medida de la conformación social y espacial del pueblo. Así, en la representación simbólica, una buena parte conformada por mitos de creación, la continuidad de la vida se explica en torno a la armonía entre elementos como el fuego, la tierra, y el agua, los cuales intervienen en forma de divinidad para la subsistencia humana. Por lo que muchas de las representaciones cosmogónicas observan una búsqueda de reciprocidad entre el individuo, la colectividad y los elementos sagrados.

Es por eso que la vida social y comunitaria se organiza de acuerdo al ciclo agrícola, que en sus diversas etapas desdobla la actividad ritual. En esta línea, observamos que "la gente que hace milpa" *xabo tsí na'ne xaxtu* en las comunidades tlapanecas, las familias tienen dos lugares de residencia, uno ubicado en el barbecho en donde es más significativa la extensión de tierra, propiedad de la familia, y que generalmente queda fuera de la comunidad, formando parte de una "delegación"[2] o de alguna cuadrilla. Allí llegan desde las primeras lluvias

1. Maestra en Estudios Mesoamericanos por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

2. De acuerdo a la Ley del Municipio Libre del estado de Guerrero, la "Delegación" es un asentamiento menor al de una "comisaría", basándose en el número de habitantes.

para preparar la tierra, sembrar, y "limpiar" la milpa. El otro lugar donde viven cuando han concluido las principales actividades del ciclo agrícola es la comunidad, que en este caso funciona como "cabecera" al contar con los principales servicios: teléfono, luz, el comercio, y el transporte público a otros puntos de la región. Las familias llegan a las comunidades cabecera poco después de la cosecha, en algunos casos la almacenan en este lugar que es donde pasarán los meses que van de noviembre a marzo, en los cuales se realizará el cambio de comisario (enero) y la fiesta patronal (Primer Viernes, en el caso de Malinaltepec).

En tal contexto se desenvuelven las representaciones simbólicas materializadas en un conjunto de rituales que tienen como principal objeto una buena cosecha, cuidando mantener una relación armónica con las deidades que hacen posible la subsistencia humana. Estos rituales explican por sí mismos la dinámica del ciclo agrícola en su versión de temporal, la clasificación del maíz de acuerdo al color, la forma de la mazorca y el lugar donde se almacena.

En tal proceso adquiere especial importancia el señor San Marcos (*Tát̲a̲ Bego,* entre los tlapanecos de Malinaltepec y de San Luis Acatlán), que es la deidad a quien el pueblo tlapaneco adjudica el poder de hacer posible cada etapa del ciclo agrícola: lluvia, siembra, espiga y cosecha. Con algunas variantes de un lugar a otro, las comunidades que forman parte de la región tlapaneca elaboran su propio circuito ritual a San Marcos. En este texto abordaremos el ciclo ritual agrícola observado en algunas comunidades del municipio de Malinaltepec, en donde, según la tradición oral, la práctica de realizar ofrendas y sacrificios a San Marcos fue instaurada por los señores fundadores del pueblo, la familia Timilitzin:

> …se morían sus hijos, no podían crecer, como que no había qué comer, la tierra no producía, entonces fueron ellos buscando ese tipo de costumbre, fue que ellos empezaron a superarse en cuestión de alimentación, de animales, empezaron a criar más animales. Sobre todo pedían esos señores la producción de pollo, guajolote, chivo, ganado, todos los animales domésticos que tienen, a partir de ahí, porque San Marcos es el que hace que llueva, en la idea de ellos; entonces si no hay lluvia nadie puede vivir, la lluvia es vida. Los fundadores de los pueblos tlapanecos, la familia Tmilitzin son los que fundaron esta costumbre y muchas costumbres; conocemos como fecha posible de fundación el año de 1520, desde entonces llegaron al pueblo de Malinaltepec[3].

3. Entrevista realizada a Próspero García, maestro de música del municipio de Malinaltepec de 1917-1955, aproximadamente. Entrevista agosto de 1998.

## La dualidad

En la cosmogonía tlapaneca es posible observar la dualidad tanto en las representaciones de las deidades como en las ofrendas. Este hecho es representado con el orden y la cantidad de los objetos que conforman la ofrenda y los depósitos rituales (Dehouve: 2007); además de otorgar un par a la deidad, es decir, una pareja, bajo el precepto de que las relaciones son el principio de la dualidad en el mundo humano y en el *mundo otro* (González: 2009).

En el caso de las ofrendas y depósitos dedicados a San Marcos, se incluye una representación femenina mediante el número 13, mediante la elaboración de manojos conformados por 13 varas de *mincle*[4] *(x*n*e'bbo)*. Los elementos femeninos tienen lugar en la ofrenda porque

> no le hablamos sólo al San Marcos, sino también a su esposa, según la historia, es que el señor San Marcos, en aquél principio, vivía con su esposa y el San Marcos mero no iba a recoger la mazorca, sino la señora era la que iba, pero cada vez que iba la señora, traía mucha mazorca, pero el señor San Marcos pensaba 'ya ha de ser menos en la milpa' porque la señora había ido varias vueltas. Y un día que fue el señor San Marcos a ver la milpa, no se veía la milpa vacía, todas tenían mazorca, entonces la regañó '¡oye, de dónde estás agarrando la mazorca, si la milpa está completa!' – 'Es que nuestros hijos tienen que cosechar cuatro veces', dijo la señora. '¡Cómo!'. Entonces lo que hacía la señora, esposa del señor San Marcos, que se llama Sabinasa... llega en medio de la milpa, en la más gruesa se sienta y mete los dedos del pie en forma de horqueta a la caña de esa milpa y empieza a moverla y empiezan a caer mazorcas, muchas mazorcas, nada más con moverla con su pie y de ahí recogía ella la mazorca que llevaba a su casa, por eso no se veía que agarrara de la milpa, del resto de la milpa. Eso fue lo que molestó al señor San Marcos, empezaron a pelear, entonces como había trojes llenas de mazorca, de esas mazorcas de la cosecha anterior, entonces la señora se enojó, se pelearon, lo que hizo ella es que agarró un piojo de su cabeza "¡Quédate entonces con tus hijos!", le dijo a su esposo San Marcos y agarró un piojo de su cabeza y lo aventó en la troja y se fue al mar; la idea de la gente tlapaneca es que allá está la esposa de San Marcos. También se cree que por el piojo es que le cae el gorgojo al maíz y al frijol.[5]

4. X*ne'bbo* es la denominación en tlapaneco de una especie de zacate prevaleciente en la región.

5. Entrevista realizada a Celestino Poblano, Colonia del Obispo, Malinaltepec, mayo 2005.

**Ajngóo tátą Bego**

"Xú'khuin ríga ajngóo tátą bego, gí'doo nakhíí wajyú no'thaan mboanu rí bego xtáa gajmaa a'guíi, jamí ikhaa tátą bego, tsika ragúu yaa, a'guíį ñajun' tsí nakhą ragúu yaa, mbámbá gí'doo nakha a'guíį ragúu yaa rakhaa thán jago yaa ikháá, a'khuin tátą bego nijumuu "rí niguámbą má' yaa náa xáxtíí", numuu rí náną a'guíi naka wayii gué'ño ragúu yaa. Jamí mbáa mbi'i nika ikhaa tátą bego agáyuu xáxtu, a'kuin ndí'yoo rí nanguá nigoó nixíthában xáxtuu, xó má rí ikháa yaa, a'khuin nidxawá'jma a'guíin, niraxu', "¿náa idxu' radá gué'ñoo yaa ró', jmí xáxtúu xó má' rí ikháa?". A'khuį, niri'ñáa náną, "numuu rí ijian' ló' muraxíí akhu mi'tsún yaa", nitháán náną. "¡Xá'ni phú ró'!" A'khuin, rí na'ne náną a'guíi tátą bego tsí mbi'yu Sabinasa, mbámbá naganii náa tiwapho xáxtuu, náa maphú mi'duu, a'khuin nągi'ii, naxudaa ijiin nakhúu na'ni ne xó xigun' janii ne, náxu'daa ne náa diñun' xtóo jamí nagíduun namajngaa ne, nagiduun jmá' najruíguu yaa. Maphú mba'a yaa najruíguu, índoo má' namajngaa ne gajmaá nakhuu jamí naguxí mandą'khu yaa rí jagui nakhaá náa go'o, numuu rú'khuen ikha jngóó tsíkhujma náa naguu' yaa. Ikha' rú'khuen ñajun rí namangu tátą bego, a'khuen nitsa'yuun numuu rí gatiį xtagawo' yaa rí nigixí tsigu' rí nika ranojngóo, a'khuen nijina náną numuu rí nitsañúun, a'khuen ne'ne náną nikha'tuwin mbáa yają' idxu', a'khuen ne'thén "aguana' gajmián' ijian" i'thúun tátą ajmbaa bego jamí nika'tuwin mbáa yają' idxu' jamí nidą' náa xtagawo' jamí niwa'thiin nikaá náa iya ą'phą. Juma rí guáda xabu me'phaa ñajun' rí ñu'úú xtáa a'guií tátą bego. Xú'khoo má' guáda juma' rí ikha ru'khuen ñajun' rí natuwuún ru'xii náa ixí jamí yaja."[6]

## Representación y las almas

San Marcos es representado en el cerro mediante tres o cuatro piedras que van de 15 a 20 cm de diámetro, dispuestas en montículo en un lugar previamente seleccionado para realizar el ritual "ya llevan esa piedra, le hablan, se hacen milagrosas, se denomina como un lugar sagrado."[7]

Por otro lado, la ofrenda representa y es destinada a otras fuerzas, ya sea que actúan en alianza con San Marcos o que representan energías negativas como "almas rebeldes", se considera necesario reconocer su existencia para que no estorben en el ritual y sea efectivo el mensaje a la deidad destinataria; de tal

6. Traducción del profesor Hermilo Guzmán García, El Tejocote, municipio de Malinaltepec.

7. *Ídem*.

manera que se colocan seis o cuatro varas de *mincle* en los cuatro rumbos de la ofrenda con la finalidad de cercarla. Las ánimas rebeldes son aquéllas que se encuentran en el lugar donde se realiza el depósito ritual, que han muerto allí en algún momento y son quienes pueden provocar plagas a la milpa, ventarrones, granizadas y relámpagos, "esas son las personas que traen plagas, por eso les dan la bebida, la sangre y los animales vivos para que no haya plaga."[8] La representación de cercar la ofrenda también se observa en las elaboraciones rituales del cambio de comisarios, donde la disposición de manojos y velas dispuestos en cuadro representa al pueblo en su conjunto, y los objetos colocados en las cuatro esquinas tienen como fin cercar el pueblo y protegerlo.

Por otro lado, en la ofrenda y en los rezos también hay alusión a las almas buenas y son aquéllas que han hecho bien a la comunidad; en los rezos se les menciona como personajes considerados históricos en la conformación del pueblo o del municipio, tal es el caso de la familia Temilitzin, por eso se menciona a cada uno.

En cuanto a la representación de San Marcos, cada comunidad elige un cerro y es allí donde se deposita la ofrenda; una de las características es que se encuentra apartado de la comunidad; así en el caso de la cabecera municipal de Malinaltepec, el San Marcos se localiza en el Cerro Lucerna; la comunidad de Tapayoltepec tiene el San Marcos en el cerro Rodilla del Niño. En ambos casos se trata de montañas cuyas elevaciones permiten ver una zona basta de la región, los principales ríos que dividen a Malintaltepec con Tlacoapa y también a Totomixtlahuaca.

San Marcos, representado en cuerpos de agua, viento y abundancia (mediante la lluvia y la cosecha) aparece en los rezos de cada uno de los rituales, tanto en los de orden comunitario como los elaborados en el ámbito familiar. Los rezos y plegarias también van dirigidas a Sabinasa, la esposa de San Marcos, a quien mencionan cuando van a la ciénega o al cerro; aparece representada esa entidad femenina con el número trece, por eso amarran trece flores con cuatro hilos, mientras que utilizan el número 14 para representar al hombre. Aunque este ritual y San Marcos son característicos en el ciclo agrícola, también se menciona a San Marcos en rituales de tipo político (transferencia de poder), y aquéllos realizados para indicar y llevar a buen tránsito los ciclos de vida (temascal, quema de leña, y muerte).

8. Entrevista a Melesio Cortés, 2000.

El calendario agrícola inicia con la petición de lluvias, el 24 de abril; en la cabecera municipal de Malinaltepec el mayordomo se encarga de organizar la visita *al San Marcos.* La mayordomía de San Marcos está conformada por ocho mayores. El mayordomo primero es el responsable de organizar el ritual, avisar al pueblo y de conseguir los rezanderos. Los manojos de *xcanete* son elaborados por la gente que está congregada en la mayordomía y, si es posible, acuden las autoridades: el comisario y los policías, quienes ayudan a amarrar las flores. Se elaboran cadenas de flores y hojas (*nashca m'bba)* en números específicos.

El ritual se realiza cada año en el mismo lugar; en el caso de la cabecera municipal de Malinaltepec acude el sacerdote a la punta del cerro de Lucerna.

Ofrenda. Se compone por los manojos de *mincle* (xcanete). Se acomodan formando una camilla y colocando velas en cada esquina de ésta; a un lado se coloca la chicha, junto con la sangre de guajolote y de pollos. En una excavación contigua se entierra el guajolote y los pollos, los huevos de guajolota y de gallina, y el copal. La cantidad de cada elemento varía de acuerdo a lo que la gente haya cooperado; esta cooperación es en especie.

La utilización del mincle o x*ne'bbo* se relaciona con la fertilidad del entorno donde crece: lugares húmedos en donde la vegetación es verde la mayor parte del año; hecho que es usado de intermediario entre la comunidad y San Marcos "se usa el *mincle* para que siempre haya vida en abundancia, para que siempre haya de comer, nunca padezcamos de comer o de beber; no nos falte agua ni comida, eso significa, por eso lo traen de ahí."[9] Asimismo, la hoja que en la región se conoce como *nashca m'bba* u hoja de borracho es un elemento que se utiliza en la mayoría de los rituales por ser aromática, propiedad compartida por el copal, y esa propiedad aromática funciona como dispositivo para transmitir las plegarias y peticiones a las deidades.

### Permiso

Se realiza en el ámbito familiar el 25 de agosto con el despunte de las primeras espigas de la milpa, de la flor de calabaza y del bejuco del frijol. Se inicia con la recolección de espigas, de flor de calabaza y de guía de frijol de manera salteada; las juntan y son ofrecidas a la lumbre y a San Marcos para que permitan tomar los primeros frutos de la cosecha: calabaza, elote, y frijol. Esta es una

9. Señor Celestino Poblano, rezandero de la comunidad de Tapayoltepec.

manera de protección, de lo contrario puede ocurrir que a la gente le pique un alacrán, una víbora o le afecte un rayo. Por eso esa fecha se pide el permiso al San Marcos y a la lumbre, directamente.

### Cosecha

Esta etapa tiene lugar, al igual que la anterior, en el ámbito familiar y la temporalidad para realizarla depende de la fecha de cosecha. Se realiza una vez consumada la cosecha, cuando se levantó la mazorca, el frijol, y la calabaza. Se eligen las milpas dobles que traen dos mazorcas por milpa y que estéticamente presenta la mazorca una estructura pareja. Se desprenden esas mazorcas de la milpa, dejando la hoja que las cubre como si estuvieran allí las mazorcas. Se guardan y se ofrecen al San Marcos a manera de agradecimiento. Esta vez el depósito se realiza en un nacimiento de agua o en alguna ciénega.

La ofrenda se compone de un guajolote, una gallina, chicha, amarres de flores contadas y de *mincle;* en algunos casos las flores que usan son las de cempaxúchitl. Esta vez se cocina una parte del guajolote y tamales de frijol sin sal ni condimentos; se elaboran tortillas con las mazorcas dobles por milpa y se hacen tacos con el guajolote cocinado. El resto del guajolote se coloca encima de la ofrenda, junto con copal, las velas, la chicha y el aguardiente.

El rezandero dirige las plegarias y peticiones a San Marcos y a la troja, la cual es representada mediante los amarres de 13 flores con cuatro hilos, adjudicando de esta manera la fertilidad femenina a la troje y el cuatro representa los rumbos del viento y el fuego.

Como puede observarse, en la cosecha también tiene relevancia el almacenamiento del grano, actividad que trae consigo una diversidad de simbolismos, ya que el grano tiene diversos usos, y el tal sentido será utilizado para ceremonias del ciclo ritual y festivo de la familia: principalmente día de muertos, ritual de animales del monte, San Marcos, predicciones a través del maíz. En cuanto a la clasificación, el maíz se almacena de acuerdo a la utilidad para el consumo cotidiano: el maíz azul se utiliza generalmente para días de fiesta y cuando hay invitados, por lo que se desgrana y se almacena en tambos o en costales; el amarillo tiene ocasión para elaborar tamales dulces y para los días en que empieza a escasear el grano, pues se considera que el maíz amarillo es "pesado", es decir, que tiene la propiedad de satisfacer el hambre con poca cantidad, éste se almacena en mazorca en la troja; el maíz rojo se utiliza para hacer atole agrio

en la época de calor, y se guarda en la troja sin desgranar; el maíz blanco es de uso diario para la elaboración de tortillas, por lo que se desgrana y se guarda en tambos o costales. En cuanto al grano que será la semilla para el siguiente ciclo productivo, se conserva con la hoja de la mazorca, misma que es amarrada y atada en un polín que atraviesa la cocina de la casa; llegado el momento se desgranan para depurar la semilla.

De acuerdo con lo anterior, la troja ha adquirido relevancia simbólica, al mismo tiempo que se le asigna un ritual mediante el cual la petición es que haga abundante el grano que resguarda.

## Conclusiones

La vida ritual explica las relaciones sociales y, en este caso, las prácticas productivas. Observando el sistema ritual de las comunidades tlapanecas podemos deducir el por qué muchas de ellas no practican la agricultura de riego; tal acepción implica mirar el sistema de creencias, de rupturas y relaciones de la cosmogonía con la totalidad de los espacios sociales.

Por otro lado, el papel que ha desempeñado la tradición oral en la trasmisión de enseñanzas significa la principal fuente de conocimiento. Este aspecto queda claro en la función que desempeñan los rezanderos, para quienes es necesario conocer la historia de la fundación de Malinaltepec, ya que los rezos evocan en diferentes momentos a la familia Temilitzin, a quien la tradición oral y algunos documentos históricos atribuyen la fundación de ese municipio.

A su vez, los rezanderos ocupan un lugar privilegiado en la construcción de redes sociales al interior de la comunidad, ya que los conocimientos que adquieren se relacionan con la medicina tradicional, la herbolaria, el idioma, y son a quienes la gente recurre para pedir consejo; además de ser los conocedores inmediatos de los lugares sagrados y los linderos entre comunidades.

Probablemente este sea uno de los ámbitos a explorar para comprender la organización social de estas comunidades, que tiene como trasfondo un sistema de cargos fundamentado en el prestigio y en las actividades que los individuos han desempeñado en la comunidad, y que no está ligada a cargos de representación social, sino a la práctica de creencias que se desprenden del conjunto de significados y símbolos de su cultura.

## BIBLIOGRAFÍA

Asociación para la Promoción de Lecto–Escritura Tlapaneca (1989) ¿Cómo se escribe el *tlapaneco?,* México.

Eliade, Mircea y Joseph M. Kitagawa (Coordinadores) (1986), *Metodología de la historia de las religiones,* Paidos Orientalia, España.

Dehouve, Daniele (2007) *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero,* UAG-Plaza y Valdés - INAH, México.

Florescano, Enrique (1987) *Memoria mexicana,* FCE, México.

González González, Mauricio (2009) *No somos más que dos. Diferencia y dualidad entre los nahuas de Huexotitla, Huasteca meridional*, Tesis de licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

# Hombres y mujeres de maíz. El cultivo del maíz entre tseltales de las Cañadas de la Selva Lacandona, Chiapas

**Hadlyyn Cuadriello Olivos**[1]
**Rodrigo Megchún Rivera**[2]

*Hoy en día todo el mundo sabe el precio de todo y el valor de nada.*
(Oscar Wilde)

Para un observador no familiarizado con la cultura de los tseltales de las Cañadas de la Selva Lacandona pudiera parecer que el cultivo del maíz que los miembros del grupo realizan depende básicamente del trabajo emprendido por estos campesinos. Para estos tseltales la técnica se combina con lo sacramental. En palabras de los sujetos, *uno no hace al maíz. Uno sólo hace el favor de sembrar, de dejar la semilla. Pero el maíz lo hace Dios*. El maíz representa entonces un elemento central en la liga entre los miembros del grupo y las divinidades reconocidas por ellos. Al comenzar a desgranar la relación entre este grano, los seres humanos y el ámbito de lo sagrado puede señalarse que los sujetos recurren a distintas narraciones para explicar el origen del maíz. En uno de esos relatos fue un solo grano el que "*Dios regaló a los hombres*", que al ser sembrado permitió el nacimiento de una mazorca. Con los granos de ésta, nuevamente introducidos en la tierra, fue alumbrada una milpa primigenia de la que han salido todas las semillas de maíz que han existido en el mundo, a través de infinitos ciclos. Tal es parte del milagro de la reproducción del maíz reconocido y celebrado por los sujetos que forman parte de esta cultura.

1. Antropóloga Social egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestra en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Profesor-investigador asociado del proyecto nacional *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, CNA-INAH. Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, campus San Lorenzo Tezonco.

2. Antropólogo Social egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, master en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Madrid, postulante a maestro en Estudios Regional en el Instituto Mora. Profesor-investigador asociado del proyecto nacional *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, CNA-INAH.

La troje de Melesio, Ibarra. Rodrigo Megchún 2002.

En un relato adicional reproducido por los miembros del grupo el maíz amenazó con desaparecer de la tierra. Las milpas se secaron y las trojes quedaron vacías. Los hombres desfallecían sin su principal fuente de sustento. Mientras, los dioses parecían ciegos y sordos, ajenos a las plegarias de los hom-

bres. En ese río revuelto sólo la hormiga lucía saludable. A medida que los pobladores de la tierra se marchitaban, ella florecía. Mientras la gente se quedaba en los huesos ella reflejaba su júbilo en una energía inagotable. Entonces los hombres se preguntaron cómo podía vivir así la hormiga. Decidieron espiarla, sólo para percatarse de que contaba con granos de maíz. Con la desesperación del hambre, los hombres interrogaron a la hormiga sobre el lugar en que guardaba el alimento. Pero ella se negó a compartir su riqueza. En respuesta, los hombres la torturaron para que hablara. La hormiga fue amarrada por la cintura y los hombres tensaron las cuerdas. La hormiga resistió al máximo hasta que las cuerdas casi la partían en dos. Para detener su suplicio, confesó su secreto: el maíz era guardado en lo hondo de una cueva; en el fondo del último resquicio dejado por las piedras. *Por eso hasta hoy en día*, nos explican estos tseltales, *la hormiga tiene una cintura tan delgada*, como recordatorio del castigo del que fue objeto en su paso entre los seres primigenios.

Sin más, los hombres se dirigieron a la cueva. Era verdad la anhelada semilla estaba en el corazón mismo de la tierra. Una vez más los hombres se vieron impotentes para conseguir su alimento. Suplicaron entonces a San Miguel, el santo-hombre-rayo que habita en las cuevas, para que los ayudara. San Miguel se conmovió con las súplicas que los hombres elevaban por lo que les obsequió cuatro paliacates de distintos colores. Uno por cada rumbo celeste: el blanco, el rojo, el verde y el azul. Uno de los hombres de la comunidad entendió lo que había que hacer con los paliacates, por lo que pidió a sus compañeros que se retiraran un trecho. Primero enrolló y azotó el paliacate blanco, el que se convirtió en un rayo del mismo color. Pero la piedra permaneció inalterada. Siguió con el azul pero no obtuvo resultados. Conforme se agotaban las posibilidades pidió con más fervor a San Miguel, dueño de la cueva. Cuando lanzó el paliacate rojo la piedra comenzó a ceder. Finalmente fue el rayo verde el que les permitió llegar hasta el grano. Por eso los tseltales de las cañadas de la selva dicen hoy en día que *el rayo rojo y el rayo verde son los más poderosos*. Desde entonces ni los animales ni las deidades son los responsables directos de la semilla, sino los seres humanos, quienes deben procurar a las fuerzas que son en realidad los verdaderos dueños del grano y del misterio de su reproducción.

Como metafóricamente aparece en la narración, el cultivo del maíz depende de distintos fenómenos ambientales, tales como la lluvia (simbolizada por los rayos) y los vientos. No ajenos a tan importantes condiciones, los tseltales de las cañadas de la selva buscan encausarlas mediante distintas ceremonias y

elementos sacralizantes que establecen una deferencia hacia los seres encargados de la fertilidad y la reproducción. Sin embargo, la ritualidad que define el carácter sacro del ámbito agrícola no es ajena al cambio sociocultural. Atrás en el tiempo, en los poblados de esta región de la selva había un mayor número de ceremonias y símbolos que denotaban la trascendencia del maíz y su cultivo; tales como, comidas rituales dentro de las milpas o la colocación de cruces en los esquineros de cada parcela.[3] Sin embargo, con la evangelización religiosa (tanto católica como de distintas iglesias protestantes y evangélicas), aunada a una serie de cambios socioculturales, la mayoría de estas prácticas fueron dejadas de lado. Las que en la actualidad se conservan representan una especie de compendio de aquel conjunto: ya no se ponen cruces en los esquineros de cada milpa sino que se coloca una cruz en la cima de algún cerro que domine al conjunto de las parcelas.[4] Del total de celebraciones que marcaban "la reciprocidad" con la "Santa Madre Tierra",[5] en la actualidad los tseltales de la región participan en una única fiesta colectiva que establece tal relación: la ceremonia de la Santa Cruz, el 3 de mayo.

El carácter agrícola de esta ceremonia no puede ser mayor ya que indica la época en que inicia el cultivo del maíz. En la mañana del día de la celebración, los tseltales de las Cañadas de la Lacandona abandonan sus comunidades para dirigirse al ojo de agua más próximo a su localidad. En un tránsito de locaciones que parece remarcar el cambio de ámbitos de pertenencia: de lo social al ámbito de la "Santa Madre Tierra". Acompañados por el tambor y el carrizo, los fieles llevan hasta el lugar donde se encuentran "sembradas" las sagradas cruces, las imágenes de la iglesia. Para comenzar la ceremonia las autoridades religiosas de la comunidad hacen una oración de agradecimiento a la "Madre Tierra". Al concluir la plegaria, los ancianos de la comunidad cavan un hoyo en la tierra en el que depositan una ofrenda por los bienes recibidos en el ciclo pre-

3. Anteriormente eran colocadas pequeñas cruces en las cuatro esquinas de la parcela familiar, "algún viernes de la época de xilotes"; ocasión en que el padre de familia "pedía buenas cosechas" y "agradecía" a la tierra sus dones.

4. A decir de los sujetos, la cruz protege a las parcelas de los vientos y las calamidades. Así, pareciera un recordatorio del carácter sacro de ese espacio tanto para "las divinidades" encargadas de proteger y controlar ese ámbito (la Santa Madre Tierra, Dios, Santo Tomás y San Miguel), como para los propios humanos.

5. Entre estos tseltales la totalidad de la tierra presenta un carácter sagrado. Sin embargo, existen espacios en que tal reconocimiento resulta ineludible, tales como las cuevas, la milpa, la cima de los cerros, los ojos de agua y los esquineros del pueblo.

vio y por los que habrán de venir en este que apenas comienza.[6] Para "alimentar a la tierra", los sujetos ofrecen tortillas calientes, frijoles, pollo hervido, cigarros, refresco y aguardiente. Una vez que la tierra cubre los bienes otorgados la comunidad entera se inclina y besa a la "Santa Madre Tierra". Queda establecida así la relación de reciprocidad que los sujetos buscan sostener con ese ámbito.

Los tseltales de las Cañadas de la Selva Lacandona cultivan sus parcelas en fecha cercana –un poco antes o un poco después–, a esta ceremonia de agradecimiento: se trata del inicio ritual del cultivo pero no necesariamente del inicio fáctico del mismo.[7] Las semillas con que lo hacen han sido seleccionadas desde la anterior cosecha. Se trata siempre de las mazorcas más grandes y a decir de los tseltales, las más "bonitas". Para poder sembrar las semillas el "corazón" de éstas debe encontrarse intacto. Y es que como otros elementos de esta cosmovisión para los tseltales el maíz tiene "corazón". En una descripción aparentemente técnica un sujeto que forma parte de esta cultura nos explicaba la manera en que, "a simple vista", puede notarse el corazón de cada grano de maíz: se trata de la pequeña silueta que a trasluz se dibuja en su interior, de un color un tanto más claro que el resto de la semilla. En el corazón del maíz es donde radica su energía vital. "Si esa parte llega a pudrirse", concluyó el sujeto, "es en balde que lo vas a sembrar, porque ya está muerto".[8]

En el cultivo del maíz existen además otros elementos que evidencian su carácter "viviente" y "sagrado". Entre algunas familias de tseltales de las cañadas de la selva se acostumbra "hablar" al maíz antes de sembrarlo. En una ocasión en que llegamos a visitar a un amigo, él estaba a punto de ir a su milpa para comenzar el cultivo. Nuestro amigo había puesto todas las semillas en una canasta y en un tono muy bajo comenzó a decir al grano, en lengua tseltal, "que suavice, que suavice". Cuando terminó, preguntó: ¿quieren saber por qué le hablo al maíz? Es un truco para que cuando nazca sea fácil *de desgranar y las mujeres*

6. Esta retribución a la tierra está relacionada con otra práctica realizada por los tseltales de la selva (y por múltiples grupos, incluso mestizos, de Chiapas –por decir lo menos): el enterrar gallinas o corazones de res en las construcciones para solicitar y agradecer a la Santa Madre Tierra el "permiso" de ocupar el lugar. De no hacerlo, dicen estos tseltales, *"la tierra nos comería a nosotros"*. Como si para recibir esta autorización fuera necesario dar una ofrenda.

7. El inicio puntual del cultivo depende de las lluvias. Así, si éstas se adelantan los sujetos harán lo propio –aun cuando todavía no hayan celebrado la ceremonia propiciatoria.

8. En esta particular morfología también los árboles tienen corazón que resulta el centro del tronco: la parte más dura y fuerte. De esta manera a un árbol pueden cortársele las ramas e incluso parte de su tronco sin matarlo, mientras no se afecte su centro vital.

*no batallen tanto en su trabajo*[9]*… Por eso al maíz siempre se le debe tratar con cariño*. Asimismo, otra práctica que nos indica la significación que tiene el maíz para los sujetos es el que los miembros de esta cultura consideran una falta grave *desperdiciar o jugar el maíz*. Por ello no sorprende que en las ocasiones en que accidentalmente se tira el maíz los sujetos se ocupen de levantar hasta el último grano visible; pues de lo contrario, argumentan, *Dios va a pensar que estamos despreciando el maíz que nos ha dado*. Como se ha señalado para los sujetos se trata de un regalo divino por medio del cual sustentan su existencia.

En este tenor, el misterio y lo milagroso es parte de lo que acompaña al cultivo del maíz entre estos tseltales. Al explicarnos la manera de realizar el cultivo, un padre de familia nos indicó que al descansar durante la siembra no debe dejarse la coa enterrada en la milpa. De hacerlo, el retomar el trabajo sería infructuoso y ya no germinarían los granos. La coa debe dejarse clavada en la tierra únicamente hasta haber terminado la siembra: *es una señal de que ya se acabó el trabajo. De que vas a pedir por lo que ya hiciste, y de que ya se puede descansar*. De modo que, interpretamos, la coa estaca a la tierra sólo cuando se van a poner las semillas y al final de la siembra, en que se hace de un modo contundente. Si no es por esos motivos no hay razón para horadar el terreno. Como si enterrar la coa fuera parte de un diálogo con las fuerzas que controlan la reproducción del maíz, a las que no se puede convocar en vano. Como puede apreciarse en estas distintas prácticas y valores que acompañan al cultivo del maíz, se trata de un elemento cubierto con las hojas de lo sagrado. En la concepción de los tseltales de la selva nada más lejos que reducir la siembra a un aspecto eminentemente "técnico" o "práctico". La ritualidad acompaña y define en todo momento la trascendencia de la actividad. Carácter que busca asegurar, en la medida de lo posible, la reproducción del grupo por un nuevo ciclo.[10]

9. Otra práctica mágica o "misteriosa" relacionada con la siembra del maíz es escupir a los granos que habrán de sembrarse, para que "ya no se los coman las hormigas".

10. Al respecto Rodrigo Díaz señala, "para Durkheim los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo el hombre debe de comportarse con lo sagrado […] En el acto mismo en que entran en operación esas reglas rituales de conducta frente a determinada situación o cosa, ésta se distancia del estado profano en el que se hallaba y el rito la transmuta en algún sentido en cosa sagrada" (1998, p. 94). Asimismo, el autor señala, "la definición restringida de ritual, implica la pérdida de precisión del concepto […], ya que desde el punto de vista nativo no hay modo de deslindar las acciones técnicas de las simbólicas. Ningún trobriandés zarpará si su canoa no ha cumplido con los ritos mágicos, pero tampoco si no fue elaborada por un buen carpintero" (*op cit.*, p. 190).

Al efectuar los distintos pasos, técnicas, ceremonias y deferencias que componen la práctica agrícola y que los sujetos definen como los "reglamentos" de la siembra, puede augurarse, hasta cierto punto, la obtención de una buena cosecha. Sin embargo, como es fácil de ver, el cultivo está abonado por lo contingente. Pese a todos los esfuerzos y medios emprendidos por los sujetos para asegurar la consecución del grano, cierta fragilidad acompasa las distintas etapas de la actividad. 1998 fue un año de gran sequía en todo el país. En las Cañadas de la Selva Lacandona los incendios acabaron con buena parte de los ya de por sí escasos manchones de vegetación originaria. Pero no era esa la principal preocupación de la población, sino el enfrentarse a una hambruna generalizada ante la pérdida de las cosechas por la falta de lluvias. En una de las comunidades tseltales de las Cañadas de la Lacandona, en asamblea convocada para buscar una solución al problema, un anciano recordó que antes de la formación de los primeros ejidos (en el decenio de los cincuenta), Santo Tomás era el santo encargado de otorgar las lluvias. El hombre propuso entonces la realización de una peregrinación a Oxchuc, santuario de Santo Tomás, para solicitar la bendición del agua. Acto seguido la propuesta fue votada. Por motivos económicos la asamblea decidió, como primera acción, sacar a las imágenes de la iglesia en procesión por las milpas, y que fuera la imagen de Santo Tomás la que estuviera al frente. De modo que los santos "*pudieran ver*" el estado lamentable en que se encontraban las milpas. Si la acción no funcionaba acudirían entonces al municipio vecino de Oxchuc a solicitar la lluvia directamente al santo. "Gracias a Dios", interpretaron los fieles, la lluvia acudió pronto a sus llamados. En cuanto a la longevidad de las tradiciones resulta sorprendente su carácter latente en términos de constituir verdaderos acervos de prácticas. Así, un acto en apariencia olvidado cobró vigencia en cuanto las condiciones a las que se enfrentaban los sujetos se modificaron de un modo crítico. Por lo demás, la asamblea decidió sobre qué acción emprender, más no hubo discusión alguna ante la posibilidad de que a través de estas acciones la comunidad pudiera apelar y encausar a los seres divinos que detentan el control del agua y la reproducción agrícola.

Por otro lado, al abordar la organización social desplegada en torno al cultivo del maíz puede señalarse que también en la división del trabajo y la ordenación por géneros este grano echa sus raíces. Entre algunos tseltales de las cañadas de la selva, el cultivo del maíz se encuentra vedado a las mujeres porque, según reza la explicación local, *ellas no saben sembrarlo*. No obstante, las

mujeres participan en todas las demás actividades agrícolas; lo que incluye, por ejemplo, la siembra de frijol o trabajos tan arduos como el desmonte de acahuales a golpe de machete. La prohibición a las mujeres de sembrar maíz tiene un carácter "simbólico", en términos de legitimar el poder de los hombres. Al ser el maíz un elemento central de la reproducción biológica y cultural del grupo, los encargados de cultivarlo se ubican en una posición de autoridad respecto a quienes tienen vedada la actividad. De esta manera, el maíz es un elemento central también en la reproducción social del grupo. Esta distribución del trabajo y el poder se vio reforzada por los lineamientos oficiales de la tenencia de la tierra, ya que la posesión de este bien fue asignada en su gran mayoría a los hombres. De cualquier forma, la prohibición de cultivar maíz a las mujeres no es generalizada entre los tseltales de las cañadas de la selva, sino que sólo ocurre en determinadas comunidades. Además, esta situación ha cambiado con la migración: ante la necesidad económica los hombres dejan sus localidades, aun en el periodo de cultivo, por lo que, en algunas ocasiones son las mujeres las que se encargan de hacer la milpa. Los valores culturales no están al margen de las condiciones y relaciones en que se desenvuelven los miembros del grupo, sino que forman parte de diálogos de larga duración que los sujetos entablan con una multiplicidad de actores.

Al desbrozar la relación entre el maíz y el poder puede indicarse además la lectura que algunos tseltales de las Cañadas de la Lacandona hacen de la introducción del "maíz transgénico", en otras regiones del estado de Chiapas, por parte del "gobierno de México"[11]. Sin importar filiación política, los habitantes de las cañadas de Ocosingo están en contra de la entrada de ese tipo de maíz, ya que, argumentan, *todavía no se sabe si ese maíz es bueno para la gente*. Además de que *esas semillas no pueden volver a sembrarse, sino que deben comprarse en cada nueva cosecha*. Al respecto, las distintas organizaciones políticas con presencia local han acordado no aceptar las semillas. Y advierten, *bastaría con que algunos acepten* (el maíz transgénico) *para que se perjudique a las demás milpas*. En este tenor, los tseltales de las Cañadas de la Selva responsabilizan al gobierno de México de ser el principal encargado de conducirlos a nuevas condiciones

11. La información con que cuenta el conjunto de la población de las cañadas de la selva (lo que incluye, principalmente, a tseltales, tojolabales y mestizos) sobre el "maíz transgénico" y su introducción por parte de la "Secretaría de Agricultura", la han obtenido por medio de distintas organizaciones no gubernamentales con las que trabajan, así como a través de las redes de comunicación locales.

de despojo; ya que, según su lectura, la introducción de estas semillas (que ellos dicen, son ofrecidas por el gobierno), representa la actualización de un *nuevo tiempo del baldío*[12] en el cual, *ya no importaría tener tierra*, sino que en cada ciclo dependerían de *los dueños de las semillas*. De tal forma que estarían *de nuevo bajo las órdenes de un patrón*. La interpretación de la introducción del maíz transgénico como un *nuevo tiempo del baldío* coloca al acontecimiento en un entramado de sentido plenamente reconocido por el grupo. De modo que el suceso queda inscrito en la memoria histórica y es leído desde la lógica de interacción de la población. En parte, será a partir de este sentido valorativo como habrán de ser desplegadas respuestas específicas a las nuevas condiciones que enfrenta el grupo. En el escenario descrito e interpretado por estos tseltales, la valoración del "milagro" de la reproducción del maíz se vería interrumpida. Aquella explicación de cómo de un grano surgió una mazorca, de esta una milpa y de ahí la alimentación de los hombres y mujeres del maíz no tendría más sentido, en la medida en que las semillas sólo germinarían con el pago de derechos. La única reproducción, misterio y fe que acompañaría al cultivo del maíz sería entonces la que impone el dinero. A imagen y semejanza de ese mundo ajeno a los tseltales, las semillas no tendrían por qué tener un corazón para germinar. Mientras los conocimientos y creencias locales no serían más que curiosos y sorprendentes datos dignos de ser depositados en el cajón del olvido.

## Conclusiones

A partir de los datos presentados puede señalarse que, en torno al cultivo del maíz, los sujetos procuran satisfacer a las distintas divinidades y fuerzas que controlan el ámbito agrícola. Las prácticas "espirituales" emprendidas por el grupo buscan también normar relaciones que resultan estructurales a la población: dar a las divinidades que controlan la reproducción y la fertilidad, para poder ejercer una serie de derechos en el ámbito agrícola. La reciprocidad con tales divinidades representa la búsqueda por normar una relación de dependencia, por entablar simetría en lo que por definición rebasa a los humanos. El

12. Entre la población de Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas, "el baldío" se refiere al periodo en que los antepasados de estos pobladores vivieron acasillados en las fincas periféricas a la selva Lacandona. Para una visión panorámica de la historia de "la franja finqueril" y la colonización que los acasillados emprendieron en la Lacandona puede verse, entre otros trabajos, Leyva y Franco (1996); y De Vos (2002).

contrato recíproco con las fuerzas que controlan la naturaleza debe renovarse cíclicamente: así en cada cosecha o en los momentos de crisis. A un tiempo, de la manera más humilde posible (al reconocer la vulnerabilidad de los sujetos), pero también al ejercer una obstinada presión –*para que los santos vean cómo están de mal las milpas*. La reciprocidad busca asegurar así el establecimiento de una relación "armónica" entre las divinidades y el grupo, entendida ésta en términos de obligaciones y derechos.

Por otro lado, se sabe que uno de los objetivos de la antropología es acceder al conjunto de valores, conceptos y categorías con el que "los otros" articulan su mundo, tanto en términos de las acciones que emprenden como de aquellas explicaciones que los guían. Paradójicamente para la disciplina, quizás los valores y conceptos más difíciles de entender sean aquellos que, en apariencia, resultan familiares a occidente. Cuando un objeto, posición social o concepto nos resulta medianamente cercano, lo más sencillo es dejar de traducirlo y sin más, sustituirlo por nuestro propio universo de valores y creencias. En este tenor ha sido leída y articulada, por ejemplo, la demanda campesina por la tierra; ya que, como señala Miguel Ángel Bartolomé,

> la tradición agrarista posrevolucionaria mexicana ha determinado que en el discurso indígena reivindicatorio de sus territorios no se manifiesten en forma explícita los vastos contenidos culturales adjudicados a la tierra. Se ha preferido hablar en términos más comprensibles para un interlocutor que sólo ve en la tierra un bien económico y no un espacio polimorfo cargado de significaciones afectivamente valoradas (…) La vinculación de las sociedades con su espacio no representa sólo una particular adaptación productiva, sino además una compleja articulación simbólica. La tierra es cultura en la medida en que ofrece el marco propicio para las relaciones productivas y simbólicas de una sociedad (Bartolomé, 1997: 86).

Algo semejante le ocurre al maíz como elemento estructurante de la cultura y la organización social de los indígenas mexicanos. Donde lo que para unos es un grano más, o no es más que un grano, para los tseltales de las Cañadas de la Selva Lacandona, por ejemplo, representa su principal fuente alimenticia. De igual manera, lo que para determinadas personas puede representar un saber técnico para otras puede ser *herencia cultural*. Lo que para occidente equivale a una fuente de ingresos, para otros puede pertenecer al terreno de lo sagrado: el principal "regalo" con el que las divinidades buscaron establecer determinada relación con los seres humanos. Mientras unos pueden suponerse poseedores

del maíz por haber pagado por él o por haberlo trabajado, otros pueden entenderse como pertenecientes al maíz, por ser este carne de su carne. Para los tseltales de la Lacandona, como para tantos otros grupos indígenas y no indígenas mexicanos, el maíz es una semilla en la que germinan múltiples significados, saberes y valores que definen a la colectividad. Un grano que no sólo posibilita la reproducción biológica del grupo sino también la de su cultura. Un cultivo que los hombres desarrollaron a lo largo de siglos, para de esa manera poder también florecer a lo largo de sus ciclos.

## BIBLIOGRAFÍA

Bartolomé, Miguel Alberto (1997) *Gente de costumbre y gente de razón, las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, INI, México.

Díaz Cruz, Rodrigo (1998) *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, *Anthropos*, UAM, España.

De Vos, Jan, (2002) *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona*, 1950-2000, F.C.E.; CIESAS, México.

Leyva Solano, Xóchitl; Gabriel Ascencio Franco (1996) *Lacandonia al filo del agua*, CIESAS, UNAM, CIHMECH, UNICACH, F.C.E, México.

# Espejo de creación: el maíz originario entre los tsotsiles de los Altos de Chiapas, México

**Daniel Murillo Licea**[1]

## Introducción

Don Manuel, *Martoma Vo'* (Mayordomo del agua) se inclina mientras estamos sentados en plena entrevista en el solar de su casa durante la temporada de trabajo de campo en Pozuelos, San Juan Chamula[2]. Recoge del suelo un grano de maíz con una delicadeza inusitada y lo toma entre sus manos mientras sigue conversando con nosotros. Durante el desarrollo de la entrevista lo mantiene al calor de su tacto y no es sino hasta cuando concluimos, que se levanta y coloca el grano de maíz en una cesta, en donde sus hermanos le reciben con el mismo cuidado y calor, semejante al que Don Manuel le propinó durante los minutos de charla[3]. Bastó ese gesto para anotar la relación entre el ser humano y el maíz en el paraje Pozuelos, ese poblado tsotsil. Pozuelos se sitúa en San Juan Chamula, en los Altos de Chiapas; allí vive una población aproximada de 621 habitantes, según el censo realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) del 2020 y en donde la población es monolingüe tsotsil en un 44.4 por ciento.

## El maíz originario, los *Anjeles*[4] y los hombres verdaderos

En Pozuelos como en toda el área tsotsil de Los Altos existe una religiosidad que une los elementos de la tierra y el agua. A estos elementos se agregan las

1. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Comunicólogo, investigador, escritor, editor, también es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y labora en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social desde hace 9 años. Es miembro fundador de la Red de Investigadores Sociales Sobre el Agua.

2. El trabajo de campo tuvo varias temporadas, de 2004 a 2017.

3. Bernardino de Sahagún, por cierto, hace referencia también a esta costumbre en las culturas prehispánicas del centro de México (Sahagún, 2002: 460).

4. Para referirse a estos númenes, los entrevistados utilizan la pronunciación [*Anjel*], aunque en español la ortografía es distinta, he preferido guardar el sentido más cercano al idioma original y no escribir Ángeles.

figuras sobrenaturales, entre las que destacan los *Anjeles*, quienes son dueños del monte, de la lluvia y de los vientos. Se trata de númenes que viven en las cuevas, en los manantiales, en los cerros. Las cruces son sus lugares de descanso; generalmente les son dedicadas a los *Anjeles*, tanto en las encrucijadas de los caminos, como en los *Kalvarios*, las casas, los altares y, como veremos particularmente, en el cerro *Tsontevits*. Es hacia ellos a quienes se dirigen las palabras sagradas, los rezos y las plegarias que se realizan en los manantiales, y que forman parte de las celebraciones de agradecimiento y petición de lluvia.

Los *Anjeles* son dioses de la lluvia y del rayo; los colores caracterizan sus estados anímicos o sus humores: el *Pop Anjel* es el que tira las milpas, hace destrozos en las mazorcas de maíz. El *Anjel* verde es quien cuida de los mantenimientos y quien otorga comida al paraje. El *Tzajal Anjel* parece ser "malo", ya que destroza y mata[5]. De los *Anjeles*, el *V'alej* (rezador) e *H'ilol* (curandero) de Pozuelos, relata:

> Son muchos. Ellos viven en los cerros. Porque según nuestros antepasados, dicen que los primeros hombres o sus primeros hijos que hizo Dios, fueron los *Anjeles*, que los hizo de lodo, y luego les dio vida. Y que se alimentaban de su propia saliva, pero Dios vio que no tenían nada que comer, entonces que dijeron los *Anjeles*: lo que comes, eso vamos a comer también. Entonces Dios pensó eso no está bien, no debe ser así, que dijo. Y lo volvió hacer de nuevo, entonces les quitó un pedazo de su cuerpo y les dio de comer, cuando vio, empezaron a hablar y pidieron sus comidas. Es por eso que de ahí nacimos todos y por eso comemos maíz y frijol (Salvador López Collazo, entrevista, 2005).

Este relato da cuenta de uno de los mitos originarios de creación de los tsotsiles. Según el *Va'lej* de Pozuelos, los *Anjeles* son seres que aparecen en la tierra antes que el ser humano y fueron creados primero de lodo y luego de maíz. Gossen (2002: 95) recoge un relato de la primera creación del mundo tsotsil que contiene estos mismos elementos de tradición oral. Anteriormente el mismo autor había recogido relatos que reproducían este mito originario. Mencionaba Gossen (1990: 411): "Entonces [Nuestro Padre] les dio [a los humanos] un poquito de su ingle, que les gustó muchísimo. Ese era su alimento. Es por esto que la gente come tanto maíz y debe cuidarlo". Una variante de esta versión la

5. Entrevista realizada en 2005 a Salvador López Collazo, *Va'lej* e *H'ilol* de Pozuelos.

menciona Köhler (1995: 17), en donde el dios solar, antes de subir al cielo, se arranca un pedazo de la axila y se lo da a los humanos: es el maíz.

Sin embargo, hay un elemento en el relato citado del *Va'lej* de Pozuelos que es importante resaltar. Se trata de la relación de la ingesta del maíz y el adquirir la palabra, el lenguaje. Una vez que los primeros humanos probaron el maíz, arribó con ello la palabra; es decir, en cuanto aparece el hombre verdadero, pide más de comer, como una acción inmediata. Y en consecuencia, aparece su propia denominación contundente como hombres verdaderos: *Baats'il winik*. En la memoria tsotsil y en la reproducción de leyendas míticas, la adquisición del lenguaje conlleva toda una identidad y una humanidad aparejada. Pero no sólo eso, sino el estado comunicativo entre el dios creador y el nuevo humano, a través del maíz. La ingesta del maíz es, entonces, el paso hacia el diálogo, entre el mundo del ser humano y la sobrenaturaleza: "La interacción que el lenguaje permite −la conversación− es superior a todo lo que la precedió, tanto en sutileza como en eficacia, a tal punto que se transforma en la actividad humana por excelencia, influenciando, a su vez, todas las otras formas de interacción" (Todorov, 1995:101).

No es casual que aparezcan en relatos de tradición oral ciertas conexiones semióticas que reflejen un sentido particular. El elemento simbólico de la creación les otorga a estos nuevos seres creados a través del maíz, los tsotsiles, movimiento, voz, posibilidad de dialogar y su condición de identidad verdadera y particular. De aquí se desprende la importancia del maíz en esta etnia: en la presencia multicolor del maíz existe el espejo de la creación de identidad, del lenguaje verdadero. Si ese reflejo dejara de existir, la identidad afianzada en hondas raíces simbólicas se vería seriamente afectada.

En estos primeros párrafos hemos arribado a que la condición identitaria y de lenguaje de los tsotsiles, *Baats'il winik*, en *Hombres verdaderos* ha sido otorgada por el maíz. Es por ello que el maíz está presente en los actos cotidianos de los tsotsiles como un recordatorio del origen de creación, como un hermano que ha otorgado la palabra, la condición de ser, la existencia y la posibilidad de abrir los caminos del diálogo. En Zinacantán, por ejemplo, soñar que se vende maíz es perder un hijo (Laughlin, 1992: 24); por el contrario, soñar que se recibe maíz es signo de prosperidad y de recibir el alma del maíz (Laughlin, 1992a: 410). En un relato recogido por Enrique Pérez López, se menciona un tiempo de hambre en el municipio de San Juan Chamula; debido a dos años de heladas el maíz no creció y la gente comenzó a agotar sus reservas del preciado grano.

El relato termina con la siguiente frase: "Con grandes empeños y sacrificios volvieron a resucitar los granos de este sagrado alimento, imploraban al creador y formador para que no se extinguiera por completo lo que daba fuerza y vida a sus hijos" (Pérez López, 1998: 46). Una vez más, podemos identificar en la memoria colectiva el símbolo del maíz como la vida, como parte de la propia humanidad que surgió de la ingle o de la axila de un dios primigenio.

En un rezo recogido en Pozuelos durante la temporada de trabajo de campo, rezo pronunciado también por el *V'alej*, se menciona, además, la condición de otorgamiento de vida y sustento por el maíz no sólo a los tsotsiles, sino a los pobladores del mundo. Las estancias dicen así: "Todos tus hijos así viven/ así se relacionan./ Aunque sean los de arriba/ de otros pueblos, / de tu sangre, / de tu caldo, / de cuerpo vivimos" (Murillo, 2005a: 78).

El maíz es, en síntesis, principio y origen de la vida y de los seres humanos. Es por ello que debe residir en algún lugar de la tierra y tener los cuidados especiales tanto de hombres como de seres sobrenaturales. Como en muchas culturas mesoamericanas este lugar privilegiado es el cerro o la montaña.

### El cerro *Tsontevits* como la casa del *Anjel*... y el maíz

El paisaje ritual de San Juan Chamula se ve coronado por el cerro *Tsontevits* (Montaña de Musgo), que se eleva a 2 858 msnm. No sólo es de importancia por ser la mayor elevación en la zona (además del cerro Huitepec, con una altura de 2 717msmn), sino porque la tradición religiosa y mítica tiene un especial arraigo en él. El *Tsontevits* es la casa de los *Anjeles*, los dueños de la tierra y de los santos patronos de Chamula, San Juan Mayor y San Juan Menor; y también mora ahí el patrono de Zinacantán, San Lorenzo. Pero también es la casa de los *Totil me'iletik*, es decir, los antepasados, por lo que la montaña es un lugar de encuentro con el pasado, con la memoria y con la tradición. No es de extrañar, entonces, que la figura de la montaña se convierta en un lugar donde el maíz, que dio origen al hombre verdadero y a la palabra, como hemos visto, está claramente resguardado. El *Tsontevits* es un lugar de origen en donde los símbolos se conjugan para traer al tiempo presente, las épocas más remotas.

Los impresionantes altares en la cima del *Tsontevits*, dedicados a los santos que viven en su interior, están poblados de cruces azules y verdes, "lugares donde descansan y arreglan sus asuntos los *Anjeles*" (López Collazo, entrevista 2005); es allí en donde concluyen las festividades de petición de lluvia, a prin-

cipios de mayo de cada año. Del *Tsontevits* surgen varios manantiales, incluido el que surte a Pozuelos, y que dan agua potable a varios parajes y es un área de conservación de recursos forestales muy importante en la zona. *Tsontevits* es, además, el lugar donde mora el *Valapa'tok*, ser que aúlla, llora y provoca lluvias (Murillo, 2005a: 64), (Gossen, 1990: 369), (Gossen, 2002: 711 y ss.).

La montaña ha sido, desde la época prehispánica, un símbolo unido a la idea de la montaña primigenia que surge del mar primordial y es fuente de mantenimiento para los seres humanos. En otras ocasiones, la montaña es la matriz de donde han surgido los seres humanos (Chicomoztoc, por ejemplo; o Tampu Toco, en Sudamérica). Las montañas son grandes depósitos de, según las diversas tradiciones, animales, semillas, agua y de siervos del señor de la tierra. En la zona de los Altos de Chiapas las figuras de algunos santos, de los *Anjeles* y del señor de la tierra se entremezclan: parecerían ser los mismos personajes con atributos específicos. Cuando son santos ven por el mantenimiento de los pobladores; en su faceta de *Anjeles*, controlan las lluvias y los vientos; en su faceta de señores de la tierra, resguardan las semillas y la comida, además de cuidar a los animales del cerro, incluyendo a los naguales, la entidad anímica espiritual de los seres humanos.

Acerca de los cerros como lugares sagrados, Johanna Broda ha escrito que: "Los santuarios de los cerros y las cuevas formaron un paisaje sagrado alrededor de los pueblos, y es dentro de los límties de las comunidades donde la resistencia étnica y la identidad cultural se han conservado vivas hasta hoy" (Broda, 2001: 169). El *Tsontevits* es un punto nodal en la geografía sagrada de San Juan Chamula y también funciona como marca de superioridad de los chamulas en la región. El hecho de que el patrono de Zinacantán, San Lorenzo, haya "escogido" cambiar su casa a ese lugar, luego de que su iglesia se incendió (Murillo, 2005a: 90 y ss.), es un claro ejemplo de la posición sociocultural chamula en la región. En el *Tsontevits*, entonces, se concentra el agua y las semillas de maíz de la región. El siguiente testimonio así lo demarca:

> [Dentro del *Tsontevits*] No hay nada, sólo que ahí vive San Juan. O sea, es su casa, todo lo que tiene como el maíz, el dinero y todo lo que tiene con sus hermanos menores, está ahí todo. San Juan está en Tsontevits pero también esta sentado en el cielo, nomás que tiene su casa aquí en la tierra. (…) Ahí están sus cosas, ahí esta su dinero, su maíz, su borrego, sus vacas, ahí esta todo (Entrevista a Salvador López Collazo, 2005).

Ya López Austin (2000: 161 y ss.) enunciaba algunas características de la significación de las montañas: son la morada de los dioses, donde se atesoran riquezas y agua, contiene "semillas" o "corazones"; de ahí sale el viento, las nubes y los rayos y en él viven los seres que producen la lluvia. Pero las montañas también guardan el alma o la esencia del maíz, estos "corazones" a los que alude López Austin. Lo anterior ha sido registrado, por ejemplo, por Ulrich Köhler para San Pablo Chalchihuitán (Köhler, 1995: 18) o para San Pedro Chenalhó (Guiteras, 1996: 159). Como lugar sagrado, no sólo el maíz existe en el interior del *Tsontevits*, sino su propia esencia vital, su principio generador: el soplo del maíz originario. Además, el maíz representa la vida, "cinco mazorcas de maíz amparan al hombre contra la muerte" (Guiteras, 1996: 225). La explicación de esto la otorga el informante de Calixta Guiteras Holmes, Manuel Arias, cuando dice que el maíz tiene alma y su cuidadora es *x'Ob*, la madre del maíz (Guiteras, 1996: 176).

En esta concepción cada paraje tsotsil tiene una madre del maíz que es, a su vez, hija del *Anjel*. Y para llamar al alma del maíz existen rezos específicos, como el que menciona Manuel Arias: "Señora x'Ob, Señora 'Anjel, que regrese el alma del maíz; que no se vaya su alma porque comieron los animales; que llamen su compañero que se perdió para que tengamos fuerza para comerlo, que está entero su alma de la milpa" (Guiteras, 1996: 176). Encontramos entonces otra similitud entre los seres humanos y el maíz: existe un desdoblamiento del alma. Recordemos que los tsotsiles tienen un alma (*ch'ulel*) y un alma compañera asociada con un animal (*wayjel*). Para el maíz, una de ellas es la correspondiente a *x'Ob* y la otra está asociada con Kox, el hijo menor del sol, que es identificado con la figura de Cristo (López Austin, 2000: 119).

Existe un mito generalizado en los parajes tsotsiles sobre la hija del *Anjel*, que ha sido identificada como *x'Ob* por el informante de Calixta Guiteras (1996: 159), y que cuenta la historia del origen del maíz rojo. Hay algunas variantes, pero la historia en general trata sobre un hombre que llega a la casa de un *Anjel*, dentro de un cerro o cueva y ahí el *Anjel* le ofrece a su hija, quien se va a vivir con el hombre. La historia cuenta que el hombre estaba celoso de su mujer porque cuando ella iba a la milpa por maíz, siempre cortaba cuatro mazorcas, una de cada esquina de la milpa, que se multiplicaban mágicamente (como efecto de ser hija del *Anjel* y tener la peculiaridad y el don de la abundancia) y cuando ella llegaba a su casa cargaba una red llena de mazorcas. El marido creía que otros hombres le regalaban maíz. Una ocasión, cuando regresaba la mujer, el hombre la golpeó y la sangre que manó de la nariz de la mujer salpicó algunos

granos del maíz. Desde ese día el maíz también fue rojo. Y por ello a esta clase de maíz se le llamó *ch'ich'al sni x'Ob*, que significa la sangre de la nariz de la *x'Ob* (Guiteras, 1996: 159); en otras versiones la mujer es denominada como princesa del cerro, *X'anton Ajaw* (Mondragón: 2002: 71 y ss.).

El hecho de que los dos colores principales del maíz hasta ahora vistos (blanco y rojo) aparezcan en las leyendas y mitos unidos a la concepción de abundancia y buen presagio, tienen que ver con los colores y las orientaciones de los puntos cardinales. Para los tsotsiles, el este y el norte tienen orientación positiva y sus colores correspondientes son el rojo y el blanco. Al contrario, el oeste y el sur comparten una orientación negativa y sus colores característicos son el negro y el amarillo, respectivamente. Los colores del maíz comparten estas orientaciones espaciales (recordemos que la *x'Ob* recoge una mazorca de cada esquina de la milpa). Aunque estos puntos cardinales pueden también identificarse con el calor y el frío, dos conceptos incrustados en la cosmovisión tsotsil[6] (como en otras culturas indígenas), el maíz es caliente y el frijol es frío (López Austin, 2000: 108), es decir, el maíz es masculino y el frijol es femenino, lo que nos vuelve a recordar el origen de este grano, extraído de la ingle o de la axila del dios solar. Muchos elementos en la naturaleza son clasificados por los tsotsiles como fríos o calientes. Las mujeres son consideradas más frías que los hombres; la luna es femenina y el sol masculino. Y, ante ello, el sol representa el orden y la noche el caos (Gossen, 1990: 59 y ss), y el ser humano va adquiriendo calor a lo largo de su vida, hasta que regresa el frío al final de su existencia (Vogt, 1993: 46).

Sin embargo, aunque el maíz tiene estas características más tendientes a lo masculino, dentro de la cosmovisión tsotsil en relación con este grano lo frío y lo caliente tienen un papel particular. Las fases de la luna, femenina por excelencia, se vinculan con el crecimiento y maduración de las cosechas (Guiteras, 1996: 221). Según López Austin (2000: 120), hay tres tiempos en los rituales de cultivo, mismos que resumo a continuación. Una etapa en donde las fuerzas frías y calientes parecen entrar en flujo, ya que hay peticiones tanto al dueño de la montaña (lluvias) como a la tierra (fuerzas frías) para que preparen el terreno. En esta etapa se realiza la quema del cultivo, que servirá para liberar el humo que se convertirá en nubes que provocarán las lluvias. Un segundo

6. Varios autores han tratado este asunto: Vogt, 1992, 1993; Gossen, 1990; López Austin, 2000, entre otros.

tiempo en donde las fuerzas frías intervienen para hacer germinar la semilla. Un tercer tiempo que marca la multiplicación del grano y cuya culminación se ofrece al llegar la fecha del día de muertos, cuando se termina la acción de las fuerzas frías sobre el maíz. Siguiendo al mismo autor, durante el primer tiempo se realiza una misa o ritual que consistiría en llamar al *Anjel* para que *x'Ob* pueble las semillas de su esencia. Interpreto este ritual como uno en donde se llama al alma del maíz para que tome posesión del mismo. La fertilidad de la tierra, junto con la lluvia y el alma del maíz se puede interpretar en un sentido sexualizado de concepción de la semilla.

Hay un tiempo más, no mencionado explícitamente por López Austin pero recogido por Vogt para el caso de los tsotsiles de Zinacantán: durante la cosecha, los zinacantecos deshojan y desgranan el maíz en la milpa para llevarse a las trojes en las casas. El maíz se almacena con una cruz encima, rodeada de dos tipos de mazorcas que aluden a los padres-madres (*totil' meiletik*), los antepasados, "que 'abrazan' las almas de la milpa entera y del maíz almacenado" (Vogt, 1993: 93).

Existen, además, procesos rituales en la preparación para la siembra y para la cosecha. Antes de la siembra, por ejemplo, la mujer coloca en la misma cesta donde están los granos que se plantarán, su peineta, su collar, su malacate y una bola de hilo, para que las mazorcas puedan desgranarse fácilmente (Guiteras, 1996: 45); tanto la mujer como su marido ayunan dos días y cuando se los granos van a ser plantados, colocan en cuatro velas el centro de la milpa, cuatro ramas de pino y trece bolas de incienso, aludiendo a los rumbos de la tierra y los "peldaños" o capas del cielo.

Durante los rezos o súplicas que se realizan como parte de este acto ritual, los cuatro elementos entran en juego y combinación cuando se pide al sol que sea benevolente con los granos; al *Anjel* que mande lluvia; a la tierra que dé protección y al viento que no quiebre las cañas del maíz (Guiteras, 1996: 45). Existen otros rituales asociados que por cuestiones de espacio no podemos describir. Sin embargo, no se puede dejar de mencionar la comida ritual después de la siembra: se come el *bokix*, un preparado de maíz, chile, cilantro y cebolla (Guiteras, 1996: 45). Aunque no es la única ocasión en que hay comidas rituales, en donde por supuesto el maíz es imprescindible. Otra comida ritual es la que se ofrece en la celebración del 3 de mayo, donde se sirve el *compiral*, que en

el paraje Pozuelos consta de pan, tortillas, tamales de frijol, atole, café, *pox*[7] y, a veces, pollo o carne.

A través de este proceso ritual podemos observar la interrelación entre los seres sobrenaturales y los seres humanos. Aunque los *Anjeles* y los seres humanos comen maíz, el *Va'lej* de Pozuelos hace una diferenciación entre la comida de unos y otros: "[…] Ellos [los *Anjeles*] comen maíz también, que ellos comen la esencia del maíz y lo que comemos nosotros es lo que ellos dejan" (Entrevista a Salvador López Collazo, 2005).

## La falta de maíz y los seres sobrenaturales: clases de hambre

Existen agravantes para el crecimiento del maíz. Puede ser que los rituales se cumplan en forma para asegurar la buena siembra y cosecha, pero si los dioses están molestos por alguna razón, el crecimiento del maíz puede peligrar. Conductas inadecuadas en los parajes, como mentir o robar, o la falta de ofrendas, pueden llevar a que los seres sobrenaturales provoquen hambre y fenómenos meteorológicos o cambios climáticos para evitar el crecimiento adecuado del maíz. A continuación reproduzco un relato, contado por el *Va'lej* de Pozuelos, que pone de relieve algunos elementos de este tipo:

> En una ocasión me platicó un señor del municipio de Tenejapa, que platicó con un señor del municipio de San Juan Cancuc, dice que ahí donde vive ya están cambiando a otra religión. Entonces este señor que soñó, y que un mestizo le dijo:
>
> –¿Cómo está tu paraje? ¿Tiene suficiente comida la gente, tiene maíz, tiene frijol, tiene todo?
>
> Y que le contestó:
>
> –No, ya no es igual como antes, ahora ya es menos, que le dijo.
>
> –¿Cómo fue que se perdió? –Que dijo otra vez el mestizo.
>
> –No, no lo sabemos– que le contestó.
>
> –Ah, eso es por la religión que están cambiando, porque ya no respetan los *Anjeles* dueños de los cerros, por eso ahora ya lo almacenaron toda la comida de ustedes, si quieres te voy a mostrar dónde está– que dijo el señor.
>
> –Pero ya no voy a llegar porque ya estoy viejito, que le contestó.

7. Aguardiente.

–Si quieres te voy a llevar en el cerro de San Joaquín porque ese cerro es un gran almacén de comida, los cerros grandes son almacenes, si quieres ir a ver te voy a acompañar, para que veas dónde está almacenado sus comidas, que así le dijeron.

–Pero ya no llego porque ya estoy viejo, está muy lejos– que así le contestó.

–Te voy a dar tu bordón y nos vamos despacio– que así dijo otra vez el mestizo.

Y que se fueron, pero antes de llegar al cerro, que le dijeron el señor:

–Espérame aquí voy a ver si está el gobernador.

Luego regresó y dijo de nuevo:

–Ahí está, vamos– que le dijeron.

Entonces que entraron y hablaron con un señor, y que dijo:

–¿Qué quieres?

Y le contestó:

–Nada, sólo porque este señor me trajo porque me dijo que aquí tienen almacenada toda la comida.

Y que dijo:

–Ah, ¿que religión eres, estás aprendiendo otra cosa?

Y que le contestó:

–No, no estoy aprendiendo nada.

Entonces dice que abrió sus ventanas y puertas, y cuando vio el señor ahí estaba almacenado todo tipo de comida, ahí estaba el chile, el maíz, el frijol, el tabaco, la caña, el plátano, ahí estaba todo; entonces que dijo:

–Esto es porque dicen que los cerros ya no sirven, y por eso ya no llegan a dejar ofrendas, por eso lo juntamos en los cerros, porque sus antepasados, padres-madres (*totil–me'il*) venían a dejar ofrendas tres veces al año, uno al inicio del año, uno en medio y otro al final del año, pero ahora ya no es así porque están practicando otras religiones, entonces quiero que le platiques a tu gente lo que estás viendo. Ahí donde quedaste parado quiero que ahí sea mi lugar de descanso, ¿sabes qué es eso? Es esto que tengo aquí –que era una cruz que estaba ahí–, entonces quiero que traigan una cruz ahí, porque la cruz sirve para descansar; los que saben ponen su cruz en el camino, porque ahí se platica, ahí se descansa, y que la cruz es la que recibe las peticiones para que luego lo pase con Dios–que así le dijeron al señor–. Ahora tampoco usan el *pox*, porque nosotros necesitamos para platicar nuestros asuntos –que así dijo el señor.

> Esto que te estoy contando tiene como dos años que el señor de San Juan Cancuc me dijo. Que la cruz es para que arreglen sus asuntos y descansen los *Anjeles*. (López Collazo, entrevista 2005).

Este relato pone de manifiesto que el maíz puede escasear si se olvida, descuida o cambia la religión sincrética de los parajes tsotsiles. El relato ofrece, en un nivel denotativo, la visita a la casa de un *Anjel* (en forma de no indígena o "mestizo", como se menciona directamente en los testimonios recogidos) y la petición acerca de la construcción de las cruces que vemos en los parajes tsotsiles. Pero en un nivel connotativo, el relato pone de manifiesto la importancia de la tradición para el mantenimiento y continuación de las cosechas de maíz. Esto impone un canon en donde el abandono de la religiosidad, de la búsqueda de la comunicación con la sobrenaturaleza y el olvido de la importancia del maíz y de su origen, pueden llevar a que el ser humano no obtenga el alimento diario para continuar su propia existencia. Este es otro ejemplo de la interrelación simbólica y anímica entre el ser humano y el maíz.

Así, el olvido de la tradición puede conllevar la falta de maíz y en consecuencia el hambre. Desde tiempos antiguos, los mayas prehispánicos representaban en sus códices a la figura de *Chac*, el dios de la lluvia, con una llama en la mano, lo que representaba la sequía. En la actualidad, en los pueblos tsotsiles, cuando el agua escasea, es que se ha cometido un "pecado" y se han molestado los *Anjeles*. En un rezo recogido también en Pozuelos, se mencionan varios tipos de *Anjeles*, pero uno de ellos es el *Pop Anjel*, que obstruye el paso del agua. Cuando se introdujo el agua potable a Pozuelos el agua no fluía de las tuberías y los pobladores hubieron de rezar cada cierto tramo para pedirle al *Anjel* que dejara pasar el agua (Murillo, 2005: 45 y ss.). El *Va'lej* de Pozuelos expresa: "Por eso el agua camina mediante ofrendas y velas", es decir, la continuación de un proceso tradicional de ritos. Cuando ello no sucede, el agua escasea; el maíz no crece adecuadamente y las condiciones climáticas son adversas para los cultivos.

Y es entonces cuando aparece el hambre, teñida de los colores negro, blanca y roja, según lo explica el informante de Calixta Guiteras (1996: 192 y ss.): hambre negra cuando hay que comprar maíz, provocada por las mujeres que dejan caer pedazos de masa al piso; el hambre blanca, cuando hay maíz apenas para sobrevivir, provocada por descuidos de los hombres durante la siembra y cuidado de la milpa; el hambre roja, provocada por los niños que juegan con

el maíz en vez de comerlo. Es decir, por descuidos, por la falta de cuidado y respeto por el maíz.

Pero hay también un elemento importante: Calixta Guiteras identifica que, durante el mes *'uch*, que comienza aproximadamente el 10 de junio, hay una pequeña ofrenda, precisamente al *uch*, para que no se coma las cosechas de maíz (Guiteras, 2002: 32 y ss.). López Austin, basándose en observaciones de Guiteras (1996: 37), abunda en ello:

> Al iniciarse la veintena de *mol 'uch*, los tsotsiles acostumbran colocar a la entrada de cada hogar una ofrenda que consiste en una mazorca pequeña, una diminuta tortilla, unos cuantos frijoles, un cigarro, sal y una bolita de posol, todo en paquetitos de hojas de maíz. Los tsotsiles creen que si no se coloca la ofrenda al Abuelo Tlacuache, la cosecha será exigüa y sobrevendrá el hambre (López Austin, 2003: 160).

Aparte del cambio de religión y del olvido de las tradiciones o las "faltas" en la conducta de los seres humanos y el descuido del maíz, un tercer elemento documentado es el cambio de lugar de asentamiento, como lo describe Holland (1963: 80 y ss.) en un relato de un campesino del que extraigo algunas frases:

> Fueron al pueblo [el campesino y su esposa] y él le preguntó a San Andrés si su voluntad era que se enfermara cada año en la época de siembra. 'Estoy cada vez más pobre', dijo, y ahora ya no tengo nada. Voy a dejarte para buscar otro lugar.
>
> Esa noche, mientras dormía, San Andrés apareció en su sueño vestido como indio. Le dijo a mi amigo 'vete de aquí si quieres, pero me vas a dejar tu semilla de maíz. No voy a dejarte llevarla. En otro lugar encontrarás otras semillas para plantar, y si te cansas de vivir allá, regresas y yo te devolveré tu semilla'.
>
> Muy pronto mi amigo dejó Larráinzar […]. Cuando llegó el tiempo de segar la montaña y plantar, se sirvió de las semillas que había llevado de aquí [Larráinzar] junto con algunas que había comprado por allá […]. Las [semillas] que llevó de Larráinzar no crecieron y se convirtieron en polvo, porque San Andrés guardó aquí sus espíritus.

De este modo encontramos que la tradición, la identidad, el propio espacio habitado, es parte del complejo cultural de esta etnia en donde el maíz es la esencia que une las esquinas del mundo, es un puente que permite la identificación y la comunicación entre el ser humano, la naturaleza y la sobrenatu-

raleza. El maíz es el espejo de la vida de los tsotsiles, es la aproximación a una vida cotidiana ritual que entrelaza la memoria, las costumbres, el espacio y el tiempo. Dejar el espacio habitado por la tradición es perder identidad; pasar la frontera de la memoria al olvido permite, descuidadamente, la dilución de la esencia del maíz. Es de este modo que la cosmovisión tsotsil encuentra un sitio de anclaje, un punto nodal de acercamiento en su complejo cultural. Pero no podemos olvidar que nuestra visión como extraños, como ajenos a esta cultura nos permite acercamientos a través de lentes distintos: ayer, el agua; hoy el maíz. La cosmovisión pragmática de los pobladores de Pozuelos y de los Altos de Chiapas no permite esta diferenciación: inmersos en una cultura, la cosmovisión se vive, no se clasifica. La relación con el maíz se transforma en un acto cotidiano culturalmente convertido en lenguaje, en sueño, en rezo, en leyenda, en la acción de comer. En el propio acto de existir y caminar sobre la tierra. En el lenguaje y el movimiento, el maíz y sus colores en los Altos de Chiapas nos hablan de la concepción del mundo, del ser humano. Y podríamos forzar este texto con algunos dobleces más.

### *Li k'usi jna'tike, jun sat ixim* (el recuerdo, un grano de maíz)

El principio de los tiempos se repite. La relación diaria con el maíz es el recordatorio de aquel origen. Un recordatorio de las palabras de aquellos seres humanos que comen el primer maíz arrancado de la ingle o axila del dios primigenio, son los rezos o plegarias que los actuales tsotsiles hacen a las sagradas montañas o a los manantiales: vuelven, con cada acto ritual, a pedir su alimento, su comida. Así, el tiempo mítico regresa en el acto cotidiano de comunicación entre los humanos y los dioses. Una vez más la palabra está unida al maíz. En este juego de relaciones es que encontramos la importancia de las palabras sagradas de los rezadores tsotsiles: el caso de los rezos y relatos del *Va'lej* de Pozuelos lo marca de esa manera. El *Martoma Vo'* o Mayordomo del Agua de Pozuelos, durante el trabajo de campo realizado, también hizo una reconstrucción de algunas palabras dirigidas hacia los dioses. Reproduzco un fragmento, que hace referencia, connotativamente, del maíz:

> …Que no nos vayan a faltar los alimentos
> y que nadie nos moleste,
> no nos vayas a mandar

los *Anjeles* negros,
los *Anjeles* amarillos,
lo que queremos es que nos mandes
la fertilidad de tus manos… (Murillo, 2005a: 70).

De nueva cuenta, aparece la importancia de los colores. El negro y el amarillo están asociados con apreciaciones negativas, con la noche, la caída del sol, con la muerte del ciclo solar anual (Gossen, 1990:55 y ss). Es, como ya decíamos retomando a López Austin, una forma de ahuyentar el exceso de fuerzas frías que pueden dañar el crecimiento del maíz. En un ritual de llamado del *ch'ulel* o llamado de alma, Vogt menciona que un curandero necesita de cuatro mazorcas de maíz, una de cada color, para adivinar en dónde está el alma perdida. El curandero desprende trece granos de maíz de cada mazorca y los deja caer en agua con sal. Los 52 granos en total indicarán en dónde está el alma perdida, en una réplica acudiendo a la propia alma o esencia del maíz (Vogt, 1993: 119). Durante el resto de este llamado del *ch'ulel*, los granos de maíz ayudarán a atraer el alma perdida.

En contraparte, el ser humano debe tener precauciones para que el alma del maíz no se pierda. Es por ello que ciertos gestos cotidianos son tan imprescindibles para asegurar una buena relación con el alma del maíz y otorgar cuidado y protección, en una acción recíproca, en una acción de pago o restitución, como lo ha llamado López Austin (2000: 123).

Recoger un grano de maíz del piso es, en ese simple acto, acudir a una revelación de la cosmovisión y a un reconocimiento. Hermano del maíz, progenie del maíz, el *Martoma Vo'* de Pozuelos toma entre las manos el grano: gesto que indica el abrazar, cuidar y mantener el propio origen. Ahí, en el maíz, se seguirá guardando el germen de la tradición e identidad de los parajes de los Altos de Chiapas.

## BIBLIOGRAFÍA

Broda, Johanna (2001) "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE-Conaculta, México.

Gossen, Gary (1990) *Los chamulas en el mundo del sol*, INI–Conaculta, México.

Gossen, Gary (2002) *Four creations. An epic story of the Chiapas mayas*, University of Oklahoma Press, USA.

Guiteras Holmes, Calixta (1996) *Los peligros del alma*, FCE, México.

Guiteras Holmes, Calixta (2002) *Diario de San Pablo Chalchihuitán*, Coneculta Chiapas-Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígena, México.

Holland, William(1963) *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, INI, México.

Köhler, Ulrich (1995) *Chonbilal Ch'ulel–Alma vendida*, UNAM, México.

Laughlin, Robert, M. (1992) "Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños", *Los zinacantecos*, INI–Conaculta, México.

Laughlin, Robert M.; Karasik, Carol (1992a) *Zinacantán: canto y sueño*, INI–Conaculta, México.

López Austin, Alfredo (2000) *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México.

López Austin, Alfredo (2003) *Los mitos del tlacuache*, UNAM, México.

Mondragón, Lucila; Tello, Jacqueline; Valdez, Argelia (2002) *Relatos tzotziles*, Conaculta, México.

Murillo Licea, Daniel (2005) "Donde no hay manantial, no hay ojo de agua, no hay nada"*en: La comunidad de Pozuelos y su cultura*, IMTA-Conacyt, México.

Murillo Licea, Daniel (2005a) "Encima del mar está el cerro y ahí está el *Anjel*". *Significación del agua y cosmovisión en una comunidad tzotzil*, IMTA-Conacyt, México.

Pérez López, Enrique (1998) *Muk'ulil San Juan: Cuentos y cantos de Chamula*, UNAM-Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Sahagún, Bernardino de (2002) *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3 vols, Conaculta, México.

Todorov, Tzvetan (1995) *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Taurus, España.

Vogt, Evon (1992) "Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea", *Los zinacantecos*, INI–Conaculta, México.

Vogt, Evon (1993) *Ofrendas para los dioses*, FCE, México.

# *Tsajal Ixim*. Concepciones del maíz rojo entre los tsotsiles de Chiapas

**Natalia Chaves López**

## Introducción

El presente artículo desarrolla la cosmovisión tsotsil del ejido Candelaria, municipio de San Cristóbal, Chiapas. En este marco, trabajamos los componentes más relevantes sobre el maíz rojo, en el ámbito de la transmisión oral y de la ritualidad enfocada a la curación.

Partimos de la importancia del maíz en la vida de estos pueblos originarios para relacionarla con algunas de sus advocaciones, una de las más representativas es la Madre del Maíz, que corresponde a su vez con la Madre de los Mantenimientos, entidad numinosa que garantiza la abundancia de la comunidad a cada ciclo.

En los Altos de Chiapas, existe una región de bosque mesófilo de montaña alrededor de los dos cerros de mayor altitud: el Huitepec (2 760 msnm) y el *Tsonte´wits* (2 880 msnm); en ella, viven varias comunidades tsotsiles de origen chamula que están adscritas al municipio de San Cristóbal de las Casas. En estos pueblos es predominante el cultivo de milpa para autoconsumo, con un ciclo anual sustentado en relaciones familiares de producción que garantizan la mayor parte del alimento.

En estos territorios la cosecha del maíz es un componente central de la vida, el ciclo agrícola se arraiga en el paisaje y lo transforma totalmente, de manera que existen diferencias en cada periodo del año determinadas por el crecimiento de dicha planta en todos los solares. Esta predominancia en el paisaje; la alimentación; las labores de toda familia; el estrechamiento de relaciones comunitarias a través del trabajo familiar de la milpa; son algunas de las razones que dan al maíz, en tsotsil: *ixim*, su enorme importancia en relación con la entidad de los mantenimientos.

En este sentido, abordar un tema tan amplio, complejo y polémico, como la milpa y el maíz, resulta difícil, por eso esta reflexión está enfocada desde el trabajo de una sola familia de Agustín Kirvín, quien ha recuperado una forma orgánica de cultivar, después de haber perdido sus semillas durante 4 años por

la influencia de las técnicas agrícolas de la revolución verde, que pusieron en peligro su subsistencia como campesinos, por la disminución de la producción y especialmente, de la calidad del maíz. Junto a ellos entendimos que la cosmovisión tsotsil, está ligada al cultivo del maíz, se alimentan y refuerzan la una a la otra, por esto, queremos hacer desde el inicio un reconocimiento a aquellas familias que continúan trabajando la milpa y transmitiendo sus memorias.

Esta investigación parte de un acercamiento etnográfico realizado durante cinco años, en dos parajes de migrantes tsotsiles chamulas: La Candelaria y Nuevo Corral Ch´en, ambos pertenecientes al municipio de San Cristóbal de las Casas. La información se complementará con algunas referencias obtenidas entre el pueblo tseltal de Tenejapa.

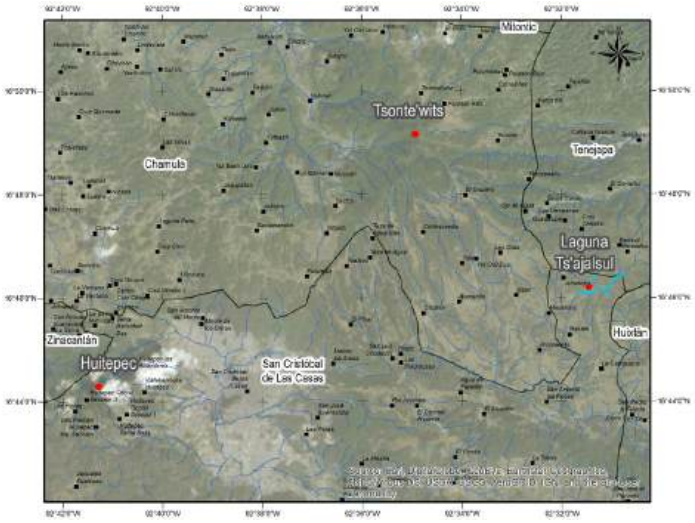



Ilustración 1. La región de estudio. Elaborado por: Carlos González y Natalia Chaves, 2016.

Entre estos ejidos, Nuevo Corral Ch´en es donde los tsotsiles tienen la mayoría de sus terrenos cultivables. Las tierras de Candelaria, están más densamente pobladas y son quebradas por lo que resulta difícil trabajarlas con tractor. En este sentido, los dos territorios están integrados, es frecuente que las familias extensas tengan presencia en ambos y que se realicen actividades laborales en uno o el otro, según el caso.

## La cosmovisión tsotsil del maíz

El maíz es un eje de la vida, y merece todo el respeto por parte de este pueblo el que sustenta, por esto, cuando se cae una tortilla o una semilla de maíz, las recogen de inmediato. De modo que, para comprender la relación de reconocimiento hacia el maíz, vamos a adentrarnos en algunas de sus principales advocaciones.

## El maíz como bebé o niño

En la vida tsotsil hay muchas plantas que lo alimentan cotidianamente y que no requieren el cuidado y la atención que el maíz exige a lo largo del año. La domesticación de esta planta y su relación con el hombre es manifestada en la cosmovisión a través de la representación del maíz como un niño que necesita ser procurado.

En este sentido, cuentan que

> en una milpa familiar habían recogido las cosechas, pero los señores habían pedido que les apoyaran otras personas, para que avanzaran más pronto unos [maíces], los llevaban y otros lo dejaban en el suelo. Entonces en la noche escucharon que estaban llorando y uno dijo: "es un bebé que está en la milpa, son varios bebés, pero ¿cómo puede estar un bebé allá en la milpa?" Se fueron así a verlos, despacio para que no los asustaran; como se fueron acercando, iban acercándose y escuchando, escuchando y lo que habían hecho los señores es dejar muchos maíces ahí y se dieron cuenta que era el maíz [tirado] el que estaba llorando. Es el maíz que llora. Y así dice el cuento y varios cuentos cuentan los abuelos que cuando el maíz no se recoge, llora (Diálogo con Josefa Kirvín; mayo de 2013).

Llora el maíz, que necesita los cuidados del hombre que a su vez se sustenta de su alimento. Se establece una relación recíproca hombre-niño maíz, que iremos profundizando en sus otras advocaciones.

Entonces, cuentan otro relato complementario:

> Para tomar pozole se toma con un guacalito, pero una persona ya no quería tomarlo, el maíz que se había echado a perder, estaba como pasadito pero más agrio y eso es bueno para tomar, pero lo escondió, dijo que no quería y allá lo fue a dejar, entonces su papá ya en la noche oyeron un sonido y fueron a verlo y era detrás de

> la casa que lo había escondido, y era una bola de maíz ya echado a perder y era el mismo maíz el que lloraba. Descubrieron que era el maíz que tiene espíritu y llora como un bebé cuando no se le cuida (Diálogo con Josefa Kirvín; mayo de 2013).

Por eso, si la tortilla de maíz se quema o se daña no se puede botar a la basura, se debe comer preferiblemente o se puede enterrar, pero lo mejor es comerla, tampoco se puede dar a los animales. De modo que al maíz "no le gusta que lo avienten, ni que lo pisen" (Diálogo con Josefa Kirvín; mayo de 2013).

### La madre maíz

Pero el niño o bebé del maíz no es su única advocación. El maíz, así como puede llorar, también se alegra cuando se le cuida.

> Cuando son alegres las milpas, salen varias mazorcas de una sola milpa, dicen que la mamá de la milpa, cuando hay mucha alegría de la milpa sale la mamá y a la vez pegados sus bebés, entonces puede estar una sola mazorca pero hay chiquititos pegados alrededor, que son como una manita y tiene sus bebés al lado, esa es la madre, la mamá, porque los está cuidando" (Diálogo con Josefa Kirvín; mayo de 2013).

Encontrar a la madre del maíz es una señal de abundancia familiar para el año, un regalo que da el maíz a las familias y es inmensamente valorado, colocándose cerca a la casa, o como parte del altar tradicional de la familia. La madre del maíz, puede aparecer en cualquiera de sus cuatro tonos principales, blanco, amarillo, negro o rojo.

### El maíz rojo

La primera vez que fuimos a casa de la familia Kirvín Kulix, Josefa dijo: "Nosotros somos lo guardianes del maíz rojo" (Diálogo con Josefa Kirvín; febrero 2012). Esta afirmación nos sorprendió porque habíamos leído que en los Altos de Chiapas, utilizan maíz criollo blanco y amarillo (Mariaca, *et al*; 2007: 50). Pero contrariamente notamos que para los tsotsiles es importante tener los cuatro colores del maíz: amarillo, blanco, negro y rojo. Sin embargo, el maíz rojo es difícil de conseguir, hay familias que lo siembran y cosechan maíz

amarillo. De hecho, "Hay poco maíz rojo porque el maíz rojo tiene que ver con la sangre, con la vida, con el renacimiento, con parte del amor, de tener una sangre fuerte" (Diálogo con Josefa Kirvín; mayo 2013).

De manera que nos aclaran que para conseguirlo tuvieron que cuidarlo: "Antes no teníamos el maíz rojo, teníamos solo los tres colores, después lo buscamos y a veces cuando sembramos el amarillo viene ahí. Así ya cuando lo tuvimos lo empezamos a cuidar, lo juntamos, después ya lo cosechamos más. No lo comimos todo para tener para sembrar y fuimos juntando poco a poquito" (Diálogo con Celia y Josefa Kirvín; mayo 2013).

Adicionalmente, su sabor es diferente, es más fuerte, tiene otro aroma y otra consistencia; sin embargo, una de las razones que dan otros tsotsiles para no comerlo es que produce deposiciones de color negro. De cualquier forma no se lo pueden dar a los animales, que tampoco lo comen, explican que porque les crecen verrugas similares a los mezquinos.

## La señora del Maíz Rojo y la laguna Suyul

Existe una laguna ubicada en los Altos de Chiapas en la frontera de San Juan Chamula, Candelaria y Tenejapa. Su nombre es Suyul o Ts'ajalsul, usando para ella también el genérico de *Jalame'tik*, que se identifica con Señora o Virgen. En este trabajo, por los resultados obtenidos en campo, la presentamos como la manifestación de la Señora o Vírgen del Maíz Rojo, es decir, como una de sus advocaciones.

Planteamos una relación en estos pueblos originarios entre las consideradas vírgenes y la señora del maíz, que ya había identificado Maurer quien explica que a la *Jalame'tik* "Se la llama también Madre del maíz –*Sme' ixim*– pues es la protectora de esa planta tan necesaria para la vida" (Maurer; 1983: 109).

Catharine Good explica que la Madre del Maíz entre los nahuas "También puede ser una mujer madura, una figura materna, que nutre y alimenta a sus hijos y les da su fuerza. La calidad emotiva que predomina en las relaciones entre la gente y el maíz debe ser de afecto y gratitud. Esta última se demuestra en el trato que se le da como planta y grano que sostiene la familia y, por ende, merece un manejo respetuoso en la vida cotidiana" (Good; 2013: 101).

Así mismo, comprendemos la relación recíproca de los tsotsiles y el maíz, entiéndase como bebé y como madre, una relación de dos sentidos, de cuidado y protección que retribuye el alimento diario de la familia. El maíz se cuida y a la vez

la comunidad está bajo su protección. De igual manera que a la laguna se dan regalos (entiéndase rituales de ofrendas) y ella aporta los mantenimientos del pueblo.

Aunque la laguna se llama Ts'ajalsul en tseltal y la coloración roja es *tsajal*, en esta cosmovisión existe una relación directa entre Suyul y la Señora del Maíz Rojo, que me conducen a indicarla como una de sus advocaciones.

Petrona López, tseltal de Tenejapa indica: "Eso se significa porque es un maíz que de repente sale así rojo, Ts'ajalsul dicen, es el maíz rojo" (Diálogo con Petrona López y Petrona Luna; 2014).

La historia de la señora del maíz está relacionada con *X'ov* a quien hace referencia Calixta Guiteras de la siguiente manera: "la hija del anjel[1] es la encantadora doncella Madre del Maíz, [*X'ov*]. Ella hace que el maíz se multiplique y le otorga al hombre la fuerza para comerlo. Se la nombra "el alma de nuestro sustento" (Guiteras; 1965: 236).

Describamos brevemente el relato de la señora del maíz:

> La historia comienza con un *anjel* que iba con *Yusum Pul*. El *anjel* fue capturado por *Tsots k'ob* (la mano peluda) y pide a su amigo que vaya a su casa y le lleve su tambor. "Ve a mi casa y encontrarás en la puerta un centinela", le dijo. El centinela era un sapo que se llamaba Antonio. *Yusum Pul* regresó con el tambor al río para ayudar al *anjel* quien lo tomó y le dijo a *Yusum Pul*: "Abre un hueco en la tierra para que metas ahí tu cabeza y no veas lo que voy a hacer".
>
> Entonces el *anjel* tomó con la punta de sus dedos un poco de agua y roció el tambor. ¡De repente se nubló el cielo y un gran rayo tronó! El monstruo murió instantáneamente. También *Yusum Pul* por no haber obedecido lo que el *anjel* le dijo. Sin embargo el *anjel* lo devolvió a la vida por haberle ayudado, además le pregunta "¿Qué cosas quieres que te dé? […] Pídeme lo que quieras. *Yusum Pul* quería a las hijas más bonitas del *anjel* que eran helada y granizo, pero éste le da a *X–ov*, la Madre del maíz.
>
> Ella salió de su casa, pero *Yusum Pul* era muy haragán, sembraba poco y *X–ov* multiplicaba las mazorcas, agarraba pocas al tapiscar y las multiplicaba, llevando muchas a casa. *Yusum Pul* al ver llegar a su mujer con un costal lleno de maíz, se enojaba y le gritaba: "¡Ya terminaste mi milpa, tú mujer!" Y le pegaba.

1. *Anjel* en singular y *anjeles* o *anjeltik* en plural, escritos con J se referirán estas entidades numinosas por retomar su nombre tsotsilizado como sugiere Burguete (2000).

> En una de tantas veces que le pegó, le dio un golpe en la nariz y le sacó sangre. La Virgen tomó una mazorca y se limpió la nariz con ella. Por eso vemos a veces algunas mazorcas con manchas de sangre, es la sangre de la nariz de la Virgen.
>
> De tanto que sufría *X'ov* se fue de su casa, abandonó a su marido y a sus hijitos, porque ya no aguantaba más. Antes de irse tuvo lástima de sus hijitos. Les hizo una ollita y les enseñó a sus hijitos a golpearla con la mano para que de ahí saliera todo tipo de comida: tamales, pitules, etc., para que no sufrieran de hambre.
>
> Pero *Yusum Pul* sí sufría de hambre. Y descubrió que sus hijos sacaban su comida de la ollita que su mamá les había dejado. Un día *Yusum Pul* quebró la olla queriendo reemplazarla por una más grande, pero ya no salía nada de comida.
>
> Entonces los niñitos, al sentir hambre, fueron a ver a su mamá y ella tuvo lástima de ellos y les dio otra recomendándoles que esta vez ya no le mostraran a su papá. Pero *Yusum Pul* la quebró de nuevo. Los niños comenzaron otra vez a sufrir de hambre.
>
> Acudieron por segunda vez a su madre, la Virgen les dijo: "Ahora ya no les voy a dar nada, más bien ustedes se van al monte y van a comer los frutos de los árboles o lo que encuentren". Y transformó a sus hijitos en ardillas. El *anjel* al ver a *Yusum Pul* que no podía comer por no saber trabajar, lo transformó en relámpago (Pérez *et al*; 2007: 54-56).

El relato a su vez establece una responsabilidad del hombre sobre el cuidado de la mujer y viceversa; en este sentido Celia Kirvín comenta que "nosotras también somos la mujer del maíz, porque cuando una persona se junta tienes que respetarla, le dicen al hombre porque ella es la más fuerte de la familia, porque hay algunas personas que después cuando uno se separa, el hombre se queda sin nada, porque la mujer lleva la fuerza de los alimentos" (Diálogo con Celia y Josefa Kirvín; 2013). Es así como en la cosmovisión también aparece el maíz reglamentando la convivencia de la familia y la comunidad.

De este modo la *X'ov* se relaciona con los *anjeles* o *anjeltik* de los cuales es importante resaltar que tienen hijos (una de ellas es la *X´ov*) y pecan como los hombres, también comen la esencia del maíz y lo que comen los hombres es lo que ellos dejan (Murillo; 2010: 6). Existen varios tipos de *anjeles*, unos faustos y otros nefastos, éstos son seres que "tienen bajo su protección a la naturaleza" (Murillo; 2010: 11).

En relación con esta narración hay otro testimonio de Nabil en Tenejapa que dice así:

> Hace mucho tiempo la virgen (*Jalame'tik*) dio el maíz a un muchacho y le dijo: "Estas semillas se harán milpa". El muchacho plantó las semillas, crecieron cuatro matas grandes y dieron mazorcas, entonces el muchacho fue a tapiscar la milpa y llevó las mazorcas a su casa; pero al otro día fue a ver la milpa, que seguía igual como si no hubiera cosechado, y volvió a hacerlo. Al día siguiente volvió otra vez y lo mismo del día anterior, y así tapiscó durante ocho días seguidos, pero se aburrió de tanto trabajo y cortó las cañas de la milpa con su machete. Entonces apareció el Dueño y le dijo: "Ya perdiste la semilla porque cortaste la caña de la milpa, si sólo la hubieras doblado y la hubieras dejado que se secara... ahora ya te quedaste sin matas y tendrás que esperar hasta el próximo año". Desde entonces se tapisca sólo una vez al año (relato de Nabil; Tenejapa).

Ambas narraciones dan cuenta del origen de la abundancia en estas entidades que rigen la naturaleza, el *anjel* y la *Jalame'tik,* y del seguimiento de estrictas leyes como respetar a la familia y esperar que se seque el maíz para cosecharlo.

Las narraciones a su vez tienen elementos de la cosmovisión mesoamericana al dar cuenta de la estrecha relación del ciclo agrícola con el culto a los cerros, señalada por Johanna Broda quien afirma "Los cerros, que retenían el agua en su interior para soltarla de nuevo en tiempo de lluvias, tenían también una relación más profunda con el maíz, ya que éste era guardado en su interior" (Broda; 2009: 63). Esta misma afirmación la realiza López-Austin al decir que el maíz es "la esencia vegetal más importante de las guardadas en el gran tesoro subterráneo del *Tlalocan*" (López-Austin; 2008: 176). De modo que los tsotsiles reconocen este elemento al afirmar que la mujer del maíz es entregada al hombre por el *anjel*, guardián de la montaña.

La conexión agua maíz es fundamental y se reafirma cotidianamente en la figura de Suyul como entidad de los mantenimientos.

> El hecho de que el símbolo de la fertilidad se haya convertido en la hierofanía por excelencia de la religión maya puede explicarse, entre otras razones, porque se trata de una cultura con la principal fuente de subsistencia en la agricultura[2] lo ejemplifican los tseltales, doña María Intzin, cuando comienza a seleccionar las mazorcas de maíz que le servirán de semilla para el año próximo, las observa y sabe que tal o cual mazorca sirve para dar continuidad a la vida del maíz y del ser humano. Llegado el momento para sembrar, toma las mazorcas que seleccionó un año atrás;

2. (De la Garza; 1984: 21).

> a pesar de que es mazorca escogida, cuando desgrana el maíz, vuelve a escoger las mejores semillas. Una vez seleccionada la semilla y colocada en un canasto o costal, *ya spuj ja'ta,* le sopla agua, humedece la semilla. Simbólicamente le ha dado vida y aliento. Los granos están preparados para ser enterrados, el *ch'ulel-ch'ulelal* del maíz *re-insurgirá* desde la entraña oscura del *ch'ul lumk'inal,* sagrado cosmos-tierra (López; 2013: 80).

Pero también además de la fertilidad y la abundancia, la Madre del Maíz Rojo y *Suyul* confirman su relación en cuanto entidades encargadas de curar el susto.

## Ritual de Curación del Susto

Pasando al ritual de curación de susto, queremos enfatizar aquel que involucra el maíz rojo, que pudimos observarlo en el año 2013, dirigido por Josefa Kirvín en la laguna Suyul. Esta "cargadora del calendario" del pueblo tsotsil nos explica que: "El maíz rojo es también porque mi mamá empezó a curar. [Se utiliza] cuando se asusta un niño o cuando alguien se muere o se levanta almas con el maíz rojo" (Diálogo con Josefa Kirvín: 2013).

El ritual que tiene como fin "levantar las almas" inicia antes del amanecer encendiendo candelas. Durante la ceremonia,

> se empieza a soplar y a llamar y hay que tener siempre maíz rojo. Se busca un guacal chiquito, se pone el agua, se desgrana 13 granos [pequeños] y se tira dentro del agua y se ve cómo se levanta, si hay caído, hay que hacer otra ceremonia, ellos no flotan están abajo pero están volteados. La parte donde [el grano] está agarrado del maíz ya ves que hay sus piquitos, están metidos así, entonces tiras como si se cayeran, pero la parte más ancha queda como junto al guacal y queda levantado su piquito, cuando está levantado es porque el alma se ha levantado. (Diálogo con Josefa Kirvín: 2013) (Ver Figura 1. Esquema diagnóstico del estado del alma con maíz rojo).

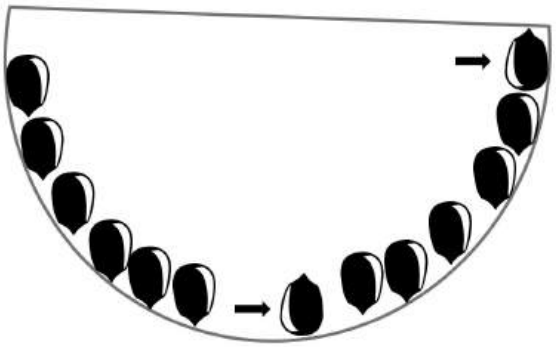


Figura 1. Esquema diagnóstico del estado del alma con maíz rojo.

Por los movimientos del maíz en el guacal, dos de los cuales tras haberse hundido se levantaron con su pico hacia arriba, Josefa aseguró que habían sido dos almas y no una las levantadas en la familia de la persona que pidió el ritual. El maíz rojo es especial para la adivinación y la curación entre los tsotsiles. Sobre esto escribe en extenso Evon Vogt, quien acompañó rituales para la curación del *ch'ulel* en los que se utilizaban cincuenta y dos granos de maíz. Trece y cincuenta y dos son múltiplos y ambos son medidas calendáricas y relacionadas con las partes del cuerpo, de manera que están vinculadas las dos formas de realizar el ritual entre tsotsiles de Zinacantán y Candelaria.

Vogt describe este ritual de la siguiente manera:

> Se recurre a la adivinación con granos de maíz para descubrir cuántas partes del *ch'ulel* se han perdido. El *h'ilol* usa trece granos de maíz blanco, trece de maíz amarillo, trece de maíz rojo y trece de maíz negro. Las cuatro series de granos se arrojan a un recipiente que contiene agua salada, en el orden en el que se han anotado los colores; acto seguido, el *h'ilol* inspecciona los cincuenta y dos granos y cuenta cuántos de ellos flotan o permanecen "parados" y cuántos quedan en el fondo del recipiente. Los granos flotantes o "parados" indican el número de partes que ha perdido el *ch'ulel*. El por qué se emplean cincuenta y dos granos cuando según los informes el *ch'ulel* tiene solo trece partes es una cuestión que nos ha intrigado durante varios años. Los informantes no aclaran las causas de esta aparente discrepancia matemática (Vogt; 1979: 120).

En campo corroboramos que en Candelaria, como en Huixtán, a diferencia de Zinacantán se utiliza solamente maíz rojo.

Elena Gómez, tsotsil-tseltal de Huixtán nos refiere sobre esta curación:

> El sal que usaba mi abuela cuando nos curaba de espanto solo decía que es sal de mar pero viene en tapitas como chocolate. Lo traían de Zinacantán, no sé si todavía lo preparan. Anteriormente la sal era distinta, era muy medicinal. Mi abuela siempre tenía en su altar tapitas de ese tipo de sal. Para curar la ponía en una jícara, debía traer el agua del ojo de agua, del manantial de donde sale, iba muy temprano de madrugada con una botella de vidrio, también recogía tres puntas de sauco y ya lo dejaba en su mesa. Ponía la juncia y las flores, cortaba 13 flores pero las rojas y por eso he visto que los tsotsiles usan las flores rojas. En las casas, si te das cuenta, tienen mucho geranio rojo, dicen que es muy importante el color rojo porque es el color de nuestra sangre y es vida, que nos reintegra y llama nuestro espíritu. Así hacía mi abuela. Lo traía y lo dejaba la sal diluyendo en el agua, lo deja todo el día y hasta en la tarde cuando hacen la curación del espanto con el agua, el sauco y las flores rojas (Diálogo con Elena Gómez; 2015).

Entre los tsotsiles de Chenalhó, Guiteras (1965) registró que los granos de elote salpicados de sangre donde se cortó el cordón umbilical, los siembra el padre del recién nacido en una pequeña milpa llamada "la sangre del niño", la cual se observaba por todo el grupo familiar en tanto presagiaba el futuro de la criatura. Cuando la "cosecha de sangre" era consumida por toda la parentela se producía una comunión que vinculaba al nuevo ser con su familia (Citada por: Báez-Jorge; 1988: 88).

Con lo anterior, queda esbozado el vínculo de reciprocidad con el maíz rojo y su connotación para la predicción del estado del alma y la curación de la misma. Asimismo la relación con Suyul a través de la curación del susto en la que se pide a la entidad que ayude a liberar las almas que se diagnostican perdidas en el maíz.

Es así, como acontecen estos rituales en la laguna, manteniendo la memoria de los tsotsiles y transmitiendo conocimientos de generación en generación.

### Proteger la milpa y bendecir las semillas

Proteger la milpa es una tarea ardua, y como de ella depende la vida, los tsotsiles se esmeran en llevarla a buen término. Tanto las ardillas como los pájaros,

comen el maíz de las milpas, sin mencionar las múltiples plantas que dificultan su crecimiento, razón por la cual las familias realizan acciones rituales y oraciones, la más cotidiana de ellas es hablarle al maíz, al frijol y a los animales. Pero lo primero es permitirles comer

> cuando le damos de comer a los pollitos, no los asustamos cuando vienen a comer, que coman todo lo que quieran. Hay algunas personas que los espantan los pájaros o que los matan o no les dan y el pájaro sabe dónde sembramos y si hacemos así, el pájaro sabe dónde cosechamos y va directo. Es mejor que coma lo que quiera y que deje comida. Nosotros le decimos unas palabras, que no vaya al maíz. Hay personas envidiosas con los pájaros a veces y por eso van a la milpa de ellos. Nosotros sabemos que no tienen comida también, y todos nos toca comer (Diálogo con Celia y Josefa Kirvín; mayo de 2013).

Las familias, rezan permanentemente sus cosechas, labor que no inicia ni termina, Josefa aclara que "cada vez que siembras tu candela familiar tienes que rezar para el maíz, para el frijol, para los alimentos, para lo que tienes. Todos los días o mínimo los martes, los jueves y los sábados que se siembra candela comunitaria, siempre tienes que recordar de tus animales, de tu milpa, de tu maíz, de tus frijoles, de tus flores, todo el tiempo los tienes que estar como protegiendo" (Diálogo con Josefa Kirvín; mayo de 2013).

Por lo general, el día de la siembra, cada familia reza sus semillas, le ponen siempre 13 candelas, sahumean a los trabajadores y las semillas con copal y realizan sus oraciones. En el caso de las familias cristianas, rezan la milpa al momento de comer el desayuno con los trabajadores. En este desayuno una pauta es que nadie debe quedar con hambre "si alguien siembra con hambre, los pájaros encontrarán las semillas y los pájaros tendrán hambre cuando salgan los elotes" (Diálogo con Maruch Kirvín; abril 2013).

También en la iglesia de Candelaria durante los primeros días de marzo bendicen las semillas, nos explican Josefa y Celia Kirvín: "Tú llevas el maíz, la calabaza, el frijol, todo lo que quieras sembrar y el padre o un diácono las bendice con agua bendita" (Diálogo con Celia y Josefa Kirvín; mayo 2013).

Entre estos rituales, se destacan las fechas desde el 1 al 3 de mayo cuando se celebra la Santa Cruz, nombre católico de la fiesta del Santoral que los tsotsiles refieren como *Skinal Voʼo,* la fiesta del agua. Es una ceremonia que se realiza cuando el maíz, el frijol y las otras semillas ya están en tierra.

> En esta fiesta en las oraciones se pide […] sobre todo conocimiento y humildad para saber cuidar [el maíz] y agacharte ante ella. Se agradece todo el alimento comido durante el año anterior y se bendicen las milpas pidiendo que los pájaros y animales encuentren su alimento por fuera de ellas para que no necesiten comerse las semillas sembradas por los hombres. Espiritualmente se reza el alimento de estos animales y así se protege la milpa, también se pide a todos los guardianes de esos lugares para que protejan el maíz. Por eso cuando no hay buena cosecha quiere decir que la familia está viviendo algo negativo, la familia en ese caso se debe revisar y ver por qué. Se pide que lleguen las lluvias que alimenten las semillas y la tierra de la comunidad y se agradece el agua, todos los manantiales. [También pedimos] Que nos perdone el maíz si lo pisamos, si no lo cuidamos, si pasamos encima, si lo quemamos, si no somos conscientes de cuidarle, de cantarle, de hablarle, eso se pide perdón. Primero es como que se pide perdón, después se agradece, después se pide que no maltraten los animales, que cuiden, que todos los animales que el creador los mantengas porque él lo sabe mantener y que no vengan a perjudicar la siembra, las milpas, se le reza el maíz, la calabaza, el frijol, las verduras, lo que pones en el campo en estos tiempos se le reza (Diálogo con Josefa Kirvín; mayo 2013).

Para reforzar esta solicitud, durante la Santa Cruz, como parte del alimento se prepara lo que Josefa llama la ofrenda de sangre que consiste en que se matan dos gallinas y los animales se cuecen solos, sin nada, ni siquiera sal; cuando aún no está bien cocido, se saca su sumo, se deja enfriar y se riega en el pasto alrededor de la casa y por las tierras, agradeciendo por los animales y pidiendo que encuentren su alimento y su agua para que siempre haya animales y también puedan crecer los cultivos. Luego se le pone el licuado con epazote, tomate y cebolla y se le agrega la sal, este es el alimento que se consumirá colectivamente en el ritual.

Josefa cierra la conversación explicando que el maíz es un ritual permanente, se inciensa cuando se guarda, cuando se saca, se reza cuando se come.

> Hay muchos momentos, cuando tú cosechas, es una ceremonia, la vida es ritual, pues es fiesta, cuando regalas el maíz es una ceremonia. El maíz es lo que nos hace reunirnos en la fiesta. También el maíz se lleva al enfermo, a alguien que muere, a alguien que este aliviando. Todo lo simbólico es si alguien nace, o está enfermo se lleva maíz y frijoles. Siempre va a ser así. Cuando alguien muere tienes que llevar un maíz blanco, no negro, ni rojo, porque está partiendo de este mundo. Cuando alguien está llegando puede ser de todos los colores que quieras. En verdad es al-

> rededor de los alimentos lo que vivimos, pues es la vida diaria (Diálogo con Josefa Kirvín; mayo 2013).

## Conclusiones

Queremos destacar que el maíz por su importancia en la cultura mexicana desde tiempo atrás, es un elemento aglutinador y ordenador de la comunidad, siendo el ciclo agrícola un referente fundamental para comprender los ciclos rituales y los ciclos de vida, relación que ha trabajado en profundidad Johanna Broda en referencia al calendario mexica. De este modo, es alrededor de dicho cultivo que los tsotsiles aprenden y reproducen sentidos de la responsabilidad y el cuidado del alimento. Definitivamente "el maíz es un eje alrededor del cual giran la economía, las creencias, los ciclos rituales anuales, las distintas formas de organización de la vida cotidiana y del trabajo" (Mariaca; *et al*, 2007: 13). Asimismo, en la milpa la familia reproduce una cosmovisión y a través de prácticas intencionales en el mundo físico transforma el paisaje, la cosmovisión y el territorio, como elementos de la vida social que se influyen permanentemente.

Entonces la milpa establece un orden comunitario, porque ubica a las personas respecto a las otras, en ella el camino es recto, se avanza paso a paso,: el trabajo es constante y colectivo, de modo que este territorio, así como es construido, influye al individuo, porque le enseña y le marca pautas que su vida debe seguir.

Como nos explica Josefa:

> El terreno son líneas. Si es así como sale el sol, a veces ponen al contrario del viento. Por eso tienes que saber, cómo corre el viento, el terreno cómo está ubicado, así ponen los surcos, para que el viento no lo maltrate, tienen que ver el sol para que a todos les dé el sol. Tienes que pensar que la milpa es como una persona. Uno abre sus manos y la milpa abre sus manos y dicen que de la milpa sale es su corazón y es la mazorca, el maíz abre sus manos y tú tienes que calcular cuánto abre sus manos cada maíz, tu no le puedes poner chiquitito porque ya no abre sus manos, ya no va a salir bien su corazón. Por eso es la orientación. Si pones chiquitito, salen delgaditas y se puede caer más fácil, y si le haces buen espacio cada hoyo, salen bien y dan mejores maíces (Diálogo con Josefa Kirvín; mayo 2013).

De esta manera, el cultivo del maíz está íntimamente ligado al ámbito de la cosmovisión y del conocimiento transmitido de generaciones. El tsotsil conoce la tierra, el sol, el viento, el agua, también conoce su maíz porque ha guardado su semilla, por eso marca sus pautas de vida y organiza con ellas sus cultivos.

Para finalizar, una importante pauta que establece el maíz en su relación con este pueblo originario es la reciprocidad del cuidado y el mantenimiento, elemento que consideramos central para continuar profundizando en estudios de este orden.

## BIBLIOGRAFÍA:


Báez-Jorge, Félix (1988) *Los Oficios de las Diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana. Colección Ciencia. México.

Broda, Johanna, (2009) "Las fiestas del Posclásico a los dioses de la lluvia", en: *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, Núm. 96, marzo de 2009, México, pp. 58-63.

Burguete Cal y Mayor, Araceli (2000) *Agua que nace y muere. Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán. Programas de Investigación Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste*, México.

De la Garza, Mercedes (1984) *El Universo sagrado de la serpiente entre los Mayas*. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México.

Good, Catharine (2013) "*La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas*", en: Broda, Johanna (coord.) *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas.* Instituto Veracruzano de la Cultura (IVEC)-CONACULTA, Xalapa.

Guiteras Holmes, Calixta (1965) *Los peligros del alma: Visión del mundo de un tzotzil,* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

López Intzín, Juan (2013) "*Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)*", en: Méndez Torres, Georgina; López Intzin, Juan; Marcos, Sylvia y Osorio Hernández, Carmen (coords.), *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*, Taller Editorial La Casa del Mago, Guadalajara.

López-Austin, Alfredo (2008) *Tamoanchan y Tlalocan.* Fondo de Cultura Económica. México.

Mariaca Méndez, Ramón; Pérez Pérez, José; León Martínez, Noé Samuel; López Mesa, Antonio, (2007) *La milpa tsotsil de los Altos de Chiapas y sus recursos genéticos,* Universidad Intercultural de Chiapas, Ecosur, México.

Maurer, Eugenio (1983) *Los Tseltales* ¿Paganos o cristianos? Su religión ¿Sincretismo o síntesis? Centro de Estudios Educativos A.C. México.

Murillo Licea, Daniel (2010) *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe. Pueblos indígenas de México y agua: tzotziles*, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, México, pp. 1–50. Tomado de: http://www.unesco.org.uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/20_Tzotziles.pdf.

Pérez, Hilario; Trujillo Méndez, Daniel; Gómez González, Cirilo y Cruz Coello, Luis (2007) *Literatura Oral de los pueblos indios de Chiapas*, Unicach, Chiapas. Tomado de: http://lenguas.unicach.mx/tzotzil/index.php?option=com_content&task=view&id=52

Vogt, Evon (1979) *Ofrendas para los dioses. Análisis Simbólico de Rituales Zinacantecos*, Fondo de Cultura Económica, México.

Diálogos con Agustín Kirvín Kulix. Mayo, Junio y Agosto de 2013. Nuevo Corral Ch'en.

Diálogo con Elena Gómez Martínez, mayo 2015, San Cristóbal de las Casas.

Diálogo con Josefa Kirvín Kulix. 2 de febrero de 2012, Candelaria.

Diálogo con Josefa Kirvín Kulix. 1 de mayo de 2013, Candelaria.

Diálogo con Josefa Kirvín y Celia Kirvín. 2 de mayo de 2013, Candelaria.

Diálogo con Maruch Kulix. Abril de 2013. Nuevo Corral Ch´en.

Diálogo con Petrona López y Petrona Luna, mayo 2014, Tenejapa.

# El maíz en dos tradiciones musicales del oriente yucateco

**Víctor Acevedo Martínez**[1]

A su tiempo será –dijo– que coman su maíz comprado
que beban, que beban su agua comprada,
*cuando sea el tiempo en que se encorven sobre la tierra*
*cuando sea el tiempo en que la tierra se les acerque a la faz...*[2]

El Oriente es una de las cuatro regiones en que se divide el estado de Yucatán y se caracteriza por dos elementos que están íntimamente relacionados, por una parte es en esa zona donde se concentra el mayor número de población indígena y por otra, es la región donde se siembra maíz; ambos factores han sido trascendentes en términos históricos y culturales, por ello no es casual que en esta región hayan nacido varias de las rebeliones indígenas que culminaron con el levantamiento insurreccional conocido como "La Guerra de Castas", (tal vez la rebelión indígena más importante del siglo XIX). Tampoco es casual que los mayas del oriente de Yucatán pudieran conservar su relación sagrada con la tierra y con lo que en ella vive, pues si bien sus recursos económicos son complementados por el trabajo que realizan en ciudades como Valladolid y Mérida, o en los centros turísticos de la "Riviera Maya", el maíz continua siendo una posibilidad alimenticia esencial en la economía familiar y su cultivo ha sido de alguna manera cobijo donde se han resguardado prácticas culturales y religiosas de una profunda raigambre indígena, que están íntimamente relacionadas con la cosmovisión de este pueblo y que en otras partes del estado disminuyeron significativamente o desaparecieron.

En este sentido es necesario subrayar el hecho de que distintos rituales de los mayas yucatecos no existirían si el cultivo del maíz se hubiera extinguido. Tal es el caso de los rezos o *payalchi´ob*, que conviven de manera simbiótica con el cultivo del grano. La manera en que se interrelacionan pone de mani-

1. Licenciado en antropología social, Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria por la ENAH. Es autor de artículos y discos de investigación sobre la música indígena de México.

2. *El libro de los libros del Chilam Balam*, traducción de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón. Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 102.

fiesto profundas implicaciones rituales de ancestral existencia y permite una mirada a la importancia del sonido en los mundos simbólicos. Para entender la importancia del maíz en la vida material y espiritual del pueblo maya es necesario dar un vistazo a algunas ideas de su manera de entender el mundo. Tratar de explicar el complejo universo simbólico de los mayas de Yucatán sería una tarea difícil, pues los mayas son un pueblo que existe desde hace milenios y la invasión hispana no sólo trastocó el orden social sino que transformó significativamente el orden religioso ancestral, creando formas rituales cuyo significado es difícil de descifrar tras la niebla del tiempo, por lo que me limito a esbozar apenas un vistazo de este.

Podríamos decir que en la manera de ver el mundo de los mayas yucatecos existen dos planos más claramente definidos, uno horizontal que considera la existencia de cuatro esquinas y un centro como ejes del universo, y uno vertical formado por tres grandes regiones 1) el cielo o *ka an*, 2) la faz de la tierra o *yóok olkab* y 3) el inframundo o *yáanal lu um*[3], estos planos están interconectados en el centro del cuadrángulo por medio de una gran ceiba, que recorre los tres planos mencionados. Esta idea de espacio es reiterada en distintos rituales y reproducida en distintos espacios: como la milpa o el pueblo mismo.

Pero además en esta forma de ver el mundo los diferentes ambientes físicos son habitados por distintas entidades sagradas, los espacios habitacionales como el pueblo o las casas se ligan a deidades de origen católico, a quienes se les considera como sus protectores. En el monte, los cenotes o la milpa, habitan entidades más claramente ligadas a tradiciones religiosas nativas, como los *cháako'ob* (deidades de la lluvia), los *aluxo'ob* (duendecillos) o los *yumtsilo'ob* (dueños del monte). En este sentido es necesario apuntar que las divinidades católicas y mayas no están fundidas en una sola, como sucede en otras tradiciones indígenas de México; más bien se considera que "colaboran" en beneficio de los hombres, así los santos católicos y seres sagrados mayas son invocados para conseguir los favores necesarios.

Para realizar cualquier actividad que perturbe el orden natural, siempre hay que pedir permiso, "licencia", lo que implica, en su forma más sencilla, hacer una plegaria y ofrecer *saká* (atole de maíz) al *yumm* o dueño en cuestión (*Idem*: 299); el siguiente testimonio ilustra esta relación:

3. Así lo señalan Ella F.Quintal *et.al* en: "U lu´umil maaya wíiniko ´ob: La tierra de los mayas", en: *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Alicia Barabas, coordinadora. INAH, 2003. México. p. 280.

> [...] Se va uno al monte a cazar y sale un venado y aparece un *alux*, las personas regresan a sus hogares y preparan pozole y agarran las velas, hachas o coa y rifle y se van al lugar donde asustaron al animal, hacen un pequeño altar de 20 cm de altura muy curioso y un hueco en la tierra preparan una maderita y le sacan lo de adentro y preparan un tubo y lo ponen dentro de la tierra y le agregan un poco de agua y es como una pilita y comienzan a hacer lo que es el rezo de ellos, el rezo normal que se hace y algunas que nadie sabe, sólo las personas que van a cazar, ellos saben lo que dicen. Están pidiendo que le dejen matar al animal y les ofrecen al *alux* y al dios y el *alux* tiene que ofrecer también algo ya que es el animal que le están pidiendo [...].[4]

Es más o menos claro que en esta forma de entender el mundo los seres humanos conviven en su devenir cotidiano con estas deidades, tratando siempre de mantener buenas relaciones en busca de un beneficio personal o comunitario.

Esto es logrado mediante ofrendas de comida, bebida[5] y rezos, pues en la concepción maya de la realidad los seres sagrados perciben y se deleitan con la esencia de estos elementos.

Si bien cualquier persona puede entablar relación con las deidades y realizar alguna ofrenda, (como lo apreciamos en el testimonio anterior), hay rituales que requieren la intervención de los especialistas en este campo, que son conocidos como *jmeen* o *jmeen´ob* (en plural), quienes son los: […] oficiantes del culto tradicional. Fundamentalmente propiciadores agrarios, son también terapeutas encargados de restablecer la salud […] Ante las divinidades son los portavoces de los hombres, encauzadores de la restauración del orden y del equilibrio biológico, social o climático (*Idem*: 287).

Es precisamente en la actividad de estos especialistas rituales a través de quienes observamos el peso que en términos culturales tiene el maíz, pues en su cultivo requiere de la intervención de estos sustentadores de la sabiduría maya; al mismo tiempo, el maíz alimenta con su propio cuerpo preparado en *saká* y en hostias a las deidades sustentadoras de la vida. El *saká* es "una bebida semejante a la que el campesino maya designa como pozol y que obtiene al desleír la masa del maíz en un poco de agua; el nixtamal del *saká* se sancocha sin sal y se

4. Luis Armando Tamay Miz, testimonio recogido durante trabajo de campo en Kaua, Yucatán, en septiembre de 2001.

5. Entre otros alimentos de uso ritual encontramos las hostias que son panes de maíz cocidos en un horno de tierra llamado *pib*, el relleno negro y bebidas como el *saká* hecho de maíz y el *balché* elaborado de la fermentación de una corteza.

muele con la cascarilla misma; a menudo, cuando se deslíe la masa se endulza con miel"[6]. Las hostias son panes de maíz preparados en un horno de tierra, ambos son usados como ofrendas en distintos rituales. No está de más recordar que entre otros significados el maíz puede representar la carne de los seres humanos, como lo relata el mito de la creación de la tradición maya Quiché en el Popol Vuh, o bien puede representar un líquido vital similar a la sangre[7].

Tal vez uno de los rasgos distintivos más importantes de los *jmeen'ob* es el uso de rezos que, en algunos lugares de Yucatán, reciben el nombre de *payalchi* o en plural *payalchi'ob*; los cuales han sido calificados como la forma sagrada milenaria de suplicar a las entidades invisibles de manera dulce y suave (*Ibid*: 126). Los *payalchi'ob*; son ejecutados en rituales que tienen que ver con la restauración de la salud de las personas, como es el caso del *K'ex*; que es una limpia, o bien en celebraciones que tienen que ver directa o indirectamente con el proceso de cultivo del maíz; es así que desde la preparación misma de los terrenos que se arrancan al monte para sembrar maíz se pide permiso a las entidades que ahí habitan ofreciendo plegarias y s*aká*, (Quintal, *op.cit.*: 300) la intención de la ofrenda es no molestar a los dueños espirituales de los lugares o bien pedir su ayuda en el cultivo de la planta. En uno de los momentos más difíciles de la vida del maíz, cuando requiere ser bendecido con el agua, es tiempo de ejecutar el *Cha Chaak*, un ritual de petición de lluvias en el que la representación del universo maya se materializa en la forma del altar y es descrito en los rezos del *jmeen*, pero que además permite reforzar los lazos comunitarios, pues es necesaria la cooperación de varias personas para llevarlo a cabo. Finalmente en el *Wajil Kool* se agradece que el maíz y lo que se siembra en la milpa ha llegado a buen término, ofreciendo a las deidades los primeros productos de la milpa, las *primicias* de la cosecha.

Estos rezos han sido poco estudiados y resultan de un interés particular por varias razones, una de ellas es que son un código sonoro con características que nos permitirían catalogarlos como cantos[8], pues tienen elementos que se ubican tanto en la literatura como en la música. Los *payalchi'ob*; basan su ritmo literario

6. Asi lo describe Carlos Montemayor en: *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de Mèxico.* FCE. México 1999, p. 100.

7. En marzo de 2006 un colaborador de Peto, Yucatán, me relato que los *aluxo´ob* son figuras de barro a los que los *jmeen* dan vida poniéndoles *saká* en la cabeza.

8. Fernando Nava hace una interesantísima discusión a este respecto para el caso de los Seris en: "Música y literatura tradicionales" en: *Lenguajes de la tradición popular. Fiesta, canto, música y representación.* Yvette Jiménez de Báez (editora). El Colegio de México. México 2002, pp. 39-54.

o melódico, según aceptemos su naturaleza[9], no en la rima o en la acentuación de las sílabas como sucede en la lírica de occidente sino más bien en "alturas tonales". (Montemayor, *op. cit*,: 138). De hecho, en la literatura antropológica siempre son descritos de manera ambigua, tal vez por la dificultad de definirlos, además de que cada especialista reza de manera distinta: unas veces más cerca del canto, otras más cercanos a la poesía[10]. "Algunos rezos ceremoniales acusan un mayor grado de entonación y de línea melódica; otros obedecen a un recitado más prosístico y de una rapidez inusual". (*Ibid*: 90).

Pero si bien su estructura rítmica y melódica es compleja y poco conocida, el contenido literario de los *payalchi´ob*, lo es todavía más, incluso para los propios mayas, pues estos rezos son difícilmente traducibles y en ellos se mezclan palabras en maya antiguo, en español y a veces en latín. De hecho buena parte de la preparación de los especialistas religiosos consiste en el aprendizaje de la manera de rezar, esto lo aprenden a través de sueños. [...] nadie le entiende sólo él (el *jmeen*) sabe lo que está diciendo, como le dije anteriormente, lo que bajan ellos, algo un poquito que se entiende, lo que dice es que baja a las vírgenes a los santos […][11]

No obstante las dificultades de traducción e interpretación, los rezos que han sido descifrados dejan ver una peculiar articulación de la cosmovisión maya. En los *payalchi'ob*, los *jmeen'ob* hacen un recuento de entidades y lugares sagrados que habitan en las cuatro regiones del cosmos, con la intención de que deidades tanto católicas como mayas, al escucharlos se hagan presentes y favorezcan el bienestar de los seres humanos, materializándose este hecho en que la lluvia llegue como en el *Cha Chaak* o que los aires causantes de enfermedades se alejen de quien los ha contraído como es el caso del *K'ex*. Por tanto, de alguna manera los *payalchi'ob* resultan ser una especie de mapa del pensamiento mítico maya, como lo podemos apreciar en el fragmento de la traducción que a continuación transcribo[12]:

9. Fernando Nava señala que dentro de la literatura, la sílaba es una unidad perteneciente al patrón rítmico y en el canto, es una unidad adscrita a la estructura melódica, *Idem*., p. 42.

10. El que esto escribe grabó un ejemplo de *payachi´ob* que se encuentra en el disco *Ki 'ichchkelem* Tata Dios, Música ritual del oriente de Yucatán, Núm. 41 de la serie Testimonio Musical de México. Fonoteca del INAH, 2003, pista. 15.

11. Luis Armando Tamay Miz, entrevista, septiembre de 2001, realizada en Cuncunul, Yucatán.

12. Rezo tomado de Carlos Montemayor *op. cit*, p. 117. Es importante decir que los rezos son en maya.

Alta casa,
casa que será también
de la Señora Balam.
Señora Balam.
Suplico en este círculo también
a la Señora Balam
al Guardián de las Tierras
en este círculo también
mi Señor,
suplico en este círculo también
suplico en este círculo también
me arrodillo,
con plegarias le suplico
llorando le suplico.
suplico aquí también
a los Vientos de Oriente,
Vientos del Norte
Vientos del Poniente
Vientos del Sur
suplico aquí también,
mi Señor
suplico
al señor Guardián de las Tierras,
a los Vientos de Oriente.
Suplico en este círculo también
el Señor Viento del Norte,
Viento Huracán,
Vientos Guardianes de Grutas,
Vientos de las viviendas,
Vientos Guardianes del camino,
Guardián de los Montes,
Viento Guardián de los Corrales,
les ruego aquí también,
mi Señor.

Es de subrayar en el caso de estos rezos el hecho de que es un tipo de elemento sonoro con características particulares el que propicia o bien sirve de puente para entablar la comunicación con las deidades. Esto es importante, pues da

idea de que los sonidos pueden tener este cometido simbólico. Este fenómeno ha sido poco estudiado entre los mayas yucatecos, y en general en los rituales indígenas de México. Y si bien no existe evidencia fehaciente del hecho, habría que prestar atención y retomar la imagen de un tambor en forma de U que aparece en el códice *Dresden*, del cual parece brotar una planta de maíz[13], lo que da pie a conjeturar una posible utilización prehispánica de los sonidos como propiciadores de las deidades que permiten la vida. En un ámbito diferente, las jaranas[14] que son tocadas en las celebraciones de "Santos Patronos" y "Fiestas de Gremios" en la península de Yucatán, resultan tener una función similar.

Pero el maíz no solo inspira tradiciones orales complejas como la descrita anteriormente, sino que está presente en otras formas musicales del oriente de Yucatán; por ejemplo, ha inspirado canciones donde se recrea la vida cotidiana de aquellas regiones, algunas veces a ritmo de jarana, cumbia, canción ranchera o bien sin una estructura determinada. Algunas veces en español y otras en maya, podemos apreciar el orgullo con el que los compositores describen la vida cotidiana. Detallan lo que les parece lo más valioso de su cultura, como en el ejemplo siguiente, donde se describen algunos alimentos preparados con maíz:

*Pibinal chak binal* con su atole nuevo,
que sabroso está, con su azúcar o sal,
y también el *Is wah* de mi tierra linda
que tortea mamá junto a su comal.
*Pibinal chak binal* con su atole nuevo,
que sabroso está, con su azúcar o sal,
y también el *Is wah* de mi tierra linda
que tortea mamá junto a su comal[15]

El *pibinal* es el elote (*nal*) cocido en horno de tierra que después de sacarlo se asa a las brasas dándole un sabor especial. Por su parte el *chak binal* es el elote sancochado o simplemente cocido. El atole nuevo es de sabor agrio y generalmente es servido en jícaras o *lek*. El *Iswah* es una tortilla de maíz martajado.

13. Max Jardow-Pedersen (1999) lo estima de esta manera en *La música divina de la selva Yucateca*. CONACULTA-Culturas Populares, México, p. 71.

14. Nos referimos al género musical conocido como "jarana" no al instrumento musical.

15. Pista 16 del disco *Ki 'ichchkelem* Tata Dios, Música ritual del oriente de Yucatán.

Otro ejemplo es el siguiente, donde no podría ser más enfática y descriptiva la angustia del campesino maya por la falta de lluvias, y que es cantada a ritmo de jarana de 6x8.

Hace tiempo que no llueve en mi jacal,
se secaron las hojas de mi maizal,
no tendremos pozole para tomar
no hay alegre, ni alegre cantar.
Hace tiempo que no llueve en mi jacal,
se secaron las hojas de mi maizal,
no tendremos pozole para tomar,
no hay alegre, ni alegre cantar.
Cuando llego a la milpa la veo,
siento grandes ganas de llorar,
no recuerdo los días felices
cuando mi casita yo la vi,
deshojando hermosas mazorcas,
de mi rico atole yo bebí.
Cuando llego a la milpa la veo,
siento grandes ganas de llorar,
porque sé que mañana mis hijos
y la mujer mía estarán,
que del cielo que vuelvan las lluvias
y volver otra vez a sembrar.[16]

Creo que con los ejemplos arriba descritos se pone atención a un hecho singular. El maíz es para los mayas yucatecos mucho más que un alimento, es un recurso a partir del cual se articulan manifestaciones culturales y estrategias sociales que se pueden expresar en formas que podrían parecer distantes al cultivo mismo. Como las canciones de la vida cotidiana y en formas complejas y ancestrales como los *payalchi'ob*, da cabida a estrategias de organización social en los rituales y en un momento dado hasta es un indicador identitario, por lo que al agredir al sagrado alimento, se agrede mucho más que al ambiente. Se violentan formas de entender el mundo que han permanecido vigentes durante largos periodos de tiempo; como dijera un músico maya de Kaua, Yucatán: "en

16. Pista 11 del disco *Ki 'ichchkelem* Tata Dios, Música ritual del oriente de Yucatán.

una escasez de maíz nos querían dar pan, pero nosotros no somos mexicanos para comer pan, somos mayas, comemos tortillas".

## BIBLIOGRAFÍA

_____ (2005) *El libro de los libros del Chilam Balam*, traducción de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón. Fondo de Cultura Económica, México.

Jardow-Pedersen Max (1999) *La música divina de la selva Yucateca*, CONACULTA-Culturas Populares, México.

Montemayor Carlos (1999) *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México,* FCE. México.

Nava Fernando (2002) "Música y literatura tradicionales" en: *Lenguajes de la tradición popular. Fiesta, canto, música y representación,* Yvette Jiménez de Báez (editora), El Colegio de México, México.

Quintal Ella F. *et.al* (2003) "U lu´umil maaya wíiniko ´ob: La tierra de los mayas", en: *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Alicia Barabas, coordinadora, INAH, México, p. 280.

Disco Compacto

Acevedo Martínez Víctor (2003). *Ki'ichchkelem Tata Dios, Música ritual del oriente de Yucatán*, Núm.41 de la serie Testimonio Musical de México, Fonoteca del INAH

# La disputa por el maíz y la soberanía nacional y alimentaria. La larga lucha de la Campaña Nacional Sin Maíz No Hay País

**Rosario Cobo González y Enrique Pérez S.**[1]

*El llamado de La Campaña es para ir construyendo un contrapoder capaz de cambiar la correlación de fuerzas que obligue a una transformación profunda en el modelo dominante, pero sobre todo que transforme a los propios sujetos. Porque en la fuerza movilizadora de esta utopía está la capacidad de transformarnos desde ahora. Este es el marco para analizar las acciones de La Campaña que ha sido capaz de congregar a diversos actores despertando en esta lucha la imaginación política, pues como cita Armando Bartra en Hambre/Carnaval: Y es que si no fueran tocados de vez en cuando por el duende de la utopía viviente los movimientos sociales no serían más que las chatas grises y tediosas convergencias circunstanciales de individuos movidos por el cálculo de costos y beneficios, que predica cierta sociología anglosajona.*
Rosario Cobo

*El sueño neoliberal de un campo sin campesinos ni indígenas en México no es más que una pesadilla y vana ilusión. O hay México con campesinos y pueblos indios, o no hay México. Porque sin maíz no hay país. En este contexto no sólo el maíz está en riesgo. Lo está el país mismo. Por eso en la presente etapa, la Campaña asume el lema de: Sin maíz no hay país. Sin país no hay maíz.*
Por un campo con campesinos. ANEC

Desde hace 16 años, cuando surgió la Campaña Nacional *Sin Maíz No Hay País* (CNSMNHP) "en defensa de la soberanía alimentaria y la reactivación del campo con campesinas y campesinos", denunciamos las políticas anti-campesinas

1. Instituto de Estudios para el Desarrollo Rural 'Maya'

de los gobiernos neoliberales, y defendimos que la producción de pequeña y mediana escala sin transgénicos ni agrotóxicos, ofrece una alimentación nutritiva, diversa, suficiente, sustentable y de calidad; y que es pilar de nuestra soberanía y autosuficiencia alimentaria.

El surgimiento de la Campaña responde al olvido del campo, de las y los campesinos y los pueblos originarios, por parte de estos gobiernos, pero también a la indiferencia de los problemas de los rurales de la población, de los medios de comunicación y de la sociedad en su conjunto.

En México desde principios de los años 1980's los sucesivos gobiernos (aún con la alternancia partidaria de 2000-2012) van asestando golpe tras golpe al sector de los pequeños y medianos productores del campo. Es en 1992, con la modificación del Artículo 27 constitucional y posteriormente con la entrada del TLCAN en 1994, se firma la condena de la pequeña y mediana producción agropecuaria: el Estado de Bienestar cambia de careta y deja ver su verdadero rostro imponiendo un proyecto que da la espalda y busca aniquilar a campesinas, campesinos y pueblos originarios que no tienen cabida en el nuevo proyecto neoliberal.

La resistencia y oposición a este nuevo modelo se expresa en la obstinación y tenacidad cotidiana de millones de familias que desafían los dictados de los gobiernos. Las familias productoras del agro mexicano, eternas sobrevivientes, mantienen su modo campesino de vida, resguardando semillas, biodiversidad, saberes y cultura; pero también se dan en estos años diversos intentos organizativos de enfrentar la política anticampesina impuesta por estos gobiernos.[2] Pero no es sino hasta fines de 2002 y principios de 2003 que el movimiento *El Campo No Aguanta Más* (MECNAM) logra en sólo 132 días de movilizaciones poner en la agenda nacional el debate en la necesidad de replantear de manera integral el papel del campo mexicano y sus perspectivas inmediatas y futuras (Bartra, *et al.*: 2005).

La inminente entrada en vigor del capítulo agropecuario de TLCAN detona este movimiento, que en su desarrollo logra armar "la experiencia más exitosa de todos los intentos unitarios" –apuntan los propios protagonistas–, pues aglutinó prácticamente a todas las organizaciones campesinas del país en torno a un

2. Las principales organizaciones campesinas nacionales autónomas habían ensayado la construcción de diversos frentes de lucha: el Convenio de Acción Unitaria (CAU) en 1988, la Coalición de Organizaciones Agrarias (COA) en 1991, el Movimiento Nacional de Resistencia Campesina (Monarca) en 1993 y el Movimiento 10 de Abril (M-10) en 1996.

programa de seis puntos[3] y puso a debate con las dependencias gubernamentales diversas propuestas sobre el desarrollo rural.

A cinco años de que en 2003 el movimiento *El Campo no Aguanta más* irrumpió en las calles y obligó al entonces presidente Vicente Fox a sentarse a negociar con las organizaciones campesinas, y a las puertas de que culminara el plazo especial que el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) había impuesto al maíz, frijol, leche en polvo y caña de azúcar, surge la iniciativa que da origen a la Campaña *Sin Maíz no hay País*.

Ante la emergencia de que el 1º de enero 2008 se abrieran las fronteras a la libre importación de estos cuatro productos básicos, organizaciones campesinas con presencia nacional junto con activistas y estudiosos de los problemas rurales, alertan a la sociedad de la inminente pérdida de soberanía nacional, y exigen un cambio radical en las políticas públicas que hasta entonces descobijaban la producción campesina y favorecían la concentración del sistema agroalimentario en unas cuantas empresas. Así, llaman a formar un frente amplio, plural e incluyente por la *Defensa de la Soberanía Alimentaria y la Reactivación del Campo Mexicano,* convocatoria a la que se unen más de 300 agrupaciones campesinas, sindicales, ambientalistas, defensoras de derechos humanos, de consumidores, de mujeres, y académicos y profesionistas. Esta nueva convergencia se daría a conocer como *La Campaña Sin Maíz no hay País ¡Pon a México en tu boca!*

Romper el silencio que el gobierno y los medios de comunicación imponían sobre los problemas de millones de familias campesinas, era parte del objetivo central de esta nueva convergencia que se propuso "sensibilizar a la población de la importancia de lograr la soberanía alimentaria nacional fortaleciendo la producción campesina de México, mediante políticas públicas favorables y un proyecto alternativo para el campo y el país, incluyente, justo, sustentable y solidario".

La entrada en vigor del TLCAN sin cortapisas en la producción de básicos avizoraba la catástrofe para el sector rural en México –presagio que pronto se

3. **¡El campo no aguanta más! Seis propuestas para la salvación y revalorización del campo mexicano!** 1. Moratoria al apartado agropecuario del TLCAN; 2. Programas emergente 2003 y de largo plazo; 3. Por una verdadera reforma financiera rural; 4. Asignación de 1.5% con respecto al PIB para el desarrollo productivo y 1.5% con respecto al PIB para el desarrollo social y ambiental del sector rural en 2003; 5. Inocuidad y calidad agroalimentaria para los consumidores mexicanos; 6. Reconocimiento a los derechos y cultura de los pueblos indios. 3 de Noviembre del 2003.

confirmó–, profundizando la precaria situación del campo, lacerando aún más a los sectores más vulnerables, las familias campesinas olvidadas por las políticas gubernamentales.

## TLCAN y T-MEC

Hablar del TLCAN a treinta años de su entrada en vigor en 1994, parecería un ejercicio innecesario. Ciertamente la agricultura y el país se han transformado, y se enfrentan nuevas dificultades y retos inéditos. Pero la vigencia de estas luchas lo hace inevitable. Hoy, en 2023, la soberanía y nuestros maíces nativos y criollos siguen estando en riesgo. El panel de solución de controversias del Tratado México, Estados Unidos y Canadá (T-MEC) que interpuso Estados Unidos con relación al decreto presidencial del 13 de febrero de 2023, que se refiere a la prohibición en el uso del maíz genéticamente modificado (maíz GM) para la producción de masa y tortilla, así como a la sustitución gradual del maíz GM para la alimentación animal y cualquier otro consumo humano, pone nuevamente en el centro de la discusión el futuro de nuestro maíz y el sustento de millones de mexicanos.

Hoy, nuevamente el asecho y las amenazas sobre nuestro maíz, sus variedades creadas y recreadas y conservadas en los reductos de la población campesina están en riesgo, vulnerando la soberanía alimentaria de nuestra nación. Por esto, nuevamente la Campaña alza su voz ante el silencio y la desinformación de los medios ante este grave peligro.

## La vigencia de la Campaña. Barruntos de su historia

### *¿Consejo o Campaña? una nueva forma de organizarnos y un lema más que atinado*

Ante la emergencia de la apertura comercial, en 2007 agrupaciones campesinas,[4] junto con un puñado de estudiosos sobre la cuestión agraria, convocan a constituir un "*Consejo Nacional en defensa de la soberanía alimentaria y la reactivación del campo mexicano*". Al llamado acuden organizaciones ambientalistas, de derechos humanos, representantes de la cooperación internacional, intelec-

4. Las organizaciones que convocaron y presidieron esta reunión que dio origen a la Campaña Nacional Sin Maíz no hay País fueron: CONOC, CNPA, El Barzón–ANPAP y la AMAP, y Cristina Barros a nombre de los estudiosos y activistas.

tuales y equipos de estudio. En la reunión celebrada el 11 de junio en la Ciudad de México se acuerda cambiar el nombre de 'Consejo' por el de 'Campaña', pues para la mayoría un Consejo implicaba una organización vertical y rígida que limitaba la colaboración, además de presentar innumerables problemas para la elección de representantes. Entre los "peros" flotaban los fantasmas de las organizaciones centralizadas y jerarquizadas (institucionalizadas y cupulares) cuyos desenlaces y límites eran de sobra conocidos. Se propuso formar una estructura organizada en redes que parecía brindar mayores ventajas. En ese momento, la discusión no parecía crucial, pero esta decisión marcará el rumbo de la nueva convergencia.

Sin mayores discusiones surge así *La Campaña Nacional en defensa de la soberanía alimentaria y la reactivación del campo mexicano, Sin maíz no hay país*, que a pocos días se presenta en sociedad con el lema: *Sin maíz no hay país. ¡Pon a México en tu boca!* Su objetivo es poner en la agenda nacional los problemas de los campesinos, que impactan a toda la población, pues el maíz y el frijol no sólo son los alimentos básicos de nuestra dieta, sino que su inclusión en el TLCAN representa la *muerte súbita* de la producción de pequeña y mediana escala, la culminación del viraje del modelo económico que da la espalda a la producción nacional y privilegia las importaciones.

*La Campaña* propone un proyecto alternativo que involucra a todos, de ahí que la primera convocatoria plantea conformar un frente amplio, plural e incluyente alrededor de diez medidas urgentes para la protección del maíz mexicano, por la soberanía alimentaria y la reactivación del campo mexicano:

1) Sacar al maíz y al frijol del TLCAN, instalando un mecanismo de administración de sus importaciones y exportaciones
2) Prohibir la siembra de maíz transgénico
3) Aprobar el Derecho Constitucional a la Alimentación
4) Luchar contra los monopolios del sector agroalimentario
5) Inscribir al maíz mexicano y sus expresiones culturales en la Lista de Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad
6) Control de precios de la canasta alimentaria básica, garantizar el abasto y crear una reserva estratégica de alimentos
7) Reconocer los derechos de los pueblos originarios y proteger los territorios campesinos y sus recursos naturales

8) Acceso a los productores de café a mercados internacionales de mayores precios
9) Impulsar la conservación de bosques y selvas a través de la organización y gestión comunitarias
10) Garantizar el principio de equidad de género en las políticas rurales, así como el reconocimiento pleno de los derechos humanos, ciudadanos y laborales de los jornaleros agrícolas y los trabajadores migrantes.

(Cfr. De la Convocatoria a la reunión preparatoria, mimeo, junio 2007)

Las adhesiones a *La Campaña* en los meses posteriores a su lanzamiento sorprenden. Más de 200 organizaciones campesinas, cerca de una veintena de sindicatos, más de ochenta organizaciones de la sociedad civil y más de 300 personas firman la convocatoria "Salvemos al campo para salvar a México. Porque sin maíz no hay país. Pon a México en tu boca".

(Firmas y adhesiones a la 1ª. Convocatoria de *La Campaña Sin Maíz no hay País*, Revista ANEC, 2008).

## Acercar el surco a la banqueta

Esta nueva convergencia formada por organizaciones campesinas junto con un montón de organizaciones de la sociedad civil se propuso acercar el surco a la banqueta, convencida de que las y los campesinos no están solos en su lucha por transformar el modelo agroalimentario impuesto por el neoliberalismo. Con este llamado, se acercaron organizaciones y personalidades de la ciudad y de diferentes puntos del país, posibilitando alianzas entre activismo urbano intelectual y el rural. El eje central de la propuesta es defender el papel de las economías campesinas en la defensa de la riqueza natural y la biodiversidad y reconocer que son ellos los guardianes de nuestras semillas, en particular de las razas y variedades de maíz que se han desarrollado durante milenios. A este movimiento se incorporan las luchas ambientalistas que en los últimos tiempos se transforman y suman a la defensa del territorio, y la perspectiva de los derechos humanos, clave para ir definiendo la estrategia de años posteriores.

La iniciativa del 2007 autodenominada Campaña Nacional *Sin Maíz no hay País* devino así en un espacio privilegiado para la convergencia de diferentes actores que, respetando identidad, agenda y autonomía de cada uno, avanza en causas comunes. Así, organizaciones campesinas, indígenas, ambientalistas,

de derechos humanos, de mujeres, de consumidores, científicos, estudiantes y maestros universitarios, intelectuales, artistas y ciudadanos de a pie, participan en innumerables expresiones de rechazo a las políticas estatales y se suman a *La Campaña* con propuestas innovadoras y de gran imaginación política.

La construcción de este movimiento social a lo largo del tiempo ha sido un proceso complejo, cambiante y contradictorio en el que, actores, demandas, reivindicaciones, propuestas y formas de acción, se expresan de las más diversas maneras. Los actores y las propuestas entran y salen de la escena y las iniciativas y protagonistas se mueven, y con diferentes líneas de acción que se van perfilando con el tiempo esta convergencia social se ha mantenido bajo el lema inicial: *Sin Maíz no hay País* y "*Luchamos por proyecto alternativo para el campo y el país: incluyente, justo, sustentable y solidario. ¡Salvemos al campo para salvar a México*!"

## Maíz es milpa

Durante los primeros años *La Campaña* combinó la movilización con propuestas: desde su lanzamiento realizó "siembras simbólicas" de maíz en parques y camellones, ferias campesinas en el Zócalo de la Ciudad de México (CDMX), ayunos en contra del TLCAN y la defensa de la soberanía alimentaria, conciertos de música, recolección de firmas de ciudadanas y ciudadanos, foros, conferencias de prensa, la toma del Puente Internacional Córdova de las Américas, en Ciudad Juárez, Chihuahua en repudio a la entrada en vigor del TLCAN, a lo que siguió la caravana de tractores desde Chihuahua y culiminó en la Ciudad de México en la marcha campesina, en la que participaron más de 100 mil mexicanas y mexicanos. Para el segundo año, cuando todavía se preguntaba si *La Campaña* debía seguir, el trabajo se centró en preparar una gran Asamblea Nacional por la Soberanía Alimentaria que tras un largo proceso de preparación de numerosos eventos, reuniones y asambleas comunitarias, municipales, regionales y estatales; mesas redondas, foros de discusión, ferias campesinas, culminó en la Ciudad de México en octubre del 2008 con la participación de más de 600 representantes de más de cincuenta organizaciones de dieciséis estados.

En las discusiones se enfatizó cómo la diversificación de las economías campesinas nos enseñan a reconocer el pluralismo, no sólo agrícola sino económico, político, social y cultural. Partir de la diversidad para alcanzar la so-

beranía alimentaria a partir del apoyo decidido a los productos cultivados por campesinos e indígenas, quienes además de comida, nos dan agua, aire, bosques, cultura, y nos enseñan a vivir en comunidad.

Se planteó que lo importante para salvaguardar la soberanía alimentaria es quién y cómo se pueden producir en cada país los alimentos que hacen falta. Esta búsqueda reivindica un nuevo modelo basado en la pequeña y mediana producción campesina que reconoce su multifuncionalidad y heterogeneidad y que se resiste a desaparecer enfrentando la homogenización que impone el nuevo modelo del capital.

Aparece entonces la diversidad como eje de las estrategias. En la plenaria de la Asamblea se expuso tanto por Cristina Barros como por Armando Bartra, quienes recuperaron el sentir de los participantes la importancia no sólo del maíz sino de la milpa: "en la milpa al maíz no le gusta andar solo, y esta Campaña que puso al maíz en boca de todos es una forma de hacer milpa: un encuentro entre los diversos que transforma la diferencia en virtud… Este principio es el que mantiene enlazadas a las diversas organizaciones y personalidades que participan (Bartra, *loc.cit.*). Desde entonces, *La Campaña* hace suya esta idea y adopta la consigna de "hagamos milpa" reconociendo la diversidad en la defensa de nuestra soberanía y nuestros maíces.

**Porque sin maíz no hay país:**
**hagamos milpa**

Porque así como el maíz es una planta y **la milpa es un modo de vida**,
La Campaña *Sin Maíz no hay País en Defensa de la Soberanía Alimentaria y por la Reactivación del Campo,* es más que la defensa de un grano, **es defender lo nuestro**.

Porque el campo mexicano es mucho más que una gran fábrica de alimentos y materias primas para la industria. Porque en nuestro campo son miles de familias campesinas y de pueblos indígenas que no sólo cosechan maíz, frijol, chile o café; también aportan aire limpio, agua pura, tierra fértil; diversidad biológica, cultura; paisajes, olores, texturas y sabores; variedad de guisos, vestidos; música, cantos y bailes; los campesinos cosechan la inagotable abundancia de usos y costumbres que los mexicanos somos.

Hagamos de México, no un monótono maizal, sino una milpa multicolor:

¡Defendamos al campo y a los campesinos para tener alimentos suficientes y de calidad para todos los mexicanos!
(Volante de La Campaña: Hagamos milpa, mayo 2010)

## Principales líneas de acción

Durante todo el proceso de lucha en *La Campaña* se han perfilado por lo menos cinco frentes de acción: el rechazo a los tratados de libre comercio que violan las decisiones soberanas; la lucha contra los transgénicos, el derecho a la alimentación, la condena al modelo de producción impuesto por la revolución verde y el apoyo a la transición agroecológica, la lucha cultural con el Día Nacional del Maíz; pero también se ha solidarizado y acompañado otras causas justas, como la defensa de la tierra y el territorio, el agua, la exigencia de justicia con los estudiantes normalistas de Ayotzinapa, con las y los compañeros del Sindicato Mexicano de Electricistas (SME), entre otras.

Así también, *La Campaña Sin maíz no hay país* se ha sumado y animado –de manera directa e indirecta– innumerables convergencias dentro de las que se encuentran: i) El Carnaval del Maíz con los movimientos juveniles comprometidos con la defensa del maíz, el territorio, la biodiversidad y el ambiente. ii) La Colectividad demandante contra la siembra de maíz transgénico. iii) Las Jornadas Nacionales en Defensa de la Tierra, el Agua, el Trabajo y la Vida. iv) La Alianza por la Salud Alimentaria. v) La Convergencia México Mejor sin TPP, ahora México Mejor sin TLCs. vi) La Iniciativa Valor al Campesino. vii) El Movimiento Agroecológico Mexicano. viii) La Caravana de la Diversidad Biocultural. ix) La Misión de observación contra la siembra de soya transgénica. x) La Red de semillas de libertad de América Latina y la de México. (Pronunciamiento a 10 años del surgimiento de *La Campaña*, 17 de junio 2017)

A 10 años de la irrupción de *La Campaña*, en 2017, aseguró que "La defensa de las y los campesinos, del maíz y de la milpa, como sistema de cultivo, como forma de vivir, de organización en la diversidad, preserva las raíces culturales, la identidad y la cocina tradicional, que ha sido proclamada por la UNESCO como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad" y reiteró su agenda de lucha y que hoy por hoy sigue más que vigente:

1. Cambiar el modelo neoliberal y el régimen autoritario por uno basado en la defensa del bien común, de los derechos individuales y colectivos y de una vida justa y digna para todas las personas.
2. Rescatar al campo con base en los siguientes puntos: i) Soberanía alimentaria e hídrica; ii) Derecho a seguir siendo campesinos y derechos de los pueblos originarios; iii) Derecho a una alimentación sana, suficiente y de calidad para todas y todos, con información veraz y oportuna.
3. Retirar la agricultura y la alimentación del TLCAN.
4. Prohibir definitivamente la siembra comercial de maíz, soya transgénica y otros alimentos transgénicos, así como su importación.
5. Conservar las semillas campesinas en manos campesinas.
6. Respetar los territorios campesinos y sus recursos.
7. Defender la propiedad social de la tierra.
8. Defender el agua como un derecho humano y para la producción de alimentos nacionales y evitar su privatización.
9. Promover la siembra de cultivos agroecológicos sin uso de químicos, pesticidas ni fertilizantes que dañan el ambiente y contribuyen al calentamiento global.
10. Incentivar cadenas cortas agroalimenticias para que los alimentos de producción agroecológica sean vendidos a comunidades cercanas a precios justos, sin intermediarios, y acercando al público consumidor a las y los campesinos.

## La lucha contra los transgénicos

"El maíz es una planta humana, cultural en el sentido más profundo del término, porque no existe sin la intervención de la mano del hombre y la mujer; no es capaz de reproducirse por si misma. Más que domesticada la planta de maíz fue creada por el trabajo humano…" mencionó Guillermo Bonfil durante la inauguración de una exposición sobre el maíz en el Museo Nacional de Culturas Populares.[5]

La discusión y lucha contra y sobre los transgénicos en nuestro país es de larga data, encabezada por movimientos campesinos, organizaciones y colectivos de la sociedad civil, instituciones académicas y científicas y ciudadanas

5. Esteva, Guillermo, Marielle, *Catherine, Sin maíz no hay país*, Conaculta, 2003.

y ciudadanos de a pié que se han sumado a la defensa de nuestras semillas nativas y criollas que se ven amenazadas con la llegada de los Organismos Genéticamente Modificados (OGMs).

Los OGMs "han sido punta de lanza del modelo agroalimentario capitalista global, responsable de la crisis en curso (climática, socioambiental, alimentaria-nutricional, sanitaria-pandémica…). Siguiendo la ruta de la Revolución Verde, crece la concentración oligopólica transnacional de las semillas híbridas –convencionales y transgénicas– y de los agrotóxicos, así como las economías de gran escala ligadas a esos monocultivos que propician la deforestación y el acaparamiento de tierras… y para comprender los efectos de los transgénicos en México, partimos de reconocer la riqueza biocultural que alberga su territorio, como Centro de Origen y Diversificación constante del maíz y 15% de las plantas que alimentan al mundo."[6] "Ante las afectaciones de los transgénicos en el medio ambiente, salud, economía y cultura pero, sobre todo, en la violación de nuestros derechos individuales y colectivos, cabe preguntarnos ¿cuánto cuesta prevenir? y ¿cuánto costaría reparar los daños para la vida de las generaciones presentes y futuras?"[7] Por todo ello, desde el surgimiento de *La Campaña*, la lucha contra los transgénicos ha estado presente.

El 25 de junio del 2007 al presentar "Diez medidas urgentes para la reactivación del campo mexicano" la demanda de protección para las semillas nativas y la prohibición de los transgénicos aparece en segundo lugar, sólo después de la renegociación del capítulo agropecuario del TLC.

Poco a poco, dentro de *La Campaña,* el tema de los transgénicos adquiere más visibilidad. En 2008, durante la inauguración de la Asamblea Nacional por la Soberanía Alimentaria, aparece con fuerza la lucha que se debe dar contra de permisos y liberación de siembras de maíz transgénico.

El 25 de febrero del 2009, en el marco de una reunión del Protocolo de Cartagena sobre Bioseguridad que se realiza en la Ciudad de México para abordar el tema de responsabilidad y compensación dentro del Protocolo, *La Campaña* realiza una "Velada por el maíz" en el Zócalo de la Ciudad de México, que se convertirá en ícono de la nueva convergencia y esbozará una nueva forma de trabajo y coordinación del colectivo para los años siguientes.

6. Marielle, Chatherine, ¿Por qué y en qué nos afectan los transgénicos? *La Jornada del Campo* número 163, 2021.

7. Idem.

En la Velada por el Maíz en el corazón político del país, se traza un mapa de México con más 35 toneladas de grano, con el que se denuncia la entrada ilegal de maíz transgénico de Estados Unidos, se demanda fincar responsabilidad y se exige compensar por los daños resultantes, basada en los casos documentados desde 2007 por contaminación de siembras de maíz debido a las importaciones por la Comisión Intersecretarial de Bioseguridad de los Organismos Genéticamente Modificados (CIBIOGEM).

En la elaboración del mapa de maíz participaron más de 250 representantes de organizaciones y ciudadanas y ciudadanos de a pie, quienes trabajaron en este mapeo durante toda la noche. La iniciativa de realizar el mapa del Zócalo como una acción de denuncia y mediática la lanzaron grupos ambientalistas que forman parte de *La Campaña* (Semillas de Vida y Greenpeace) que, enterados de las agendas internacionales, informaron al colectivo sobre la reunión del Protocolo de Cartagena a realizarse en la Ciudad de México. Las más de 35 toneladas de maíz fueron proporcionadas por las organizaciones campesinas (coordinadas por la ANEC), quienes "prestaron" el grano que fue tratado con gran respeto pues "había que regresarlo y demostrar al público que ese maíz, es patrimonio, cultura, identidad y comida… por todo ello, había que recogerlo con cuidado".

## Se intensifican las acciones

Los trabajos de *La Campaña* contra los transgénicos marchan en múltiples direcciones: se avanza en la lucha legal (mediante denuncias ante la PGR y la Profepa), en el cuestionamiento hacia las políticas públicas dominantes (la irrupción en el Foro agroalimentario de Chihuahua y el cuestionamiento a la forma en que se asignan los recursos al sector), en la constante difusión de información (con la distribución de la película El mundo según Monsanto, de Marie-Monique Robin, y diversos materiales de consulta), lo que permitió la suma de nuevos aliados de los más diversos ámbitos.

La lucha en defensa de nuestro maíz y contra los transgénicos es larga y en la que han participado múltiples actores diversos a lo largo y ancho del país, y la Campaña ha sido parte de esta lucha. Aquí presentamos tan solo algunas de las actividades que se realizaron a principios del 2010 e intensifacoron la lucha contra los transgénicos.

- Del 1º. al 4 de marzo se realiza el foro "¿Transgénicos? ¡No, gracias!", en el contexto de la conferencia "Biotecnologías agrícolas en los países en desarrollo: Opciones y oportunidades en la agricultura, la silvicultura, la ganadería, la pesca y la agroindustria para hacer frente a los desafíos de la inseguridad alimentaria y el cambio climático", organizado por la FAO en Guadalajara, Jalisco. En esta ciudad *La Campaña* impulsa diversos actos de protesta, foros temáticos y conferencias de prensa.
- En mayo de ese año, en alianza con la productora de cine Canana, se promociona el documental: Food INC (Comida S.A.); se realizan dos mesas de debate en la UNAM y en la Universidad Iberoamericana y se acude a las oficinas de Monsanto para denunciar la política del gobierno a favor de esa trasnacional.
- Del 21 al 23 de mayo *La Campaña* participa en la feria "La milpa: baluarte de nuestra diversidad biológica y cultural", realizada en la UNAM.

## Demanda Colectiva

La defensa del maíz, de la milpa y contra los transgénicos, acuerpó a diversas organizaciones de comunidades campesinas e indígenas, de la academia, y organizaciones de la sociedad civil. Los transgénicos empiezan a aparecer en la agenda nacional y en la opinión pública. Pero es en 2013 cuando la lucha contra las semillas genéticamente modificadas da un giro que marcará no sólo la trayectoria de las luchas de *La Campaña*, si no que tendrá repercusiones en todo el país.

Cincuenta y tres individuos, entre ellos miembros de 20 organizaciones de la sociedad civil, presentan una 'Demanda Colectiva' contra la siembra de maíz transgénico en México, contra la Semarnat, la Sagarpa, Monsanto, Syngenta, Dow Agrosciences, y PHI México (DuPont-Pioneer).

Mercedes López Martínez –actual representante de la Colectividad Demandante contra el Maíz Genéticamente Modificado– y David Rivero Fragoso –abogado integrante de la Colectividad– señalan que "las acciones colectivas como figura litigante llegaron tarde a México en 2012, mientras que en otras partes del mundo se desarrollaron desde hace 40 años: en Estados Unidos, y durante los años 80 en Brasil y Colombia".

Así, desde 2012 "se incorporó las acciones colectivas en la Constitución Mexicana, como resultado de la exigencia civil, que reclamaba un arma consti-

tucional ante la indefensión individual para la protección de derechos colectivos y difusos –y agregan- con énfasis en materia de preservación del medioambiente y los derechos de personas usuarias y consumidoras".[8]

Con esta nueva figura constitucional, organizaciones de la Campaña se unen "el 5 de julio de 2013 para interponer una Demanda de acción colectiva contra la siembra de maíz transgénico en México, que resumió varias experiencias jurídicas previas sin éxito".[9]

La Demanda Colectiva enjuicia a las empresas trasnacionales: Monsanto, Syngenta, Dow Agrosciences y PHI México; y a instituciones del gobierno que otorgaban los permisos de siembras transgénicas de maíz: a la otrora SAGARPA y SEMARNAT. El objetivo era que los tribunales federales reconocieran que la liberación o siembra de maíces transgénicos daña el derecho humano a la diversidad biológica de los maíces nativos, y que, a partir de su sentencia, se negaran todos los permisos que las transnacionales solicitaran, tanto para parcelas experimentales, como, y sobre todo, para las siembras comerciales.

Junto a la Demanda se solicitó una medida precautoria, la cual fue concedida el 17 de septiembre de 2013. Esta impide liberar maíces transgénicos en el campo mexicano, en tanto se resuelva el juicio de acción colectiva. La noticia del otorgamiento de la suspensión se hizo pública el 10 de octubre de 2013 y fue una noticia que dio la vuelta al mundo", pues desde ese día, y hasta la fecha, las empresas se ven impedidas a sembrar maíz genéticamente modificado.[10]

La lucha se intensificó. En 2014 la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad (UCCS) envía al gobierno de México una carta pública suscrita por más de 24,450 científicas y científicos del país demandando que no se libere el maíz transgénico en México.

A 10 años de distancia, para la Demanda Colectiva "un elemento fundamental ha sido la medida precautoria concedida en septiembre de 2013, que impide la siembra comercial de maíz genéticamente modificado en México, centro de origen y diversificación constante del maíz, mientras el juicio continúe. Esto ha permitido evitar la contaminación de nuestros maíces nativos

8. En su artículo publicado en el número 174 del suplemento *La Jornada del Campo*.

9. San Vicente Tello, Adelita. La historia del movimiento en defensa del maíz, *La Jornada del Campo* número 174, 2022.

10. Idem.

mientras se dirime el juicio. Esta ha sido una de las mayores victorias: la suspensión de permisos de siembra de maíz GM en todo el país".[11]

Pero la lucha no ha sido fácil, durante este tiempo, se han "superando las etapas de admisión preliminar y certificación, y a once juicios de amparo de las demandadas: Monsanto, Syngenta, Dow Agrosciences y PHI México, conocida como DuPont-Corteva y las Secretarías de Agricultura y Medio Ambiente; "más de 150 recursos jurídicos destinados a combatir la demanda y a la colectividad. En octubre de año pasado (2021) la SCJN emitió su resolución final confirmatoria de la viabilidad de la medida cautelar que tiene suspendidos todos los permisos de siembra de maíz con fines comerciales en el territorio mexicano."[12]

René Sánchez Galindo y Julia Álvarez Icaza, abogados de la demanda, señalan que "dentro del expediente de la Demanda Colectiva, la colectividad actora ha demostrado y argumentado distintos puntos para respaldar y darle elementos a la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), para finalmente, en octubre de 2021, emitir un fallo precautorio, favorable para los consumidores, productores, para la salud humana y a favor del medio ambiente sano y sustentable. Se presentaron muchos argumentos y evidencias y desde varias perspectivas…".[13]

A pesar de estos avances, y en espera de una resolución definitiva, las transnacionales afectadas no han cejado en sus propósitos. La presión de Monsanto, Syngenta, Dow Agrosciences y PHI México, encuentra aliados en el Consejo Nacional Agropecuario (CNA), y recrudecen las campañas de desinformación, para defender "que los transgénicos y el uso de glifosato y agroquímicos son la única salida para enfrentar el hambre planetaria y el estrés hídrico que es flagelo mundial. De igual forma, y como resultado de fuertes cabildeos, también tocan al poder judicial. Sólo así se explica la sentencia que emitió el juez Víctor Miguel Bravo Melgoza, en contra de la colectividad defensora del maíz, que niega la protección de la biodiversidad del maíz nativo emitida el 28 de septiembre del 2023, paradójicamente, un día antes de la celebración del Día Nacional del Maíz. A pesar de este revés, el equipo jurídico de la Campaña anunció que "La siembra de maíz transgénico en todo el país sigue detenida por una sentencia de la

11. López Martínez, Mercedes, Rivero, David. Demanda Colectiva Maíz: ejemplo de resistencia y dignidad. *La Jornada del Campo* número 174, 2022.

12. Idem.

13. Ver *La Jornada del Campo* número 174 - https://www.jornada.com.mx/2022/03/19/delcampo/articulos/razon-justicia-colectiva.html

Suprema Corte de Justicia de la Nación de 2021 y por una apelación que hoy promovió la Colectividad de científicos, campesinos, activistas y abogados".

> El juez se limitó a hacer un análisis formalista del juicio, sin estudiar a fondo las pruebas de origen científico aportadas por la Colectividad. Omitió considerar la gran relevancia que tiene la acción colectiva del maíz para las generaciones presentes y futuras de la población mexicana, por lo tanto, omitió ponderar el interés social de todas las personas que consumen o producen maíz, protegiendo los intereses particulares de la agroindustria. Así mismo, omite proteger el medio ambiente y la biodiversidad no sólo de México, sino del mundo, debido a que nuestro país es centro de origen y de diversificación biológica del maíz nativo."
>
> (Boletín de prensa emitido por la Demanda Colectiva, 29/09/23)

La lucha que ha dado la Demanda Colectiva ha rendido frutos en la defensa del maíz y contra los transgénicos, tanto en la vía legal y jurídica, como en la parte social y colectiva y consecuencia de ello, el pasado 16 de octubre del 2023, la Demanda Colectiva Maíz (DCM) recibió el premio *Pax Natura* 2023, en reconocimiento de una década de litigo estratégico por la defensa de los maíces nativos en México.[14]

## El derecho a la alimentación

Desde su origen, en los diez puntos del lanzamiento de *La Campaña*, aprobar el Derecho Constitucional a la Alimentación era una de sus demandas. Un derecho postergado durante décadas, a pesar de que desde el año 1976 está considerado en el Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales (PIDESC). La iniciativa de exigir que el derecho a la alimentación se elevara a rango constitucional proviene de la sociedad civil. En 1992 surge el Frente por el Derecho a la Alimentación que presenta la primera propuesta al poder legislativo sin que tuviera respuesta alguna. Dos años después, en 1994 el diputado Francisco Saucedo, apoyado por las organizaciones del Frente, presentó a la LV la iniciativa de Ley, que tuvo un largo peregrinaje: presentada al pleno de la Cámara de Diputados desde 1992, fue y vino entre la Cámara de diputados y

14. Nota de prensa https://lacoperacha.org.mx/demanda-colectiva-maiz-recibio-premio-pax-natura-2023/

senadores y quedó olvidada; en 2003 después de un nuevo intento para que se discutiera, fue enterrada nuevamente por los senadores, arguyendo no estar de acuerdo con las modificaciones de la Cámara de Diputados.

Cuando en 2008 se realiza la Asamblea Nacional por la Soberanía Alimentaria convocada por la Campaña, cobra vida esta vieja demanda, refrendada por los 600 representantes que participaron de más de cincuenta organizaciones de dieciséis estados. En la Asamblea se recibe un saludo por escrito del entonces relator especial sobre el derecho a la alimentación del Consejo de Derechos Humanos de la ONU Olivier de Schutter, que reafirma su apoyo para que la alimentación sea reconocida por la Constitución y que el Estado Mexicano asuma su responsabilidad de ser garante de que se cumpla cabalmente.

Con este impulso *La Campaña* invita un año después al relator especial en una visita no oficial, pero que reaviva la discusión postergada, y se intensifica el trabajo de las organizaciones de La Campaña para exigir a diputadas y diputados de la LXI Legislatura la *aprobación inaplazable* por el pleno de la Cámara de Diputados de la Minuta del Senado de la República mediante la cual se reforma el artículo 4º de nuestra Carta Magna para elevar a rango constitucional el derecho humano a la alimentación.

En 2010, la presión de la sociedad civil logra reactivar la iniciativa. Diversas organizaciones participan en este reclamo: FIAN, El Poder del Consumidor, *La Campaña Nacional* que junto a organizaciones campesinas emprenden un amplio trabajo de difusión, recolección de firmas y cabildeo que logra desenterrar la iniciativa. Ante la negativa de la Cámara de diputados de aprobar tal cual la minuta del Senado y para no cancelar el proceso legislativo, se realizan reuniones de información y trabajo con legisladores de las más diversas fracciones.

Así *La Campaña* muestra un nuevo rostro, que no sólo se reduce a crear espacios plurales, sino generar sinergias que movilizan cada vez más a nuevos actores. Si bien hay otros promotores de esta iniciativa en esta etapa –Cedressa, FIAN-México, el INNSZ, el COA y el Centro de Derechos Humanos Fray Vitoria–, *La Campaña* aporta su relación con otras organizaciones, especialmente con las campesinas. Las voces de CONOC y ANEC son parte fundamental en estas reuniones y cabildeos, pues ponen el acento en el proyecto campesino en el que se soporta la demanda del derecho a la alimentación y emprende un trabajo de reflexión en el colectivo, que pone en el centro de la mesa de discusión el modelo agroalimentario impuesto por los diferentes gobiernos que, violando los derechos humanos, olvida a las y los campesinos y pueblos

originarios, privilegiando a las grandes productores y corporaciones ambientalmente adversas, y que empobrecen y enferman a la población.

¡NUESTRA ALIMENTACIÓN ESTÁ EN RIESGO!
El gobierno ha entregado nuestra alimentación y nuestra salud a las trasnacionales agroalimentarias.
Urge un cambio del actual modelo alimentario y políticas de protección y fomento a la producción campesina.
Hoy más que nunca exigimos nuestro derecho a la alimentación suficiente y de calidad para todos y todas.

Los desastres traerán más hambre y desnutrición: verdaderas amenazas para la salud pública y la
seguridad nacional.
¡Con los campesinos en el campo está la solución a la crisis de México!
¡La comida mexicana es sana!
*(Boletín de prensa de La Campaña, 20 de Febrero 2011)*

**Se aprueba el Derecho Constitucional a la alimentación.**

Las objeciones y reservas del partido en el poder y sus aliados, se discutieron quedando por fin el siguiente enunciado que se incluye en el Artículo 4º. Constitucional:

**Toda persona tiene derecho a la alimentación nutritiva, suficiente y de calidad. El Estado lo garantizará.**

Al discutir el Derecho a la alimentación, se aborda necesariamente el origen de los alimentos, de manera que esta iniciativa obliga a modificar el Artículo 27, en relación al desarrollo rural integral, poniendo énfasis en los modos de producir, y en el papel del Estado. De manera que en el articulado del 27, se añade "sustentable", además se agrega que "tendrá entre sus fines" que "el Estado garantice el abasto suficiente y oportuno de los alimentos básicos que la ley establezca."

Finalmente, en votaciones históricas, el 14 de abril del 2011 en la Cámara de Senadores se aprueban las modificaciones a los Artículos 4º y 27 de la Constitución con 84 votos a favor, 0 en contra y 0 abstenciones, y se remite a la

Cámara de Diputados, quienes el 29 de abril aprueban con 356 votos a favor, 0 en contra, 2 abstenciones y 140 diputados ausentes.

Aprobada la reforma constitucional en materia de derechos humanos y derecho a la alimentación, tuvo que esperar unos meses más para que, al cumplirse el requisito de ser refrendada por 18 congresos locales, apareciera en el Diario oficial el 13 de octubre del 2011, alcanzando así su rango constitucional.

## Un triunfo a medias

Si desde 2011 celebramos que el Estado mexicano reconociera el Derecho constitucional a la alimentación, tuvieron que pasar 12 años para que este derecho lograra la ley reglamentaria que diera las herramientas jurídicas a toda la población para hacerlo efectivo. Pues como dice el refrán popular: *"Ninguna ley va a servir… sino hay quien la haga cumplir"*. Y nuevamente *La Campaña* participa en este proceso.

Con la llegada de la 4T al gobierno, y con una nueva conformación en el Legislativo en 2018, se impulsa, desde la Cámara de Senadores un trabajo para redactar la Ley Reglamentaria del Artículo Constitucional a la Alimentación.

Durante estos años de espera, *La Campaña* toma iniciativas para no echar en saco roto el triunfo logrado. Y, retomando uno de sus objetivos de informar y romper el silencio sobre los temas que son de interés para el campo y los consumidores, tiene una serie de acciones que van dirigidas a no quitar

el dedo del renglón hasta hacer efectivo este derecho: labores de difusión en reuniones regionales acompañadas de publicaciones que pueden ser repartidas y replicadas en diversas regiones del país. Dos ejemplos son el Cuadernillo Núm. 1 publicado en 2012 "*¿Sabías que el derecho a la alimentación es un derecho constitucional desde el 13 de octubre del 2011*? y el "*Manual de Exigibilidad del Derecho Humano a la Alimentación*", trabajo que encabezó el Centro de Derechos Humanos del Vitoria, editado y reeditado en 2013 y 2014.

Estos trabajos están presididos por la voluntad colectiva de las organizaciones a avanzar en las demandas históricas y más sentidas de la población, agravadas en un contexto nacional donde los índices de hambre y pobreza alimentaria van en crecimiento, combinados con la peor cara: la epidemia de obesidad y enfermedades crónicas, coexistiendo con la desnutrición, afectando principalmente a las infancias, mujeres, poblaciones campesinas e indígenas, vulnerando los derechos a la salud, a la educación y al trabajo. Lo paradójico de esta espantosa situación es que todos estos padecimientos son prevenibles y controlables con una alimentación adecuada, y no como los gobiernos neoliberales lo han abordado, excediéndose en el uso de medicinas para su tratamiento.

La interacción de los diferentes frentes y actores sociales que participan en *La Campaña* permite que los espacios de discusión se enriquezcan con las aportaciones desde sus frentes de lucha y áreas de trabajo. En particular, en la propuesta de la Campaña, el acento en que la alimentación es un derecho humano, o abrir la perspectiva desde la producción hasta el consumo, y la participación de los consumidores organizados que defienden el consumo responsable e informado, permitió avanzar en una propuesta integral.

Si en su lanzamiento de la Campaña en 2007 las demandas tocantes a la alimentación aparecían desarticuladas: (3) Aprobar el Derecho Constitucional a la Alimentación; (4) Luchar contra los monopolios del sector agroalimentario; y (6) Control de precios de la canasta alimentaria básica, garantizar el abasto y crear una reserva estratégica de alimentos, con el tiempo, la propuesta avanza, pues el derecho a la alimentación está indivisiblemente ligado a un medio ambiente sano, el cuidado del campo, del agua y la biodiversidad, también dependen del sistema alimentario, así como la promoción de economías locales, la generación de empleos derivados de la cadena productiva y alternativas al sistema extractivista.

Y en este contexto, la llegada a México de la COVID-19 detonó en la discusión pública la importancia de una alimentación adecuada, y puso en evidencia la profunda relación que existe entre salud, alimentación, medioambiente, agri-

cultura, economía y bienestar. La pandemia confirma que la pobreza alimentaria se había convertido en una emergencia de salud pública y que la continua presencia de la comida *chatarra*, el maíz transgénico y el abuso de agrotóxicos en los campos, sin comunicar a la sociedad sobre los impactos de su consumo, vulnera el derecho a la información y al pleno derecho de una alimentación adecuada en cantidad, calidad y culturalmente respetuosa. De ahí que la propuesta parta del principio de interdependencia, afirmando que el derecho a la alimentación es un derecho bisagra, es fundamental para el cumplimiento de todos los derechos humanos. (Julieta Ponce, COA: 2023). Algunos avances se han logrado con el concurso de otras organizaciones donde participa *La Campaña* como la Alianza por la Salud Alimentaria, o el Poder del Consumidor: el etiquetado frontal de los productos, cambios en la situación que se vive al interior y al exterior de las escuelas sobre la venta de productos chatarra, la disponibilidad de alimentos saludables y el acceso a agua potable; y la denuncia constante de estrategias de publicidad de las empresas fabricantes de productos ultraprocesados

## Se reactiva la discusión desde el Senado

Con la nueva conformación del Legislativo, la senadora por Tlaxcala Ana Lilia Rivera lanza como representante del Frente Parlamentario contra el Hambre Capítulo México (constituido en 2009), la iniciativa de redactar La Ley General del Derecho a la Alimentación Adecuada en la que participan mayoritariamente organizaciones de la sociedad civil.[15]

En las discusiones para la redacción de esta Ley reglamentaria quedaba claro que el objetivo es lograr un nuevo sistema agroalimentario saludable, justo, sostenible y competitivo con políticas públicas dirigidas a transformar aquellos elementos y procesos del sistema alimentario que estimulan y facilitan el consumo de chatarra con fines de lucro. Para lograrlo era necesario romper las estructuras fragmentadas de responsabilidades y programas de gobierno, defen-

15. Entre otras La Campaña Nacional Sin Maíz no hay País, el Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria, el Centro de Orientación Alimentaria (COA), El Poder del Consumidor, Fian, Greenpeace; organizaciones campesinas acuerpadas en la Asociación Nacional de Empresas Comercializadoras de Productos del Campo (ANEC); así como diferentes instancias de gobierno como el Centro Nacional de Programas Preventivos y Control de Enfermedades (CENAPRECE), la Subsecretaría de Autosuficiencia alimentaria-SADE, la FAO y UNICEF; e instancias autónomas como el Proyecto de Agrodiversidad Mexicana-CONABIO, conduciendo las discusiones y la redacción el Frente Parlamentario contra el Hambre, Capítulo México.

diendo que sólo con estrategias públicas multisectoriales, interinstitucionales e integrales, y con la participación activa de la sociedad, se lograría enfrentar al sistema agroalimentario dominante.

Entre otros aportes de la Ley, aparece el reconocernos como un país pluicultural e impulsar 'Canastas normativas regionales' que rescaten la producción y gastronomía local. Para lograrlo es indispensable poner en el centro del sistema agroalimentario la producción agricultura familiar de los campesinos de pequeña y mediana escala: indígena, campesina y afromexicana; favorecer la transición agroecológica, cadenas cortas de distribución y asegurar compras gubernamentales a precios justos de la producción local.

Para alcanzar sus objetivos se considera la creación de 'Comités de Alimentación', a nivel locales, estatales y nacional y, dejar fuera de estos comités a los agronegocios por tener conflicto de intereses

## Transformar el sistema agroalimentario construyendo una cultura del bien comer

El colectivo rindió sus frutos después de meses de trabajo; y finalmente a nombre de las y los integrantes del Frente Parlamentario Contra el Hambre Capítulo México en la LXV Legislatura del Congreso de la Unión, se presenta al pleno del Senado la iniciativa para ´La Ley General del Derecho a la Alimentación Adecuada´ el 3 de noviembre de 2021; sin embargo, corría el riesgo de quedar, como las anteriores iniciativas, enterrada. La presión de las organizaciones que participaron en la redacción para no echar esta iniciativa al olvido posibilitó que fuera aprobada casi dos años después en el senado, el día19 de septiembre del 2023. Y por la Cámara de diputados el 11 de diciembre del 2023 se aprobó en comisiones la minuta de la Ley General de Alimentación Adecuada y Sostenible sin cambios, por lo que se augura su aprobación en el pleno del siguiente período iniciando el 2024.La Campaña ha insistido en difundir la importancia de esta ley reglamentaria, y alza su voz en diferentes foros, y en todos los espacios de medios de comunicación, formales y alternativos, por las redes, exigiendo la aprobación de esta Ley General de la Alimentación Adecuada. Ejemplo de ello fue la declaración de la Campaña el 29 de septiembre del 2022 el Día Nacional del Maíz:

> Llamamos a cambiar el modelo agroalimentario industrializado por uno basado en la defensa del bien común. Pasar del consumismo sin conciencia a contar con la información y las condiciones necesarias que permitan decidir lo que comemos, y fi-

> nalmente hacer que se garantice el Derecho Constitucional a la alimentación sana, suficiente y de calidad para todas y todos, alcanzado por la sociedad civil mexicana desde 2011. Rescatar al campo luchando por alcanzar la soberanía alimentaria e hídrica y garantizar los derechos de los pueblos originarios.
>
> En estos tiempos en los que flagelos como la crisis climática, la pandemia y la guerra entre Rusia y Ucrania han puesto de relieve que la dependencia alimentaria hace frágil y vulnerable a cualquier nación, creemos que para enfrentar estas amenazas y la pobreza en nuestro país hay que alcanzar soberanía alimentaria con alimentos sanos, inocuos y culturalmente pertinentes producidos por las y los campesinos.
>
> Hoy sigue siendo fundamental fortalecer la siembra de maíz entre familias campesinas y pueblos originarios, que nos ofrecen una alimentación sana, local y ancestral, pues está en riesgo de perderse por la presencia de transgénicos, por el uso de agroquímicos y por la privatización de las semillas por parte de un puñado de corporaciones transnacionales en complicidad con grupos pseudocientíficos que sólo responden a intereses comerciales. Esto pone en peligro la sobrevivencia de millones de familias campesinas, la gran variedad de maíz, la milpa, la biodiversidad, la naturaleza y nuestra salud.
>
> Pronunciamiento del DNM, 2022

## Día Nacional del Maíz

Como parte de la estrategia de lucha en defensa del maíz, de la milpa, de la soberanía alimentaria con campesinas y campesino en 2009, *La Campaña* lanzó la iniciativa ciudadana para conmemorar, en un solo día y desde todos los rincones del país, a la semilla que nos da alimento, cultura e identidad, así fue como nació el Día Nacional del Maíz (DNM). Esta primera idea surgió porque para las organizaciones de los estados más remotos, cada vez era más difícil y costoso acudir a los llamados y reuniones de la Campaña, y propusieron, desde Chihuahua, elegir un solo día donde todos desde nuestros lugares de origen celebremos con una gran fiesta nacional. Un equipo quedó comisionado para abrevar en este día, proponiendo el 29 de septiembre para esta gran celebración.

Esta comisión es encabezada por Cristina Barros y Adelita San Vicente. En su lanzamiento Cristina Barros explica el motivo de esta celebración:

El maíz ha sido por milenios el principal sustento de los mexicanos. Las tortillas preparadas con este grano considerado sagrado por su vital importancia en muchas comunidades de nuestro país, nos han acompañado a lo largo de la historia.

El ciclo agrícola gira alrededor del maíz y del lugar donde se cultiva que es la milpa. Desde hace centurias, año con año se renueva la unión entre el maíz y los hombres y mujeres de esta tierra. Si el maíz es nuestro alimento y por él existimos, nosotros a cambio desgranamos la mazorca y sembramos las semillas para que pueda crecer. A lo largo de nueve meses limpiamos la tierra y sembramos en los surcos chile, calabaza y frijol, entre otras muchas plantas comestibles, medicinales, de ornato y útiles como cercas, para formar terrazas o para elaborar diversas artesanías.

La manera de ver el mundo de los pueblos originarios propició que en torno del maíz se llevaran a cabo diversas celebraciones religiosas. Los dioses vinculados con la lluvia, el sol, el viento, el fuego y los mantenimientos tenían fiestas especiales en las distintas culturas: rarámuri, huasteca, cora, huichola, nahua, purépecha, maya, tzotzil, zapoteca, mixteca, y otras más que han poblado este territorio.

Tienen celebraciones específicas la elección del lugar para la milpa que es un espacio sagrado pues cada una de sus esquinas corresponde a los cuatro rumbos; la siembra por mayo que es otro momento especial, y antes de la siembra la petición para que el viento permita que lleguen las nubes cargadas de agua desde los cerros que además albergan los manantiales, y para que no caiga el granizo ni las heladas que destruyen. A medio ciclo, hacia fines de junio, se renueva la petición de las lluvias; vendrán luego los primeros elotes y finalmente la cosecha.

(…)

En muchos lugares los primeros elotes suelen cortarse a fines de septiembre y por ello se elige el día de san Miguel, que se celebra el 29 de ese mes, para hacer diversas ceremonias (...)San Miguel lucha contra el mal ese día; hombres y mujeres colaboran con él. Con su espada, identificada con el rayo y por tanto con la lluvia, protege a la milpa para que la cosecha llegue a buen término y tengamos alimento suficiente…

Nuestro maíz necesita hoy como nunca del trabajo de todos nosotros y de nuestra protección. Está en riesgo la autonomía de los campesinos que tienen que seguir siendo dueños de sus semillas para sustentarse…Es hora de formar una comunidad amplia y combativa que, con alegría y creatividad, y al mismo tiempo con

> fuerza y gran conciencia, se una para declarar el 29 de septiembre Día del Maíz, y a partir de ese momento, convertirse, junto con los campesinos y campesinas, en guardiana de los granos blancos, amarillos, negros, rojos que nos entregaron los dioses como alimento….

Desde entonces, "la celebración del Día Nacional del Maíz se ha convertido en un día para traer a la memoria que México es el centro de origen del maíz, en el que se dio un proceso histórico de constitución de lo que hoy conocemos como milpa: pequeño ecosistema capaz de producir alimentos suficientes y sustentables para alimentarnos, como maíz, calabazas, chile, jitomate y demás plantas comestibles que conviven en ese sistema." (Concha, Miguel, *La Jornada*, 2019); iniciativa que empezó a tener eco en comunidades indígenas y campesinas, en plazas de pueblos y rancherías, de ciudades capitales, en universidades, en colonias y hasta pequeños núcleos barriales y familiares.

Y, tal como lo expresa Miguel Concha, desde 2009 a la fecha, el Día Nacional del Maíz se tornó en una gran celebración, pero también en un día de lucha, de reflexión, análisis y debate. Ahora en el marco del DNM se realizan cientos de actividades: tianguis, intercambios de semillas, foros, talleres, ceremonias, movilizaciones, entre otras, por todos los rincones de la República Mexicana y en varias partes del mundo.

Cada año, al preparar las actividades para esta celebración, en *La Campaña* se buscaba alertar sobre los principales problemas que atañen al campo, a los pequeños y medianos productores, y que afectan al resto de los mexicanos.

*¡Maíz y Libertad!* fue el grito de batalla que se dio en aquel 2009, en la primera conmemoración del DNM en el Zócalo capitalino. En 2010, *Soberanía Alimentaria. Tierra y Libertad*; en 2011, en medio de una guerra atroz desatada por el entonces presidente Felipe Calderón, la consigna fue *Por nuestro derecho a la alimentación. Sembremos Paz*; para el 2012 y ante el regreso del Partido Revolucionario Institucional (PRI) al poder el mensaje fue claro y contundente *El campo agoniza: ¡Súmate y sálvalo!*; siguiendo con la tónica, en 2013 se lanzó un llamado de urgencia antes la falta de acciones gubernamentales, *El tiempo se agota, dejemos germinar la semilla contra el hambre*.

Para el año 2014, todo cambió. El 26 de septiembre de ese año, 43 estudiantes de la Normal de Ayotzinapa fueron desaparecidos en Guerrero. Este caso estremeció al país y las movilizaciones de apoyo, solidaridad y exigencia al gobierno de Peña Nieto aumentaron conforme avanzan los días y semanas. En

2014, fue un DNM diferente. La Campaña Nacional *Sin Maíz no hay País*, no dejó de celebrar al maíz en su día y brindó y se solidarizó con los 43 estudiantes de Ayotzinapa. *¡Si despojan a las y los campesinos, nos despojan a todas y todos! Sin campo, no hay ciudad. Sin tierra y agua no hay milpa, ni alimentos*; en México persistía la violencia, el despojo, las políticas anticampesinas y 2015 el DNM desatada por el entonces presidente Felipe Calderón *Desgranemos la violencia, detengamos el agrocidio: Luchemos por la agricultura indígena y campesina como una alternativa civilizatoria*. Las demandas en todas estas celebraciones seguían poniendo en el centro el rechazo al sistema agroalimentario agrotóxico que avanzaba con la complacencia y apoyo de los diferentes gobiernos, sobre tierras, agua, extractivismo.

En 2016 las demandas se amplían, convocando a nuevos sectores a la lucha.

- Por un nuevo modelo agroalimentario con base en los pequeños productores, el respeto a la propiedad social de la tierra, la agroecología y el derecho a la alimentación
- Rechazamos la imposición de transgénicos que amenaza a los campesinos, a nuestro patrimonio biocultural y a nuestro derecho a un medio ambiente sano.
- Exigimos la prohibición de los agroquímicos altamente tóxicos.
- Demandamos el fin de la chatarrización de nuestro sistema alimentario y de la publicidad engañosa de alimentos.
- Alto a los megaproyectos de muerte en los territorios rurales. No al fracking ni a la minería tóxica. No a la privatización del agua.
- Rechazamos el recorte presupuestal al campo…
- Exigimos al Senado no ratificar el Tratado de Asociación Transpacífico; sería una traición a los campesinos, a los derechos humanos y a México.
- Hacemos un llamado a impulsar la confluencia de los movimientos campesinos contra el neoliberalismo, el extractivismo y el poder antidemocrático de las corporaciones.

Para 2018, la consigna fue *Unamos voces y esfuerzos por nuestro Derecho a la alimentación con agricultura campesina e indígena, y soberanía nacional*. En 2019, ya instaurado el Gobierno de la Cuarta Transformación, el DNM retumbó nuevamente en el Zócalo de la CDMX bajo la demanda *¡Justicia para el maíz! ¡Justicia para el País! Transformemos México con nuestro maíz*…

Y se nos vino la pandemia de COVID-19. México y el mundo se paralizaron por completo, las calles se vaciaron y los corazones enmudecieron, pero la lucha por la defensa de nuestro maíz y la soberanía alimentaria no se frenó. Y, así, de manera virtual se celebró el DNM en 2020, a través de exposiciones fotográficas, videos, audios, seminarios, foros…

En 2021, cuando todavía se sufrían los estragos de la pandemia, bajo el lema *¡Que nuestra celebración sea tan variada y rica como la milpa y el maíz!* Se desarrollaron actividades en el nuevo Centro Cultural de los Pinos, uniendo nuestras voces a la apertura "*Cencalli*, la Casa del Maíz y la Cultura Alimentaria" museo inaugurado en el marco del *Día Nacional del Maíz*, por la Secretaría de Cultura del Gobierno de México en las instalaciones del conocido Molino del Rey (utilizado durante la colonia para la fabricación de harina) resignificando nuestra identidad de hombres y mujeres de maíz.

Y en 2022 volvimos a salir a las calles y a tomar el Zócalo de la CDMX. Marcó el regreso del DNM al Zócalo, después de dos años de "encierro" *Defendiendo nuestro maíz cosechamos soberanía. Somos maíz. No a los transgénicos* fue la consigna para el 2023 y en un contexto de disputa por el maíz y la soberanía nacional, ante la pretensión de Estados Unidos de imponer a México qué y cómo consumir nuestro maíz. El pronunciamiento dado por *La Campaña* es un llamado al Pueblo de México a defender al maíz y la soberanía nacional, así quedó señalado en su pronunciamiento.

*Al PUEBLO DE MÉXICO:*

*El Día Nacional del Maíz se celebró por primera vez en 2009; hoy estamos festejando el 15° aniversario. Nació como una iniciativa de la Campaña Nacional Sin Maíz no Hay País. Luego, la celebración se hizo oficial por decreto en 2019. Actualmente esta celebración está arraigada en decenas de poblaciones rurales y urbanas en todo el país que lo celebran de diversas maneras.*

*Es un día de fiesta, sí, pero también de reflexión y de actuación combativa.*

*Estados Unidos busca imponer a México qué maíz comer y cómo producirlo, ahora mediante un panel de controversia derivado del T-MEC.*

*Con esta acción pretende la derogación del decreto presidencial del 13 de febrero de este año, que establece la prohibición del uso de maíz transgénico y del glifosato, un agrotóxico a él asociado.*

*Los daños a la salud que causa el glifosato se han documentado en innumerables artículos científicos que se encuentran disponibles al público.*

*Es un hecho, además, que el maíz transgénico no es equivalente a nuestros maíces nativos, pues fue diseñado como forraje para la engorda de animales. Por ello contiene una mayor cantidad de almidones y hay datos que lo vinculan con la epidemia de obesidad y diabetes que han causado los ultraprocesados elaborados con jarabes de alta fructosa y almidones de maíces transgénicos, violando el derecho a una alimentación adecuada consagrada en la Constitución, cuya Ley Reglamentaria se aprobó en el Senado de la República el 19 de septiembre de este año.*

*Está en juego nuestra salud. Como expresamos hoy al gobierno de Estados Unidos, "el pueblo de México no tolerará que, con el pretexto de un tratado comercial, se le obligue a comer lo que los propios ciudadanos estadounidenses rechazan."*

*Pero este no es únicamente un tema de salud. Denunciamos que lo que pretenden los dueños del poder económico al contaminar los maíces mexicanos, no es sólo apropiarse de las semillas y privatizarlas en favor de unas cuantas empresas; lo que buscan es acabar con formas de vida y de organización comunitaria para poder seguir arrasando nuestros territorios y así apoderarse de nuestros recursos naturales y del trabajo de nuestra gente.*

*Estamos defendiendo una forma de vida y de entender el mundo. El maíz y la milpa, que producen las y los campesinos, nos identifican y nos dan un rostro frente a otras culturas desde hace milenios. Fueron el sustento de ciudades como El Tajín, Las Yácatas, Mitla, La Quemada, Teotihuacán, Xochicalco, Palenque, Uxmal o Tenochtitlán, entre otras centenas de ciudades; hoy lo son del arte, de la artesanía, así como de los conocimientos y técnicas que se expresan en la agricultura y en las ricas cocinas regionales que tanto nos enorgullecen.*

*Hoy, el Día Nacional del Maíz, y todos los días, convocamos a todo el pueblo de México a:*

- *Defender activamente nuestro derecho a una alimentación sana, adecuada y culturalmente afín.*
- *Defender nuestro derecho a tener tortillas elaboradas con maíz de buena calidad y libre de agrotóxicos en nuestra mesa diaria.*

- *Defender y valorar el trabajo campesino.*
- *Y por encima de todo, los convocamos a defender nuestra soberanía.*

El DNM es ya de todas y todos los mexicanos y como desde el 2009, seguiremos celebrando y luchando por nuestro maíz.

Si *La Campaña* ha logrado avances en el plano institucional/legal, como el derecho constitucional a la alimentación, la iniciativa de celebrar el Día Nacional del Maíz es una conquista que se ubica en la dimensión simbólica/cultural. El lema Sin Maíz no hay País ha logrado colocarse en el imaginario colectivo,

La iniciativa de lanzar del Día Nacional del Maíz, como una propuesta ciudadana aparece como la creación de un espacio autónomo y propio que busca unificar las voces desde los diversos puntos del país, en una celebración que no tiene otro propósito más que reunirse y demostrar que no se está sólo en esta lucha. En estas celebraciones hay reclamos, denuncias y propuestas, que se rodean de música y fiesta. No hay demandas inmediatas, porque se sabe que las demandas pueden ser sujetas a negociación; pero la fiesta, la capacidad de disfrute, el deseo y la autonomía, aunque sea momentánea y transitoria son innegociables.

Y en la disputa por este espacio aparecen desde muy temprano llamados del grupo GRUMA y su filial Maseca celebrando el Día Nacional del Maíz o los representantes de la Confederación Nacional de Productores Agrícolas de Maíz de México-Proyecto Maestro de Maíces Mexicanos (CNC-CNPAMM) aliados de Monsanto, que ese mismo 29 de septiembre del 2009 circulan un comunicado de prensa afirmando: "Los auténticos campesinos honramos al maíz todos los días. Hay que estimular la inversión y aumentar el presupuesto en rubros que son importantes para detonar la revolución tecnológica". Sin embargo, la fuerza de estos intentos publicitarios pierde fuerza y credibilidad ante el avance de, cada vez más, agrupaciones que se unen al llamado de *La Campaña*.

Así el Día Nacional del Maíz aparece como un nuevo símbolo, que moviliza la acción colectiva y se transforma en una acción política en la disputa por dos proyectos agroalimentarios que se enfrentan y son excluyentes.

## El campo ha cambiado y la Campaña acompaña los principales desafíos

*La Campaña* tiene una larga historia de propuestas de política pública siempre acompañada por movilizaciones: organizaciones campesinas de producción junto con especialistas ambientales, academia, colectivos de nutrición, organi-

zaciones de defensa de derechos humanos y de consumo, ponen al servicio del colectivo experiencia, conocimientos y habilidades, y alertan sobre la urgente necesidad de caminar hacia la soberanía y autosuficiencia alimentaria, defendiendo la producción, los saberes y conocimientos de las y los productores de pequeña y mediana escala.

- Defendemos que somos centro de origen y diversificación constante del maíz, a la milpa como forma organizativa que reconoce la diversidad y pluralidad de nuestros pueblos y regiones.
- Por proteger la biodiversidad en general y, en particular, la de los maíces nativos mexicanos.
- Por una producción agroecológica, sin transgénicos ni agrotóxicos, que contribuya a la recuperación de semillas, suelos y agua, y rompa con la dependencia económica de las grandes corporaciones en el campo.
- Que los intereses de empresas transnacionales no pueden estar por encima de los derechos humanos a la salud, a una alimentación adecuada y a un medio ambiente sano, de una población para la que, además, el maíz es tradición, cultura, alimento y cosmogonía.

## Un balance preliminar

Con la llegada del nuevo gobierno de la 4T hay avances en las políticas de rescate del campo y autosuficiencia alimentaria. El apoyo a la pequeña y mediana producción campesina con una orientación hacia la transición ecológica trastoca el modelo agroalimentario y marca un viraje en los desastrosos saldos de las políticas neoliberales que colapsaron al campo y arruinaron a los campesinos en beneficio de las grandes corporaciones agroalimentarias.

En reuniones de *La Campaña* la reflexión sobre los cambios en la política gubernamental cobró relevancia el Decreto que prohíbe el herbicida glifosato y el maíz transgénico publicado en el Diario Oficial de la Federación 31 de diciembre de 2020, considerándolo como el inicio de una oportunidad histórica de cambios profundos ante el modelo neoliberal de la Revolución Verde.

En este mismo sentido hizo suyo el Decreto presidencial publicado el 13 de febrero de 2023, que prohíbe directamente el uso de maíz genéticamente modificado para la producción de masa y tortilla, además de la sustitución gradual de su uso en la industria de alimentos y la alimentación animal; además de la negativa de autorizar los permisos de importación, producción, distribución y

uso del glifosato en un período de transición hasta el 31 de marzo del 2024; reconociendo que estas decisiones del gobierno mexicano, tienen profundas raíces en la organización y lucha de largo aliento de las comunidades originarias mesoamericanas, responsables de la inmensa variedad de maíces nativos existentes; de las comunidades campesinas, que siguen sembrando milpa y maíz; y de movimientos sociales como la Campaña Nacional *Sin Maíz No Hay País*. Con cautela, destaca que estas acciones no son el fin de la lucha, sino el principio hacia la construcción de un nuevo modelo agroalimentario, exigiendo que el gobierno debe seguir frenando el avasallamiento de los intereses ajenos al bien común.

Esta reflexión también se soporta en la convicción de que para lograr la autosuficiencia y soberanía alimentaria se requiere el apoyo activo de organizaciones de la sociedad civil.

La historia nos da la razón –expresó el día 5 de agosto del 2022–: ¿qué hubiera pasado si hace 10 años no hubiéramos impulsado la Demanda de Acción Colectiva contra la siembra de maíz transgénico en México, acción que desde entonces ha frenado la siembra comercial de maíz transgénico en territorio mexicano? El país estuviera cubierto en gran parte de su superficie sembrada con maíz genéticamente modificado, a costa de que los pequeños productores perdieran sus semillas y su independencia, amenazando, aún más, nuestra soberanía alimentaria…

## La lucha permanente para defender el maíz… Controversia T-MEC

La publicación en el Diario Oficial de la Federación del decreto por el cual se establece que las dependencias del gobierno federal "revocarán y se abstendrán de otorgar autorizaciones y permisos para la importación, producción, distribución y uso de glifosato", que "revocarán y se abstendrán de otorgar permisos de liberación al ambiente en México de semillas de maíz genéticamente modificado" y que "revocarán y se abstendrán de otorgar autorizaciones para el uso de grano de maíz genéticamente modificado para alimentación humana",[16] trajo una fuerte reacción de parte de los empresarios agrícolas de vecino país del norte, que tras un fuerte cabildeo, lograron en agosto del 2023, que la Oficina de la Representante Comercial de Estados Unidos (USTR) solicitara el estable-

16. Fernández Vázquez, Eugenio. El futuro agrícola se juega en las consultas del TMEC. Pie de Página. 2023.

cimiento de "El panel de solución de controversias del Tratado México, Estados Unidos y Canadá (T-MEC)" contra la decisión soberana de México de prohibir el maíz transgénico, con el objetivo de abrir las fronteras para la entrada de importaciones de maíz transgénico para consumo de los mexicanos.

A partir del decreto publicado por el gobierno de México, el pasado 13 de febrero de este año, Estados Unidos endureció los ataques a esta resolución en agosto pasado cuando a través de la representación comercial impugnó las medidas contenidas en dicho decreto y se anuncia el panel de controversias que encabezará de parte del Gobierno Mexicano Raquel Buenrostro de la Secretaría de Economía, modalidad asumida en el TMEC, para resolver conflictos.

La discusión sobre los transgénicos y el uso de glifosato en nuestro país que han emprendido organizaciones civiles como *La Campaña*, universitarios y dependencias de gobierno como Conacyht adquiere fuerza. Pero no sólo en nuestro país se ha generado el debate, en el país vecino, ahora demandante, los productores de maíz aparecen en la escena defendiendo desde sus plantaciones de maíz no transgénico, y reclamando también su derecho a ser tomados en cuenta, voces que son invisibilizadas o relegadas en los medios de comunicación.

Sin embargo, el pasado 9 de noviembre de este año, el periódico Reforma público una nota firmada por la Redacción, donde la organización estadounidense, Farm Action, organismo que representa a agricultores independientes de ese país, menciona que "en la disputa con México por la prohibición del maíz transgénico, el Gobierno de EEUU da prioridad a los intereses de las grandes corporaciones (de semillas y agroquímicos) sobre sus agricultores". Dicha organización, consigna la nota, solicitó a la Secretaría de Economía de México "su autorización para presentar sus opiniones sobre el panel a fin de que se garanticen que sus intereses están representados en la disputa"… para sentenciar que "la intención de México de eliminar gradualmente el maíz transgénico y el glifosato, es una gran oportunidad de mercado para la producción de maíz no transgénico en EEUU, pues los agricultores de ese país que producen maíz tradicional han logrado buenos rendimientos financiero", concluye.

Los productores del país vecino de maíces no transgénicos dejaron escuchar su voz y en México no es la excepción ya que, desde diferentes frentes se multiplicaron las voces que están luchando para fortalecer la posición del gobierno mexicano en el panel de controversia, desenmascarando la posición de las agrotransnacionales, como Bayer-Monsanto y sus aliados del Consejo Nacional Agropecuario

(CNA), que han desplegado todo su poderío en los medios de comunicación y comentaristas, reduciendo la prohibición del maíz transgénico y el glifosato a un asunto de "ideología", "no científico" que encabezan "algunos" Servidores Públicos de la 4T.

A pesar de la importancia de esta controversia, y al igual que en 2007 con el TLCAN, esta amenaza ha pasado casi desapercibida en las noticias y en la agenda nacional.

La Campaña Nacional Sin Maíz no hay País vuelve a alzar su voz y acuerda que, para celebrar el Día Nacional del Maíz, el 29 de septiembre de 2023, convocar bajo el lema "Somos de Maíz. No a los Transgénicos" a una acción político-cultural, desde el emblemático Ángel de la Independencia, y marchar hacia la embajada de Estados Unidos para alertar sobre la nueva amenaza que se cierne sobre nuestros maíces y la Controversia.

La Victoria Alada fue revestida de colores y bordeada de serpientes, intervención artística diseñada por Santiago Robles inspirada en los mitos de Coatepec, fue revestida de colores y bordeada de serpientes, intervención artística diseñada por Santiago Robles que con el trabajo de voluntarios y activistas de la Campaña cubrieron su base con un gran tapete de aserrín escribiendo con grandes letras el lema que rechaza los transgénicos y refrenda que somos hombres y mujeres de maíz, fue el punto de partida para la marcha hacia la Embajada de Estados Unidos de Norteamérica.

La Campaña "convocó al Pueblo de México a "a defender activamente nuestro derecho a una alimentación sana, adecuada y culturalmente respetuosa a nuestras tradiciones. A defender nuestro derecho a tener tortillas elaboradas con maíz de buena calidad y libre de agrotóxicos en nuestra mesa diaria. A defender y valorar el trabajo campesino. Y por encima de todo… a defender nuestra soberanía".

Las y los activistas caminaron del monumento de la Independencia a para entregar una carta y una canasta de maíces nativos al Embajador Ken Salazar, donde le manifestaron que "el rechazo de México no se refiere a las importaciones en sí, sino a la calidad del producto. Nos negamos a usar en cualquier etapa de la cadena alimenticia, un maíz que no tenga la calidad de los maíces que hemos consumido tradicionalmente. Ese es el punto. Sabemos, por lo demás, que hay productores estadounidenses dispuestos a vender a México maíz amarillo no transgénico si se les solicita".

Se exhortó al Embajador Ken Salazar "que haga saber a su gobierno que el pueblo de México no tolerará que, con el pretexto de un tratado comercial, se le obligue a comer lo que los propios ciudadanos estadounidenses rechazan" y que "en lugar de buscar imponer a México que acepte un maíz transgénico forrajero para su uso en productos alimenticios y en alimento para ganado, bien haría… en alentar la producción de maíces no transgénicos, lo cual podría mejorar la salud de su propia población…"

La defensa de la soberanía nacional y alimentaria será de largo alcance, por lo que es importante que el Pueblo de México se mantenga al pendiente de lo que suceda con el panel de solución de controversias del T-MEC y de las acciones que tomará el Gobierno Mexicano.

## BIBLIOGRAFÍA


Cobo González, María del Rosario (2014) *La Campaña Nacional Sin Maíz no hay País: alcances y desafíos de una red de redes en movimiento*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Desarrollo Rural. UAM-X.

Cobo, Rosario y Lorena Paz, Armando Bartra (2017) *ANEC: 22 años abriendo brecha*. ITACA. ANEC.

Esteva, Gustavo (2003) *Texto Introducción*, en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coordinadores) Sin Maíz no hay país. CONACULTA, México.

Fernández Vázquez, Eugenio (2023) *El futuro agrícola se juega en las consultas del TMEC*. Pie de Página.

La Cooperacha (2023) *Demanda Colectiva Maíz recibió premio Pax Natura 2023* https://lacoperacha.org.mx/demanda-colectiva-maiz-recibio-premio-pax-natura-2023/

López Martínez, Mercedes y David Rivero Fragoso (2022) *Demanda Colectiva Maíz: ejemplo de resistencia y dignidad*, en *La Jornada del Campo*, *Suplemento informativo de La Jornada*, Núm. 174.

Marielle, Chatherine (2021) *¿Por qué y en qué nos afectan los transgénicos?* en *La Jornada del Campo, Suplemento informativo de La Jornada*. Núm, 163.

Pérez Suárez, Enrique (2023) *La Soberanía nacional y alimentaria no se negocian*, en *La Jornada del Campo, Suplemento informativo de La Jornada*. Núm. 194.

Revista ANEC (2008) El cultivo de estar informado. Número especial 22-23. octubre -noviembre

**Siendo México el segundo país con mayor diversidad biocultural en el planeta,** resultado de un milenario esfuerzo co-evolutivo entre humanos y no humanos, la ampliación de dicha mega-diversidad se centró en la domesticación y diversificación permanente del maíz y de la milpa como ordenadores de la vida agraria de sus pueblos, a todo lo largo y ancho de su territorio, del esculpido de sus paisajes y de la prolongada y densa construcción de mundos, en donde dicha gramínea ha sido la ordenadora de las relaciones entre todos los existentes, desde el Preclásico hasta nuestros días. La trilogía tierra-maíz-agua ha sustentado, desde hace miles de años, las pluriversas maneras de comprensión del mundo y de sus interactuantes, incluyendo a las mujeres y hombres del maíz. De allí su rica expresión simbólica y material que se anida en cada una de sus culturas, idiomas, formas de producción y culinarias. Dicha urdimbre da cuenta de las inextricables relaciones entre humanos y no humanos centrada en el continuo mejoramiento y expansión de su "santa" semilla, tejida mediante narrativas y trabajo ritual como expresiones simbólicas que han perpetuado, en la Larga Duración, su materialidad en el cultivo y en el platillo. De esta manera queda nítidamente clara la expresión "sin maíz no hay raíz". Y de ello da cuenta este libro.

ga uaq Geografía Ambiental
Ediciones Navarra
SNPICD-INAH