

Quando el maíz es Itekontlakuali: el “dueño de la comida”.

Un acercamiento a la economía ritual de los nahuas de Pahuatlán, Puebla

Eliana Acosta Márquez

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH

RESUMEN: *A partir del caso de los nahuas de Pahuatlán, población asentada en la parte occidental de la Sierra Norte de Puebla, se deja ver que el maíz, más allá de ser base de la subsistencia, constituye uno de los principales motivos que nos permite aproximarnos a su forma de concebir y de relacionarse con el mundo. A través de la actividad ritual y la narrativa se explora una economía ritual que, a diferencia de la economía capitalista, en la cual el maíz es una mercancía entre tantas, entre los nahuas conforma uno de los componentes más complejos de su cosmología en relación con los dueños o itekome en náhuatl, entidades asociadas a un poder y a un dominio específico, generalmente vinculadas a los mantenimientos, como pueden ser los animales, el agua o el maíz.*

PALABRAS CLAVE: *Nahuas de Pahuatlán de la Sierra Norte de Puebla, Maíz, dueños, economía ritual, actividad ritual, narrativa.*

ABSTRACT: *Based on the case of the Nahuas of Pahuatlán, a settlement located in the western part of the Sierra Norte —Northern Mountain Range— of Puebla, evidence shows that corn, above and beyond being the basis of subsistence, is one of the main reasons that have enabled us to comprehend these people’s way of thinking and interacting with the world. Through ritual activity and narrative, one can see an economy that, unlike the capitalist economy, in which corn is a commodity among many others, the Nahua economy forms one of the most complex components of their cosmology in relation to the Lords, or itekome in Nahuatl, entities associated with a power and a specific domain, usually related to the preservation of things such as animals, water or corn.*

KEYWORDS: *Pahuatlán Nahuas of the Sierra Norte of Puebla, corn, owners, ritual economy, ritual activity, narrative.*

INTRODUCCIÓN

Si dentro de la economía capitalista el maíz es una mercancía entre tantas y en el marco de la cultura nacional constituye un símbolo de identidad, entre los pueblos indígenas, además de ser la base de su subsistencia, es uno de los elementos más complejos de su forma de relacionarse y concebir el mundo. Sin duda el maíz, a la vez que responde a una lógica económica que hoy día rebasa las fronteras de la comunidad, forma parte de una práctica ritual y un conjunto de saberes que, por una parte, presenta múltiples retos para su cabal comprensión y, por otra, ofrece una posibilidad para pensar la incierta racionalidad económica que hoy rige al país.

Entre los nahuas de Pahuatlán encontramos al respecto que, a pesar de los cambios económicos que han ocurrido, el maíz sigue siendo el eje alimenticio y constituye uno de los principales motivos de su forma de concebir y de relacionarse con el mundo. Es de esta condición de la cual se pretende dar cuenta aquí a partir de la vida ritual y la tradición oral de esta población, la cual está asentada en la parte occidental de la Sierra Norte de Puebla.

Así como en esta población serrana la producción agrícola no se reduce al maíz, la actividad ritual y la narrativa no se limitan a esta semilla, sin embargo, ésta destaca por su profusión y por estar particularmente vinculada al calendario festivo. De esta manera hallamos un complejo ritual que acompaña a la siembra y a la cosecha del maíz que, por un lado, se liga con la fiesta del pueblo, llevada a cabo entre el mes de mayo y junio y, por el otro, con la temporada de Pascua, un periodo que los nahuas ubican entre la Navidad y el Año Nuevo. Con base en la tradición oral se debe considerar, igualmente, la concepción en torno a los “dueños”, a los que en náhuatl se denomina *itekome*, que es a quienes está dirigida la actividad ritual, y especialmente a *Itekontlakuali*,¹ “dueño de la comida”, entidad a través de la cual es posible aproximarse a la concepción de los nahuas de lo que en Occidente se conoce como naturaleza.²

¹ Esté vocablo se encuentra compuesto por el sustantivo *tlakuali*, comida, el término *tektli*, señor y el pronombre posesivo en tercera persona *-i*. A lo largo del texto se mostrará cómo el vocablo alude a una entidad que los nahuas asocian con la mazorca, pero también con una serpiente multicolor y un anciano que identifican como responsable de la disponibilidad o escasez de la comida, especialmente del maíz.

² El origen de la antropología como un campo de saber autónomo puede hallarse en la distinción entre la diferencia y lo propio. No obstante, esta distinción, que se puede considerar base de la idea de cultura, y que la teoría antropológica ha gustado en marcar incluso en oposición con la naturaleza, concebida como la radicalidad de “lo

Los "dueños" son entidades asociadas a un poder y a un dominio específico, generalmente vinculados a los mantenimientos, como es el agua, la mazorca o los animales. Aunque su presencia se puede encontrar en distintas partes, se les asocia a lugares definidos, e incluso se suele afirmar que habitan en espacios bien delimitados, como son las milpas, los manantiales o el interior de ciertos cerros.³ La palabra dueño parece ser congruente con lo que designa, no obstante, en náhuatl apunta a otro sentido, el vocablo *iteko* está constituido por un sustantivo compuesto con el término *tekutli*, que significa señor, y la marca del pronombre posesivo en tercera persona *-i*.⁴ En ese sentido, considero que en principio el término *iteko*, más que remitir a un poseedor en el sentido de propietario, apunta al mando o regulación sobre un dominio que por lo general es compartido y utilizado por los miembros de la comunidad, y que precisamente el *iteko* se encarga de regular su aprovechamiento. El beneficio se obtiene, pero siempre y cuando haya algo a cambio, y si no se cumple con la vuelta, o *in kuepa* en náhuatl, sobreviene el daño, especialmente la carencia o la enfermedad.

Sin embargo, me parece que se debe prestar atención al hecho de que los nahuas hayan optado por utilizar la palabra dueño para designar a los *itekome*. Partiendo del principio postulado por Mijaíl Bajtín y Valentín Voloshinov [1997] en torno a la unidad indisoluble entre la palabra y la vida, entre lo que se enuncia y el contexto de enunciación. Considero que el término dueño alude a un contexto en el cual cada vez adquieren mayor presencia otras formas de interacción derivadas del mundo mestizo, en el cual la propiedad privada se erige como uno de los principales valores. Tal vez el caso de los *itekome* sea uno de los ámbitos en los que mejor se muestran los cambios y las contradicciones que actualmente viven los nahuas

otro", nuevos enfoques han sugerido otras formas de pensarla. Especialmente Eduardo Viveiros de Castro [2004 b], con el perspectivismo amazónico, y Phillipe Descola [2001], a partir de la diversa construcción de la naturaleza, han puesto en cuestión la vieja dicotomía y han dado lugar a considerar otras categorías que permitan, justamente, distinguir la diferencia. Entre las categorías propuestas se encuentra la de humanos y no humanos, las cuales, si bien demarcan una distinción, dan cuenta de un complejo vínculo entre ambas.

³ En ese sentido, Alicia Barabas [2006] ha utilizado el término "entidades territoriales", el cual, si bien presenta múltiples significados, generalmente se encuentra asociado a lugares localizados en que se condensa una fuerza, una energía o un poder.

⁴ Cuando está pluralizado se encuentra el sufijo *-me*, y también he escuchado decir *itekos*, agregando al término náhuatl el plural del español.

de Pahuatlán, pero también es expresión de la tenacidad y vigencia de su tradición.⁵

LOS NAHUAS DE PAHUATLÁN

En medio de la cordillera de la Sierra Madre Oriental, y entre un bosque tropical de clima cálido y húmedo, a unos 1 200 m sobre el nivel del mar, se encuentra el municipio de Pahuatlán, en un accidentado relieve en las faldas de los cerros Ahila y del Señor Santiago. Ubicado en la parte occidental de la región, conocida genéricamente como la Sierra Norte de Puebla e identificada como el límite sur de la Huasteca, Pahuatlán es uno de los 32 municipios pertenecientes a la región socioeconómica de Huauchinango, que colinda al norte y noroeste con los municipios hidalguenses de Tenango de Doria y San Nicolás, y al noreste con el municipio poblano de Tlacuilotepec; al suroeste con Honey y al sureste con Naupan, municipios del estado de Puebla.⁶

⁵ Montoya Briones, quien hiciera trabajo de campo en la comunidad de Atla en la década de los sesenta del siglo pasado, aunque marcó la distinción entre *kuale yeyekame* (aires buenos) y *amo kuale yeyekame* (aires malos), no registró la presencia de los *itekome*, con excepción del *nahpateko* (dueño de la riqueza identificado con el diablo), lo cual llama particularmente la atención ante una etnografía tan acuciosa como la de él, pero también ante una categoría tan presente hoy día entre los nahuas de Pahuatlán. Considero que estamos ante dos dificultades: por una parte, ante un proceso de cambio en el cual se trastoca la misma identificación de los existentes; y, por otro, frente a una falta de precisión en el conocimiento de las categorías propias de los nahuas. Si bien desde el dogma católico, cada vez más internalizado por los propios serranos, cualquier entidad que no devenga del cristianismo es identificada como *amo kuale yeyekame* y el diablo, entre los nahuas hay una distinción en la que se debe reparar: una cosa son los aires identificados como entidades, es decir, como *yeyekame*, y otra cosa es la cualidad del aire propia no sólo de estos seres, sino también de los dueños, los muertos o los santos. Distinción que me parece no reconoció Montoya Briones, de manera que en su clasificación, además de incorporar en el mismo vocablo a aires y dueños, no distinguió la condición de aire como propia de los seres del *okse tlaltikpak* u otra tierra. De modo tal que es posible que los nahuas hagan referencia a los *kuale yeyekame* o buenos aires derivados de los santos o los dueños para aludir a su fuerza beneficiosa, o bien, a los *amo kuale yeyekame* o *yeyekatonli* (airecillos) de los muertos para manifestar el poder que tienen de provocar un daño.

⁶ Bernardo García Martínez [2005], historiador de la Sierra Norte de Puebla, quien ha dado cuenta de la constitución de los diversos espacios que la componen, ha planteado que, a partir de la historia prehispánica y de la Colonia, difícilmente se puede sostener que la sierra constituya una sola región, y más bien ha sugerido que el concepto se refiere a una demarcación administrativa reciente. En ese sentido, ha distinguido

Desde la época prehispánica hasta nuestros días, el ahora municipio de Pahuatlán ha sido un espacio multiétnico y un lugar de tránsito entre la Cuenca de México y el Golfo. En la actualidad, la población que habita en el municipio es mestiza, nahua y otomí, y éste recientemente fue nombrado pueblo mágico por el huapango y la feria que, en el marco de la celebración de Semana Santa, se lleva a cabo en la cabecera municipal, así como por el arte en papel amate que realizan los otomíes del pueblo de San Pablito.⁷ Menos populares y conocidas son las comunidades nahuas que se encuentran en las otras cuatro localidades de este municipio: Atla, Xolotla, Mamiquetla y Atlantongo.

De los poco más de 20 000 habitantes que actualmente se ubican en las 34 localidades del municipio, cerca de 6 000 se encuentran distribuidos en los cuatro pueblos nahuas, concentrándose sobre todo en Xolotla y Atla, y en menor medida en Atlantongo y Mamiquetla. Las localidades más pobladas, Atla y Xolotla, miran de frente y al norte hacia Pahuatlán y al río San Marcos, en tanto que en el otro lado de la cordillera, Mamiquetla y Atlantongo miran al sur, rumbo a Naupan.

Si bien la mayor parte de la población habla el náhuatl y el español con fluidez, prefieren interactuar principalmente mediante la lengua originaria. Niños, jóvenes, adultos y ancianos se comunican en náhuatl, y entre los habitantes de las cuatro comunidades hay un intenso intercambio: se casan entre ellos, trabajan de manera conjunta, se venden y compran lo que pro-

tres áreas principales: la oriental, la septentrional y la occidental. La zona oriental se distingue por la variante náhuatl, la cual comparte con nahuas del sur de Veracruz y el oriente de Tabasco, y se la ha vinculado históricamente con el *pipil*, que se encuentra en Centroamérica; además, cuenta con antecedentes olmecas-xicalancas. Incluso se han encontrado lazos con Tlaxcala particularmente. Para García Martínez, la septentrional estuvo ajena a las influencias del centro y se demarcó por su proximidad con el Tajín, que debió ser totonaca, filiación étnica que se encuentra hasta nuestros días. Mientras tanto la occidental de habla náhuatl, en un principio mayoritariamente totonaca, se conformó en función del espacio teotihuacano, aunque luego sería ocupado por los toltecas y, posteriormente, durante el dominio de la Triple Alianza, por los texcocanos.

⁷ Aunque es difícil en este momento distinguir las múltiples implicaciones de haber nombrado recientemente a Pahuatlán como pueblo mágico, desde este momento es posible reconocer ciertas contradicciones y malestares. Por una parte, se ha constatado que ante la presión de contar con mayor infraestructura turística han empezado a hacerse cambios en la arquitectura y el paisaje urbano, lo que por una parte ha alterado el patrimonio material y, por otra, ha provocado un abierto descontento en las comunidades por la concentración de recursos económicos y proyectos culturales en la cabecera municipal en menoscabo del resto de las localidades.

ducen y distribuyen, participan de las mismas fiestas y se comunican, sin mucha dificultad, con sus respectivos comunalectos, aunque suelen destacar las distintas palabras y las diferencias de “tono” o “pronunciación”, las cuales atribuyen a que toman distinta agua debido a las diferentes alturas a las que se encuentran los manantiales de donde obtienen el líquido vital.⁸ En un lugar donde la distinción entre arriba y abajo es uno de los principales indicadores espaciales, y donde lo que llamamos naturaleza está habitado por múltiples seres sobrenaturales con distintos dominios y potencias, y donde el agua es mucho más que un recurso y tiene su dueño, no es extraño que este vital líquido y la altura sea uno de los principales marcadores de diferenciación.

Las cuatro comunidades nahuas de Pahuatlán comparten también una cosmología, en la cual se encuentran diversos agentes, entre los cuales, además de los dueños, están los aires, los santos, los muertos y los nahuales. En la vida cotidiana se expresan de diversas maneras, en el trabajo agrícola, en la recolección de leña o en la cacería, pero también en los sueños, en las enfermedades y en las prácticas curativas. Si bien su presencia es habitual, destacan en la actividad ritual y la narrativa por ser los medios fundamentales a través de los cuales, aparte de asignarles un conjunto de condiciones, atributos y cualidades, se les delimita una serie de acciones y formas de interacción.

RITUALES DE SIEMBRA Y COSECHA DEL MAÍZ

Los nahuas de Pahuatlán, como el resto de los indígenas y campesinos del país, no están exentos de los cambios que a nivel regional, nacional y global han trastocado la economía local y las formas tradicionales de subsistencia. De tal modo que los nahuas, a la vez que cultivan su milpa, migran temporalmente para trabajar como jornaleros en las plantaciones de Veracruz, como albañiles en Tulancingo o como vendedores de fruta en el mercado de la Merced en la Ciudad de México. Otros han abandonado definitivamente la producción agrícola para trabajar como empleados del gobierno, como taxistas o comerciantes; y otros más se han establecido de manera permanente en alguna ciudad del país o en Estados Unidos. En sí, hoy en

⁸ Retomo el planteamiento de Leopoldo Valiñas de que en cada comunidad se encuentra un *comunalecto*, esto es, una lengua propia vinculada a un conjunto distintivo de significaciones y valores, de prácticas e interacciones [Valiñas, 2010: 126].

día la base económica es diversa, y la mayoría de la población combina la producción agrícola con otra actividad.

Dentro de la producción agrícola, el producto comercial por excelencia es el café, al que le siguen el cacahuate, el frijol y el garbanzo. El maíz también se vende, pero se destina primordialmente al autoconsumo. Centrándonos en la comunidad de Atla, el cultivo del maíz es de temporal y su ciclo abarca de cuatro a cinco meses, que van del mes de mayo o junio a octubre o noviembre. Antes se cultivaba en invierno, pero debido a la escasez de las lluvias y al desgaste de la tierra se ha dejado de practicar el *tonamil*, como se le conoce en náhuatl. En esta comunidad los terrenos cultivables en la actualidad no son comunales ni ejidales, sólo privados, así que la familia nuclear o extensa constituye la base de las relaciones de producción agrícola.

El maíz, declaran los nahuas, se siembra con los "primeros aguaceros", los cuales se esperan desde el mes de mayo, pero generalmente caen en junio, y son indispensables primero para el barbecho y después para la siembra. Al frijol se lo considera el compañero del maíz, de tal modo que por cada dos semillas de éste se siembran cuatro o cinco semillas de frijol. Se llevan a cabo dos limpiezas del maíz, la primera se hace 25 días después de la siembra y la segunda 45 días después. La cosecha del maíz se lleva a cabo en octubre o en noviembre, de manera que para el mes de diciembre ya todos los campesinos tienen la mazorca reunida y apilada, lista para el consumo, junto con el frijol y otros granos.⁹

En el marco de este ciclo se llevan a cabo dos actividades rituales, la primera en junio, durante la siembra, y la segunda en diciembre, no propiamente en el momento de la cosecha, sino cuando se tiene la mazorca congregada en la vivienda doméstica. Si bien ambos se vinculan con fiestas de carácter comunitario, el acto en sí se circunscribe, por un lado, a la milpa familiar y, por el otro, a la casa. Asimismo, los oficiantes del ritual son los mismos campesinos, ya que no acuden a ningún tipo de especialista ritual.

Habrá que aclarar que esta situación es más o menos reciente y responde a la presión de la Iglesia y del programa de reevangelización que se inició en la década de los setenta.¹⁰ De tal modo que hace 40 años, recuerdan los nahuas, todavía se llevaba a cabo el *tlachiwake*, o costumbre, dirigido

⁹ La cosecha del frijol es en agosto, lo mismo que la del cacahuate, de manera que anteceden a la del maíz.

¹⁰ En esta década, desde la diócesis de Tulancingo, se inició el "programa de evangelización", conocido así por los sacerdotes de Pahuatlán, el cual tenía por finalidad "acabar con la brujería y los ritos en cuevas y cerros". En tenor de este programa se quemaron los instrumentos de los "brujos" en las cuevas y se les obligó a retractarse

por los *tamatkime* o adivinos, quienes en un lugar conocido como el “corazón de *taltipaktli*”, que significa, “donde se halla el dueño de la tierra”, le bailaban y daban de comer. Cuentan que cuatro *tamatkime* y cuatro niños, la mitad hombres y la mitad mujeres, nombraban al dueño de la tierra, la sirena y los aires; al tiempo que les daban su mole y aguardiente, y les bailaban sones de flor con violín y guitarra. Eladio Domínguez comenta al respecto lo siguiente:

Ya no llueve igual y da menos la tierra. Ahora dicen que anda lloviendo por Chiapas, Chihuahua. Se cambió de clima, no llueve aquí igual, aquí la tierra ya no se le da ofrenda [...] Ya tardó como 40 años, los adivinos ya se murieron [el *tlachiwake*] se hacía cuando estaba lloviendo, tiene una casita, haciendo fiesta, le van a dar una bocadita, están muy contentos, puro viejito, cualquiera no se arrima. Le están dando las gracias a la tierra, al aguacero, a la sirena, que nunca les falte agua, que nunca les falte de comer, le están bailando ellos y cuatro niños, como angelitos, dos niñas, dos niños. Le están dando gusto. (3 de noviembre de 2008.)

Si bien el *tlachiwake* ha dejado de hacerse tal cual lo describen los nahuas, el *tetlokolili* o regalo que se ofrece a la tierra antes de la siembra, sin duda evoca aquel ritual. Tanto en uno como en otro se da de comer a la tierra, aunque ya no son los adivinos quienes dirigen el ritual en aquel lugar que era el “corazón de *taltipaktli*”, ahora son los campesinos quienes, en su propia milpa, nombran a los dueños y les ofrecen, entre otras cosas, guajolotitos —conocidos como *konitos*—, pan, refino y chocolate.

En la actualidad este ritual, cada vez más en desuso, se conjunta con las fiestas comunitarias, en particular con la fiesta del pueblo, a la que nombran *altepeilwitl*, y con la celebración de San Antonio. Entre los múltiples sentidos del *altepeilwitl*, que se lleva a cabo en los cuatro pueblos nahuas de Pahuatlán durante el mes de mayo y principios de junio, está la de ser un rito propiciatorio del buen temporal. Los nahuas incluso llegan a afirmar que en cuanto se lleva a cabo la fiesta, llegan los primeros aguaceros. Subsecuentemente, el 13 de junio, en el día de San Antonio, se bendicen las semillas que serán cultivadas.

Si durante la siembra se da su *tetlokolili* a la tierra, en diciembre se ofrece un *tlakualtilistli*, “el acto de dar de comer” como agradecimiento por

de su hechicería. En la actualidad es notable la tensión entre los “evangelizados” y los “no evangelizados”.

la mazorca ya cosechada.¹¹ El 24 y 31 de diciembre, y todavía el 2 de febrero, en la vivienda doméstica se apila la mejor mazorca, y ya reunida junto con otros granos, como el frijol y el cacahuate, durante la noche se ofrece un pollo en caldo, pero sin sal, chocolate sin azúcar, así como pan, huevo, veladoras y flor de nochebuena, o *paskuaxochitl* en náhuatl. Al respecto Guillermo Hernández explica:

En la noche se pone su ofrenda, entonces eso no hay que tocarlo ya, hay que dejarlo un tiempcito, que sería un mes, unos 15 días, dependiendo lo que se aparte uno... Se le da de comer a la mazorca más grande, la más buena, es la que se apila, y el mocatito se pone de otro lado y ése es el que empieza uno a agarrar, a comer, y si hay unos cuatro bultos de frijol llenos, esos cuatro bultos que ya están llenos, luego hay un resto, un medio costalito, menos o más, eso no lo mete uno ahí, todo se pone aparte con la mazorquita chica, eso para mañana, de ahí se empieza a comer, lo que se ofrenda eso no hay que tocarlo luego. Ése es un respeto, se pone la ofrenda y ahí que esté. (1 de noviembre de 2008.)

El *tlakualtlistli*, ritual especialmente arraigado en la comunidad, se vincula al periodo de Pascua, el cual corresponde al brote de la *paskuaxochitl*, o flor de noche buena, y va de la fiesta de la Virgen de Guadalupe a la Virgen de Candelaria, temporada que destaca por la alusión constante en torno a la madre y el hijo, así como a la tierra y a la “mazorquita”.¹² En sí, habrá que destacar que en el marco de la fiesta comunitaria y de la organización ceremonial, lo que se apuntala justamente es el simbolismo alrededor de la Virgen y del Niño Dios, en cambio, en el ámbito doméstico lo que prepondera son los *itekome*, o dueños, en relación con el maíz. Si en la iglesia la actividad ceremonial se centra en la puesta y levantada del Niño Dios, así

¹¹ Hay quienes a la par del ritual en la vivienda doméstica, le vuelven a dar de comer a la tierra como agradecimiento por la cosecha.

¹² El calendario festivo se demarca, entre otras cosas, por la presencia de las flores, ya que cada una de las fiestas principales cuenta con una flor correspondiente. En el periodo que corre entre la Virgen de Guadalupe y la fiesta de la Candelaria predomina la *paskuaxochitl*, o flor de noche buena, la que más tarde, durante las celebraciones de Semana Santa, es sustituida por la *sapoxochitl*, o “flor de zapote”. De igual forma, la *kakaloxochitl* o “flor de mayo” se emplea durante el periodo que transcurre entre la fiesta de la Santa Cruz y Corpus Christi, cuya presencia ceremonial antecede a las flores de *sempoaxochitl*, que adornan los altares de Todos Santos y Fieles Difuntos. El tiempo ceremonial podrá de esta manera ser concebido como una sucesión de distintas especies florales, vinculadas a determinadas épocas del año, que marcarán la transición entre los diferentes periodos del ciclo ritual.

como en las danzas que se ofrece a las imágenes, en las casas lo que acontece es el “acto de dar de comer” a la mazorca, o mejor dicho, a Itekontlakuali, “dueño de la comida”, entidad a la que está dirigida la ofrenda. Al tiempo que los fiscales y mayordomos están velando al Niño Dios, gran parte de la comunidad se encuentra en sus casas a la espera de Itekontlakuali, el cual, en forma de serpiente y de manera sigilosa, mientras todos duermen, come los alimentos que dejaron para él.

LA RELACIÓN CON ITEKONTLAKUALI Y OTRAS ENTIDADES

Una gran serpiente, de colores amarillo, negro y azul, es una de las formas de Itekontlakuali, la cual vive en las milpas, y aunque generalmente está fuera de la vista de los hombres, se les puede presentar en ciertos lugares, como cruces de caminos o ríos. Puede ser que este *iteko* de repente se transfigure de mazorca en anciano y mantenga comunicación con los cristianos, para después transfigurarse otra vez en mazorca, como relata enseguida Ofelia Pérez:

Dicen que se empolilló toda la mazorca de uno de aquí, la fue a tirar hasta el río. Esa ocasión un leñador encontró por ahí a un señor que estaba pasando mucho frío, pues estaba en el agua.

Entonces dice que estaba sufriendo del frío y le dice al leñador: “Llévame a tu casa”, “¿Pero si se enoja mi familia?”, “Pero no, llévame, vas a ver que me van a querer. Yo no soy una persona cualquiera”, “Pero, ¿quién eres?”.

Y no le decía, el anciano le decía que no tenía nombre; andaba así nada más con un morralito, un señor vestido de blanco y así como güero. Se lo llevó a su casa, pero ahí el anciano pidió, que según quería un pan, el pan blanco, la torta, y pidió el atole, que nada más con eso se almorzaba, no cenaba, ni comía, no quería nada más.

Entonces dicen ahí se quedó y en otro día, al día siguiente, la casa estaba llena de mazorca, todo eso, bueno, ya se volvió, ya no es él, sino que es pura mazorca. Porque no es cierto, bueno, el maíz lo tiraron porque se empolilló y todo eso, pero era el anciano. (3 de noviembre de 2008.)

Su forma habitual es la de serpiente, y aunque a los nahuas les parece peligrosa y le temen, les agrada que se encuentre en su milpa, ya que su presencia es signo de buena cosecha y abundancia. No obstante, los que desconocen quién es —sobre todo la gente de fuera—, le tienen miedo y la matan porque ignoran las consecuencias nefastas de hacerlo. Una de las

posibles consecuencias es que la milpa deje de dar alimento o que se pierda el terreno de cultivo, como enseguida relata Guadalupe Vargas:

Dice que cuando lo matan ese serpiente, se va un cacho del terreno, hace como barranca donde lo matan, yo creo que sí, es una serpiente como una persona, tiene sentido, yo creo que tiene *itonal*. Hace una barranca y se va el cerro, a donde lo matan el serpiente, yo creo que sí es cierto porque una vez lo mataron ahí en mi milpa, se hizo un barranco grandotote, pero lo mataron bien grande. Está en el *tepetl*, donde la mataron, yo creo que sí se enoja, tiene su *itonal*. Estaba bien el terreno, ahora ya no está bonito, se hizo un barranco, ya no se puede sembrar para comer. (3 de noviembre de 2008.)

Se considera que gracias a Itekontlakuali se cuenta con los mantenimientos, pero también es por él que se da la escasez, por eso no sólo es preciso respetar su presencia en la milpa y el monte, sino también ofrecer algo de lo que finalmente ha otorgado. El dueño da de comer y los humanos deben responder de la misma forma. Justo el *tlakualtilistli* implica un agradecimiento ofrecido por los cristianos a Itekontlakuali, en respuesta a un don concedido por el dueño, pero solicitado de antemano durante la siembra cuando ofrece su regalo o *tetlokolili*. Se da y se recibe comida, y se agradece con lo mismo, tal cual aparece en el relato de la transfiguración del anciano, que no era más que el dueño de la comida: de mazorca pasa a ser persona y justo a partir del acto de darle de comer, se torna una vez más en mazorca. Lógica que nos lleva a considerar el estatuto del intercambio que se establece entre humanos y no humanos.

Entre los nahuas de Pahuatlán el intercambio ritual se rige bajo dos prácticas especialmente formalizadas que se conocen como *tlaxtlawili* y *tlasokamatilistli*, en español "pago" y "agradecimiento"; prácticas que se encuentran en diferentes ámbitos, como ritos de ciclo de vida, curación, agricultura y fiestas comunitarias. A partir del pago y del agradecimiento se establece un intercambio que se instaura entre los hombres, por ejemplo entre compadres, pero especialmente entre los hombres y las entidades sobrenaturales, como los aires, dueños y santos. En el establecimiento de esta relación entran en juego por lo menos dos partes, una de ellas, el solicitante, hace un *tlaxtlawili*, que se concibe como un "pago a manera de petición", a cambio de la cual espera recibir una donación de la otra parte, es decir, el donante, quien devuelve este regalo con el don previsto, interpretado como un regalo o *tetlokolili* en náhuatl; pero el circuito no termina ahí, ya que a cambio del don otorgado por el donante, el solicitante consume el intercambio con la entrega de otro regalo en forma de agradecimiento o

tlasokamatilisli. En este sentido, el pago da inicio al intercambio y el agradecimiento lo culmina, y muchas veces abre un nuevo circuito o vuelta, *in kuepa*, desde la perspectiva de los nahuas. Ciertamente, como hiciera notar Marcel Mauss en su conocido “principio del don”, en la dinámica de la sociedad es posible identificar un “sistema de prestaciones totales”, que implica el deber de otorgar regalos y, sobre todo, la obligación de dar y devolver [1979: 167]. La regla “cambio-don”, como se nombraría a este circuito de intercambio, conlleva tal obligatoriedad, pero como trasfondo instituye un compromiso entre dos partes en una relación de reciprocidad, que si no se cumple, se corre el riesgo de mala fortuna, enfermedad o muerte. Riesgo mayor cuando se inicia un “cambio-don” con las divinidades; “con ellos es con quien es más necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo esos cambios”, afirma este sociólogo y antropólogo francés [1979: 173]. Toda sociedad establece así múltiples relaciones de intercambio entre las partes que la constituyen, relaciones que se instituyen entre los hombres y se extienden a las entidades sobrenaturales que son inherentes a su mundo circundante; el intercambio se vuelve entonces condición de la reproducción y preservación de la misma sociedad. A partir de la evidencia etnográfica de sociedades amazónicas, Philippe Descola advierte que la reciprocidad no necesariamente es la única forma de interacción que se establece entre los humanos y no humanos, y presenta la posibilidad de otros esquemas, como la rapacidad, la cual se basa en el despojo y en la venganza como modo de compensación. Otra forma más de interacción sería la de protección, la cual puede presentar tanto relaciones de reciprocidad como de rapacidad e implica la dependencia mutua entre humanos y no humanos para la supervivencia y reproducción de ambos [2001: 110-112].

Desde esta perspectiva se vuelve más complejo lo ya trazado por Mauss y, sobre todo, se pueden ver otras formas de interacción que no necesariamente implican una equivalencia positiva, como es el caso de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. En particular, entre los nahuas de Pahuatlán es posible reconocer un entramado de reciprocidad y rapacidad que invita a pensar, bajo el esquema que ofrece Descola, en la dependencia mutua entre humanos y no humanos, que comprende tanto la donación como el despojo y también la restitución.

En general, los nahuas procuran establecer una relación de reciprocidad con los no humanos, particularmente con los dueños, aires y santos, por la dependencia que tienen de ellos, por ejemplo para obtener una buena cosecha, o bien, para disponer de agua o de la curación eficaz para una enfermedad. Ellos son los *itekome* o dueños del agua, de los animales o del maíz, y son los responsables de un buen temporal, e incluso de la buena

fortuna de una persona. De especial cuidado es el acceso a los territorios que se les atribuyen, al grado de que es común que un nahua evite pasar por un cruce de caminos por temor del mal influjo de un aire, o *yeyekatl* en náhuatl, o que procure que los niños al jugar no entren a las cuevas por temor a que su alma se quede ahí atrapada. Si alguien llega a pasar por un cruce de caminos, una cueva o un manantial, le pide permiso a la divinidad correspondiente y le agradece por permitirle estar en el lugar.

Si, por el contrario, alguien no respeta la competencia de la divinidad al acceder, por ejemplo a un cruce de caminos o a una cueva, sin el cuidado apropiado, o si caza más de lo debido y llega a contaminar el agua del manantial, es seguro que la persona va a perder fuerza o *chikawalistli* y, por lo tanto, el adecuado pulso del *itonal*.¹³ Más aún, si una persona duda de la potencia o influjo de la divinidad, es muy probable que sufra un accidente que podría llevarlo hasta la muerte; lo cual, se advierte, es común en la gente “joven” y, en general, en aquella que dude de la costumbre y la creencia. En sí, además de procurar una apropiada relación con los no humanos, se acepta su potencia y jerarquía, esto es, no sólo se asume su carácter de “dueños” o “señores”, sino también se ve en ellos a los “dadores” por excelencia, siempre y cuando se cumpla con el principio del respeto, pago y agradecimiento.

CONSIDERACIONES FINALES

Entre los nahuas de Pahuatlán, y al parecer entre los serranos en general, como apunta Alfredo López Austin, se identifica el origen y naturaleza de las “clases mundanas” en la “sustancia divina”, representada especialmente por “los dueños”. El “depósito y fuente general de las semillas” que dan lugar a cuanto hay, proviene de su voluntad y potencialidad [1999: 127]. Desde esta concepción del mundo, en la cual a la naturaleza se le personifica y se le confiere una intencionalidad, se enfatizaría la importancia de la

¹³ A diferencia de otros pueblos indígenas de la sierra, en los que se identifican varias entidades anímicas, para este pueblo nahua cada persona cuenta con un *itonal* o *ianimantsin*, que reside en el corazón y en las extremidades superiores del cuerpo. Alguien con salud tiene un buen pulso, ya que *ianimantsin* se encuentra en el corazón de la mano o *nomaixko*, mientras que en alguien enfermo puede que se localice en alguna parte del brazo, pero si llegara a estar en la axila, querría decir que ya no hay manera de salvarlo, porque el *itonal* ha subido de más y, por lo tanto, ya no hay posibilidad de que vuelva.

relación que se establece entre humanos y no humanos; y de los vínculos que se establecen depende la dinámica de las cosas, de manera que si bien hubo un tiempo en el cual se originó todo, su continuación y permanencia sólo es posible por la necesaria y constante relación entre ambos.

El vínculo que se establece entre humanos y no humanos, y en particular con Itekontlakuali, nos invita a pensar en una relación de dependencia, como sugiere Descola, por la necesidad es mutua: así como los hombres viven de la comida que otorga el dueño, éste también existe en virtud de lo que aquéllos le ofrecen; el adecuado intercambio y correspondencia da lugar a una “equivalencia positiva”, no obstante, el incumplimiento, ya sea al no realizar “el acto de dar de comer” o al no respetar el lugar del dueño, trae como consecuencia la carencia del alimento, la pérdida del terreno de cultivo o el detrimento de la salud.

Habrà que advertir que la relación entre humanos y no humanos no es una relación simétrica, sino jerárquica, como lo muestra la propia noción de dueños; los cuales, junto con los aires, muertos y santos, proporcionan tanto la salud como la comida, pero también la enfermedad y la carencia y, no obstante, éstos dependen también de la comida que reciben de los humanos y de las almas o fuerza vital que se comen o devoran.

Bajo esta perspectiva, la concepción y relación con la comida, y en especial el maíz como el alimento por excelencia, rompe con la práctica cada vez más generalizada en nuestro tiempo de ser una entre tantas mercancías que se valoran a partir de la ganancia y la especulación. Para los nahuas, la comida y el resto de los mantenimientos, como el agua o la tierra, se originan a partir del vínculo con los dueños, aires y santos, entre otras entidades que habitan el mundo. En ese sentido es pertinente distinguir entre una economía de mercado y una economía del don —distinción que hiciera Mauss [1954] y que sería retomada por Gregory [1982], Strathern [1993] y Viveiros de Castro [1994b], entre otros autores—; en la primera el intercambio se cosifica y en la segunda se personifica; mientras que en la economía de mercado tanto las cosas y las personas asumen la modalidad de objetos, en la economía del don las cosas y las personas adquieren la forma social de personas.

Los rituales en torno al maíz ciertamente dejan ver las transformaciones y adaptaciones que se han hecho a una visión del mundo, anclada en la concepción de los dueños y aires, a partir de la progresiva presencia del dogma católico, pero también con base en la introducción del sistema de partidos políticos que no sólo ha propiciado luchas políticas, sino también divergencias económicas. Factores que se suman, a su vez, tanto al impacto del cambio climático como a las políticas y condiciones económicas de

carácter nacional y global que quebrantan las formas tradicionales de subsistencia.

Si bien tanto el contexto religioso y político como la condición climática y económica han dado lugar a un creciente cambio que se manifiesta en la práctica ritual en torno al maíz, se ha consolidado una valoración y un sentido colectivo que da cuenta de la vigencia de una lógica cultural que no sólo deja ver la actualidad del pasado en el presente, sino también la creatividad de la tradición. Ante una lógica como ésta, es improcedente considerar al maíz sólo como una forma de consumo o medio de cambio, y no ver la actividad ritual como una forma privilegiada de relación con el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Bajtín, Mijail

1997 *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona, Anthropos.

Barabas, Alicia M.

2006 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Miguel Ángel Porrúa.

Descola, Philippe

2001 *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo Veintiuno Editores.

García Martínez, Bernardo

2005 [1987] *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México.

Gregory, Christopher

1982 *Gifts and Commodities*, Londres, Academic Press.

López Austin, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología).

Mauss, Marcel

1954 *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Londres, W. W. Norton.

1979 *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos/Cohen & West.

Montoya Briones, José de Jesús

1964 *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Strathern, Marilyn

1993 "Entangled Objects: Detached Metaphors", *Social Analysis*, vol. 34, núm. 4, pp. 88-101.

Valiñas, Leopoldo

- 2010 "Historia lingüística: migraciones y asentamientos. Relaciones entre pueblos y lenguas", en Rebeca Barriga y Pedro M. Butragueño (dirs.), *Historia sociolingüística de México*, vol. I, México, El Colegio de México, pp. 97-111 y 116-160.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 2004a "Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie", *Ethnographiques.org*, núm. 6, noviembre, <www.ethnographiques.org/>, consultado el 15 de noviembre de 2011.
- 2004b "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena", en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenague, IWGIA.