

## SER HUMANO Y SER MAÍZ: UNA RELACIÓN SINONÍMICA ENTRE NAHUAS DE LA HUASTECA

JOSÉ JOEL LARA GONZÁLEZ

CIESAS Unidad Ciudad de México

**Resumen:** Este artículo gira en torno al papel que tiene el maíz en la concreción cultural de los grupos étnicos de la Huasteca. Con base en datos históricos y etnográficos se explora y explica el problema de cómo se dio el proceso de identificación entre el maíz y la persona, hasta convertirse en una relación sinonímica en la que las personas imbrican su existencia con la del maíz y en la que el maíz también existe gracias a ellas. Se establece así una relación correspondiente de permanencia y resistencia, característica fundamental de los grupos étnicos en sus procesos históricos.

**Palabras clave:** ser humano, ser maíz, agricultura, Huasteca, nahuas.

**Abstract:** This article revolves around the role that maize has in the cultural concreteness of the ethnic groups of the Huasteca. Based on historical and ethnographic data, it explores and explains the problem of how the process of identification between maize and people came about, until it became a synonymous relationship in which people intertwine their existence with that of maize and in which maize also exists thanks to them. Thus, a corresponding relationship of permanence and resistance is established, a fundamental characteristic of ethnic groups in their historical processes.

**Keywords:** Human Being, Maize, Agriculture, Huasteca, Nahuas.

### 1. Introducción

México cuenta con una vasta cantidad de estudios sobre el maíz que han dejado considerables aportes teórico-metodológicos a la antropología mexicana.<sup>1</sup> Para el caso

---

<sup>1</sup> Destacan, por ejemplo, Villa Rojas, Alfonso (1945), Guiteras Holmes, Calixta (1972), Ichon, Alain (1973), Gossen, Gary (1979), Vogt, Evon (1979), Bonfil Batalla, Guillermo *et. al.* (1982), Preuss, Konrad (1982), Chapman, Anne (1985), Heyden, Doris (1985), Colby, Benjamin – Colby, Lore (1986), Petrich, Perla (1986), Ruvalcaba Mercado, Jesús (1987), Reifler Bricker, Victoria (1989), Sandstrom, Alan (1991), Florescano, Enrique (2003), Ochoa, Lorenzo – Gutiérrez, Gerardo (1999), Sevilla, Amparo *et. al.* (2000), Broda, Johanna – Good Eshelman, Catherine – Gómez Martínez, Arturo – Hernández Ferrer, Marcela (2000), Ochoa, Ángela (2000), Gómez Martínez, Arturo (2002, 2004), Celestino Solís, Eustaquio (2004), Stresser Péan, Guy (2005), Alcorn, Janis – Edmonson, Bárbara (2006), González Torres, Yolotl (2007), Neurath, Johannes (2008), Lupo, Alessandro (2013), Gámez Espinoza, Alejandra – Ramírez Rodríguez, Rosalba (2017).

particular, se plantea una relación sinonímica entre el ser humano y el maíz en su larga duración en la Huasteca nahua. Para lograrlo, se propone un diseño de investigación intertextual que vincula historia, etnografía y antropología, componentes fundamentales del método etnohistórico. Con esta estrategia, puede explicarse cómo, entre los nahuas, la identificación humana con la planta ha sido uno de los elementos centrales en la constitución de la etnicidad a lo largo de su historia.

La investigación está basada en la lectura analítica de fuentes primarias de información sin la intención de argumentar por la supervivencia de prácticas de antaño a nuestros días, sino que tal lectura crítica se complementa con etnografía profunda desarrollada entre nahuas de la Huasteca veracruzana, fundada en descripciones, análisis e interpretaciones de las labores del campo, de la vida ritual, la vida común, la tradición oral, la memoria y de aquellos textos que configuran la vida étnica en comunidad.

En todos los casos, el trabajo etnográfico se desarrolló, entre agosto de 2016 y septiembre de 2017, en tres comunidades nahuas con una población menor a los 1000 habitantes. En cada comunidad pude establecer un campamento dentro del solar de la unidad doméstica y así poder inmiscuirme, en la medida posible, en las actividades cotidianas con los miembros de la unidad familiar, privilegiando el estudio de comunidad para detallar las relaciones que establecen con el maíz. Las técnicas utilizadas fueron las básicas de la etnografía: observación detallada, participación en actividades cotidianas, registro en cuaderno de campo, desarrollo de entrevistas a músicos, curanderas, curanderos, campesinos y danzantes, así como registro de charlas cotidianas de la vida común.

Se observaron y registraron diferentes ceremonias en torno al maíz y se participó en algunos campos de la vida religiosa, sin embargo, este artículo no profundiza en una perspectiva ritual, sino en cómo se ha imbricado la trayectoria histórica de la planta y del agricultor mesoamericano, de tal manera que el origen de ambos, su desarrollo y futuro están ligados de forma tan estrecha que los hace dependientes entre sí: el destino de uno y otro es inseparable en un proceso de humanización.

Tal proceso de humanización se materializa en una relación sinonímica entre el ser humano y el maíz, relación que debe ser entendida como una de las más avanzadas y refinadas síntesis culturales que permiten trascender los límites de la naturaleza, tanto en los aspectos técnicos del cultivo de la planta, como otros de construcción simbólica para configurar la identificación de los rasgos más importantes de la etnicidad nahua en la Huasteca.

## 2. Las cabañuelas

En la Huasteca nahua, entre el norte de Veracruz y el norte de Hidalgo, México, es común observar dos siembras al año, una conocida como *xiuhpamili* o milpa de temporal y la otra llamada *tonalmil* o milpa de sol, es decir, de época de seca.

Hay que hacer notar que la distinción nominal ya apunta un dato interesante: *xiuhpamili* hace referencia a la tierra de color verde, al reverdecimiento de la tierra, que en el nahuatl clásico se distingue con la raíz *xiuh* como una “verde cosa en demasía” (Molina, 2004: 117) y este color solo se puede apreciar entre los meses de mayo a noviembre, el tiempo de las lluvias.

*Tonalmil* es el cultivo que se hace entre los meses diciembre y mayo, es una época en la que las lluvias son prácticamente escasas, ocasionalmente se presentan algunas precipitaciones menores durante el mes de enero y en algunos días de febrero y marzo. Es una época de fuertes temperaturas, con presencia importante del sol, de ahí el nombre de esta forma de cultivo, de *tonal*, sol.

Es una siembra de muchas pérdidas porque el desarrollo de la semilla “va al día”, de *tonal*, día, y ante la poca presencia del agua y el exceso del sol, la semilla se quema y no se logra. A pesar de ser un cultivo de mucha incertidumbre para los campesinos, es una época del año sumamente importante porque exige la competencia de un saber especializado conocido como cabañuelas y lamentablemente es un sistema que está cayendo en el olvido.

Las cabañuelas son un saber ancestral ampliamente extendido en México que sirve para pronosticar las condiciones meteorológicas que han de afectar al territorio durante cada uno de los meses venideros. Este saber se pone en práctica durante el mes de enero y exige una especialización técnica para interpretar sensorial y razonadamente, los indicios climáticos para pronosticar eficazmente.

Se “cuenta” de ida y vuelta de la siguiente manera:

- La ida: del 1 al 12 de enero se representan los meses de enero a diciembre:
- La vuelta: del día 13 al 24 se representa la cuenta de manera invertida.
- Entre el 25 y el 29, el día se divide en dos momentos: el día y la noche para representar los primeros 10 meses. Lo diurno representa a los meses nones, mientras que lo nocturno a los meses pares. De esta manera, el 30 representa noviembre y el 31, diciembre.

Los días indican las condiciones atmosféricas de cada mes, permitiendo establecer si el temporal será adecuado o inadecuado para la siembra y con esto pronosticar una buena cosecha.

Entre las características generales, los temporales se califican con la presencia de buenas o malas lluvias, lloviznas generosas. También se define la procedencia de los buenos o los malos vientos, si provienen del sur, aseguran que son benefactores; pero si provienen del norte, helarán la producción y harán que la milpa se queme. También se explican si los calores serán benévolos para el desarrollo del grano.

Este sistema de observación y conocimiento de las variaciones climatológicas parece haber sido un sistema preciso y eficaz, sin embargo, en la actualidad está cayendo en desuso por dos razones: una, porque el cambio climático y el progresivo cambio de horarios y fechas están propiciando desajustes en las condiciones climatológicas que ya no son susceptibles de pronosticar y por otra, porque cada vez son menos los jóvenes que se dedican al trabajo campesino por completo, haciendo que este saber se muera con las generaciones de abuelos y padres que aún fundaban la siembra en este sistema de cálculo.

El elemento central de las cabañuelas es la presencia de las precipitaciones pluviales que, según Bernardino de Sahagún, antiguamente correspondían a la decimosexta veintena *atemoztli* del calendario ritual de tradición nahua, *tonalpobualli*, y que ubicaba entre el 23 de diciembre y el 11 de enero. *Atemoztli* “quiere decir descendimiento de agua, y llamábanle así porque en este mes suelen comenzar los truenos, y las primeras aguas allá en los montes; y decía la gente popular: ya vienen los dioses *Tlaloque*” (Sahagún, 2006: 143). Esta veintena resultaba ser un indicador importante de la presencia de lluvias, estas aparecían en una época de frío y en la que el nivel de ríos, lagunas y lagos no era alto (justo porque llegaba de una época de poca actividad pluvial: octubre-diciembre) por lo que las primeras apariciones de lluvias eran por demáspreciadas.

En la tercera sección del *Códice Tovar* que corresponde al calendario, se menciona que *atemoztli* era la decimoquinta veintena que quiere decir descendimiento del agua,

celebravasse por de siempre en el qual tiempo an cessado totalmente las aguas y suele aver algunos rocios extraordinarios por aca, por cuya causa de bien que pues el dios de los aguaceros o lluvias embiava fuera del tiempo ordinario este rocío que era señal queria que en este tiempo se le hiziesse particular memoria y fiesta (Tovar, 25-05-2021).

Algo que llama la atención es que, en esta misma foja, el jesuita señala que esta época coincide con la fiesta de Santo Tomás, apóstol del santoral católico fechada el 21 de diciembre, por lo que ambos religiosos del siglo XVI convienen en que es diciembre la época donde las lloviznas hacen su primera aparición, por lo que se puede inferir que fue la temporada apropiada para pronosticar los tiempos venideros: las cabañuelas.

Cabe decir que este sistema de pronóstico no es exclusivo de la tradición mesoamericana, pues ya en la antigua Europa también fue un sistema utilizado, tal como refiere el temprano *Tratado de agricultura*, escrito cerca de 160 a. C., por Catón el viejo (2012). Este *Tratado* ofrece una descripción detallada de ritos agrícolas, conjuros, recetas de cocina, remedios medicinales naturales, contratos jurídicos, especificaciones sobre los usos adecuados de la tierra y cómo introducir las

cosechas en el mercado. Destaca cómo Marco Porcio Catón, asocia constantemente las labores agrícolas a las fases lunares y hay que subrayar que también son constantes las menciones a las ofrendas, libaciones y ceremonias que se debían cumplir con la tierra cultivada.

Vale la pena señalar también la *Obra de agricultura* de Gabriel Alonso de Herrera ([1513] 1979) escrita en el siglo XVI y obra emblemática que aporta no solo un tratado didáctico del tratamiento de la tierra, sino una apuesta importante por establecer un calendario agrícola tradicional basado en la experiencia sensible del cultivar y así establecer una teoría del proceso de cultivo. Hay cuatro aspectos fundamentales de esta *Obra* que me interesa destacar. El primero es que Alonso de Herrera reúne experiencias de cultivo españolas, mediterráneas y árabes; el segundo es que, a partir de esto, elabora un complejo tratado agrícola basado en la teoría grecorromana de los humores, su relación con los cuatro elementos y las cualidades caliente-frío/húmedo-seco. El tercer aspecto, resultado de los dos anteriores, es que Gabriel Alonso de Herrera propone un sistema patológico de las plantas basado en el organismo humano, es decir ya apuntaba una relación íntima entre las plantas y su proceso de cultivo, con la constitución de las personas, pues estas se veían afectadas en el equilibrio de sus humores por el consumo de las plantas y los cereales y a su vez, las plantas también podrían tener reacciones y padecimientos explicados desde el propio organismo humano. Finalmente, el cuarto establece en su libro sexto, un calendario agrícola basado en el santoral católico que, evidentemente, obtuvo del saber popular y que hace dialogar con la observación especializada del cielo y del tiempo: ciclos lunares, tormentas y vientos que permiten predecir los temporales.

En el vaivén cultural entre el Viejo y el Nuevo Mundo se dieron importantes intercambios culturales a partir del siglo XVI, pero es difícil rastrear las posibles influencias que la obra de Alonso de Herrera pudo ejercer en el intercambio cultural. Lo que sí es un hecho es que esta *Obra* es una compilación de voces de campesinos que indudablemente encontraron ecos en frailes, conquistadores y militares que tuvieron contacto con los grupos humanos del Nuevo Mundo para dar nacimiento a nuevas formas de relacionarse con la tierra.

Desde esta cultura de conquista (Foster, 1962), el siglo XVI fue un escenario dramático, pues fue el siglo de la revolución cultural; un siglo en el que las influencias de la cultura donadora tuvieron fuertes impactos sobre la cultura receptora. Sin embargo, fue hasta los siglos XVII y XVIII, que puede sugerirse una mayor repercusión, pues denotan los resultados de complejos procesos de selección, negociación, adaptación y reinterpretación de los elementos culturales provenientes del Viejo Mundo en “la transformación de la cultura indígena durante la colonia” (Carrasco, 1975).

Se incorporaron nuevas semillas como el trigo, la cebada, el olivo; frutos de gran impacto cultural como la caña de azúcar, la naranja y el limón; nuevas tecnologías como molinos, la yunta y el arado para optimizar las labores del campo; se

sembraron terrenos hasta ese momento poco explorados; también se empezaron a usar algunas herramientas como el machete y el huíngaro para las faenas comunes; se adaptaron sistemas de medidas y pesos como las fanegas y las varas, la brazada, los cuartillos y los almudes, por ejemplo; y también la dieta y la cocina sufrieron considerables modificaciones (Rojas Rabiela – Romero Frizzi, 1990; Ruvalcaba Mercado, 1987, 1997; Pérez Castro, 2007).

Se desarrolló una característica tradición agrícola mesoamericana en la que se inscribieron saberes tanto indígenas como hispánicos (Foster, 1962; Broda, 1983, 1996) y se revolucionaron los cultivos con importantes fases de experimentación que delinearon las nuevas maneras de relacionarse con las plantas, los terrenos y los procesos de cultivo. Pero dentro de todas las incorporaciones culturales, interesa enfatizar cómo la agricultura indígena mantuvo fuertes relaciones con las plantas y los cultivos para su supervivencia.

Los datos arqueológicos registran que los principales frutos domesticados que modificaron la dieta y el sistema de pensamiento de los habitantes mesoamericanos fueron el guaje, la calabaza, el chile, el aguacate, el frijol, el maguey y el maíz (MacNeish, 1964), siendo este último el que mayor repercusión cultural tuvo dado que hizo germinar una dualidad dinámica de mutua dependencia: el ser humano y el maíz como los principales generadores de vida. Así nació una compleja ritualidad agrícola mesoamericana dirigida por la divinización del maíz. El maíz se convirtió en uno de los temas centrales de los cronistas desde el XVI hasta el siglo XVIII dado que este cereal representa la subsistencia de los grupos étnicos y alrededor de él se entretejieron las más variadas historias de los grupos sobrevivientes. Como nos dejan ver casi todos los cronistas, la importancia de este alimento fue (y aún es) fundamental en la conformación social, política, económica y religiosa de los grupos mesoamericanos.

Por ejemplo, en el siglo XVI fray Bernardino de Sahagún (2006) y fray Diego Durán (1967) dedicaron amplios apartados al tema del maíz en los diferentes campos de la vida de los pueblos nahuas del Altiplano Central. En el siglo XVII fray Juan de Torquemada (1975), basado en la obra de Sahagún, ofreció una excelente descripción de los procesos de cultivo y rendimientos. Hernando Ruiz de Alarcón (2008) y Jacinto de la Serna (2012) hicieron referencias a los usos de la planta en contextos de religión y procesos de adivinación, curación y hechicería también para el Altiplano Central, mientras que para el siglo XVIII, la obra de Francisco Javier Clavijero (1978), entre nahuas o la del bachiller Carlos de Tapia Zenteno (1985), entre los teenek, ofrecieron información valiosa sobre aspectos diversos de esta planta que nos ayudan a entender la conformación étnica de Mesoamérica y de la Huasteca.

El maíz es la antigua deidad que se actualiza día con día, el portador de saberes que se encubre tras los disfraces de la vida material y simbólica; es la planta que se humaniza para transmitir los saberes que dan sustento y, a la vez, a partir del

conocimiento de sus propiedades, el ser humano explica su existencia en lenguajes que subliman la experiencia, entretejiendo las tramas y persistencias históricas de “los hombres verdaderos” en la tradición mesoamericana.

### 3. *Nítla pixoa*. Sembrar la semilla

En la Huasteca es común observar el sistema de roza, tumba y quema para la siembra del maíz. Dentro de este tipo de sistema, se elige el terreno adecuado o ya descansado y se limpia toda la maleza, esta se deja descomponer para que sus residuos abonen la tierra durante los siguientes veinte días. Al término de estos, el terreno se quema y en caso de que haya árboles, se cortan y se parten para que los pedazos, funcionen como leña en el fogón del hogar.

La siembra de *xiuhpamili* se hace entre mediados de mayo y mediados de junio, la de *tonalmil* entre mediados de diciembre y mediados de enero. El momento de la siembra es organizado por trabajo a manovuelta o por peonaje y una vez organizados para el día de la siembra se juntan todos en la casa del dueño alrededor de las seis de la mañana para recoger la semilla que va a sembrarse. Se dirigen al terreno y al llegar, el dueño del terreno o si se invitó a algún *buehuetlakatl* (el de la palabra vieja, especialista de los saberes orales) hace una oración para pedirle permiso a la “madre de la existencia”, la tierra, para poderla sembrar y que la cosecha dé buenos frutos. Hecha la oración, el dueño recorre cada una de las cuatro esquinas de la ahora milpa y pide a los cuatro rumbos del mundo para que no haya contratiempo en el desarrollo de la milpa. El recorrido comienza en el oriente, luego al norte, al poniente, al sur y se dirige al centro en donde se persigna. El dueño persigna el centro de la milpa y siembra una cruz de chaca (*burseba simaruba*), símbolo de fertilidad porque se dice que esta planta tiene altas propiedades regenerativas, como lo indica el curandero Antonio “esa chaca donde se siembra, se da, por eso la ponemos al centro” (3 de octubre de 2017).

Después de esto, comienza la siembra de la semilla. Cada uno de los sembradores lleva en su morral de ixtle la semilla, el capitán tiene la voz de mando en cuanto a tiempo y espacio. Se alinean uno junto al otro; el primero de ellos es el dueño del terreno llamado capitán de la siembra, dice Ray, músico de la danza de *xochitines*, “así como el capitán de la danza que lleva sus dos surcos de cada lado va llevando cada uno de sus granos de maíz que es cada bailarador” (22 de enero de 2017). Formados van dando pasos de aproximadamente un metro de distancia, en cada pausa se mete el palo sembrador para perforar la tierra. Cuando el palo penetra la tierra se mueve de un lado a otro para hacer más grande la perforación, después sacan 5 semillas para echarlas dentro del orificio y destaca que los más ancianos refieren a que mientras se deposita la semilla, se pide para que el santo maicito crezca bonito.

Antes de llevar la milpa, el capitán de la siembra la trata con una mezcla de camote silvestre con el fin de darle un sabor amargo y un olor desagradable y así evitar que los animales la saquen del hoyo y se la coman. El olor los repele y en caso de que no lo haga, al sacarla del hoyo, no es comida gracias al mal sabor que les produce, permitiendo que si la semilla está completa sea aprovechada en la resiembra. Generalmente al sacar el palo sembrador de la tierra y por el mismo peso de la tierra, se acomoda para tapar la semilla por completo, pero en caso de que esto no suceda, el campesino lo hace con ligeros movimientos de pie. Ray lo refiere de la siguiente manera: “así como los *xochitines* van haciendo sus pasos en la danza” (9 de febrero de 2017), cuidando que el hoyo quede relativamente marcado para que por ahí entre el agua en los días venideros.

Mientras se está sembrando, la señora del hogar está preparando el almuerzo para que al término de la jornada, ella junto con los hijos e hijas, lleven la comida a la milpa y puedan comer todos dentro de ella. Suelen prepararse tamales especiales de ofrenda llamados *tlapatlaxte* que son de carne de cerdo y chile chino, también se lleva atole de masa y aguardiente para los adultos. Al terminar de comer y convivir, el dueño agradece a todos los ayudantes y regresan a sus casas. Si terminaron de sembrar el terreno, se ponen de acuerdo para rotar el trabajo e ir al terreno de alguno de los que conformaron el equipo. De no haberlo hecho, coordinan la siembra del día siguiente hasta acabar con la extensión y con los terrenos de todos.

En algunos casos existe la resiembra. A los siete días de haber sembrado la semilla, se recorre la milpa para cerciorarse qué haya brotado y en caso de que algunas no hayan brotado o los animales hayan sacado la semilla, se resiembran los lugares que lo requieren.

Hasta aquí la descripción del proceso general de la siembra de la semilla del maíz en el espacio de interrelación social, a continuación, describo las referencias nominales de las diferentes partes del maíz y su relación sinonímica con el ser humano, así como su desarrollo ontogenético.

#### **4. *Tonquçaco in tlactipac*. Hemos brotado en la tierra**

La semilla del maíz se compone de un corazón, *yolotl*, que es el que da la vida o *chicabualiztli*, energía vital con la que se ha de desarrollar la planta y que se ha de transmitir a los seres humanos al consumirlo. También tiene *nelhuayokonetl* o raíz, que de manera literal implica raíz tierna, una metáfora de la raíz del bebé que apenas comienza a florecer, como menciona Juan, campesino y profesor, “es un bebé que espera ser plantado para crecer” (29 de marzo de 2017). El grano también tiene *tzonteco* o cabeza que al ser sacado para sembrarlo se debe tener mucho cuidado para que, al ser depositado en la tierra, justo la cabeza quede hacia arriba porque de ella va a salir su *ixhuaktli* o retoño que ofrenda al *ilhuítl*, el cielo.

A los siete días de haber sido sembrado el grano de maíz, comienza a brotar la mata y a los siguientes siete días comienza a crecer, es la evidencia de que *pilsintli*, el maicito, ya está comenzando a crecer. Este momento es muy apreciado y de mucha emoción, se organiza la ida al campo con la incertidumbre de saber si se logró o no la mata o si algún animal sacó la semilla y haya que resembrar. La evidencia de este crecimiento es que la mata ya tiene *tokuayokoneti*, el bastón de nuestro niño, esta es la manera de denominar al tallo. Este tallo aún es muy tierno, muy vulnerable y no tiene mucha fuerza, por lo tanto, sus hojas también están “tiernitas” como un *konexiubtl*, bebé verde.

En la primera luna, cuando ha pasado el primer mes, el bastón ha crecido, se ha puesto más fuerte y las hojas han crecido también, es el momento preciso para desarrollar la primera limpia de la milpa. En la segunda luna se puede observar en las plantas el *tlamimilubui*, el enrollamiento de las hojas superiores de la mata. Es un indicador muy importante que requiere de la presencia de la lluvia, ya que en la planta una hoja se yergue y se enrolla en sí misma. Es un momento muy preciado porque es el anuncio de que la planta está por espigar, por ello se enrolla la hoja sobre sí misma y si para este momento no ha llovido, se dice que no habrá maíz y la milpa no se compondrá. Además, es muy preciado porque la matita, como lo interpreta Felicitas, cubre “como la mamá envuelve al nene pa’ protegerle” (28 de octubre de 2015). Incluso en lugar de enrollarse, las hojas pueden encogerse por la ausencia de lluvia y la presencia de mucho sol, esto afecta porque la milpa no se logra y aunque crezca alta la mata, al no enrollarse las hojas, no promueve el crecimiento de la espiga y esto es un indicador de que no habrá maíz.

Para la tercera luna, la espiga o flor del maíz, *miabuatl*, está en su máximo esplendor, de color amarillo dorado y es un momento donde los vientos, *ehcameh*, tienen una función importante dado que al soplar hacen que el polen guardado en la espiga se disperse por la planta y polinicen al tallo para dar vida al *xilotl*, jilote y es durante este mes que se agradece el nacimiento del maicito a los “buenos aires”. El jilote crece durante el mes y en la cuarta luna se desarrolla en elote (en *xuiphamili* corresponde a los meses de septiembre-octubre y se desarrollan las ofrendas del elote o *elotlamaniliztli*, quizá las ofrendas más importantes para los grupos de tradición nahua en la Huasteca). Se deja crecer durante un mes más al elote para que durante la quinta luna haya elotes listos para ser cosechados.

Al hacer la cosecha de elotes, se doblan o se tumban las matas para indicar cuáles han sido cosechadas, esta tarea se nombra como *tlakuelpacholi* y también aquellas que crecieron, pero no dieron fruto se doblan o se tumban para señalar que no tienen maíz. Los elotes llevados a casa sirven como las primicias de la cosecha y se ofrecen en los altares domésticos, son los que se utilizan en las *elotlamaniliztli* y se consumen en atole agrio, panes, *ximitl*, tamales de elote, y se regalan también a los que ayudaron en la siembra. Es un momento de mucha abundancia de elote en la comunidad y ello genera constantes relaciones sociales, porque se hacen visitas para

regalarlos o se organizan reuniones para comerlos asados o cocidos y así no desperdiciar el excedente de producción.

Para la sexta luna se hace la *pixkistli*-pizca o cosecha de la mazorca, en *xiuhpamili* es hacia finales de octubre, tiempos de *xantolo* o fiesta de todos santos y son los que se ofrendan a los ancestros durante este contexto festivo. Las matas ya secas son tumbadas y dejadas así en el monte para que nuevamente con su descomposición lo vuelvan a fertilizar y tenga constante vitalidad.

El maíz cosechado es llevado a la casa y en alguna de las paredes de los cuartos de altares o en un cuarto destinado, se apila formando grandes paredes de mazorcas envueltas en sus hojas, *totomoxtle*, y se colocan de manera encontrada para almacenarlas. En algunos casos ya formadas las paredes de maíz, se esparce un poco de cal para que no se infecte con polilla o gorgojo. Las mejores mazorcas son elegidas y separadas para que de ellas se obtenga la semilla y de la parte central de ellas se obtienen los granos “porque del centro viene la fuerza, ahí está el poder” (Antonio, Ahuacapa II, noviembre de 2016). Las semillas se guardan y se ponen en el altar para que se bendigan y “estén junto a los santitos”.

La semilla se consagra en los altares domésticos y se le ofrenda un día especial con dos platos de caldo con una pieza de pollo cada uno, refresco de sabor, dulces, panecillos, fruta, y el curandero hace rezos dirigidos a Dios, a la Virgen, a los santos, pero en igual importancia a los espíritus del sol, *Tonati*, tierra, *tlactipactli*, vientos, *ehecatli*, nube, *mixcoa*, cerros, *tepemeb* y a la sirena, *atonana*, espíritus del agua. La ofrenda es para que la semilla esté contenta y se sienta con cariño dentro de la casa y para que el espíritu de *Chikomexochitl* no se sienta triste o descuidado y se vaya castigando, quitando el fruto en la siguiente siembra. *Chikomexochitl* es la deidad específica del maíz en el panteón nahua de la Huasteca, es por excelencia una deidad politética que bien puede ser el principio de las cosas, pero también el fin; es de naturaleza masculina y femenina y atraviesa las diferentes etapas de vida por las que cualquier ser humano pasa: es semilla, nace, crece, desarrolla habilidades tanto motoras como de inteligencia, vive en pareja, madura, se reproduce, envejece y en tanto principio creador, trasciende, pero no muere. Lita, una curandera lo menciona:

No, el maicito no muere, cuando el maicito muera es porque ya nos abandonó y no quiso seguir dándonos sustento y se puso triste y se fue, dejándonos tristes y solos. Por eso hay que atenderlo y cuidarlo, darle lo que le gusta y que no se vaya. Una vez como que se quiso ir y no hubo, teníamos que comer tortilla de plátano, sí, de plátano. Se hace la masita igual, pero es de puro plátano y no sabe igual. Le hicimos su fiesta pa' pedirle que volviera y volvió, pero no se murió, él no se muere. (2 de diciembre de 2016).

## 5. *Pilsintli, tocolhuan*. El maicito, nuestro antepasado

A partir de esta etnografía, presento una interpretación de la relación sinonímica entre el maíz y el ser humano; relación politética que permite pensar en cómo los nahuas de la Huasteca imbrican su existencia en la existencia del maíz (Dehouve, 2008, 2009, 2011; Carrillo Trueba, 2008; Lara González, 2019; Vela, 2021).

Para los nahuas la relación intersubjetiva con el maíz se puede fechar alrededor de los 9000 años con el dato arqueológico (MacNeish, 1964), mientras que la lectura de las fuentes primarias de información apunta que al menos en 5000 años, la agricultura del maíz es la base civilizatoria y marca la transición de lo chichimeca o salvaje a la cultura cultivada: el ser nahua.

Tezozomoc menciona que la nación mexicana, los nahuas, es aquella que ha llegado a poblar la séptima cueva, importante porque es en esta en la que ahora sí pueden hacer su sementera, lo que implica que el proceso histórico de consolidación de lo nahua corresponde al proceso de producción del maíz y con ello, la creación del mundo, alegorizando al mítico *Chicomoztoc* (Tezozomoc, 1980). Cabe advertir que en un sistema de pensamiento asociativo, acumulativo y metafórico como lo es la cultura nahua, se permite inferir la íntima relación entre la séptima cueva como la más importante de todas porque en ella se da la génesis cultural, con el mítico *Chicomoztoc* (lugar de las siete cuevas), lugar de creación de los seres humanos y lugar por excelencia para hacer la sementera, es decir, donde se hace lo humano.

A partir del aprendizaje del arte agrícola, el maíz no solo se convierte en el proveedor del sustento alimenticio, también es el proveedor de la fuerza física y de la fuerza del alma, también de la espiritualidad e incluso de la lengua, tal como lo indica la *Historia Tolteca Chichimeca*.

Dice tu padre, tu conquistador: así sea, ¡ea! ¿con qué hablarán nauatl?, ¿con qué hablarán los chichimeca?. Luego ya toma de su chita la mazorca, y la desgrana a la orilla de la cueva, luego les canta: ¡Ya come, ya come, que tenga camino este otomitl! [...] Luego Ixcicouatl se pone en pie y a cada uno de los chichimeca los hace comer, a Aquiyauatl, a Teuhctlecozauhqui, a Tecpatzin, a Tzontecomatl y a Moquiuix. De inmediato los chichimeca empezaron a medio hablar así (*Historia Tolteca Chichimeca*, 1989: 169).

En la edición de 1947 de esta *Historia*, se acentúa la importancia del maíz en la conformación de lo nahua: “¿Ea, qué cosa deben pedir los chichimeca? [...] Los chichimeca, que al hablar gruñían, necesitan hablar `correctamente`, es decir, hablar nauatl. Se sigue, pues, en los ritos de creación, la humanidad imperfecta tiene que

comer maíz para llegar a ser `realmente humana`” (*Historia Tolteca Chichimeca*, 1947: XXXII).

El maíz aparece como símbolo dominante, es el indicio que organiza la experiencia humana en tanto principio cognoscitivo y esto es muy importante dado que se parte de la noción animada del maíz como portador de la lengua, convirtiéndose en un principio básico de civilización, en otras palabras, la lengua posibilita hacerse un ser eminentemente social. El maíz cultivado no solo satisface principios básicos de subsistencia, sino que, por extensión, se cultiva la lengua y la cultura, denotando un principio de distinción y planteando al nahuatl como lengua culta y estableciéndola como lengua franca que diferencia lo civilizado de lo salvaje o chichimeca.

A partir de ello, el maíz no solo configuró la vida de los grupos étnicos, sino que se convirtió en un miembro más entre las familias, un elemento fundamental de las relaciones parentales, tal como lo permite comprender, la siguiente referencia de Lita:

cuando los niños no quieren hablar o se tardan les sobamos la boquita con maicito, pero del que está en el altar. Ya si al año no lo hacen pues lo hacemos porque deben empezar como a los nueve meses pero unos flojos se tardan y pu´s no, hay que hacer que hablen pa´ que entiendan. Dicen las abuelitas que con solo una vez y pu´s nada más una vez y sí hablan (15 de diciembre de 2017).

Los granos de maíz contienen en su corazón la energía vital que se transmite generalmente en el consumo del maíz cocinado sobre todo en la tortilla, sin embargo, existe la posibilidad de pensar en otra relación metafórica de transmisión que plantea al idioma nahuatl como otra energía vital, es decir, el corazón del ser social, el corazón del ser dentro de los marcos culturales nahuas.

Entre el maíz y el ser humano se estableció una relación de fidelidad, de cuidados y de normas por demás estrictos. La reproducción y regeneración de la planta sagrada institucionalizó relaciones de fidelidad y cuidado del grano. Chico, músico y campesino, menciona que: “si voy caminando y hallo un maicito, lo levanto, lo guardo, me lo llevo a la casa. Si está bueno lo uso pa´ la semilla, si no, se lo doy de comer a los animales, pero nunca se puede quedar ahí solito, abandonado porque nos castiga y deja de venir; así antes, por no cuidarlo le dio miedo y se fue. (27 de febrero de 2017).

El maicito exige la atención de todos los miembros del hogar, la vida cotidiana se constituye en torno a él; el hombre trabaja el campo, los niños cuidan de la milpa y apoyan en algunas tareas; la mujer cuece la cultura, cocina lo crudo transformándolo en alimento mientras que las niñas observan y aprenden.

La bondad del maíz no solo se aprecia en la posibilidad de multiplicarse en función a la cantidad de granos sembrados por granos cosechados. Juan de Torquemada mencionaba que en un año razonable “la fanega de sembradura se multiplica hasta trescientas y cuatrocientas fanegas” (Torquemada, 1975: 448), pero la multiplicidad también refiere a los alimentos, el maíz puede prepararse en estado sólido y líquido, en sabores, dulces, amargos y salados para alimentar a las personas de todas las edades. Es tan importante el consumo del maíz porque de él proviene la energía vital, *chikahualistli*, que se transmite desde el corazón del grano hasta el corazón del ser humano.

Las relaciones se establecen también con la milpa como alegoría de la vivienda humana, la morada y el espacio de la reproducción. Esto permite pensar que en la milpa se establecen relaciones sociales no solo entre el ser humano y el maíz, sino que la antropomorfización de la planta, es decir, la extensión de atributos de lo humano hacia el maíz hace que la planta establezca relaciones con otras plantas de la milpa como el frijol, la calabaza y el chile, por ejemplo. Pero también con aquellos animales que están próximos a la milpa, como el perro, el venado o los pájaros que constantemente la acechan.

La antropomorfización de la planta también condujo a atribuirle sentimientos y afecciones de naturaleza humana para explicar la propia humanidad del maicito, tal como lo explica Antonio, curandero nahua:

ahí vive Chikomexochitl [en la milpa] ahí viven los niñitos, ahí vive el maicito y nunca se puede quedar solito, la noche le da miedo, los animales lo asustan, por eso hay que acompañarlo y cuidarlo porque en la noche hay muchas cosas, además hay que hablar con él para que no se asuste y se vaya a ir del susto (20 de octubre de 2016).

Esta relación sinonímica se extiende a todos aquellos elementos que hace convivir al ser humano con el maíz. Por ejemplo, tanto en el centro de la milpa, como en el centro de la casa es común escuchar que se refiere al lugar como *tlacuiliztli* para indicar que en ese lugar se da el acto de tomar o recibir algo (Molina, 2008), es decir, de tomar la cosecha o de tomar (para comer) los alimentos, es el lugar donde lo crudo se cuece: en la milpa, la ofrenda que se hace previo a la siembra y que se cuece en maíz, mientras que en la casa, el punto central de reunión familiar es el *tlacuil* o fogón, lugar donde el maíz se cuece en alimentos.

El maíz también perfila las relaciones familiares con un axioma de familia integrada y completa. Es común que los nahuas contemporáneos de la Huasteca hagan referencias a que antes de juntarse con una pareja del sexo opuesto, las personas están incompletas, este estado de incompletitud termina hasta que deciden compartir la vida en pareja con alguien. Pero esto también va más allá. La completitud no se alcanza al solo juntarse con una pareja del sexo opuesto, la

completitud se realiza hasta que esta pareja logra tener descendencia, entonces sí hay, bajo el pensamiento nahua, una cadena de sentido: hay ancestros, hay descendientes, seguirá habiendo nahuas y por lo tanto, seguirá habiendo maíz.

El cultivo del maíz y el cultivo del ser humano constituyen una verdadera revolución cultural, pues el maíz no aparece solo, con él trae el inicio del calendario, la espacialización del espacio y del tiempo: el principio de habitud. También trae consigo una nueva manera de expresar su sentimiento religioso; al complejizar tal sentimiento, se crea un panteón más extenso y prolijo, mismo en el que la deidad rectora del maíz y sus diferentes advocaciones se convierten en la unidad conceptual que dieron sentido a la existencia de los nahuas y que exigieron ofrendas, *tlamaniliztli*, en papel, música, cantos, oraciones, danzas, comidas y aromas.

El paralelismo entre el maíz y el ser humano hace evocar fenómenos fisiológicos, ideológicos, normativos, sociales y afectivos que no solo los aproximan, sino que les exige establecer una relación correspondiente de resistencia para su supervivencia que además los distingue de otros grupos étnicos al expresar que los marcos culturales se constituyen a partir de los lenguajes de lo “realmente humano”, es decir, la permanencia de la tradición del hacer milpa, hablar la lengua, ofrendar a *Chikomexochitl*, tocarle sones y bailar.

Sembrar, enraizar, procurar y cosechar las raíces culturales, el cultivo de la vida, en la relación sinonímica ser humano y maíz, es tema medular no solo en la historia prehispánica o mítica de los nahuas, es un asunto que constituye la historia contemporánea de este grupo de la Huasteca que guarda relaciones simétricas de resiliencia y resistencia en las que se funda la existencia y que hay que analizar no solo para comprender, sino para poder defender en conjunto el derecho a la vida, a la particularidad cultural a fin de evitar transgresiones y recursos etnocidas que hacen peligrar estas historias ante los embates de los grupos hegemónicos que durante tanto tiempo han querido desdibujarlas.

## Referencias bibliográficas

Berlín, Heinrich – Rendón, Silvia (1947). *Historia Tolteca Chichimeca: anales de Quautinchan I*. México: Antigua Librería de Robredo.

Bonfil Batalla, Guillermo (1982a). *El maíz: Fundamento de la cultura popular mexicana*. México: CONACULTA.

Bonfil Batalla, Guillermo (1982b). *Nuestro maíz: Treinta monografías populares*. México: Museo de las Culturas Populares.

Broda, Johanna (1983). Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexicana. En: *Calendars in Mesoamerica y Peru: Native American Computations of Time*. BAR International Series 174, Oxford. 145-165.

- Broda, Johanna (1996). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 2. Puebla: BUAP. 14-27.
- Broda, Johanna – Good, Catherine (cords) (2004). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: CONACULTA-INAH-IIIH UNAM.
- Carrasco, Pedro (1975). La transformación de la cultura indígena durante la colonia. *Historia Mexicana*, vol. 25, núm. 2. 175-203.
- Catón el censor (2012). *Tratado de agricultura. Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Carrillo Trueba, César (2009). El origen del maíz. Naturaleza y cultura en Mesoamérica. *Revista Ciencias*, núm. 92. México: UNAM. 4-13.
- Celestino Solís, Eustaquio (2004). *Gotas de maíz: Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Morelos*. México: CIESAS.
- Colby, Benjamin – Colby, Loren (1986). *El contador de los días: vida y discurso de un adivino ixil*. México: FCE.
- Chapman, Anne (1985). *Los hijos del copal y la candela: Ritos agrarios y tradición oral de los lenca de Honduras*, 2 tomos. México: UNAM.
- Clavijero, Francisco Javier (1978). *Historia Antigua de México*. México: Editorial del Valle de México.
- Dehouve, Danièle (2008). El venado, el maíz y el sacrificado. *Diario de campo. Cuadernos de etnología*, 4. México: INAH. 1-39.
- Dehouve, Francisco Javier (2009). Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl. Asequible en: [http://www.danieledehouve.com/images/articles/metafora\\_corporal\\_dehouve.pdf](http://www.danieledehouve.com/images/articles/metafora_corporal_dehouve.pdf), fecha de consulta: 27-08-2021.
- Dehauve, Francisco Javier (2011). Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana. *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, vol. 14. Polonia. 153-184.
- Durán, Diego (1967). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 tomos. México: Editorial Porrúa.
- Florescano, Enrique (2003). Metáfora del grano y la mazorca. *La palabra y el hombre*, núm. 127. México: Universidad Veracruzana. 7-26.
- Foster, George (1962). *Cultura y conquista: la herencia española de América*. México: Universidad Veracruzana.
- Gámez Espinoza, Alejandra – Ramírez Rodríguez, Rosalba (2017). *El maíz, la tierra y el agua en la cosmovisión popoloca. Propuestas teórico-metodológicas y etnográfica*. Puebla: BUAP-FFyL-CONACYT.
- Gómez Martínez, Arturo (2002). *Tlanetokilli: la espiritualidad de los nabuas chicontepecanos*. México: Programa para el Desarrollo Cultural de la Huasteca-CONACULTA.

- Gómez Martínez, Arturo (2004). El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca veracruzana. En: Broda, Johanna – Good, Catherine (coords). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: CONACULTA-INAH-IIIH UNAM. 197-213.
- González Torres, Yolotl (2007). Notas sobre el maíz entre los indígenas mesoamericanos antiguos y modernos. *Dimensión antropológica*, vol. 41. México: INAH. 45-80.
- Gossen, Gary (1979). *Los chamulas en el mundo del sol*. México: INI.
- Guiteras Holmes, Calixta (1972). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Herrera, Alonso de (1979). *Obra de agricultura*. Valencia: Valencia Cultural.
- Heyden, Doris (2001). El cuerpo del Dios: el maíz. En: González Torres, Yolotl (coord.). *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. México: Plaza y Valdés-INAH-SMER. 19-37.
- Ichon, Alain (1973). *La religión de los totonacas de la Sierra*. México: INI.
- Kirchhoff, Paul – Odena Güemes, Lina – Reyes García, Luis (1989). *Historia Tolteca Chichimeca*. México: CIESAS-FCE-Gobierno de Puebla.
- Lara González, José Joel (2019). *Ser humano y ser maíz entre nahuas y teenek de la Huasteca. Las alegorías del “santo maicito”*. Tesis de doctorado. México: CIESAS.
- Lupo, Alessandro (2013). *El maíz en la cruz*. Xalapa: Instituto Veracruzano de Cultura.
- MacNeish, Richard (1964). *El origen de la civilización mesoamericana visto desde Tehuacán*. México: INAH.
- Molina, Alonso de (2004). *Vocabulario en lengua y mexicana y mexicana y castellana*. México: Editorial Porrúa.
- Ochoa, Lorenzo – Gutiérrez, Gerardo (1999). Notas en torno a la religión de los huastecos. *Anales de Antropología*, vol. XXXIII. México: IIA UNAM. 91-163.
- Ochoa Peralta, María Ángela (2000). Las aventuras de Dhiipak o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos). *Dimensión antropológica*, vol. 20. México: INAH. 101-123.
- Pérez Castro, Ana Bella (2007). Contenidos de sabor para leer la historia y vida social de la Huasteca. *Itinerarios*, vol. 6. Polonia. 81-100.
- Petrich, Perla (1982). Hombres de maíz. Un motivo mesoamericano. *Cuicuilco*, núm. 8. México: ENAH-INAH. 29-41.
- Preuss, Konrad (1982). *Mitos y cuentos de la Sierra Madre*. México: INI.
- Reifler Bricker, Victoria (1989). *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México: FCE.

- Rojas Rabiela, Teresa (1991). *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*. México: Grijalbo.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles (1991). La agricultura en la época colonial. En: Rojas Rabiela. *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*. México: Grijalbo. 134-216.
- Ruiz de Alarcón, Hernando (2008). *Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. Barcelona: Linkgua.
- Ruvalcaba Mercado, Jesús (1987). *Vida cotidiana y consumo de maíz en la Huasteca veracruzana*. México: SEP-CIESAS.
- Ruvalcaba, Jesús (1997). Notas sobre las plantas cultivadas y los animales domésticos de la Huasteca. En: Ruvalcaba Mercado, Jesús (coord.). *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*. México: CIESAS-CEMCA-UACH-INI. 39-57.
- Sahagún, Bernardino de (2006). *Historia General de las Cosas de Nueva España*, IV volúmenes. México: Editorial Porrúa.
- Sandstrom, Alan (2010 [1991]). *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. México: CIESAS-ColSan-UASLP-Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí.
- Serna, Jacinto de la (2012). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*. Barcelona: Linkgua.
- Sevilla, Amparo, et al. (2000). *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*. México: CONACULTA-Programa de desarrollo cultural de la Huasteca y Dirección General De Culturas Populares.
- Stresser-Péan, Guy (2011). *El Sol-Dios-Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: FCE-CONACULTA-CEMCA.
- Tapia Zenteno, Carlos de (1985). *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca*. México: UNAM.
- Tezozomoc, Hernando de Alvarado (1980). *Crónica Mexicana y Códice Ramírez*. México: Editorial Porrúa.
- Torquemada, Juan de (1977). *Monarquía Indiana*, 7 volúmenes. México: UNAM.
- Tovar, Juan de (1585). *Códice Tovar*. Asequible en: Biblioteca Digital Mundial, <http://www.wdl.org/es/item/6741/view/1/1/>, fecha de consulta: 25-05-2021.
- Vela, Enrique (2021). El maíz, la esencia del ser humano. *Arqueología mexicana*. Edición especial 98. México: Raíces digitales. 54-61.
- Vogt, Evon (1979). *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de ofrendas rituales*. FCE: México.
- Villa Rojas, Alfonso (1978). *Los elegidos de Dios*. México: INI.