



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

TITULO: CHIKOMEXOCHITL. CONSTRUYENDO ALTERIDADES
Tres Rituales Nahuas en la Huasteca Contemporánea

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:

NOÉ CAMPOS LÓPEZ

TUTOR PRINCIPAL:

DRA. ELIANA ACOSTA MÁRQUEZ
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
(I.N.A.H.)

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE DEL 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Tanto que agradecer y poco el espacio que valga. Agradezco a la UNAM por aceptar mi necesidad a ser parte de la historia académica de su legado. Al soporte del Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado (PAEP), por patrocinar las prácticas de campo requeridas durante el desarrollo de esta investigación. A las Becas UNAM y Becas CONACyT por sus financiamientos, los cuales me permitieron el camino abierto para dedicarme de tiempo completo. Al Posgrado en Estudios Mesoamericanos, sus profesores, compañeros y colegas. A la coordinación por todas sus consideraciones y atenciones. A la Dra. María del Carmen Valverde Valdés† por el inici, y al Dr. Francisco Arellanes Arellanes, por el seguimiento. A Miriam Fragoso y Elvia Castoren por imprescindibles.

Dedico este trabajo a mis Padres Gilberto Campos† y Sara López, a mis pueblos originarios, a Doña Julia† y al Maestro Aristeo, en La Chaca, a Doña Teresita en Tecacahuaco y a Doña Antonia en Coatzonco, gracias por lo dado y lo recibido. ¡Esa es mi Huasteca!

Agradezco infinitamente a mi familia, a mi compañera de vida Yutzil Tania y a mi retoño Opauak Noé, ambos son la luz en mi desarrollo y calidad humana, gracias por invertir en mí durante el tiempo dedicado a este proyecto, les amo, gracias por siempre. A mi familia social que siempre ha estado para acompañarme y caminar a mi lado, a Francisco Jiménez Tlakaelel†, abuelo de abuelos, a Rubén Cadena Xolotl y José Luis Olaya Ixtakilhuítl, a Antonieta Pedraza Quetzalquiahuitl. Al Kalpulli Ome Tlanezi A.C., por ser escuela y camino. A Raúl, Alan y Maura por el sueño iniciado y la meta alcanzada; a esta última le debo la tenacidad, permanencia y disciplina que empujó mis descuidos.

A MI PADRE GILBERTO CAMPOS VAZQUEZ†

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

Índice

Introducción _____	6
Perspectiva de la investigación _____	11
Ruta metodológica _____	26
Capítulo 1. Las comunidades. El cuerpo y persona nahua _____	31
1.1 La Chaca, en Veracruz. Un primer acercamiento _____	32
1.2 Tecacahuaco, en Atlapexco, Hidalgo. Una segunda mirada _____	40
1.3 Coatzonco, en Huautla, Hidalgo. Una mirada propia _____	45
1.4 Cuerpo y persona. <i>Chikawalistli</i> , el Cigoto Anímico. _____	53
Capítulo 2. <i>Chikomexochitl</i> . Dos rituales, tres variantes _____	74
2.1 <i>El Costumbre</i> o <i>Chikomexochitl</i> . La fiesta del <i>niño-maíz</i> _____	78
2.2 <i>Elotlamanalistli</i> en Tecacahuaco. La fiesta del elote _____	99
2.3 <i>Elotlamanalistli</i> en Coatzonco. Una variante regional _____	109
2.4 La estructura ritual. Diagramas interpretativos _____	119
Capítulo 3. Construyendo Alteridades _____	125
3.1 ¿ Qué <i>Quién</i> es el maíz? Testimonios, Narrativas y Discursos _____	126
3.2 <i>Otras</i> alteridades: Personificaciones, Manifestaciones y Transfiguraciones _____	156
3.3 <i>Chikomexochitl</i> . Una petición de lluvias con sabor a ritual de paso _____	181
Conclusiones _____	188
Bibliografía _____	196

Chikomexochitl. Construyendo Alteridades
Tres Rituales Nahuas en la Huasteca Contemporánea

¿Qué sí el maíz es persona? ¡Y qué va ser si no!

Julia Martínez Pascuala†, rezandera.

Comunidad de La Chaca, en Ixhuatlán de Madero, Veracruz

Introducción

En las prácticas culturales de los pueblos mesoamericanos, incluyendo los pueblos contemporáneos, se manifiestan evidencias de su vida religiosa que se funda sobre relaciones construidas entre personas, objetos y deidades. Para los nahuas de la Huasteca la aproximación con el *otro* es ostentada mediante diferentes actos relacionales y ha sido buscada, preponderantemente, a través de sus rituales; es el caso que se explora en esta tesis que expone una relación prospera con la deidad tutelar del maíz, *Chikomexochitl*, expresada en personificaciones, transfiguraciones y materializaciones, vistas como alteridades creadas a través del ritual.

Chikomexochitl, proviene de las voces náhuatl *chikome*/siete y *xochitl*/flor, siete-flor o siete flores; es el nombre propio de la deidad del maíz en su faceta masculina y es el personaje principal de los rituales estudiados en esta investigación. *Chikomexochitl*, quien para los nahuas de las comunidades estudiadas es el niño-maíz, es, además, el nombre con el que se conoce también a *El Costumbre*, el ritual dedicado a esta deidad. El nombre, desde una perspectiva histórica, es dado a uno de los signos que rigen los días del calendario solar, en la información recabada por Sahagún, *Chikomexochitl* representaría un signo nefasto al indicar que las mujeres nacidas bajo este signo eran consideradas como destinadas al infortunio y sujetas a enfermedades contagiosas (Siméon,

1992:99). En esta investigación el nombre de *Chikomexochitl* se usa tanto para distinguir a la deidad como para aludir al ritual.

La región Huasteca es vista como un espacio multiétnico que comprende la parte sur del estado de Tamaulipas, el norte de Veracruz, el oriente de San Luis Potosí, el norte del estado de Hidalgo, una porción norte de Querétaro y una porción pequeña del Norte de Puebla; esta región presenta una situación económica y social compleja, contrastada por una rica vida multicultural e interétnica, que tiene como antecedente el Huastecapan, lugar donde se forjó la cultura Huasteca en la época prehispánica y que en actualidad da cabida a seis grupos etnolingüísticos: teenek, xi'oi, ñõñhõ y ñaño, chichimecas o jonaz, nahuas o macehualmej y maálh ama (I.N.A.H., 2018), estos últimos considerados también como Tepeuas; la riqueza lingüística de esta región da contexto a lo propuesto por Lorenzo Ochoa quien consideraba a la lengua como el principal factor para delinear los espacios culturales de las Huastecas (Ochoa, *et al*, 2009).

Así entonces, era de considerarse la búsqueda de un trabajo etnográfico que reflejara las características mencionadas en esta región. El encuentro con el tema fue, quizás, un tejido de datos y evidencias etnográficas que se hilan entre sí, y que representan acontecimientos independientes a través de los cuales se fue forjando esta investigación, dando como resultado la espontaneidad de teorías nativas o teorías etnográficas, sobre la construcción de alteridades; entendiendo la alteridad como la existencia del *otro* ante uno mismo, asimilando además esa existencia como constituyente interna del uno mismo; se habla entonces de una alteridad constituyente, concebida como la constitución del *otro* mediante vínculos

que generan una posición y aceptación de ese *otro*, reflejada en la interiorización y constitución del cuerpo, persona y fuerza de uno mismo.

A partir de una perspectiva etnográfica se estudia esta construcción del otro mediante el ejercicio de sus rituales, la ingesta del maíz y el testimonio narrativo encontrado. Se presenta una base etnográfica amplia, beneficiada por discursos y narrativas recopiladas en campo, mismas que fueron transcritas del náhuatl original y traducidas por el autor en conjunto con los informantes y colaboradores de la misma región cultural. En el caso del material narrativo, es de mencionarse que se aborda desde tres vertientes: El contexto que enmarca el lenguaje, la relación de este contexto performativo con el discurso mismo y la narrativa captada en su expresión literal; abordado así desde la pragmática del lenguaje.

Como primer objetivo particular se plantea el contextualizar a las comunidades de estudio, sus circunstancias y nociones propias de cuerpo, persona y fuerza o *Chikawalistli*. Se comparten algunos indicadores socioculturales para de ahí transitar hacia sus nociones. Los datos mínimos que podrían aportar un marco de referencia versan sobre la población, la vida religiosa y la actividad agrícola, para identificar dónde, cómo y quiénes son los protagonistas¹.

Por otro lado, y a través de un contexto lingüístico, se presentan datos que colocan una perspectiva discursiva del lenguaje como criterio pragmático, datos socioeconómicos que hablan del número y rango de población nahua hablante en

¹ Para identificar a la población de estudio, en lo sucesivo se utilizará el término genérico *nahuas*, en plena referencia a la población de las comunidades estudiadas, esto se plantea en función de obviar repeticiones futuras y no gastar el término de “la comunidad en estudio”; así, más que la idea de generalizar los resultados de esta investigación se pretende ubicar al protagonista.

cada comunidad. Por ello se muestran las primeras categorías gramaticales, enfocadas especialmente hacia la noción de *Chikawalistli* o fuerza, noción que se aborda como una entidad constituyente del cuerpo y que deriva en la persona nahua; este hecho se puede entender en el maíz y es visto, desde la perspectiva de los nahuas, como el vínculo anímico para fundarse como *cuerpo* y devenir en *persona*, y que particularmente se constituye al cultivar maíz, al ingerir maíz y al celebrar al maíz.

En un segundo objetivo particular se pretende exponer los momentos y actos rituales de cada fiesta dedicada a *Chikomexochitl*, estudiando principalmente a los actores y objetos que evidencian la existencia de alteridades constituyentes desde una *condición performativa*. Se propone un marco teórico que enmarca lo planteado desde la perspectiva de esta investigación en torno a este segundo objetivo particular, para favorecer a una teoría etnográfica sobre los *momentos rituales* en que se da la construcción de alteridades.

Así, se presenta una descripción de los rituales dedicados a *Chikomexochitl* en orden cronológico iniciando con la fiesta ritual de *El Costumbre*, en la comunidad de La Chaca, en Ixhuatlán de Madero, Veracruz, y posteriormente se presenta la fiesta de *Elotlamanalistli*, con dos variantes regionales en el estado de Hidalgo. Se aborda el estudio de del lugar, las personas, los objetos, las acciones y los detalles particulares de cada ritual, esbozados a través de cuadros etnográficos que abrevian la información; se plantea determinar las fases realizadas antes, durante y después del ritual, para efectos metodológicos, descriptivos y analíticos, en torno a las relaciones entre personas, objetos y

deidades. Los rituales dedicados a la deidad del maíz en esta región contienen, entre otros elementos elaborados durante el ritual, a figuras de *Chikomexochitl* construidas a partir de envoltorios y atados de elotes, y presentan además la peculiar práctica de los recortes de papel, misma que se utiliza para personificar a distintas agencias, como son los dueños de los aires, aguas, plantas, cerros y por supuesto al mismo *Chikomexochitl*.

Para el tercer objetivo particular se propone considerar y dejar de manifiesto el testimonio oral que acredita la existencia del maíz como persona, donde el maíz, los practicantes, los objetos y la deidad de *Chikomexochitl* acceden a cambios constituidos desde el ritual, cambios que se entienden como experiencias de transición en su naturaleza. Se transcriben algunos relatos, discursos y narraciones recabadas *in situ* sobre la figura de *Chikomexochitl*, cuyo contenido infiere la existencia de la persona-maíz a través de lo que se presenta como *experiencias performativas*. Estos testimonios se atienden desde la pragmática del lenguaje, por el modo en que el contexto influye en la interpretación y la relación que hay entre el testimonio y el contexto comunicativo en el que fue recabado. Se encontraron testimonios y evidencias etnográficas que indican prácticas de conversión o cambios en las cualidades y condiciones de objetos y personas durante el proceso ritual; a través de las experiencias performativas se observa que el maíz, los recortes de papel y las personas no son tratados como lo que eran al inicio del ritual. Se plantea la idea de que la construcción de alteridades durante estos rituales incide en la posibilidad de entender la existencia de la persona-maíz como resultado del ritual, por ello los rituales de *Chikomexochitl* y su devenir como persona constituida, son rituales

cuya esencia y mixtura pueden ir más allá de la naturaleza de un ritual agrícola, por su proceso, mismo que se muestra emparentado con el proceso de un ritual de paso o de transición.

Dichas *experiencias performativas* y los cambios que generan invitan a repensar la naturaleza de estos rituales, que, si bien han sido contextualizados en los procesos agrícolas y de petición de lluvias, contienen también acciones que los podrían emparentar con los rituales de transición o de paso, confirmando desde el performance y la exegesis nativa, la constitución de la persona-maíz; y tomando en cuenta que para los nahuas el maíz es una *persona*, esto lo hace, por consiguiente, susceptible de cambios o transiciones a través del ritual.

Perspectiva de la investigación

La presente investigación parte de un interés por los rituales en torno al maíz que fue impulsado por una primera experiencia de campo en la Huasteca Veracruzana, momento en que los datos etnográficos mostraron inauguralmente una mixtura entre culto, emociones, celebraciones, amor por el maíz y por su deidad *Chikomexochitl*. De esta experiencia recabada inicialmente, fue significativo el punto de vista compartido por Doña Julia Martínez Pascuala, rezandera de la comunidad de la Chaca, quien en el momento de su entrevista habló de los recortes de papel que dedica a *Chikomexochitl*, y ante la pregunta ocasional de por qué recortaban así al maíz, como si fuera una persona, ¿El maíz es una persona?, y ella comentó: “¿Que si el maíz es persona? ¡Y qué va ser si no!”. Esta aseveración llegó a cambiar la interrogación que apuntaló radicalmente esta investigación, cambiando la pregunta habitual de ¿Qué es el maíz?, por la pregunta ontológica de ¿Quién es el maíz?

Se recurrió al análisis de los datos alcanzados en campo mediante dos líneas a estudiar: a) la pragmática del lenguaje en los discursos y b) el proceso y performance ritual; hecho que permitió obtener el enfoque de una teoría etnográfica que resultó oportuna para distinguir los alcances de las nociones propias de cuerpo, persona y alteridad, lo anterior mediante las *experiencias performativas* que se registraron oportunamente durante las prácticas de campo en torno a las alteridades constituyentes. Así, la teoría etnográfica planteada en esta investigación está centrada en las categorías y experiencias performativas de los actores y en los testimonios discursivos, determinando proposiciones de una teoría nativa propia.

Existe una teoría nativa sobre el cuerpo, persona y alteridad aun por explorar. Se ubican bajo análisis las acciones, objetos y discursos que dialogan entre sí para proponer la construcción de alteridades sobre maíz, cuerpo y persona en contextos rituales. El trabajo de campo, realizado por cerca de 3 años de práctica, aporta estos conceptos propios recabados mediante la observación participante. En este sentido, sirve el punto de vista de Marcio Goldman (2006), quien propone la *observación participante* como fuente de la teoría etnográfica:

A observação participante significa, pois, muito mais a possibilidade de captar as ações e os discursos em ato do que uma improvável metamorfose em nativo. E consiste, também, no meio privilegiado para a elaboração de teorias etnográficas, expressão, aliás, a primeira vista, um pouco estranha, mas que seve para solucionar o dilema do antropólogo, preso entre a ciência e a narrativa, o discurso sobre os outros e o dialogo com eles. (Goldman, 2006: 170)

El cuerpo

Para entender la noción de persona, se requiere comentar lo mínimo sobre la noción del cuerpo, no podría considerarse una persona existente ante los nahuas si no tiene un cuerpo donde manifestarse. “El cuerpo es importante en la noción de persona pues la concepción del primero depende de la concepción de la última. El cuerpo está cargado de valores atribuidos a la persona” (Le Breton 1997, en Guillén y Martínez 2005: 62). Se parte de la idea de que el cuerpo en occidente ha sido identificado como lo individual, lo indiviso, como lo dado, “se tiene” un cuerpo; en contraste, la concepción nahua encontrada en las comunidades de estudio que muestra indicios de un cuerpo diviso, constituido y construido por el encuentro entre sus componentes (almas, *animatsin*, *itonalmej* o pulsiones vitales), mismas que pueden dividirse o multiplicarse al interior del cuerpo, dentro, y fuera de él. Mediante la técnica del contraste se busca la diferencia entre la noción del cuerpo occidental y la visión encontrada en las comunidades de estudio. Para determinar la perspectiva planteada, se retoma lo descrito por Patricia Gallardo (2020):

Pensaríamos que el cuerpo es sólo tejidos, huesos, órganos; así es como lo hemos aprendido. No obstante, para algunos grupos el cuerpo es eso y algo más; de hecho, a veces no sólo es un cuerpo sino muchos cuerpos, o el cuerpo y la persona, e incluso el cuerpo y muchas personas (...) (Gallardo, coord., 2020: 9)

Aunque el cuerpo se ha estudiado desde los ámbitos de la biología o en la filosofía podemos aterrizar la discusión desde la etnografía para así distinguir como es que para los nahuas el cuerpo se constituye por los sustentos y la conveniente ingesta del maíz.

La persona

La constitución de la persona deriva de la construcción del cuerpo mediante diversos componentes del cuerpo o componentes anímicos, de las relaciones entre ellos y entre otros cuerpos y otras entidades de otros cuerpos, resultando evidentemente en *cuerpos-otros*. Una vez propuesto el carácter relacional del cuerpo, se muestran testimonios que develan la noción de persona, que es vista como el resultado de la experiencia relacional entre cuerpos constituidos por relaciones con otros cuerpos, objetos y deidades, la persona entonces surge a través de las relaciones sociales o interpersonales, mismas que en el caso de estudio se ubican en el trabajo comunitario; al momento en que una persona se relaciona con otras personas se descubren los cuerpos de esas personas; el ejemplo más significativo para entender la aparición de la persona en el cotidiano nahua es el hecho de contar con siete años de edad ya que al cumplirse los siete años de vida se ejerce la capacidad corporal del *comuntekitl* o el trabajo comunitario, y que es visto como parte del quehacer natural de la persona, del ejercicio de sus componentes anímicos, hecho que contrasta con un mero proceso productivo o ocupacional propio de la cualidad de ser persona.

Al respecto, desde una concepción no naturalista sino social y ontológico, Pérez Téllez (2020), afirma la construcción de la persona desde dos ámbitos ontológicos, esencialmente, desde lo no-humano a lo humano en un contexto doméstico y desde lo cristiano y lo no-cristiano en un contexto bautismal. Concluye su afirmación con una perspectiva relacional entre lo social, el trabajo, la alimentación y el maíz, de la siguiente manera:

Finalmente, la persona nahua se construye y se “estabiliza” —es decir, deja de ser un cuerpo genérico— a partir de observar las reglas de comportamiento social prescritas por la comunidad: trabajar, alimentarse de maíz y mantener una adecuada relación con sus congéneres humanos y con los distintos existentes del cosmos nahua. (Pérez, et al., 2020: 220)

Siguiendo esta perspectiva relacional, se plantea la construcción social de la persona y se postula la “fabricación del cuerpo”; argumentando que la constitución fisiológica del cuerpo es proporcional a sus relaciones sociales y la ingesta de maíz, hecho que se puede observar a través del ejercicio de los componentes anímicos como lo son las *animatzin* y los *itonalmej*.

Alteridad constituyente

Ahora, con una mirada ontológica, se indaga otra consideración de la alteridad, partiendo de la hipótesis de que existe un *otro* ante uno mismo, y que la presentación de ese *otro* se manifiesta a través de las relaciones y vínculos entre personas, entidades y objetos que se regeneran a través de los rituales. Esto se plantea mediante este enfoque relacional que enfatiza la capacidad de ver al otro desde el contraste con uno mismo para reasignar posiciones, asumirlas y ejercerlas mediante instancias de relación (Houseman, 2006). Lo que se ensaya es la presentación de elementos entorno a la construcción de las alteridades, e ir fuera de las comparativas externas entre lo nahua y lo mestizo, y buscarlas propiamente, al interior de lo nahua; es decir buscar la alteridad en el nahua y en “lo nahua”, entre uno mismo y su “otro mismo”; así se plantea esta hipótesis, ante las evidencias etnográficas que presuponen esta reflexión. Al respecto de *otras* alteridades o de alteridades nativas, Saúl Millán (2014) afirma:

Si la etnografía es a fin de cuentas una reflexión sobre la alteridad, su tarea más urgente consiste en esclarecer lo que los pueblos indígenas comprenden por ese término, empleando conceptos locales que usualmente abarcan ámbitos distintos a lo que nosotros comprendemos con esas categorías. Como sugiere Viveiros de Castro (2010), hacer etnografía equivale a comparar antropologías, lo que es otra forma de decir que las nociones de alteridad son tan variadas como los propios pueblos y las culturas. De esta forma, mientras nosotros ubicamos la alteridad en el ámbito de las sociedades humanas, los pueblos indígenas la sitúan en el ámbito de los animales o de los espíritus, considerando que éstos constituyen formas alternativas de humanidad que merecen su propia antropología. La tarea etnográfica no consiste, por lo tanto, en proyectar nuestra disciplina sobre los pueblos indígenas, sino en establecer marcos de comparación entre formas distintas de concebir la humanidad y, con ellas, los límites de una alteridad posible. (Millán 2014:98)

En este orden de ideas, se estudia una mirada nativa que aporte a la propuesta de la alteridad constituida desde los pueblos originarios, misma que puede ser sometida a su propia mirada, relativizando las opiniones exógenas y atendiendo a la exégesis del concepto nahua.

Se propone observar cómo es que la acción ritual puede ir más allá del acto mismo de fe y transformarse en un proceso que construye y permite la construcción de otra persona, viendo al ritual como generador o constructor de un *otro* y su consecuente alteridad. Al respecto, Strathern (1988), ha expuesto que los objetos además de adquirir la forma y subjetividad de las personas, cuentan al igual que los mismos humanos, con su propio punto de vista, y que tal punto de vista actúa sobre los otros, para del mismo modo constituir un encuentro en las relaciones sociales; ¿proponiendo quizás una alteridad de los objetos? Para Carlo Severi (2002), la transformación simbólica, o la “condensación ritual”, es lo que

permite y otorga particularidad a un acto ritual, como el acto de cantar, por ejemplo, separándolo de la comunicación ordinaria o del lenguaje coloquial en la vida cotidiana y a su vez separando al que canta del que no canta. Según estos dos autores Strathern (1988) y Severi (2002), la posibilidad de la construcción de alteridades a través del ritual no es del todo nueva. Además de lo anterior es viable pensar que la etnografía realizada sobre el ritual, es factiblemente, un ejercicio para describir alteridades; así, el estudiar la construcción de dichas alteridades es estudiar humanos, objetos, semillas, elotes, mazorcas, y por supuesto entidades extrahumanas como las deidades, los dueños del todo.

La pragmática del lenguaje

La pragmática del lenguaje es retomada desde la perspectiva del contexto ritual; es el lenguaje específico y descriptivo lo que permite la transformación de un entorno habitual hacia un entorno propio del ritual (Severi 2002), y esta transformación se ve reflejada en el cambio de estado de ánimo, de relaciones y de la forma de expresar las experiencias discursivas; el lenguaje aporta al resultado espontáneo de los discursos; Severi propone, al igual que esta investigación, ligar la palabra con la acción ritual mediante la relación entre ellas, así encontrar las conexiones y relaciones con “lo nahua”, esto es viable desde un puente que vaya de la antropología lingüística a la pragmática del lenguaje.

En el lenguaje ritual y en el uso de nociones en torno a la figura de *Chikomexochitl*, se observa un término recurrente, la categoría *Chikawalistli* o fuerza, que está presente en narrativas, mitos y plegarias; dicha categoría se vincula con el maíz y con la construcción de la persona. Es así que se plantea la teoría etnográfica relacionando cuatro elementos: *Chikomexochitl*, *Chikawalistli*,

maíz y persona, con una relación de afinidad, similar a la de la milpa (maíz, frijol, calabaza, y persona que la trabaja). Es de examinar el vínculo relacional de coexistencia, a través del cual el uno depende del otro, en una constante relación donde se crea la existencia de cada uno en lo particular y de la totalidad en su conjunto; *Chikomexochitl* dota de *Chikawalistli* al maíz, así el maíz es consumido por la persona, quien adquiere *Chikawalistli* para existir, la persona tiene *Chikawalistli* y existirá una relación con el maíz y con *Chikomexochitl*. Desde la pragmática del lenguaje, al poner énfasis en la categoría *Chikawalistli*, se reconoce que el maíz favorece la subsistencia y la constitución del cuerpo.

Al respecto, es pertinente la cita de Alessandro Questa:

Numerous ethnographies among Masewal people in the highlands of Puebla have paid attention to these relations between food, maize and human flesh and body (Signorini and Lupo, Taggart, Chamoux, Millán). The analogical association between human bodies and maize dough as the main component of it is also present in different Pre-Columbian myths (Coe, 2011).

In both Mexica (Aztec) and Mayan myths of origin, as well as in other Mesoamerican cosmologies, gods originally formed human bodies with maize dough while their teeth were maize kernels (Caso 1990, López 1997). The idea of maize dough as the main forming element for human flesh and body is however, not relegated only to ancestral myth. (Questa, 2017, 197-198)

En este contexto *Chikawalistli* se observa cómo el primer componente anímico a desarrollarse en el cuerpo y favorecer la gestación de otros componentes dotados de animosidad. Se propone el concepto de *cigoto anímico* por la unión fundante entre *Chikomexochitl* y el maíz, el primero como portador del *Chikawalistli* fuerza vital y último como contenedor de dicha fuerza; este *cigoto*

anímico singulariza las cualidades de *Chikawalistli*, siendo la simiente primigenia para la constitución de los demás componentes corporales que otorgan la construcción del cuerpo. El estudio conceptual del *Chikawalistli*, realizado desde la pragmática del lenguaje, a través de su correspondencia con los componentes corporales se amplía desde la noción de fuerza y sus deverbales lingüísticos que aparecen a los ojos de esta investigación como constituyentes del cuerpo y su devenir en persona, según los testimonios. La pragmática del lenguaje, entonces, sale del significado para entrar en los procesos de la narrativa ritual, más que en sus palabras, es la conexión con el mundo nahua.

El performance ritual

La perspectiva de la investigación fue tomando curso hacia el planteamiento de la construcción de la alteridad en la persona-maíz al conocer las exégesis nativas sobre el particular y, substancialmente, al participar de la vida ritual de los nahuas; con todo, esta perspectiva se vio rebasada al advertir que durante algunos momentos del ritual la figura de persona-maíz se constituía a través de *experiencias performativas*, en las cuales el maíz se desdobra en otras categorías que se han conceptualizado desde la antropología como personificaciones, transfiguraciones y materializaciones. La identificación de estas *experiencias performativas* en los actos rituales también se puede constatar en las narrativas y los discursos recabados en torno a *Chikomexochitl* y atendidos desde una perspectiva performativa en el capítulo tres de esta investigación.

En relación al performance, es visto como un conjunto de acciones rituales encaminadas a la experiencia sensorial y corporal, y que crea vínculos relacionales sensibles, este performance contiene *momentos rituales* concebidos

como indicadores de tiempo, espacio y acción ritual, que permiten el acercamiento a la naturaleza de las acciones; de tal suerte que a través del performance se puede identificar como en la acción ritual se pueden crear mundos, desde la perspectiva nahua se crean los existentes propios, aquello que para los nahuas existe, alejándose del estudio los significados de la acción ritual para que, desde la pragmática, se busque un acercamiento a ,los existentes en los pueblos originarios.

El carácter performativo del ritual se aproxima a lo expresado como experiencia vivencial, cuya manifestación se traduce en una experiencia corporal que proyecta emociones que van desde sonidos guturales hasta señas oculares diversas. Lo descrito por Jean Cuisenier (1989), específicamente en relación a ligar el ámbito religioso con el social durante la práctica de los rituales, coincide con lo encontrado en campo; hay acuerdo en afirmar que los rituales dedicados a *Chikomexochitl* no son sólo liturgias destinadas al recogimiento sino que se vuelcan a necesidades del ámbito doméstico; estos rituales contienen un performance que acompaña a esas preocupaciones de bienestar.

Por lo anterior, se plantea como elementos de estudio a los participantes del ritual, (especialistas e invitados) para distinguir la construcción de alteridades que ocurren en sus personas durante el performance. Al respecto, Jean Cuisenier (1989) puntualiza las relaciones que se generan entre los participantes, dejando ver que son los vínculos creados entre personas y objetos los que definen al rito. El autor toma en cuenta a los personajes que actúan mediante el análisis de sus atributos, sus acciones rituales y los contextos en que sus actos son realizados. En este sentido Cuisenier plantea el análisis del rito desde sus participantes,

acercándose a la dinámica de las acciones conducidas, no manipuladas, por el especialista ritual.

Es sabido que los ritos encierran emociones y sentimientos, pensamientos que pueden o no ser inducidos por los especialistas en el resto de los participantes. En este sentido, se entienden las emociones rituales como cualidades sensoriales y performativas en contextos rituales (Bonhomme, 2008) como las detonantes que originan el ritual.

El Estudio del Ritual

Los actores del ritual son atendidos desde la mirada del performance entendido este como una expresión y secuencia de actos rituales que revelan experiencias, clasificaciones, categorías y relaciones vinculantes. Al respecto se atiende a lo estudiado por Víctor Turner (2002) desde obra “La antropología del Performance” como un referente inicial, ya que a los ojos de esta investigación es posible buscar en los momentos rituales que construyen dinámicas y provocan cambios de estado en objetos y algunos practicantes, tanto especialistas rituales como asistentes a la fiesta. Bajo la mirada de los protagonistas del ritual, el performance aparece entonces como una práctica para reinterpretar, en términos de experiencia propia, la experiencia de una perspectiva originaria. El desglose de las fiestas a *Chikomexochitl* contempla una clasificación disímil, partiendo desde lo doméstico y lo comunitario.

Sin embargo, y tomando distancia de lo anterior, es importante destacar que en el trabajo de campo no se encontró una secuencia de actos estereotipada o preconcebida, sino un decidido actuar de especialistas y practicantes que muestran expectativas abiertas de las experiencias registradas en campo; de tal

suerte que, desde la mirada de Turner se entiende por ritual una conducta formal prescrita y en contraste con lo anterior lo hallado en el trabajo de campo muestra procesos y acontecimientos relacionales que inciden en conductas no prescritas, en acciones fuera de “estructura” alguna, y que en buena medida parecen más un cúmulo de procesos eventuales, diferentes en su forma pero coincidentes en su fondo.

Por otro lado, podemos encontrar un acercamiento más acorde con lo revelado en las comunidades de estudio, en este caso saliendo de una usual clasificación para entrar a una variada descripción; la descripción de ritual que a primera instancia se asemeja más a lo esperado en campo es la expresada por Mauricio González y Sofía Medellín (2007), quienes afirman que el ritual es un acto eventual, fuera de lo cotidiano, que aglutina a los sujetos de una misma cultura determinada con un vínculo relacional entre personas, espacios y tiempos; el vínculo relacional mencionado por estos autores es compatible con la experiencia ritual encontrada en campo, por ello solo se retoman desde la perspectiva relacional, específicamente desde la noción nativa de cuerpo y persona.

Se contextualizan aspectos de la investigación, mismos que por su naturaleza y enfoque, buscan subrayar la exégesis nativa sobre cuerpo, persona y *Chikawalistli*, derivando así en la construcción de alteridades; por ello se abordan algunas teorías antropológicas que aportan a esta propuesta, en tres ejes temáticos:

- A. Comunidades de estudio (noción de cuerpo, persona y *Chikawalistli*)
- B. Los rituales o las fiestas a *Chikomexochitl*, (sus variantes), y

C. Las *experiencias performativas* de la persona-maíz (alteridades).

En el inciso A, Comunidades de estudio (noción de cuerpo, persona y *Chikawalistli*), se consideran las miradas que definen a la Huasteca como una región cultural *sui géneris*, por los elementos culturales presentes, las variantes inherentes que los distinguen, los componentes geográficos y lingüísticos de quienes la habitan y, en especial, los rituales que comparten. Por ello realizó un acercamiento a los estudios de Anuschka Van't Hooft (2012), en relación a la noción de persona y a la práctica ritual.

Se plantea la Huasteca como un tejido cultural determinado por realidades económicas, sociales y culturales, mediante una semblanza trazada desde la realidad social y su implicación en la vida religiosa de las comunidades, realizando un acercamiento a lo planteado por Antonio Escobar (2008) en función de la relación que existe entre la realidad social y la religiosidad, donde se apunta, además, que el trabajo comunitario incide en la noción de la persona nahua.

En relación al contexto socioeconómico y su incidencia en la vida religiosa, conviene destacar los trabajos realizados en esa línea por György Szeljak (2003), en el sentido de cómo se disponen la acción social y el acto ritual, ligados, en su caso, a la milpa como unidad productiva.

En relación a los estudios dedicados a *Chikomexochitl*, trabajos que contribuyen la presente investigación son los de Leopoldo Trejo y Mauricio González (2006); de donde se retoma el estudio de *El Costumbre* más allá de lo que subyace al ritual y a su desglose. En “Las formas del costumbre. Praxis ritual en la Huasteca sur”, (Trejo, et. al., en prensa) se aborda la misma región cultural, la misma población y el mismo ritual, pero desde una forma estructurada y lineal, y

aunque esta obra no es la base de esta propuesta, si se considera en contraste, como una propuesta cercana al tema de investigación.

Por otro lado, los trabajos de Gonzalo Camacho (2008), sirven a esta investigación en su apartado sobre las narrativas y la categoría *Chikawalistli*, ya que proporciona una buena cantidad de mitos donde la simiente del maíz es protagonista, donde sus narrativas giran en torno a *Chikomexochitl*; en especial su advocación de niño-maíz. En ellas se sabe de la cualidad de *Chikomexochitl* como protector y dador de fuerza; cualidad que permite ver a *Chikomexochitl* como el héroe cuya fuerza está en su simiente, en su sangre y en su carne, misma que se transmite a quien consumen el maíz, pues, como se verá en las narrativas, se entiende que al comer maíz se está comiendo esa fuerza o *Chikawalistli*.

Un estudio más detallado sobre estos relatos se puede encontrar en: “Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca”, en “Chikomexochitl y el origen del maíz en la tradición oral nahua de la huasteca”, ambos de Anuschka Van’t Hooft y JC Zepeda (2003, 2008); también encontramos narraciones dedicadas al maíz en los relatos publicados en “Cuerpos de maíz”, de Amparo Sevilla (et al, 2000). Sevilla aporta una descripción de cualidades sobre *Chikomexochitl*, donde describe el ritual con música y danza, dejando asentada la condición de joven, alegre y vivaz que caracteriza a este personaje. Se coincide con la autora en el sentido lúdico que caracteriza a este personaje pero se enfatiza la relación con las cualidades humanas que se le asignan a dicha deidad. En relación a la figura de *Chikomexochitl* como niño-maíz, y las cualidades de una persona que se le atribuyen como las de “juguetón”, “fiestero” y “jovial” (Hernández, 2016).

La naturaleza de los rituales de *Chikomexochitl*

Desde la perspectiva de esta investigación y en relación a la naturaleza del ritual, se entiende que los rituales en torno al *Chikomexochitl* no serían únicamente de petición de lluvias o destinados a la actividad agrícola, sino que contienen además, momentos rituales donde se generan cambios de estatus, cualidades, relaciones, jerarquías, dones y agencias, y estos cambios son notorios, más complejos, que van acompañados de nuevas relaciones entre los practicantes del ritual, los objetos rituales, las semillas de maíz y la deidad de *Chikomexochitl*. Aunado a lo anterior, se recurre a los trabajos de Michael Houseman (1993, 1998, 2005, 2006, 2010) que aborda la temática de los ritos desde las expresiones emotivas, y que en algunas ocasiones compartió con Francois Berthomé (2010) sobre rituales y emociones, estos autores se toman en cuenta para focalizar las *experiencias performativas* y las relaciones interpersonales estudiadas en los rituales vistos en campo. Con Carlo Severi (1998) se busca dialogar sobre el enfoque relacional; de este último autor retomo además sus trabajos sobre las narrativas, las memorias rituales, el uso del lenguaje ritual y la reflexividad (2002).

Estos rituales presentaron categorías similares a las propuestas por Carlo Severi, (2002) sobre la acción y lenguaje ritual. El autor menciona que es el lenguaje particular y descriptivo lo que hace la transformación del entorno ceremonial, la transformación de la visión de los practicantes y por ello genera el resultado deseado. Otra mirada propuesta por Michael Houseman (1993) es la que discurre sobre las etapas rituales y la interactividad en los rituales de paso, donde se plantea la idea de que las fases del ritual dictan una línea de acción,

pero que no son la única forma de lograr el objetivo ritual, haciendo énfasis en la relación entre los practicantes.

Se puede inferir que el maíz aporta algunos de los atributos a las personas en cuerpos diferentes, incluso cuerpos no orgánicos, constituidos de manera singular, a depender, de las relaciones que cada cuerpo y persona experimentan, de tal suerte que al existir la pluralidad de cuerpos y personas se puede entender como resultado la alteridad constituyente. Si el maíz es considerado como persona con atributos como la conciencia, el alma y la capacidad de escuchar, entender y comunicarse. (Descola, 2001), se puede, entonces, entender una reflexión sobre la alteridad nahua y las “formas alternativas de humanidad” (Millán 2014).

Ruta metodológica

La metodología aplicada en esta investigación está basada en el trabajo de campo desarrollado en 3 comunidades nahuas de la Huasteca. La elección del tema de investigación y la comunidad escogida para el presente estudio fueron abordadas desde la viabilidad y pertinencia objetiva. El trabajo de campo se desplegó a lo largo de 3 años, por periodos escalonados de más de un mes de duración; la aplicación de entrevistas formales e informales, el desarrollo de pláticas casuales, los testimonios otorgados, la observación participante en cada uno de los rituales y las evidencias audiovisuales tomadas *in situ*, son los medios a los que se recurrió para sustentar la etnografía de esta investigación.

El trabajo realizado en relación a los testimonios discursivos y audiovisuales ha sido el eje en la metodología aplicada; la transcripción en náhuatl y su traducción libre al español son prácticas que aportan sustancialmente a la perspectiva de la presente investigación y con ello a observar, de primera mano,

los elementos propuestos desde la teoría etnográfica; la observación participante fue fundamental para integrar los trabajos de manera experimental y vivencial en cada ritual de la Huasteca. En relación a la observación participante, la exploración de los momentos del ritual se realizó con el objetivo de identificar las acciones y fases en las que las relaciones o vínculos son creados entre objetos, personas (incluyendo la persona-maíz) y la deidad de *Chikomexochitl*.

La obtención de evidencia etnográfica se realizó en cada visita a campo, los registros audiovisuales y datos discursivos se obtuvieron tanto en el ritual como en contextos domésticos ligados al mismo, se previó que las entrevistas formales se realizaran antes, durante y después del ritual; entre los datos recabados de manera oral, se incluyen fragmentos discursivos, relatos, plegarias, narrativas y testimonios recogidos de los colaboradores en cada comunidad estudiada en la región Huasteca.

La Huasteca, como región cultural ha ofrecido un campo fértil para los estudios mesoamericanos, por ello es importante señalar que, aunque las comunidades de estudio están inmersas en la región cultural conocida como la Huasteca, no se pretendió realizar un estudio pormenorizado de la región, ni un análisis histórico del corpus que se ha escrito alrededor de esta área cultural; baste con lograr la ubicación y contexto cultural de estas tres comunidades, mismas que presentan coincidencias sociales y realidades convergentes. La elección de las comunidades, colaboradores e informantes tuvo criterios con base en las líneas de investigación señaladas en el apartado de Perspectiva de la Investigación.

El presente trabajo sufrió un cambio de condiciones desde su origen; por razones ajenas a esta investigación no se realizó el ritual de El Costumbre o *Chikomexochitl* en la comunidad de La Chaca, en la Huasteca veracruzana en los tiempos en que estaba prevista la ejecución de esta investigación. Al cambiar la situación en la comunidad inicial se buscó otra alternativa en dos comunidades más: Tecacahuaco en Atlapexco y Coatzonco en Huautla, ambas de la Huasteca hidalguense. Estas dos comunidades, que se sumaron a la inicial, cuentan con elementos de similitud entre ellas:

- a) son de la misma región cultural: la Huasteca,
- b) son de la misma etnia, los nahuas: y
- c) son rituales dedicados a la misma deidad tutelar: *Chikomexochitl*

Esto permitió obtener una plantilla de datos que enriqueció aun más los resultados de la investigación, misma que se inició con la entrada a campo a través de la observación participante en el ritual de El Costumbre o *Chikomexochitl* en la comunidad de La Chaca, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, acompañado de dos personajes oriundos del lugar. De esta visita y observación participante se tomaron algunos criterios para la elección posterior de los colaboradores y de los informantes de otras comunidades a quienes se recurrió finalmente. Esta elección tuvo como parámetro de objetividad y pertinencia los siguientes criterios:

- a) Ser intérpretes traductores de la variante regional (el nahua de la Huasteca).
- b) Ser especialista ritual, rezandero, curandero o autoridad tradicional (el ritual a *Chikomexochitl*), y
- c) Ser practicante, asistente o ayudante voluntario antes, durante y después del ritual (protagonista testimonial).

Metodológicamente la línea del análisis de la pragmática del lenguaje es una propuesta para robustecer la construcción de la teoría etnográfica; en este sentido, se retoma la narrativa y el discurso como la voz de los ejecutantes principales, cuyos datos recabados tendrán un papel relevante en la propuesta de una teoría etnográfica. Para esta herramienta de campo se recurrió a la captura en audio y video de cada testimonio y a su posterior transcripción literal y traducción libre.

Es así como se expone la presente investigación y se deposita, de manera fiel, en las manos de su lector, afirmando que los testimonios de los colaboradores son genuinos y respetados literalmente, con ello, no se pretende la última palabra sobre tan extenso tema, sino iniciar diálogos hacia a nuevas perspectivas.

Nota sobre el uso del idioma náhuatl

En la lengua náhuatl, como en la mayoría de las lenguas originarias, la existencia de variantes regionales hace compleja su escritura en caracteres latinos. Los esfuerzos por homogeneizar las 43 variantes de la familia lingüística *yuto-nahua* han sido múltiples (I.N.A.L.I., 2018); desde la academia y desde las instancias gubernamentales se han propuesto una y otra vez las reglas ortográficas y gramaticales que permitan la lectoescritura del náhuatl.

En la presente investigación se propuso inicialmente el uso de caracteres grecolatinos según la usanza y entendimiento de cada comunidad estudiada, ya que tienen su propia y particular forma de escribir y expresión lingüística. Inicialmente, el uso de los caracteres alfabéticos fue sujeto a la forma en que lo estilaban quienes apoyaron a la traducción; letras como la *s*, *z*, *c*, *k*, *h*, *j* y *w*, fueron utilizadas por cada colaborador de manera diferente en las citas textuales. La traducción de los discursos fue un trabajo en conjunto realizado por el autor y los

intérpretes de las Huastecas veracruzana e hidalguense, en especial las traducciones de Aristeo Hernández Verónica, Antonio Bautista Ortuño y Eusebia Martínez Silva; siempre se respetó la forma en que ellos lo expresaron y se agradece su compartir. Al final del día, la grafía de la escritura nahua en este trabajo obedece a las *Normas de Escritura de la Lengua Náhuatl* propuestas desde la Dirección General para la Educación indígena (D.G.E.I., 2008), impulsada por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). Se opta por formalizar la escritura bajo estas reglas, atendiendo así a las sugerencias vertidas por quienes más saben. De tal suerte que las letras de uso son 19 grafías: a, ch, e, i, j, k, l, m, n, o, p, s, t, u, x, y, tl, ts y la w; para homogenizar la escritura.

Capítulo 1. Las comunidades. El cuerpo y persona nahua

Las comunidades en estudio están inmersas en una pequeña porción territorial de la huasteca, en una concurrencia multiétnica desde donde emerge una realidad social y cultural que les acompaña; esta realidad compartida se dibuja a través de un contraste marcado desde una condición de pobreza y una riqueza multicultural vista a través de una peculiar forma de organización comunitaria, respaldada en la subsistencia agrícola. En este contexto, la vida ritual de la región huasteca se ejerce en una vasta multiculturalidad donde el nahua, otomí, tepehua y totonaca son protagonistas; esto se ve reflejado en los sistemas de creencia, semejantes entre sí pero con diferencias a detalle, (Sandstrom, 2010).

A continuación se esbozan, sobre esta realidad expuesta, algunos indicadores socioeconómicos y culturales² diseñados para enmarcar una mirada mínima sobre las condiciones que subyacen a la vida religiosa de los nahuas en estudio; el objetivo es referir la noción de cuerpo y persona en relación con *Chikomexochitl* y el maíz. Se exponen las tres comunidades de estudio en orden cronológico, de acuerdo a la fecha de contacto que se tuvo con ellas y a la oportunidad de experimentar la observación participante en los rituales dedicados a *Chikomexochitl*.

² Los indicadores oficiales, así como los términos: “Indicadores socioeconómicos y culturales”, han sido utilizado de manera sistemática en el seno de las instituciones públicas dedicadas al estudio de la población, infraestructura y planeación del desarrollo regional; se trabajan desde el ámbito gubernamental y a través de sus entidades públicas como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el Consejo Nacional de Población (CONAPO) el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) y el Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal; entidades que son fuente de algunos datos presentados en esta investigación. A la par de las investigaciones públicas, también se encuentran esfuerzos ciudadanos por aportar elementos, datos demográficos, como lo es: México, Pueblos América.

1.1 La Chaca, en Veracruz. Un primer acercamiento

La comunidad que dio pauta a esta investigación, la población que representa aún un reto académico, es la localidad de La Chaca, en el municipio de Ixhuatlán de Madero³, Veracruz⁴, lugar donde se realiza el ritual de *El Costumbre* o *El Chikomexochitl*. La palabra Ixhuatlán es de origen náhuatl que proviene de la derivación: *Ixhuatl* que significa "papatla" que es una planta local, -y que por sus características físicas es utilizada para envolver los tamales llamados *Sakawil*, que son servidos en los eventos rituales de la comunidad-, y por la terminación Tlan que significa lugar, o tierra de, es decir que Ixhuatlán significa "Lugar de papatlas" o "Tierra de papatlas". (INAFED, 2018)

La comunidad de La Chaca perteneciente a este municipio ofreció desde el principio la posibilidad de participar diligentemente en las actividades de la vida comunitaria y doméstica. Previo a esta investigación, se realizaron visitas informales hasta en tres ocasiones, intentando tener registro de los rituales dedicados al maíz, recopilando en ese lapso de tiempo algunas entrevistas y pláticas coloquiales sobre el particular; ello permitió una aproximación de manera directa al contexto en que se desarrollan sus rituales y el concebir la viabilidad de esta investigación.

³ La información que se presenta de este municipio y sus comunidades es de carácter público y se encuentra a disposición en línea; la información específica del gobierno municipal puede ser contrastada con la publicada en actualidad.

⁴ Esta comunidad se visitó por primera vez en 2010, al celebrarse el ritual de nombre *El Costumbre* o *Chikomexochitl*. Desde aquella ocasión se tuvo contacto con Don Aristeo Hernández Verónica, informante y traductor de la comunidad, a quien se le agradece profundamente su disposición y su conocimiento en el tema; de este personaje se comparten las traducciones de algunos testimonios recabados en las distintas comunidades visitadas así como material que él ha proporcionado para ilustrar el ritual de *Chikomexochitl*.

La situación económica y la falta de apoyo externo a esta comunidad han sido factores que pueden impedir la realización de este ritual hasta por dos años. No obstante, el interés en la investigación no varió y nunca se pensó en dejar fuera a esta comunidad, pues ya se contaba con un trabajo de campo realizado mediante la observación participante, trabajo que fue enriquecido con material audiovisual del ritual *Chikomexochitl* en la comunidad vecina de nombre Tecalco.⁵

La vida religiosa de La Chaca tiene sujeciones, no se separa del todo de la vida política de la comunidad. La autoridad tradicional del lugar es la que establece los deberes relacionados con el ritual de *El Costumbre* o *Chikomexochitl*, pero esta autoridad tradicional se debe coordinar con un representante gubernamental, que es un funcionario público de la cabecera municipal, elegido por votación directa dentro de la comunidad y ratificado por la presidencia municipal. El municipio de Ixhuatlán de Madero, colinda al Norte con Chicontepec, que es un municipio hermano al que perteneció esta comunidad anteriormente y del cual fue separado por razones de reorganización política a la llegada a la presidencia de Don Francisco y Madero, (por ello su nombre), al Éste colinda con Temapache; al Sur con la Huasteca hidalguense y la sierra norte de Puebla; al Oeste se encuentra enmarcada con la Huasteca baja de Tlachichilco y Benito Juárez. El municipio se encuentra emplazado en una ramificación acuífera alimentada por la afluencia del río Vinazco. La imagen 1, es la ubicación municipal.

⁵ Dicho material fue proporcionado por Don Aristeo Hernández Verónica, consiste en un video del ritual que presencie de *El Costumbre* en 2010, y no presenta ninguna variante significativa en comparación con el ritual de La Chaca pues son los mismos participantes y rezanderos; por el contrario, este material sirvió para ilustrar gráficamente con fotogramas el capítulo siguiente, enriquecido con entrevistas y relatos de vida realizados en La Chaca durante el año de 2014.



Imagen. 1 Ubicación de Ixhuatlán de Madero, Veracruz. (Googlemaps, 2021)

Los recursos productivos del municipio, están basados en recursos forestales, por la presencia de maderas finas como el Cedro Rojo y Blanco, sin embargo en La Chaca la actividad agrícola es la más recurrente y se encuentra sustentada a través del trabajo de la milpa, un trabajo que en las comunidades reflejó, entre otras cosas, la cualidad de aglutinar a los miembros de la familia a partir de los 7 años (Martínez, 2014)⁶. El suelo en la comunidad de La Chaca está hecho de tierra parda del tipo *feozem*⁷, este suelo favorece la producción agrícola por su riqueza en nutrientes aunque de poca variedad por la escasa humedad. La Imagen 2, muestra la entrada principal y tipo de suelo.

⁶ En entrevista con Doña Julia Martínez Pascuala, curandera y rezandera de la comunidad de La Chaca, en Ixhuatlán de Madero Veracruz, en junio de 2014+.

⁷ *Feozem* Del griego *phaeo*: pardo; y del ruso *zemljá*: tierra. Literalmente, tierra parda. Suelos que se pueden presentar en cualquier tipo de relieve y clima, excepto en regiones tropicales lluviosas o zonas muy desérticas. Es el cuarto tipo de suelo más abundante en México. Se caracteriza por tener una capa superficial oscura, suave, rica en materia orgánica y en nutrientes, semejante a los *castañozems*. (INEGI, 2018).



Imagen 2. Calle principal de La Chaca, Ixhuatlán de Madero, Veracruz. Foto Efraín B. Hernández.

El modelo de siembra en Milpa, una periódica presencia pluvial y un muy escaso sistema de riego son elementos que fomentarían un cultivo múltiple o variado, sin embargo el cultivo hegemónico en la comunidad es el del maíz. Esta hegemonía se encuentra enmarcada por las fiestas dedicadas al maíz y a las diferentes etapas de desarrollo de la semilla (su siembra, cultivo, y ciclos pluviales), por ello está ampliamente ligada a la vida ritual de la comunidad. La Chaca se encuentra dentro del 65% del total del territorio municipal que se destina a la actividad agrícola, hecho que indica un importante porcentaje de la tierra dedicado a la siembra, (INAFED, 2018). Estas circunstancias permiten inferir una posible relación entre la actividad agrícola y la vida ritual encaminada a los procesos de siembra del maíz. En la siguiente imagen, la 2.A, se observa el tipo de suelo y la siembra de maíz como cultivo hegemónico.



Imagen 2.A, Cultivo del maíz en La Chaca, Ixhuatlán de Madero, Veracruz. Foto Noé Campos.

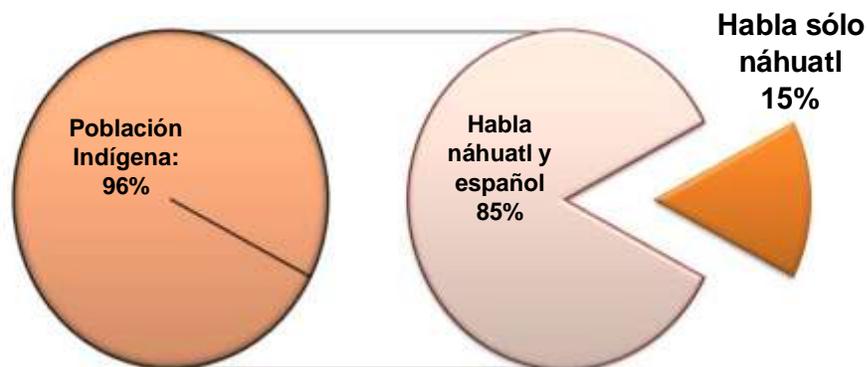
De lo anterior se puede desprender que existe una interacción de los miembros de la comunidad a través de la siembra del maíz, cultivo exitoso debido a las condiciones del suelo, subsuelo y tipo de tierra, este hecho enmarca una estrecha relación entre el cultivo del maíz como cultivo principal y las fiestas rituales dedicadas a *Chikomexochitl*, todo ello en un contexto cultural amplio pero delimitado por la vida comunitaria, la religiosidad y la correspondencia entre estos elementos.

En La Chaca la mayoría de la población es indígena, por ello el uso de la lengua materna cuenta con un porcentaje elevado en la población, incluso si se habla intercalado con el español, cuyo uso del lenguaje se ve reflejado en las relaciones y en la participación de las fiestas rituales. El lenguaje ritual y los discursos narrativos se analizarán en el capítulo 3, sin embargo es de

mencionarse por el predominio de la lengua originaria ante la mestiza. Del total de la población indígena (96%), el porcentaje de hablantes en lengua originaria es de 15% y el 85% es bilingüe; no se encontró registro de población originaria que sólo

Gráfica 1

Distribución de la población indígena por lengua, en la comunidad de La Chaca, Ixhuatlán de Madero, Veracruz.



No hay registro de indígenas que sólo hablen español

hable español. La gráfica 1 muestra la distribución por lengua de esta población.

El hablar náhuatl es, sin duda, un elemento que favorece la categorización de conceptos o nociones comunes entre la población y con ello la familiarización de términos que aplican a la vida doméstica, comunitaria y desde luego ritual. Ejemplo de lo anterior lo veremos más adelante al hablar de la noción de fuerza o *Chikawalistli* y sus derivados verbales.

Por otro lado y atendiendo a la disposición del territorio de la comunidad dedicado a la casa habitación, se observó un patrón de asentamiento con construcciones domésticas escasas, 63 en total, con una distancia basta entre

ellas. Algunas cuentan con baños de letrina en la parte trasera y pocas al interior de la casa. Las imágenes, 3 y 4, reflejan el caserío y una escena cotidiana.



Imagen 3. Caserío de la comunidad de La Chaca, en Ixhuatlán de Madero, Veracruz.



Imagen 4. Escena cotidiana. Al fondo de la imagen se muestra una fosa séptica. La Chaca, Ixhuatlán de Madero, Veracruz. Foto: Noé Campos.

La vida en la comunidad es en apariencia apacible, la interacción con las comunidades vecinas se encuentra sujeta a los medios de comunicación y de transporte. La movilidad se divide en privada y colectiva; pocos son quienes cuentan con una bicicleta, motocicleta o automóvil propio, el traslado público se limita al servicio que se conoce como “la camioneta”, que ofrece un transporte colectivo que corre desde La Chaca a Lomas del Dorado, la comunidad mercantil más importante de la zona; dicho transporte lleva a los habitantes a este poblado grande para proveerse de servicios, mercancías e insumos. El hecho de no contar con caminos y transportes variados limita el intercambio comunitario, restringiendo el crecimiento o desarrollo local y con ello las actividades encaminadas a la obtención de recursos por otra vía diferente a la agricultura.

Al interior de la comunidad no existe la posibilidad de acceder a plataformas de comunicación como el internet y sus redes sociales que permitan replicar la cultura, la lengua o el cotidiano comunitario. Los medios de comunicación son limitados, así lo menciona Don Aristeo Hernández Verónica (2014), indicó que entre las circunstancias que impiden la realización del ritual de *El Costumbre* o *Chikomexochitl* es la escasa participación de población joven que, por el hecho de trabajar o estudiar fuera de la comunidad, refleja poca posibilidad de integración y mínimo interés en las actividades religiosas colectivas.

En resumen la comunidad de La Chaca muestra un nivel socioeconómico rezagado pero con estructuras de cooperación comunitaria productivas, este hecho refleja una relación directa y vinculante entre su condición socioeconómica, la forma de producción de la milpa y su actividad religiosa dedicada principalmente al maíz, a la deidad de *Chikomexochitl*.

1.2 Tecacahuaco, en Atlapexco, Hidalgo. Una segunda mirada

La comunidad de Tecacahuaco, en el municipio de Atlapexco, Hidalgo, es la segunda comunidad de estudio en la presente investigación. Aquí se realizó la observación participante del ritual denominado *Elotlamanalistli*, la fiesta del elote. El camino, desde la cabecera municipal hasta llegar a Tecacahuaco, muestra algunas vías de comunicación terrestre más desarrolladas en comparación con las vías de la comunidad anterior; el camino a esta comunidad partiendo de la cabecera municipal de Huautla cuenta con un servicio de transporte público directo en “combi” hasta el centro de la localidad, justo donde se encuentra la escuela primaria. La Imagen 5, se observa una toma satelital de la comunidad.

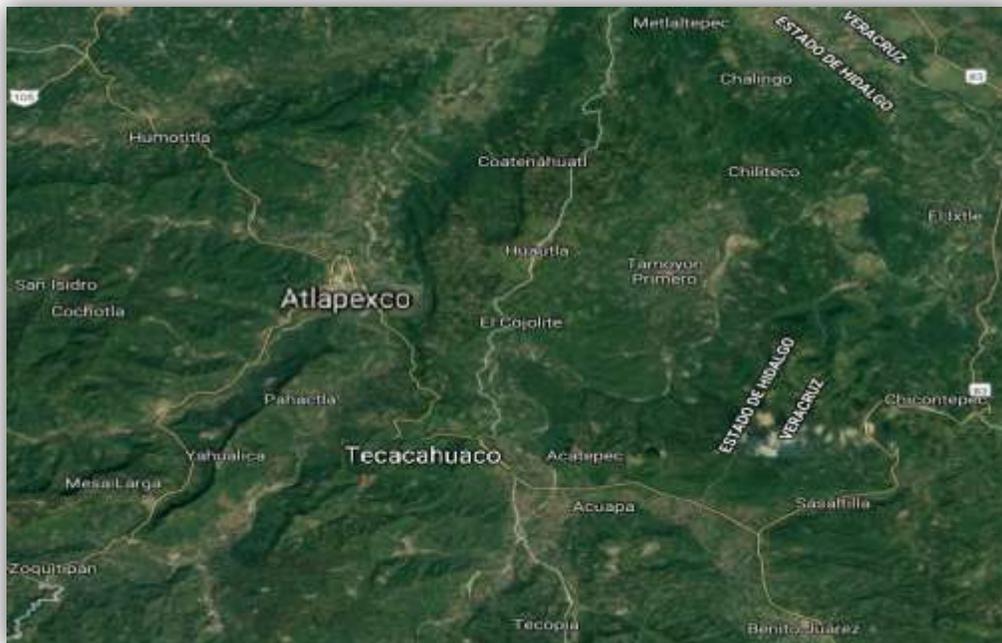


Imagen 5. Ubicación del municipio de Atlapexco y de la comunidad de Tecacahuaco, en el estado de Hidalgo.

Esta comunidad cuenta, en la mayor parte del tiempo, con clima que va de cálido a muy cálido, lo cual se refleja en su espesa vegetación. La presencia pluvial es abundante en temporal. Al llegar a Tecacahuaco, en la entrada, se ubica



el cauce del río local. En el camino, frente a la entrada de la comunidad, se observa de lado derecho una extensión de tierra grande, trabajada en milpa y asentada a la orilla del río, al fondo de esta extensa porción de tierra se mira la ⁸, el espacio ritual donde se realizan las fiestas a *Chikomexochitl*. En relación al patrón de asentamiento en Tecacahuaco, el caserío se mira disperso y con un patrón más amplio, como se puede ver en la Imagen (6).

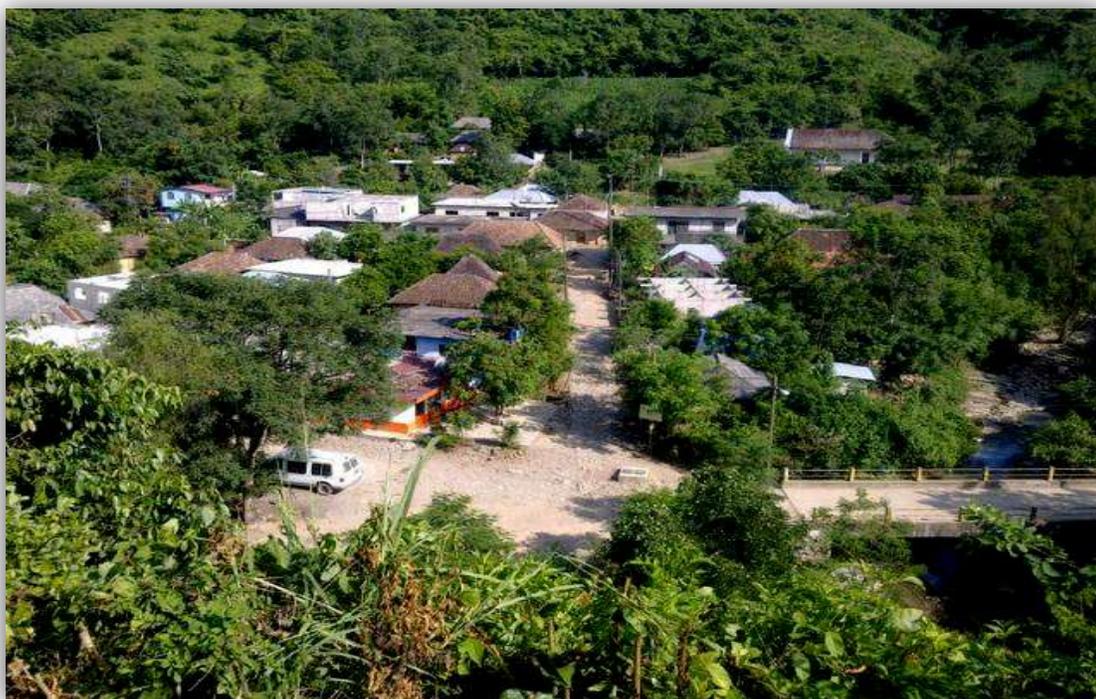


Imagen 6. Toma panorámica del caserío en Tecacahuaco, Atlapexco, Hidalgo. Foto Efraín B. Hernández.

La comunidad de Tecacahuaco mantiene una alta población indígena frente a la mestiza, son el 99.71% de la población, el porcentaje de hablantes de la lengua madre es de 88.11%, con la variante de la Huasteca hidalguense; el 30.49% de la población habla la lengua indígena y no habla español.

⁸ : “casa de flores” o “casa florida”. Es el espacio ritual donde se llevan a cabo las ceremonias principales de esta comunidad nahua, ha servido en múltiples ocasiones como un recinto ceremonial, hasta ser considerado como un templo o iglesia, haciendo alusión al espacio físico donde se reza y hace penitencia.

Esta comunidad tiene indicadores socioeconómicos similares a la anterior pero con más servicios. La electrificación cuenta con alumbrado público y en casas habitación que suman el 91.56% del total. Esta electrificación permite el uso de algunos aparatos electrodomésticos del orden del 37.19% de la población que tiene un refrigerador, y al 0.62% que tiene a su disposición una lavadora. Además del servicio eléctrico, se cuenta con el servicio de agua potable vía entubada, para abastecer al 37.19% de la comunidad; se cuenta con servicios sanitarios básicos del orden del 96.88%, con excusado o sanitario instalado al interior de la vivienda. (Pueblos de México, 2018).

La actividad productiva más practicada en esta comunidad también es la agricultura, la siembra es variada, entre los productos que destacan se encuentra el maíz y el frijol de temporal. Aunque el sistema de milpa también es familiar, como en el caso anterior, se observó que predomina la presencia de niños y adultos mayores, por encima de la población juvenil. Lo que permite pensar en un cambio poblacional debido a la posibilidad de salir de la comunidad para acceder a más oportunidades laborales, educativas y de comercio. Esta presencia de población infantil se ve reflejada en los rituales, en la participación activa y decidida de los niños; debido a ello la interpretación de personajes míticos o culturales esta designada a ellos, permitiendo la interpretación escénica de Chikomexochitl, el niño maíz.

Además de lo anterior, esta población infantil que se ve reflejada también en la fiesta de los elotes o *Elotlamanalistli* donde acudieron a la celebración un número nutrido de mujeres acompañadas de niños y niñas en brazos. En contraste, la ausencia de jóvenes mayores a 16 años, se deja sentir en las labores

agrícolas y en las actividades religiosas, este hecho se podría explicar por las diferentes actividades que realiza este rango de la población fuera de la comunidad, mostrando que ante una mayor capacidad de medios y vías de comunicación, se facilita la salida de los jóvenes al exterior de la comunidad, y por ello hay una ausencia de esta población en la participación de sus actividades religiosas y comunitarias. Los medios y vías de comunicación con los que cuenta esta comunidad son más variados en comparación con los de La Chaca, la comunidad inicial. Entre los indicadores de condiciones de vida, se observó que se cuenta con aparatos electrodomésticos como la radio, el televisor o pantalla, la computadora personal, las líneas telefónicas fijas, el acceso a internet y el teléfono celular. La Imagen 7 muestra las vías de acceso.

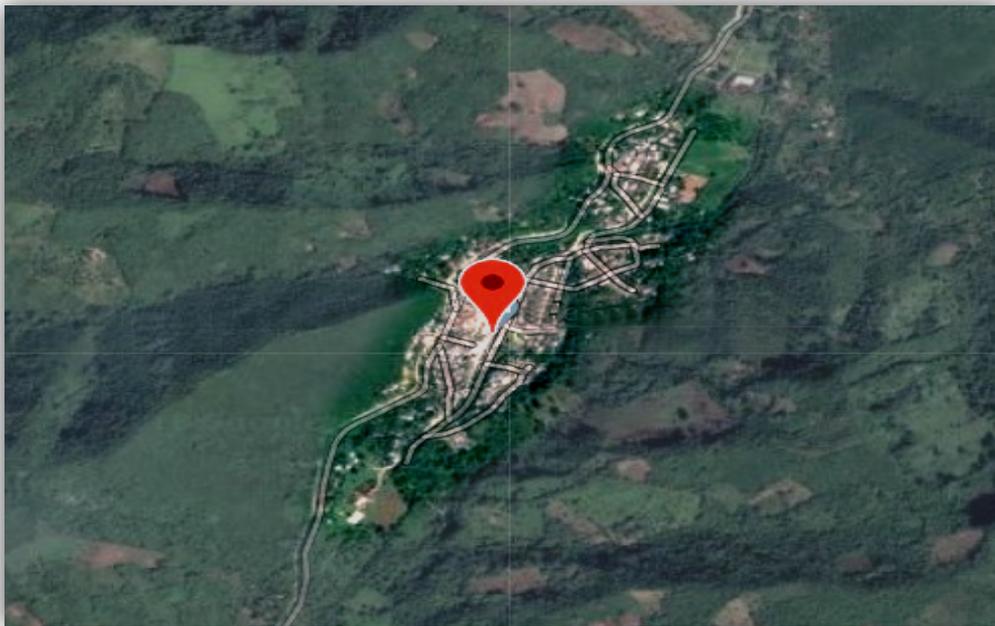


Imagen 7. Toma satelital de las vías de acceso en la comunidad de Tecacahuaco, en Atlapexco, Hidalgo.

La comunidad de Tecacahuaco tiene una mayor cantidad de elementos de comunicación, hecho que podría estar vinculado a la oportunidad de acceder a más ofertas educativas y laborales. En entrevista con Antonio Bautista (2018), originario de la comunidad, indica que los medios de comunicación representan un avance en la vida de la población, y facilitan el acercamiento entre las poblaciones, específicamente en materia de convivencia y participación en las fiestas comunales: “Está el caso de Doña Teresita, que viaja a las comunidades cercanas donde hay fiestas de *Chikomexochitl*; a ella y a sus compañeras les invitan, les llaman por teléfono y ellas acuden a las fiestas en otras comunidades, sí tienen celular, ellas sí tienen” (Bautista, 2018)⁹. La gráfica 2 es reveladora en este sentido, muestra los medios de comunicación con que se cuenta.¹⁰



⁹ En entrevista con Antonio Bautista, agosto de 2018, en Tecacahuaco, Atlapexco, Hidalgo.

¹⁰ Fuente: <https://mexico.pueblosamerica.com/i/tecacahuaco/>

1.3 Coatzonco, en Huautla, Hidalgo. Una mirada propia

La tercera comunidad en estudio, Coatzonco, permitió el registro de su fiesta religiosa, desde sus preparativos hasta sus actos posteriores, esto permitió la observación de la *Elotlamanalistli* desde una variante propia de Coatzonco, y la posibilidad de recabar testimonios y evidencias etnográficas más allá del contexto ritual. Cabe apuntar que el trabajo etnográfico recabado en esta comunidad rebasó lo realizado en las otras comunidades. Las evidencias etnográficas visuales y discursivas, se fundamentaron con los actos en los que se participó directamente y de manera imprevista.

Durante la observación se fue desarrollando y ejerciendo un papel de acompañamiento y participación activa en el ritual. La posibilidad de que el autor fuera un elemento incluido en el ritual dio luz a lo manifestado como tesis en este trabajo: La construcción de la alteridad, a través del ritual. La constitución de la alteridad en un miembro ajeno a la comunidad, de un agente externo que no comparte el sentir y el pensar propio de esta comunidad, pero que a través del performance ritual experimentó la alteridad sin la necesidad de inserción en la vida cotidiana. La curandera María Antonia García Hernández, especialista ritual, solicitó a este autor, le apoyara como ayudante, como *teopalewui*¹¹, cargo que se desempeñó con respeto y que permitió el acceso a lo que acontecía de primera mano. Coatzonco se ubica en el municipio de Huautla, en el estado de Hidalgo, la Imagen 8 muestra la ubicación geográfica de Huautla, en una vista satelital.

¹¹ La palabra *Teopalewui*, está conformada por dos partículas *Teo/teotl*, sagrado o referente a ello, y *palewui/ayudante* o asistente. (Eusebia Martínez, 2017)

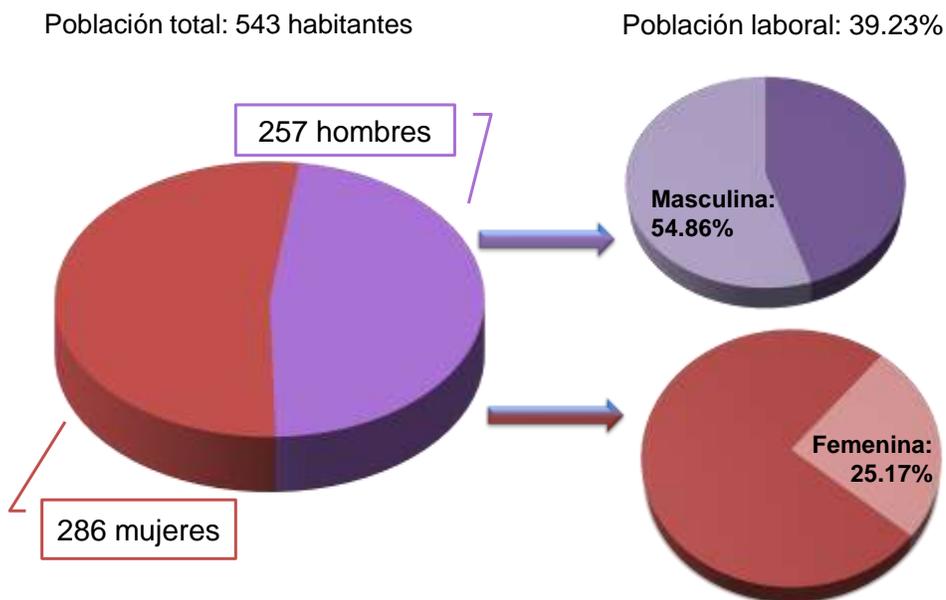


Imagen 8. Ubicación del municipio de Huautla, Hidalgo en una toma satelital.

Siendo una comunidad originaria, con el 99.63% de población indígena, el porcentaje de hablantes de lengua náhuatl es de 88.03%, de los cuales el 28,36% de la población habla sólo la lengua náhuatl y no español, el otro porcentaje es bilingüe; en los datos recabados no se cuenta con indicadores sobre población indígena que señalen la posibilidad de que ya no practique su propia lengua. La población es de 543 habitantes avecindados en el lugar, de estos 257 son hombres y 286 son mujeres, (INEGI, 2018). En términos de desarrollo económico y social, el porcentaje de población laboralmente activa es de 39.23%, cuya edad laboral inicia a los 12 años, presentando una diferencia de género del 54.86% para los hombres y el 25.17% para las mujeres. (INEGI, 2018). Cabe destacar que mientras los datos del INEGI (2018), arrojan que la edad de inicio laboral para los menores es de 12 años, para los habitantes de esta comunidad da inicio con los deberes domésticos y la faena en la milpa desde los 7 años.

Leonardo Hernández¹², de la comunidad de Coatzonco, comenta en entrevista que es habitual que niños y ancianos trabajen juntos en la casa o la milpa, cuenta que el niño que cumplió 7 años: “ya se considera un hombre hecho y derecho, una persona de fiar pues, él ayuda a lavar su ropa en el río, hacer mandados, va a la escuela, y a la milpa otra vez”. El hecho de que algunos jóvenes salen a buscar una oportunidad de trabajo remunerado es recalcado en los testimonios; al respecto Leonardo Hernández, menciona: “Yo por eso digo que así es que se ven en las fiestas de *Chikomexochitl*, se ven más niños y personas grandes, ya grandes, participan en todo, porque ellos (los jóvenes) ya no están casi; luego llegan del trabajo o luego llegan de juera pues y vienen y a bailar, y ya se van porque trabajan mañana” (Leonardo Hernández, 2016).

Gráfica 3
Comunidad de Coatzonco, en Huautla, Hidalgo.



¹² En entrevista con Leonardo Hernández, junio de 2016, en la comunidad de Coatzonco, municipio de Huautla, Hidalgo.

La gráfica 3 indica que la mayoría de la población son mujeres, y la mayoría de las personas que cuentan con un trabajo formal son los hombres; esto, más allá de reflejar un rol de género es visto desde la comunidad como una condición de necesidad; en testimonios encontrados vemos que hay una cierta estructura y un pensamiento propio que destinan a la milpa y a los quehaceres domésticos a niños, mujeres y adultos mayores, como el caso del trabajo de preparar el nixtamal, echar tortillas y por supuesto en las actividades religiosas. La presencia de los niños en los rituales se debe a su participación en el ritual y su referencia con el niño-maíz, *Chikomexochitl*. En la imagen 9, se observa la presencia de niños, mujeres y adultos mayores en la *Elotlamanalistli*.



Imagen 9. Participación de niños y niñas, de mujeres y adultos mayores en la *Elotlamanalistli*, comunidad de Coatzonco, municipio de Huautla. Foto Noé Campos.

En Coatzonco se localizan 143 casas habitación. El patrón de asentamiento es espaciado, con construcciones amplias, habitaciones grandes y patios para los animales domésticos. El servicio de agua potable se encuentra en promedio el 88.71%. (Pueblos de México, 2018). La Imagen 10 representa una casa media de la tercera y última comunidad de estudio.



Imagen 10. Casa media en la comunidad de Coatzonco, municipio de Huautla. Foto Noé Campos.

Con relación al patrón de asentamiento e infraestructura, hay un total de 122 hogares, contruidos formalmente¹³, también se cuentan los hogares que solo tienen construido un solo cuarto; es de mencionarse que casi todos tienen piso firme pues 120 de estas viviendas cuentan con ello, las demás tienen piso de

¹³ En relación al censo de las construcciones en firme, se exceptúan talleres, bodegas y cuartos de uso múltiple, toda vez que la mayoría son sólo un espacio dentro de la misma casa y es destinado para tal uso.

tierra. 119 de todas las viviendas tienen instalaciones sanitarias, 83 son conectadas al servicio público diverso y 114 tienen acceso a la luz eléctrica. (Pueblos de México, 2018).

En relación al entretenimiento y recreación, en la comunidad se cuenta con un espacio recreativo tipo turístico, cuyas instalaciones fueron, en principio, acondicionadas para población externa y así general un ingreso económico para la comunidad, se ubican al pie del río donde actualmente se puede acudir a bailar y convivir entre amigos y parientes. Este espacio de recreación fue ideado para atraer turismo externo, sin embargo son los propios habitantes quienes dan mayor uso y disfrute a este espacio comunitario frente al río, donde el hábito de ir a bañarse o lavar la ropa es una actividad que también se tiene por recreativa.

Se cuenta con una cancha de básquetbol techada, donde además se realizan eventos cívicos y religiosos. El ritual de *Elotlamanalistli* presenciado en el trabajo de campo inició en este espacio deportivo, cuya asistencia de la población ha sido tan nutrida que incluso llegan de otras comunidades como Tecacahuaco.

Esta comunidad cuenta con vías de comunicación terrestre que facilitan el acceso a Coatzaco. El ingreso a la comunidad está pavimentado, se puede recurrir al transporte público que brinda un servicio directo y da el recorrido desde la base de la zona escolar de la comunidad hasta la cabecera municipal de Huautla. El 2.42% de la población cuenta con un automóvil propio. Se encontró que el 0.81% cuenta con una computadora personal, el 5.65% de la población tiene un teléfono fijo, el 30.65% cuenta con un teléfono celular sin contar con Internet, hasta la fecha del trabajo de campo. (Pueblos de México, 2018).

En los datos exhibidos, se puede observar que las tres comunidades presentan estadísticas y variables que proyectan una realidad propia, datos que no se niegan pero que son insuficientes para representar una mirada profunda. También se observan, paralelamente, rasgos de organización comunitaria y estructuras poblacionales definidas que confirman algunas consideraciones que a continuación se detallan:

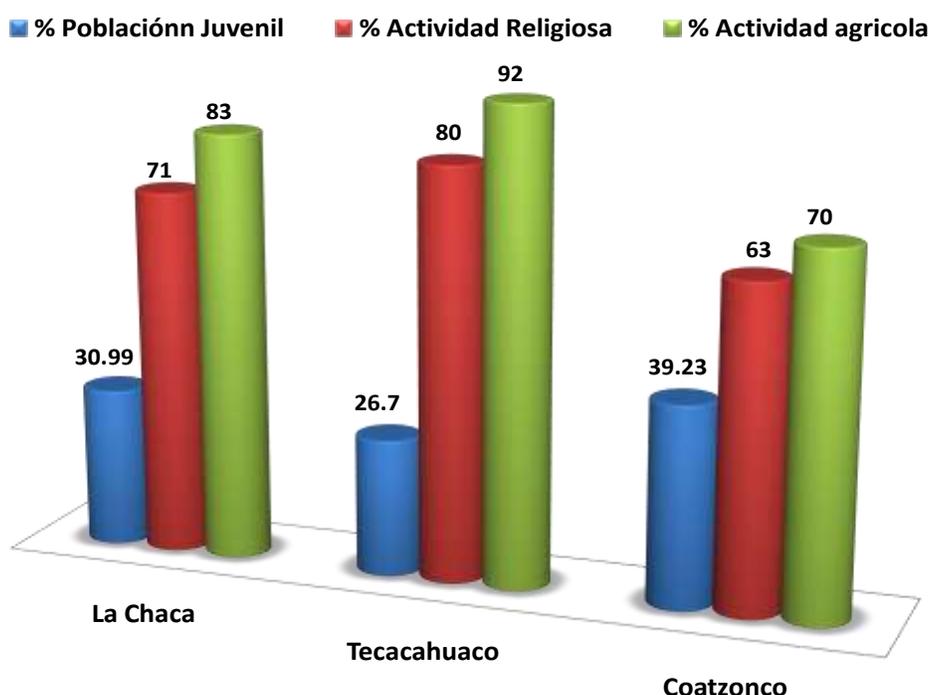
Primero. La población juvenil. Los indicadores reflejan un predominio de la población juvenil, éste es un factor importante en las comunidades ya que los jóvenes representan la fuerza laboral predominante aunque éste hecho induce su ausencia al interior de su comunidad y en su actividad religiosa.

Segundo. La actividad religiosa. Estas actividades reflejan la preocupación que se inclina por la situación material, siendo evidentes las plegarias y peticiones destinadas a este rubro, reflejadas en el discurso ritual que pondera las necesidades económicas que rebasan la petición de lluvias.

Tercero. La actividad agrícola. Las actividades productivas encontradas en las tres comunidades son variadas, sin embargo los datos revelan que la actividad agrícola es la más significativa en las tres comunidades, aunque está supeditada a la participación juvenil.

A través de este enfoque comparativo, inmerso en una realidad multiétnica que subyace a la supuesta similitud, se presenta la siguiente gráfica, la número 4, que confronta los datos recabados en las tres comunidades con el objeto de exponer un contexto relacional y proporcional; entre los indicadores atendidos se presentan los correspondientes a la edad, actividad religiosa y actividad agrícola.

Gráfica Comparativa de las Tres Comunidades



Los datos estadísticos¹⁴ aquí expuestos esbozan un panorama de condiciones de vida que permite una primera lectura de las circunstancias y los contextos en los que se enmarcan los rituales estudiados. Sin embargo esto puede o no incidir en la construcción de un imaginario propio de cada población.

La permanencia y adecuación en las expresiones religiosas reciben un impulso desde la realidad social, incluyendo las actividades cotidianas y el pensamiento que las acompaña; así, las ideas propias de ser joven, tener vida religiosa y trabajar la tierra, contienen un ámbito relacional en esta circunstancia socioeconómica que incluso ya podría formar parte de la cosmología estudiada.

¹⁴ Es de aclarar que las estadísticas aquí presentadas varían según la fuente consultada y a la especialización de la institución que los realiza, sin embargo la variable no afecta el objetivo de esta investigación. La proyección de las comunidades y el estudio de sus circunstancias socioeconómicas permite un mínimo acercamiento a la población en estudio. Al final, las realidades de cada comunidad son de índole propia y atañen a cada una y a los mismos pobladores.

1.4 Cuerpo y persona. *Chikawalistli*, el Cigoto Anímico.

En un contexto multiétnico, evidenciado en las tres comunidades de estudio, se permite la construcción de la noción propia de los nahuas en un ambiente social y económico enmarcado por la precariedad, necesidades y expectativas, y especialmente por la diversidad y riqueza multicultural desde donde se constituye su propia realidad, la de su cuerpo y persona.

Desde una mirada occidental, es posible entender el cuerpo como la parte que nos pertenece como individuos; en consecuencia hay una marcada identidad individual entre sujetos con cuerpos distintos e independientes. Lo natural del cuerpo es, para occidente, lo propio del cuerpo, lo biológico de la existencia, la materia con que está hecho, como un conglomerado de masa y nervios, en suma, algo biológico.

Desde el presente estudio sería infortunado tratar por separadas las nociones de cuerpo y persona, por ello debemos comentar lo mínimo sobre la noción del cuerpo. Desde una mirada occidental, es posible entender el cuerpo como la parte que nos pertenece como individuos; en consecuencia hay una marcada identidad individual entre sujetos con cuerpos distintos e independientes. Lo natural del cuerpo es, para occidente, lo propio del cuerpo, lo biológico de la existencia, la materia con que está hecho, como un conglomerado de masa y nervios, en suma, algo biológico; como lo hace evidente Patricia Gallardo “Pensaríamos que el cuerpo es sólo tejidos, huesos, órganos; así es como lo hemos aprendido” (Gallardo, 2020:9). Sin embargo, como también lo apunta Gallardo, hay otras miradas que muestran nociones nativas muy diversas y estudios que las sustentan.

El cuerpo se ha estudiado desde los ámbitos de la biología, la filosofía y la antropología. Alfredo López Austin (1980), describe la noción de cuerpo nahua desde una mirada prehispánica y con rigor histórico, la mirada de los nahuas precoloniales que está relacionada a su cosmovisión, a los componentes anímicos del cuerpo y a la experiencia de vida sobre la tierra, en el *Tlaltikpak*, encontrando su contra parte en el inframundo o *Miktlan*. Las dicotomías frío-calor, dentro-fuera y vida-muerte han sido el delimitado modelo de explicación desde donde se declara la función del cuerpo, en especial desde las nociones de salud-enfermedad, tomando al cuerpo constituido en materia densa o sutil, ejemplo de esta etiqueta clásica es sustentada por López Austin (2012:3):

4. Según la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos tiempo-espacio diferentes y por dos clases de sustancias. Ambos tiempo-espacios son coexistentes; pero uno de ellos —el divino— fue-es causa del otro —el mundano— y seguirá existiendo tras la desaparición de éste. Las dos sustancias son distintas por ser fina, sutil e indestructible la primera; pesada, densa y perecedera la segunda. De la primera están formados los dioses y las fuerzas existentes desde el primer tiempo-espacio. Las criaturas, en cambio, están compuestas tanto por la sustancia fina y sutil como por la densa y pesada. (López Austin, 2012:3)

Entre los distintos criterios clasificatorios que dan cuenta de la persona y el cuerpo, este último tiene un lugar predominante, y es tal vez porque se toma como la materialización de la persona, como el medio a través del cual se expresan y ejercen las relaciones y que se considera la principal herramienta de expresión de

la persona, como bien apunta Marcel Mauss: “*el cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural*” (1979:342).

El cuerpo

En esta investigación se retoma la configuración del cuerpo y su devenir en persona con base en la evidencia etnográfica desde donde se plantea que la creación del cuerpo demarca y contiene la constitución de la persona a través de los componentes anímicos, señalando al cuerpo como elemento categórico de contraste entre humanos, objetos, semillas, recortes de papel ceremonial, bultos sagrados y, especialmente, entre la categoría de los extra-*humanos* que, para efectos de esta investigación, son *cuerpos-otros*, ya que si se atiende a la naturaleza de su esencia corporal –los componentes anímicos- los *cuerpos-otros* son las personas cuya composición y animosidad difiere de la visión de humanidad occidental; tal es el caso de las deidades, los espíritus, los aires, los dueños del agua, de la montaña, de la tierra, de los animales, y por supuesto de *Chikomexochitl*; en concreto, los *cuerpos-otros* son aquellos que no son humanos pero que cuentan igualmente con cualidades vitales que los equiparan a un *humano-otro*. Al respecto, es pertinente la cita de Pérez Téllez (2020):

El meollo del asunto está justamente en saber diferenciar a una persona humana de una que no lo es, puesto que en el universo concurren distintos tipos de personas con distintos cuerpos. Por lo demás, crear un cuerpo humano y, sobre todo, construir una persona humana es una labor que requiere considerables esfuerzos por parte de los propios nahuas (Pérez, 2020: 208)

Sobre el tema en particular y la perspectiva desde donde se aborda en esta investigación, se proponen, en términos del estado de la cuestión, los trabajos y planteamientos de Claudine Chamoreau y Arturo Argueta (2011), Marie Noëlle Chamoux (2011), Good Eshelman (2011), Sánchez Pichardo (2013), Gutiérrez del Ángel (2013) y Martínez González (2015), y Juan Javier Rivera Andía (2015; 2019), entre otros. La idea de contrastar ambas visiones, la occidental y la nativa, se enmarca desde una perspectiva relacional; desde ahí, se puede argumentar la noción nahua del cuerpo y la persona; de ahí que se infiera la existencia de la *persona-humana* y la *persona-maíz*, por citar un ejemplo.

Derivado de lo anterior se sostiene que el cuerpo está constituido por los sustentos que lo delinear y por la ingesta de maíz. La persona es la expresión de los componentes del cuerpo ejerciendo sus relaciones con el entorno. Las relaciones que se ejercen en torno a la persona influyen en el bienestar del cuerpo y en la expresión de esa persona, tal y como sucede con las enfermedades llamadas culturales causadas por los aires, o las producidas por el agua, el calor o la montaña, la pérdida de la sombra, o la salida del *itonal*.

Se contempla la idea de que el cuerpo en occidente ha sido identificado como lo individual, lo indiviso, como lo dado y lo que se es, se es persona por ende se es cuerpo; en contraste con la concepción nahua, el cuerpo es diviso, es constituido; es decir *lo que se constituye* a través de sus componentes (almas, entidades anímicas o pulsiones vitales) mismos que al ser susceptibles de constitución, se pueden separar y dividir del mismo cuerpo.

Como ejemplo de las cualidades del cuerpo para los nahuas, retomo los testimonios recabados por Antonella Fagetti (2015), en relación a la cualidad de

salir del cuerpo, la división en diversas almas o pulsiones en las coyunturas. La forma de exteriorizar el *itonal* (alma) al separarse del cuerpo; es una cualidad que se experimenta en quienes tienen un *don*, ya que en el momento de la gestación experimentan salidas nocturnas durante el sueño de la madre gestante, para ir a aprender sobre su *don* en otro lugar. El testimonio de Doña Jovita, especialista del municipio de San Sebastián Tlacotepec así lo confirma:

“¿usted cree que ese niño se me perdía? Se salía de mi panza, se escapaba en la noche y se iba. Dos veces me pasó que me iba a acostar con mi panzota, ya faltaba poco para aliviarme, y de momento me daban ganas de ir a la chis y cuando me levantaba sentía mi panza y ya no tenía nada ¡estaba vacía!” (Fagetti, 2015:15)

Ante estos testimonios, se entiende que los perímetros del cuerpo y la persona van más allá del sujeto, se extienden a través de relaciones sociales establecidas entre su cuerpo y el de *otros*. Si bien es evidente la posibilidad de salida que muestra el *tonalli* o el *itonal*, también es verdad que su salida tiene que ver con el ejercicio de una relación con *otros tonalime*. Es así que los cuerpos se constituyen no solo de su parte material sino de las almas que se relacionan entre sí, y entre otras entidades como los dueños de los aires, los dueños del agua, del monte y de los animales; en este sentido lo encontrado en campo concuerda con lo apuntado por Strathern (2005), cuando expone que las relaciones sociales que se desarrollan durante su propia existencia incluyen a objetos, animales y personas que no son humanas.

Luego, si se entiende una constitución social del cuerpo, entonces no existe una propiedad individual dada sobre el cuerpo, sino una construcción creada

desde los sustentos relaciones, que a su vez crean a las personas, lo que permite inferir que el cuerpo nahua no es dado, sino creado y no es individual sino relacional. Así, se entiende que “el cuerpo es la posibilidad de ser en un espacio y tiempo concretos; en otras palabras, es el medio a partir del cual los distintos existentes se distinguen entre sí, ya como miembros de una categoría o como alteridad cósmica” (Trejo, *et al.* 2018)

Siguiendo esta perspectiva relacional, Viveiros de Castro plantea la construcción social de la persona desde la Amazonía, y postula la “fabricación del cuerpo”; y afirma que la constitución fisiológica del cuerpo es proporcional a las relaciones sociales que genera (2002), analógicamente al caso nahua, esto se plantea a través del ejercicio de las entidades anímicas. Aquí una cita de Viveiros (2010) que amplía la idea de las almas, cuerpos y persona:

La etnografía de la América indígena está poblada de referencias a una teoría cosmopolítica que describe un universo habitado por distintos tipos de actantes o de agentes subjetivos, humanos y no humanos – los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos, dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo, de “almas” semejantes. Esa semejanza incluye un mismo modo, por así decirlo performativo, de apercepción: los animales y demás no-humanos dotados de alma “se ven como personas”, y por consiguiente “son personas”; es decir, objetos intencionales o de dos caras (visible e invisible), constituidos por relaciones sociales y

existentes bajo el doble modo pronominal de lo reflexivo y lo recíproco, o sea de lo colectivo. (Viveiros, 2010:35).

Por otro lado, y desde la etnografía recabada en el trabajo de campo, las entidades anímicas planteadas por López Austin (2004) aparecen como insuficientes para explicar la existencia del cuerpo y su constitución en la persona. Si bien las entidades anímicas son la expresión de los componentes del cuerpo y estos componentes se desenvuelven bajo ciertas cualidades relacionales que contienen, también es verdad que dichas entidades anímicas no se activan por sí solas, no se crean de la nada, requieren de un componente anterior a ellas que propicie y desarrolle su gestación, es decir, un componente anímico de origen que dé cuenta de su constitución anímica pero además corporal.

Chikawalistli, el Cigoto Anímico

Ante estas reflexiones cabe preguntar ¿Cuál es ese componente anterior a las entidades anímicas propuestas por López Austin? ¿Qué las genera? ¿Una especie de *cigoto*¹⁵ *anímico*, quizás? ¿Y cómo este *cigoto anímico* incide en la constitución del cuerpo? Entonces, ¿Qué le da al cuerpo la posibilidad de existir?, es decir, ¿Qué le otorga al cuerpo la posibilidad de manifestarse y que sea advertida su existencia? Pues bien, esta etnografía arroja evidencias de que existe un componente que funda a los componentes corporales o entidades anímicas descritas por López Austin, un componente anterior a ellas por su naturaleza y origen, una especie de *cigoto anímico*: *El Chikawalistli*.

¹⁵ Se ocupa la expresión *cigoto anímico* para referirme a la fuerza “fundante” e inicial que crea a las entidades anímicas que contiene el cuerpo nahua. Lo planteo como el equivalente al generador de la materia sutil, paralelo a la materia densa, que constituye al cuerpo mas allá de la biología, es decir que la unión de lo material y lo sutil que da vida y existencia a las entidades anímicas.

El *Chikawalistli* es la fuerza que condensa al cuerpo, le da sustancia, es el vínculo relacional entre el cuerpo y la persona. Las relaciones sociales tejen a la persona derivada de los múltiples vínculos entre *otros* cuerpos y *otras* personas. Los componentes anímicos tienden a salir del cuerpo, enfermarse, curarse, sanar a otras entidades, comunicarse, multiplicarse o desdoblarse.

El mismo *Chikawalistli* es producto de las relaciones sociales, y en los casos de estudio, producto de la relación con el maíz; al respecto Catharine Good (2005) así lo perfila tras un estudio en Guerrero, con los nahuas de la cuenca del río Balsas. Se observa en Catharine Good una perspectiva relacional al presentar la construcción de la persona social como derivación del *Chikawalistli*; se conforma a través de las relaciones sociales, y este *Chikawalistli*, ya constituido, incide en el *tonalli* o *itonal*, el alma de la persona que se encuentra asociada al cuerpo, en su interior, otorgándole fuerza y desarrollando sus entidades anímicas. La práctica de los rituales da cuenta de ello. Un apunte mayor es el caso de señalar que *Chikawalistli* es “una característica sobresaliente de los seres vivos, por la capacidad de “transmitir energía vital”, siendo una fuente “generadora, reproductora de fuerza, productiva y multiplicadora” (Good, 2011: 201). Marie Noëlle Chamoux (1989), refiere sobre el *Chikawalistli* la idea de que la fuerza o poder emana de otro concepto derivado de este: el *tonalchikawak* o *alma fuerte*. La fuerza o *Chikawalistli* está enmarcado, entonces, en el cuerpo y es ostensible en la persona, su animacidad y su fuerza.

No resulta descabellada la idea del *cigoto anímico*, de la fuerza fundante que se acumula con el devenir del cuerpo en persona, con la ingesta de maíz, con las relaciones sociales, con el trabajo en la milpa, en familia, en comunidad; de

hecho Alessandro Questa (2017), lo aborda en su disertación doctoral, describiéndolo de la siguiente manera:

More recent ethnographies have paid attention to another element in Nahuatl (Masewal) metaphysics, that of a certain “inner strength” referred as fuerza in Spanish or chikawalis or chikawalistli in Nahuatl language (Acosta, 2010; Pérez, 2002, 2011; Questa, 2010; Ríos, 2010). This invisible strength is differentially given to people at birth but it is also cumulative. The main way to obtain chikawalis is to participate in the town’s ceremonial circuits of mayordmías, fostering saints; and to have many compadres. In other words, the acquisition of chikawalis is associated with having a moral and political continued investment in one’s town’s affairs. If expanding one’s relations increases chikawalis then it also means it takes time. Older people have, consequently, more strength than children and younger people. Growing Chikawalis presents a person with authority and the capacity to be listened to by others. Moreover, chikawalis also protects a person against diseases caused by envy and tlachiwil, or “witchcraft”. A strong person is, in sum, a moral, participative, healthy and mindful person. (Questa, 2017: 178,179)

Por otro lado, en la etnografía realizada en esta investigación hay testimonios como el de Doña Julia Martínez Pascuala (2014), curandera y rezandera de la comunidad de La Chaca, en Ixhuatlán de Madero, Veracruz, donde menciona que es a través del trabajo de la milpa que se obtiene la fuerza del maíz, y que al comer maíz se recupera esa misma fuerza para uno mismo; es decir que la fuerza de trabajo o *tekitl* se transforma en el acto de fortalecer o de

tener fuerza, así como lo plantea Acosta Márquez (2018)¹⁶, en lo que ella llama el *deverbal* “*chikawalis*”, que deriva o procede del verbo fuerza, en este caso del dicho “*Chikawalistli*”.

Ésta característica de categoría fundamental del cuerpo, el “*animatlzin*” o el ánima, puede ser vista como capacidad potencial de la vida, ya que al ser entidades fundamentales originarias y de las cuales se pueden derivar otras entidades anímicas, es decir la posibilidad de existencia de una entidad anímica fundante de las demás, este hecho se asemejan a la cualidad observada en *Chikawalistli*, o capacidad potencial de la “vida”.

La derivación del verbo, el *deverbal*, o término encontrado por Acosta (2018), en los nahuas de Pahuatlan resulta reveladora en relación a la energía o fuerza colectiva del pueblo, así, encontramos un *deverbal* esencialmente colectivo llamado en náhuatl el “*Tlachikawalis*”, como lo evidencia el estudio semántico realizado por Acosta (2018)¹⁷, que deriva de otros conceptos cuya raíz es “*chikawa*-fuerza”.

El siguiente testimonio de Doña Julia narra la plegaria a *Chikomexochitl*, a la fuerza del cuerpo y su devenir en persona, una plegaria que es rezada durante el acto ritual de colocar sobre la mesa del altar principal el envoltorio de tres elotes con paliacates y flores de *Sempoalxochitl*; en el discurso se presenta a *Chikomexochitl* como el dador del *Cigoto anímico* vida, desde donde se gesta la fuerza inicial, la antigua, el dador del “*no chikawalis*”/mi fuerza (*deverbal* “*Chikawalistli*”).

¹⁶ En entrevista con Eliana Acosta Márquez, en marzo de 2018, INAH, CDMX.

¹⁷ *Ibíd*em

La transcripción proviene de la entrevista otorgada en junio de 2014. Se presenta en el siguiente cuadro 1:

Rezandera y curandera Doña Julia Martínez Pascuala, de Ixhuatlán de Madero, Veracruz. Entrevista realizada en junio de 2014	
Transcripción literal	Traducción libre¹⁸
Nepa ta tikijlis, nepa Chikomexochitl,	Allá tu le dirás, allá a Chikomexochitl
Chikomexochitl antigüatl,	Chikomexochitl antiguo
Chikomexochitl yatsi,	Chikomexochitl negro
Chikomexochitl tlaltipaktli,	Chikomexochitl de la tierra
Chikomexochitl tonana,	Chikomexochitl, nuestra madre
Chikomexochitl totata,	Chikomexochitl, nuestro padre
Nama ta xinechtlapojpoljui,	Ahora tu perdóname
Xijpia hueyi tlaskamatilistli,	Tenme en gran agradecimiento
Xijpia hueyi paciencia,	Tenme gran paciencia
Xijpia hueyi moyolo,	Tenme gran corazón
Na ni eltok nikani to Chikomexochitl,	Yo estoy ante nuestro Chikomexochitl
Ni seyoj chikawalistli,	Porque es otra fuerza
Tla ya nijkuaji se tlaxkaltsi,	Si ya comí una tortillita (maíz)
Tla ya nijkuaji se elotl,	Si ya comí un elote (maíz)
Tla ya nijkuaji se xamitl,	Si ya comí un tamal de elote (maíz)
Ya nijpixki no chikawalis, ya nijpixki noojwi, Ya tlapojia noojwi,	Entonces ya tengo mi fuerza, entonces ya tengo mi caminar.
ya tlapojia no kaltenkua (...)	Se abrió mi camino, ya se abrió mi puerta (...)

El texto de esta primera tabla permite reconocer a la deidad *Chikomexochitl* como la entidad o agente creador, benevolente y amoroso, y en la segunda parte utiliza en dos ocasiones el deverbial *chikawa* del maíz, reconociendo además al

¹⁸ La transcripción y traducción gramatical en esta tabla etnográfica fue realizada por Aristeo Hernández Verónica y Noé Campos López, en un trabajo en conjunto.

Chikawalistli o fuerza que se recupera con el trabajo o *tekitl* al comer maíz en forma de tortilla, elote o tamal, para seguir adelante en la vida, es decir para desarrollar las entidades corporales, es el *cigoto anímico*. Se le reconoce a *Chikomexochitl* como el padre y la madre de todo, también se reconoce la potestad de dar fuerza, la primer fuerza a través del maíz, en el ámbito alimenticio y en el ámbito anímico (entidad anímicas). Al respecto Alessandro Questa (2017) habla sobre la capacidad potencial al adquirir alimentos y otros componentes:

What I have been calling “life” is imprecise. It is in fact conceptualized more like a potential capacity, a latent power that can be accumulated in certain places such as altars and caves while it can also be obtained from spicy food, sweet drinks, or alcohol (Questa, 2017:11)

Es así como la ingesta del maíz dota al cuerpo del *Cigoto anímico*, que a su vez constituye a las entidades anímicas. En el siguiente cuadro etnográfico 2, la curandera Doña Julia da cuenta del trabajo comunitario y del fortalecimiento o *Chikawalistli* que otorga sentido a la existencia de una persona. Aquí el testimonio en náhuatl y español, con una transcripción literal y una traducción libre.

Rezandera y curandera Doña Julia Martínez Pascuala, de Ixhuatlán de Madero, Veracruz. Entrevista realizada en junio de 2014	
Transcripción literal	Traducción libre¹⁹
Kemaya eli onka elotl, ya tikpia juerza, ya tikpia tochikaolis, to nimilis, to tlakualis, to atilis, tlatik tlakuaji, ti atlik ya tikpisti juerza, ya tias campá tatinikistias ompeya, porque tatikuateto se	Entonces cuando ya hay elotes (maíz), ya tenemos fuerza, ya tenemos vida (estamos vivos), tenemos nuestra milpa, que comer, que beber, y ya que comimos y bebimos tendremos fuerza. ya te vas a donde tú quieras, porque tú

¹⁹ La transcripción y traducción gramatical en esta tabla etnográfica fue realizada en un trabajo conjunto entre Aristeo Hernández Verónica y Noé Campos López.

<p>elotl, se xamitl, se tlaxkalli, se pilatsitl, tikoniteyo tlaxti tlakuatoj, axte atlikto, ya ti como tieliskeujs etitlapolos, nimokokoa nimokahua, que axnitlakuaj, huatlani tlakuajia, ya atlikja, nikixpia juerza, uankinilo mias milan, nikuit tikuahuitl, se notepa se sintli, se nikuajkuahuitik, ontemote se chikintek, pampa nama nipixkia chikawalistli, kema nikpia sanopa sintli yehuaya axnipia tlexnikuas, huaparajinononikuas ihualas nitlapikis, ikachikintek, onchihuas huatape, onchikintek muy sabroso, oh ya tenemos juerza, ya tikpia nopasintli, <i>si ya tienes maíz vamos a comprar un pollo, un guajolote, ahí les van dar de comer, para engorda, para vender, ahí no vamos a sufrir, para todos, sí es ayuda, maíz vale!!, hace milpa vale!!, que un muchacho ya tiene siete años, para diez años, ya debe trabajar que vaya aprender a su trabajo para que pasa un trabajo pues, ahí está...</i></p>	<p>ya comiste un elote (maíz), un tamal de elote (maíz), una tortilla, ya tomaste agua, y si no has comido ni has bebido sientes que te desmayas, te sientes enfermo, porque no has comido, pero si ya comí, ya tome agua, tendré fuerza, entonces puedo ir a la milpa, voy a traer leña, a traer maíz, a partir la leña, a buscar hongos, porque ahora ya tengo fuerza, porque cuando ya voy a tener maíz y hago tamales de hongos, para comer, y hare una salsa de hongos con chiles, voy a hacer huatape²⁰ -el de hongo es muy sabroso-, y ya tenemos fuerza. <i>si ya tienes maíz vamos a comprar un pollo, un guajolote, (nos va a servir para darle de comer a los animales, para engorda) les van (vamos a) dar de comer, para (la) engorda, para vender (el maíz), ahí (ya) no vamos a sufrir, para todos, (el maíz) sí es ayuda, (el) maíz vale!!, hace (hacer) milpa vale!!, (porque) que un muchacho (que) ya tiene siete años, (o que va) para diez años, ya debe trabajar, que vaya (a) aprender a (de) su trabajo para que (aprenda) un trabajo pues, ahí está...</i></p>
---	--

²⁰ *Huatape*: Es el nombre de un guiso en forma de caldo espeso, cuya base es el maíz y vegetales como los quelites; este es condimentado con epazotes, chiles, ajos y cebollas. Su consumo es típico de la huasteca veracruzana. También se considera al *Huatape* como una salsa hecha de hongos, molido y espeso.

En el último párrafo del cuadro etnográfico anterior se reitera un elemento antes mencionado en el testimonio de Leonardo Hernández (2016): la edad de siete años para comenzar a trabajar. A los siete años, su deber, su trabajo es el *comuntekitl*, el trabajo comunitario que valida la condición de persona; se es persona cuando ya se puede trabajar en una *faena*. Así en dos comunidades distintas encontramos la misma concepción.

Otro aporte de Doña Julia en el tema del *Chikawalistli* es la historia que recrea el nacimiento de *Chikomexochitl* en el cerro del *Postektli*²¹, quien nació con su *Chikawalistli*, su propia fuerza; esta historia de su nacimiento, ella la incluye recortada en el papel picado que tiene colgando de la pared de su casa, arriba de su altar doméstico. En el cuerpo de los recortes se observa a *Chikomexochitl* y al *Postektli*. Para contextualizar este relato sobre el nacimiento de *Chikomexochitl* en el cerro del *Postektli*, se adjunta un relato mítico, que abona a lo compartido por Doña Julia, trata sobre la creación y fragmentación de este cerro emblemático, se recupera esta narración de la entrevista con Don Aristeo Hernández (2014). Cuenta Don Aristeo Hernández que sus abuelos le contaban sobre el cerro, que:

“Era tan grande que su cima llegaba al cielo, era de piedra dura, y llegaba hasta el cielo, pero que antes se subían a la cima los brujos malos para espiar a Dios, y subían las hormigas arrieras para romper las flores, perjudicando la armonía del cielo y sus jardines. Un día el Dios principal se enojó por este hecho y decidió mandar partir el cerro por la mitad para que ya no subieran los brujos malos ni las hormigas arrieras. Dio la orden al pájaro Chénchere (pájaro carpintero) pero el pájaro no pudo cumplir la orden

²¹ “Poztektli, “El cerro quebrado”, es el cerro más representativo de la Huasteca veracruzana, y se recuerda en varias narrativas nahuas.

*de partir el cerro porque el cerro era de roca muy dura, entonces el Dios principal le dijo al Dios del Trueno, para que él partiera a la mitad el cerro y así evitar que siguieran subiendo las arrieras y los brujos. Y así obedeció el Dios del trueno, quien hizo brillar un rayo en el cielo y con un ruido formidable hizo caer un trueno sobre la mitad del cerro, partiéndolo en dos. La mitad del cerro quebrado cayó de lado de una comunidad que ahora lleva el nombre de Postectitla, a esa mitad se le conoce con el nombre de Tsouajali, palabra que traduce como jícara. Con este acto se salvó el jardín del cielo, se evitó la brujería mala, pero principalmente se guardaron los secretos del cielo. Los restos del cerro que cayeron al momento de ser partido se esparcieron por todo alrededor del cerro y de la base, al pie del cerro mismo. En actualidad ese cerro se usa para rituales de naturaleza agrícola, de petición de lluvias y de sanación o curación, cuando hay escasez de lluvia y agua en general”.*²² (Hernández, 2014)

Es así como la narrativa también da contexto al nacimiento de *Chikomexochitl*, y se adentra en la vida ritual de los nahuas en estudio dando paso a la implementación de rituales y a la reiteración de sus propios mitos. Por otra parte, y retomando el testimonio del nacimiento de *Chikomexochitl* en el recorte de papel picado de Doña Julia (2014), se transcribe ahora una fracción de dicho testimonio:

(...) En el cuerpo de Chikomexochitl se ve recortadito, así, el cerro del Postektli, el cerro nuestro, ahí se ve también la estrella, sí, la estrella que brillaba cuando el cerro se quebró (Postektli) y lueguito después nació Chikomexochitl, con su Chikawalistli nació, por eso nació fuerte, ahí está

²² Tomado de la entrevista a Aristeo Hernández, 19 de octubre de 2014.

todo, en su cuerpecito está dicho (recortado), también se ven los maicitos, con sus pelitos en la cabeza, así, luego, luego, se mira, así se mira que él es Chikomexochitl, el maíz, por sus pelitos de elote en la cabeza. Él nació ahí, como un niño, un jovencito, así nació el niño-maíz. ¿Qué sí el maíz es persona? ¡Y qué va ser si no! (Martínez, 2014)

La Persona

El relato anterior se encuentra contenido en la tira de recortes de papel revolución de Doña Julia, donde nos habla de la noción de cuerpo, de persona, de fuerza anímica y por supuesto del Cigoto anímico concedido por la persona-maíz, del niño-maíz. La construcción de la noción de persona y la noción del cuerpo se recrean en repetidas ocasiones y actos rituales como el acto de los recortes de papel o cartón que confeccionan cuerpos, figuras antropomorfas; al respecto Trejo (et al. 2018), menciona que:

(...) seguimos un rastro de ese protocolo ritual que sólo podrá operar mediante la presencia de fetiches antropomorfos. La corpomorfosis²³ visible en la Huasteca indígena es la que nos ha llevado ahora a indagar las vicisitudes del saber hacer cuerpo, en una región de donde florecen los especialistas del ritual del costumbre. (Trejo, 2018:351)

La construcción del cuerpo deriva en el reconocimiento de la persona, la persona-maíz se encuentra planteada intrínsecamente en el anterior testimonio de Doña Julia.

Por otro lado, la noción de persona comienza desde la construcción del cuerpo relacional, es decir que las relaciones entre cuerpos constituyen a la

²³ En relación a este término, Trejo (et al.) menciona que: “Como su nombre lo indica, la *corpomorfosis* alude a la dinámica que se genera por el tránsito o flujo de agencias a través de diferentes cuerpos”. (2018: 203)

persona; las entidades anímicas y el maíz conforman el devenir del cuerpo en persona; la persona abarca la esfera social, natural y cultural que habita el cotidiano de estas comunidades, se atiende, además, a las relaciones desarrolladas en la construcción comunitaria de la persona; por ejemplo, en lo referente a la comunidad, el ser persona para los nahuas estudiados inicia al tener la edad de siete años, cuando se tiene la fuerza y capacidad para aportar su *comuntekitl*, su trabajo comunitario y, específicamente, desarrollado en la milpa, en este ejemplo el vínculo relacional del cuerpo nahua es el trabajo comunitario desde donde se deriva su condición de persona.

En los rituales observados en campo, el ser persona no implica ser humano, sino una forma de persona propia, que puede o no ser diferente a la humana pero siempre alterna, limitando incluso la frontera de lo humano, entendido como meta-humano. Los rituales dedicados a la deidad del maíz en esta región contienen, entre otros elementos, figuras de *Chikomexochitl* construidas a partir de envoltorios y atados de elotes, ataviados con paliacates de colores, velas de cebo y flores de *sempoalxochitl*, otorgando corporeidad a dicha entidad, a cuerpos meta-humanos, *cuerpos otros*, que a su vez constituirían a personas otras, seres otros a depender de relaciones otras. Presentan además la peculiar práctica de los recortes de papel, misma que se utiliza para personificar a distintas agencias, como son los dueños de los aires, aguas, plantas, cerros y al mismo *Chikomexochitl*; estos recortes, además, son vistos al mismo tiempo como elementos discursivos que dan cuenta de la vida de los personajes recortados (Heiras, 2010) (Hernández y Heiras, 2004) (Sandstrom y Martínez, 2004). Derivado de lo anterior se abordan estas expresiones rituales, donde el maíz no es

una simple semilla, donde un recorte deja de ser un simple papel y donde un atado de elotes no lo es del todo, y se somete a consideración el hecho de que objetos, personas y deidades son *otros* por la relación que se construye con ellos.

Concluyentemente, la persona nahua no solo está constituida por la naturaleza biológica de que se compone su cuerpo sino por las relaciones sociales y categorías culturales que van más allá de lo humano, lo meta humano y que se ubican en una forma alternativa de humanidad, en una humanidad-otra. Desde la mirada de los nahuas los componentes anímicos están en el cuerpo y por ende la otredad se ve condicionada a su corporalidad desde donde el *Chikawalistli*, es visto como *cigoto anímico*, que otorga a la persona. Se incorpora al interior del cuerpo al *Otro*, al *Chikomexochitl*, y a su vez se constituye la otredad para uno mismo. No podría considerarse una persona existente ante los nahuas si no tiene un cuerpo donde manifestarse, aun siendo sutil.

En distintos ámbitos relacionales entre humanos, y seres *otros* meta-humanos, dioses y objetos, se encuentran expresiones corporales que se toman como la expresión mínima de una persona, incluso, sin tener la cualidad de materia densa u orgánica. En este orden de ideas podemos intuir que aun los dueños del aire, las entidades malignas como enfermedades, o las entidades benéficas como los santos, tienen corporeidad, densa o sutil, orgánica o inorgánica, pero la tienen. Un ejemplo de ello es *Chikomexochitl* a quien se le confecciona en recortes de papel con figuras antropomorfas que reciben la corporeidad través del ritual y adquieren agentividad: “Los recortes de figuras

antropomorfas de papel (*amatlatektli*²⁴) son hechos exclusivamente por los chamanes, principal diferencia entre quienes hacen *costumbre* (los *tlatatkemeh* o *tlatatanimeh*)²⁵ y quienes sólo hacen curaciones” (Trejo et al. 2018:90).

En el caso de la *Elotlamanalistli*, la fiesta de los elotes, el espíritu del maíz adquiere corporeidad a través de un envoltorio de tres elotes y se materializa en diversos momentos y espacios donde se escenifica el ritual; de tal suerte que la noción de cuerpo está enlazada a la noción misma de persona.

Para los nahuas en estudio, los cerros, las cuevas, las nubes, los ríos, son seres personificados, seres *otros*, con agencia, gustos propios, personalidad y estados de ánimo propios. Cada uno de ellos se encuentra conectado entre sí por las actividades del colectivo. La personificación, en el caso de los nahuas de la Huasteca, contiene elementos distintivos que para nada son homogéneos, pero que comparten un componente común: la fuerza o *Chikawalistli*, como bien lo apunta Catharine Good (2011:186).

Siguiendo con la teoría propuesta por Catharine Good la noción de persona alcanza definitivamente al maíz en su personificación. Un ejemplo más es el proceso de crecimiento del maíz, que encuentra similitud con el devenir de la vida humana, donde ambos contienen una etapa de niñez, adultez y vejez. Al respecto es de gran valor el testimonio de un curandero publicado por Good:

Buenos padrinos, pues, siempre deben ser niños o jóvenes que, debido a su juventud, suelen ser dadores de fuerza, fertilidad, salud y trabajo. No se debilitan, no se les quita mucho. Son “toktli”, que se refiere a la mata del

²⁴ *Amatlatektli* Literalmente se traduce como el que trabaja con papel.

²⁵ *Tlatatkemeh* o *Tlatatanimeh*, son términos utilizados en plural y de manera indistinta para referir a quienes hacen los rituales, los rezanderos o especialistas rituales.

maíz cuando está en su desarrollo, y ellos pueden recuperarse rápidamente porque apenas están en crecimiento, son puros. Mira, así de pequeño, apenas van creciendo igual que una matita, les falta mucho para madurar. Y por ser pequeños, son buenos, puros, dan fuerza, salud y trabajo. Son como el maíz pues, fértiles, les faltan todavía muchas etapas, no se cansan, siempre son buenos para dar (...) (Good, 2011: 195-196)

Este componente común es ubicado en el ámbito comunitario por quien lo produce, y doméstico por quien lo consume y en el ámbito perteneciente a las deidades en tanto que son generadoras del *Chikawalistli*. Es un componente compartido con personas, animales o cosas, que al tener *Chikawalistli* llegan a ser extensiones de las mismas personas que los producen, fabrican o contienen.

Esta capacidad intrínseca en el ser humano y que a temprana edad se desarrolla –siete años-, tiene su interpretación en la cosmología nahua a través del “*Tlachikawalis*”, (fuerza del trabajo comunitario) o *comuntekitl* (trabajo comunitario), o faena (Trejo, et al. 2018: 82); fuerza de trabajo que se adquiere en cada acto ritual. Sin dejar de lado que el maíz es fuente de “*Chikawalistli*”, indispensable para el sostenimiento de la persona (Trejo, et al. 2018).

El siguiente diagrama 1 esquematiza la idea de cuerpo nahua en contraste con la idea occidental.

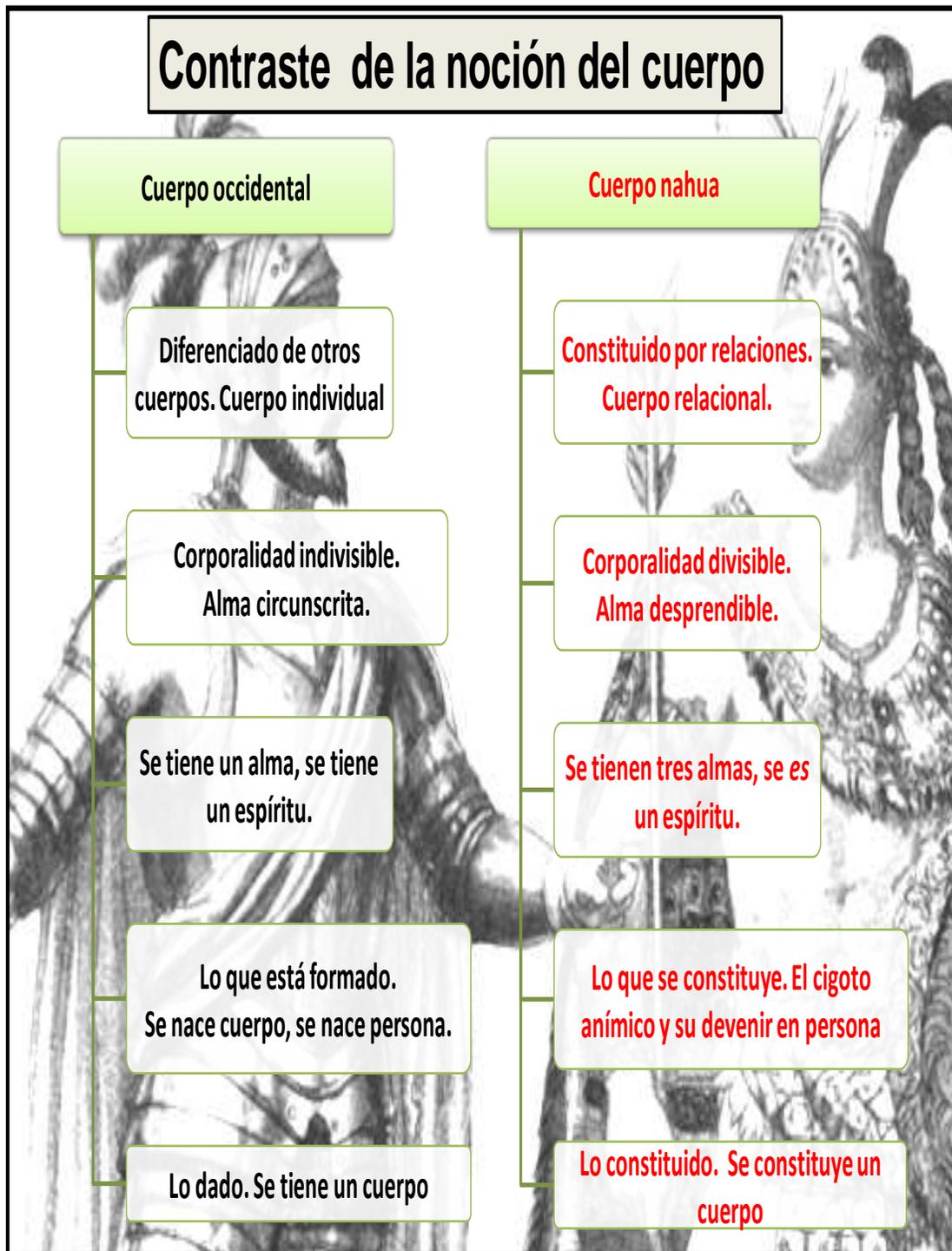


Diagrama 1. Contraste de la noción del cuerpo. La imagen de fondo en este diagrama es anónima, tiene Derechos de Autor Reservados (D.A.R.).

Capítulo 2. *Chikomexochitl*. Dos rituales, tres variantes.

Si bien es cierto que la noción de persona nahua en esta región de la Huasteca refleja que la fuerza o *Chikawalistli* favorece el desarrollo del cuerpo y sus componentes corporales y anímicos, y que dicha fuerza se obtiene del maíz en un circuito de siembra y cosecha mediante el *comuntekitl* o trabajo comunitario, también es cierto que la noción de persona-maíz no es ajena a esa cualidad de fuerza, ya que el niño-maíz o *Chikomexochitl* es reconocido como dador del *Chikawalistli* en las tres comunidades.

Chikomexochitl no solo es venerado en rituales de petición de lluvias sino en contextos domésticos, donde se le consulta, se le solicita su fuerza, se le pide salud, dinero, trabajo, buena ventura, incluso se le requiere como negociador ante otras entidades causantes de enfermedades o dolores, para así lograr cambios en las circunstancias propias y colectivas. Por esta razón las fiestas a *Chikomexochitl* tienen *momentos rituales*²⁶, que se realizan en diferentes formas y lugares, todas ellas invocando a *Chikomexochitl*. Es verdad que estos rituales se desarrollan en periodos agrícolas, pero también es cierto que en ocasiones las fechas dependen de augurios o sueños visionarios que los especialistas rituales reciben en forma de mensajes; y van en función de las necesidades individuales y colectivas que no tienen un tiempo definido. Esta idea coincide con lo planteado por Szeljak (2003), sobre los ritos “privados y públicos”, aunque en esta investigación se prefiere la clasificación de rituales domésticos y comunitarios, en franca alusión a la naturaleza relacional entre individuos y colectivos.

²⁶ Se propone llamar *momento ritual* a cada una de las series de acciones que de manera sucesiva se realizan en los rituales estudiados en la presente investigación.

En consecuencia, se ocupa una exposición desglosada de los *momentos*²⁷ *rituales* que nos permita descubrir la construcción del *otro*, a través del ritual, dejando ver la relación entre las necesidades domésticas, las comunitarias y estas a su vez, con las circunstancias de vida de las comunidades de estudio; especialmente se considera atender a los actores del ritual para entender cómo es que interactúan²⁸ entre sí al momento de la construcción de otro. En esta exposición desglosada se tomará en cuenta la información proporcionada y el resultado de las notas de campo sobre ¿Quiénes participan? ¿Qué acciones realizan? y ¿Dónde se realizan dichas acciones? Agregando además una aproximación a los impulsos, necesidades y posibles estados emotivos presenciados en los practicantes y en cada caso etnográfico. El ritual²⁹ es el concepto trabajado en este capítulo y es visto como un conjunto de acciones a través del cual quedan de manifiesto las relaciones entre los practicantes.

²⁷ El Diccionario de la Lengua Española, perteneciente a la Real Academia Española, menciona, entre otras definiciones, que un momento es un lapso de tiempo más o menos largo que se singulariza por cualquier circunstancia. Para el caso que nos ocupa las circunstancias que pueden singularizar el momento y definirlo pueden ser de lugar, de tiempo, de sujetos y de objetivos que intervienen. Tomado de <http://dle.rae.es/?id=Pbn1zcy> el 13 de marzo de 2018.

²⁸ La postura de Carlo Severi sobre la interacción ritual es pertinente en la siguiente cita: “En un libro dedicado al estudio de la acción ritual (Houseman y Severi 1998), Houseman y yo hemos afirmado que una de las pistas esenciales para entender la comunicación ritual es estudiar la forma en que, mediante el establecimiento de una forma particular de interacción, se construye una identidad especial para los practicantes”. (2002: 14)

²⁹ Para los fines de esta investigación, y por no incidir en el objetivo principal, se utilizan indistintamente los términos de ritual o fiesta; lo anterior debido a que en el trabajo de campo los informantes y colaboradores utilizaron más la palabra “fiesta” que la palabra ritual, a más de que no se encontraron datos etnográficos que implicaran una naturaleza contraria en cada palabra; esto encuentra un antecedente en lo planteado por Tylor (1977) y Frazer (1998), donde a manera de sinónimo entienden al ritual y al rito, por ser considerados, por dichos autores, como un sistema de creencias. En este sentido, coincido con lo postulado por Jean Cuisenier (1989) en relación a los rituales, ritos o ceremonias, dejando claro que son “usos más o menos codificados (...)”.

Un robusto corpus literario sobre la teoría del rito antecede a esta investigación, por lo que no es la intención el abordar cada una de esas teorías, baste con acotar la idea planteada desde la perspectiva de la investigación, el acercamiento entre los datos etnográficos y su análisis interpretativo. Por ello, se revisan los trabajos pertinentes para propiciar un desglose general y así desarrollar una propuesta teórica particular y repensar la alteridad a partir de su construcción en contextos rituales. Desde la teoría etnográfica se puede aportar a lo explorado en relación a la teoría del rito, agregando dos consideraciones más que pueden ser tomadas en cuenta para estudiar los *momentos rituales*, partiendo del análisis relacional de los objetos y actores y no sólo desde su composición organizada y “estructurada”. Estas dos consideraciones propuestas son:

a) **La espacialidad.** Tomando en cuenta que el espacio ritual está en función de la costumbre propia, y que varía de región en región, se debe considerar que el ritual se realiza en la montaña (el caso de Tecacahuaco), en cuevas, en ríos, en arroyos, en la cancha de básquetbol (caso de Coatzonco), en cruce de caminos, en la milpa (el caso de La Chaca), y por supuesto en la (en los tres casos); por lo que sus espacios rituales son adecuados a las circunstancias; y

b) **La temporalidad.** Debido a que, en algunos casos, la fecha de la fiesta es recibida por los especialistas a través de sueños (el caso de Coatzonco) o por mensajes en forma de augurios (el caso de La Chaca), casos en que los especialistas dan a conocer al resto de la comunidad la fecha de realización de la fiesta sin tiempo fijo.

El nivel de atención puesto a los vínculos relacionales entre los actores, los objetos y *Chikomexochitl*, es tomado en cuenta en la presente investigación por

considerarse como detonantes que enfatizan la capacidad del ritual para reasignar cualidades, estatus y roles a través de patrones relacionales (Houseman 2006).

Los rituales estudiados no son del todo constantes sino dinámicos que experimentan adecuaciones necesarias a juicio de los especialistas y se ejercen en un instante determinado; de tal suerte que rituales como los que ahora estudiamos han experimentado adecuaciones más allá, incluso de la mixtura religiosa, y que es entendible por la dinámica cultural. Ejemplo de ello son los elementos rituales como la campana de metal que sirve para “llamar” a *Chikomexochitl*, y que se usa indistintamente alternada con la sonaja de guaje.

El especialista ritual puede provocar cambios emocionales que los practicantes experimentan, cambios en sus expresiones corporales, faciales e incluso en los dones de carácter performativo³⁰; adaptándose a las circunstancias que prevalecen al momento del ritual; como lo aborda Neurath (2002), al mencionar que si los actos rituales son ejecutados por un sujeto determinado, quien sostiene un vínculo relacional con el ritual, dicha representación deja de ser solo una representación y se transforma en el acontecimiento cósmico mismo; esta afirmación se ve reflejada cuando la expresión emotiva de los practicantes es producto de las *experiencias performativas*³¹.

³⁰ El carácter performativo del ritual ha sido abordado como materia de estudio por autores como Houseman (2006) y Severi (2002) que desde la antropología dan cuenta de la existencia, en el acto ritual, de intencionalidades y, sobre todo, de expresiones de esas intencionalidades en el momento mismo de la acción; además advierten la condensación de practicantes y relaciones derivadas, tanto de condición humana como meta-humana.

³¹ El término que se propone como *experiencias performativas* se relaciona con los procesos de experiencias y expresiones físico corporales que resultan del acto ritual y que son conocidos como la Personificación, la Transfiguración y la Materialización o Manifestación Material, tanto de objetos, humanos y deidades; entendiéndolo por un “otro” al construido durante el performance realizado con el cuerpo, sus partes, sus expresiones y sus creaciones.

2.1 *El Costumbre o Chikomexochitl. La fiesta del niño-maíz*

El ritual tradicional de *Chikomexochitl* o *El Costumbre*, como también se le conoce, es una fiesta dedicada al maíz que se practica por diversos grupos nahuas. En relación al nombre que se le da al ritual es de mencionarse la siguiente cita: “El costumbre nahua es también conocido como *promesa, mesa, tlatlakualtia, xochitlalia*, o por el nombre que alude a uno de sus héroes culturales: *Chikomexochitl*. (Trejo, et al, 2018: 81). Este ritual se realiza particularmente en la región Huasteca, en las fechas en que se agradece la abundancia de cosechas y buena lluvia. Se celebra a principios de febrero o marzo, como es el caso de la comunidad de “La Chaca”; es dedicado al maíz y contiene etapas de desarrollo que, a decir de Don Aristeo Hernández Verónica (2015) “Expresan el trabajo comunitario que nace desde la cosecha hasta la preparación y culto del maíz, del niño-maíz, por quien se vive y siente”.

Inicia con el adorno del espacio ritual, la colocación del altar exterior, donde se “saluda” o se persigna al llegar, este altar consiste en una mesa sobre la cual se coloca un arco hecho de varas, adornado con siete flores que aluden a *Chikomexochitl*, con palma de coyol tierno o *uitoliuki*, uno de los elementos más recurrentes en los rituales de la Huasteca (Pérez Castro, 2007), acompañado de flores de *sempoalxochitl*³². En la entrada hay otro arco de flores similar, sirve de entrada a la , recreando el espacio ritual que se vive en la montaña (Aristeo Hernández, 2015). En la imagen 11 se observa el altar exterior de la .

³² *Sempoalxochitl*: Palabra náhuatl que incluye en sus partículas gramaticales el numeral veinte *sempoali*, pero también infiere a la cuenta, a la unidad de varios veintes, *sempowali*. Esta referencia indica el número de pétalos que esta flor en particular contiene, así, se puede referir a la cantidad de flores para el caso referido en esta investigación.



Imagen 11. Altar de arco exterior de la . Ritual de *El Costumbre*, en la comunidad de La Chaca, Veracruz.
Fotograma proporcionado por Aristeo Hernández.

En el interior del espacio ritual, en el altar principal, se coloca un último arco. El espacio en general se adorna con un *Xochimekatl*³³ (lazo de flores de *sempoalxochitl*) y un *Maxochitl*³⁴ para distinguir la autoridad de *Chikomexochitl*, cuando porta su bastón de flores, mismo que se confecciona con flores de *sempoalxochitl*, amarradas con palmillas de coyol por el cargo político³⁵.

³³ *Xochimekatl*, mecate de flor, se refiere a las líneas de hilo grueso en forma de lazo adornado con flores de *Sempoalxochitl*, mismo que se colocan desde el arco principal del altar hasta la entrada a la , esto se coloca en forma de camino por donde llegara *Chikomexochitl* hasta su ofrenda, hasta su altar principal.

³⁴ Es conocido como el bastón de mando, el objeto de reconocimiento de poder para un gobernante o deidad tutelar. "Literalmente se entiende como la mano que acaricia o mano acariciando". Tomado de: Gran Diccionario Náhuatl [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012 [ref del 14 de Marzo de 2018]. Disponible en la Web <http://www.gdn.unam.mx>

³⁵ Es de entenderse que en el proceso ritual se considere a la religiosidad como el eje central, sin embargo, el uso del *Maxochitl* en otro contexto es visto como insignia de grado, cargo, o autoridad política que porta *Chikomexochitl* como dios tutelar.

Cuando se tiene listo el adorno de espacio ritual se puede decir que está listo el ritual, ofreciendo *kopal*³⁶, cohetes al aire y el primer son musical del trío de cuerdas, para realizar las dádivas y dar entrada a la *tlakualistli*³⁷, ofrenda de comida destinada a *Chikomexochitl*, amenizado con la *tlatsotsontli*, la música. Cada uno de los rezanderos llega con un cargamento de ofrendas y enseres para *Chikomexochitl*: velas, *kopal*, sonajas, campanas, sahumadores, bastones adornados con listones de colores, esto evidencia un intercambio, el dar y recibir.

En el altar principal se coloca una mesa con imágenes y objetos alusivos al maíz y a la religión católica. En su superficie se coloca un mantel de tela, algunos vasos con agua, refresco, pulque o cerveza. También se colocan varios platos con guisos de comida, pan de dulce, galletas o pastelitos comerciales, veladoras y velas. Se colocan varios sahumadores, según aporten los practicantes, y se ofrenda *kopal* o mirra durante toda la ceremonia. No hay una persona asignada como encargado de este altar, por lo que depende de los practicantes voluntarios colocar brazas, *kopal* y velas durante el transcurso de la ceremonia.

El altar interior se divide en tres niveles, el primero está sobre la tierra, donde se colocan los *popochkomilmej* o sahumeros, el segundo está ubicado sobre la mesa con objetos ceremoniales, atados de elotes envueltos en paliacates que son la personificación de *Chikomexochitl* y que fueron confeccionados un año

³⁶ Sobre el Kopal, Montúfar (2016, 45), explica que “el término copal deriva del vocablo náhuatl copalli, el cual califica a varias resinas aromáticas de nuestro territorio y también, a partir de la conquista española, a diversas del mundo (...), Al llegar a esta región, los españoles conocieron el uso ceremonial del copal y descubrieron que su aroma era casi igual al del incienso utilizado en Europa con el mismo fin. Por esta razón, nuestro copal es referido como “incienso de la tierra” (Motolinia, 1995: 44).

³⁷ *Tlakualistli*: de *Tlakua*-comer, y de la terminación *listli*-acto o acción inherente a comer, de tal forma que se traduce como acto de alimentar o dar alimentos, entonces aglutinado y en este contexto significaría el acto de ofrecer alimentos o la ofrenda de comida.

atrás, y el tercer nivel está adornado con el arco de *sempoalxochitl* y elementos que lo hacen lucir como el cielo mismo.

En este altar se encuentran los mismos enseres que en el altar externo, con expresiones rituales colocadas junto a más elementos de igual importancia. Se colocan varias sonajas que serán utilizadas por los asistentes para ser tocadas mientras se le baila y reza al niño-maíz. También hay campanillas para invocar a *Chikomexochitl*. Al respecto de esta campanilla, es de mencionar que algunos elementos o instrumentos litúrgicos utilizados durante el ritual de *El Costumbre*, tienen su origen en los mitos narrados en la comunidad. Es el caso del uso de la campanilla de metal, misma que tiene su explicación en la narrativa, es de interés el compartir un fragmento transcrito de entrevista a Enrique Jiménez³⁸ de la comunidad de Tecacahuaco, en Atlapexco, Hidalgo, donde describe el por qué del uso de la campanilla de metal:

En la comunidad se narra que cuando a un habitante del pueblo se le aparece Chikomexochitl en la milpa o en la montaña, el río o en el camino, se escucha el sonido de campanas. Por ello se utiliza este instrumento para realizar una llamada, para llamarlo, es una invocación de Chikomexochitl, y provocar su presencia (Jiménez, 2016)

Continuando con la descripción del espacio ritual, al fondo se coloca un envoltorio de tres elotes a manera de festejados principales. Estos elotes se entrelazan con listones de colores y son atados en forma de envoltorio con paliacates de color amarillo, morado, negro, blanco o rojo, simbolizando los colores del maíz; en su interior llevan flores de *sempoalxochitl* y velas de sebo; el

³⁸ En entrevista con Enrique Jiménez, habitante de la comunidad de Tecacahuaco, en Atlapexco, al término de una faena para recolectar elotes para la fiesta. Junio de 2016.

momento ritual está provisto de una relación específica entre los especialistas rituales y los objetos que manipulan, en este caso los envoltorios, que evidentemente son elaborados con cuidado, paciencia, fervor y fe en lo que se hace y para quien se hace. Estos envoltorios que contienen elotes se entrelazan y cambian su cualidad, esto permite ver un envoltorio, un contenedor que entrañan a *Chikomexochitl*, un personaje que se hace presente en el ritual provisto de una agentividad que lo hace ser un *otro*.

Otro objeto ritual que retrata la alteridad constituida son las figuras antropomorfas de *Chikomexochitl* recortadas en papel revolucón de nombre *Tlaxkalyoyomitl*, que en este contexto se traduce como servilleta, y que fueron confeccionadas en un *momento ritual* anterior llevando a cabo un acto relacional entre quien confecciona las prendas, quien recorta el papel revolucón y la deidad de *Chikomexochitl*. Así se colocan en los muros o sobre la mesa del altar principal como un mantel, este objeto ritual es significativo en la identificación de la construcción de alteridades pues mediante la relación que se mantenga con este recorte de papel, dejará de ser un simple recorte de papel, siendo al final una manifestación específica de la constitución de *Chikomexochitl*. La Imagen 12 retrata el altar interior.



Imagen 12. Altar interior, ritual *El Costumbre*, comunidad de La Chaca. Veracruz. Fotograma proporcionado por Aristeo Hernández.

Siguiendo con los objetos rituales encontrados en la comunidad de “La Chaca” abundaremos en los recortes de papel; Arturo Gómez (2002), encuentra antecedentes sobre el uso ritual de los recortes de papel, las ubica en la época precolonial y colonial, en los materiales que se utilizan y la confección de algunos códices precoloniales y murales, en algunas crónicas se indica que tuvo varias funciones, usándolos como insignias o *Pantlij* (banderas), confeccionados como ropas de uso humano y atavíos de las divinidades y sacerdotes. Arturo Gomez (2002) cita a fray Diego Durán, mencionando que los recorten se usaban en las fierstas de veintena cotidianamente. La cita de fray Diego Durán es la siguiente:

En los barrios para el culto de sus dioses [...] lo que más se compraba era papel, hule, almagre y colores de azul y de amarillo, con que pintaban las mitras o tiaras que ponían a sus ídolos (1967, II: 83)

Este es el uso que se le da a los recortes de papel, los “*Tlakopinkayotl tlen Chikomexochitl*” (imágenes de Siete Flores) (Aristeo Hernández 2018), a través del *momento ritual* de confeccionar vestimentas para ataviar a la deidad del maíz, personificando la figura de *Chikomexochitl*. Al respecto de los recortes de papel, Arturo Gómez (2002), presenta una cita de Motolinía (1977), sobre las fiestas calendáricas y el uso del papel como constituyente de un *otro* hecho de papel:

(día atemoztli) ponían muchos papeles pintados y llevanlos a los templos de los demonios, y ponían ulli, que es una goma de un árbol que se halla en tierra caliente, el cuál punzándole salen unas gotas blancas, y ayudándolo uno con otro, tornase negro, casi como pez blanda [...] de esto también usaban ofrecer mucho a los demonios, así en papeles como untado con de ello los carrillos de los ídolos, y algunos ídolos tenían de este ulli la costra de dos dedos, o tres [...] y cantaban todos aquellos achcautin o sacerdotes del demonio y cuando esto hacían y en estos cuatro días tornaban el viejo achcautin a la sierra, y ofrecían al demonio mucho papel y copalli y codornices. (Gomez, 2002: 66, 78)

En *El Costumbre*, un grupo específico de rezanderos se dedica a confeccionar papel picado o *Tlaxkalyoyomitl* (servilleta), en una serie de figuras que representarán escenas míticas que se narran sobre *Chikomexochitl*, este *momento ritual* otorga de elementos discursivos al papel recortado y en ocasiones narra escenas donde brotan manos a las matas de maíz, o las estrellas del camino de *Chikomexochitl*, o las montañas

donde habita, las hazañas, los lugares, la vida y la muerte del niño-maíz. En la Imagen 13, se observa el papel picado que se coloca en el altar doméstico de Doña Julia, quien narra las historias descritas en sus *Tlaxkalyoyomitl* de papel, historias que se detalla en el momento.



Imagen 13. *Tlaxkalyoyomitl*, los recortes de imágenes antropomorfas dedicados a *Chikomexochitl* que narran su nacimiento. Altar doméstico de la curandera Julia Martínez Pascuala. Foto Noé Campos.

Los papeles recortados que ya se han “presentado” ante *Chikomexochitl* durante su fiesta, son trasladados a los altares domésticos de cada practicante, así se colocan como deidades en los altares propios de quienes asistieron al ritual y los guardan durante todo el año para su devoción. A manera de “protección”, los *Tlaxkalyoyomitl* de papel son colocados en el altar propio de la rezandera Doña Julia (2016), argumentando que están “cargados”, porque se confeccionaron durante la fiesta de *Chikomexochitl* y “tienen a *Chikomexochitl* dentro” y afirma que

el niño-maíz está presente en su casa para cuidar de ella y de sus pacientes en las consultas, ayudándole a curar a sus pacientes. La siguiente imagen, la 13-A, muestra el momento de disposición de una tira de recorte de papel.



Imagen 13-A. Disposición de los recortes antropomorfos dedicados a *Chikomexochitl* en el altar doméstico de la curandera Julia Martínez Pascuala. Foto Noé Campos.

En relación a los objetos sagrados utilizados en el ritual, en específico los elotes traídos desde la milpa en un *momento ritual*, se depositan en el centro del espacio ritual, al interior de la , y se hace una pilastra llena de elotes tiernos, traídos por los practicantes para representar a la comunidad y su ofrenda; el numero es incierto en su totalidad pero se estima una cantidad que haga lucir una porción redonda y robusta como se muestra en la Imagen 14.



Imagen 14. Altar interior, pila de elotes tiernos, ritual *El Costumbre*, comunidad de La Chaca, Veracruz. Foto proporcionada por Aristeo Hernández.

En lo que respecta a los practicantes, las anfitrionas de la son las mujeres, ellas se dedican a la disposición del espacio, a conseguir los elementos que adornarán la entrada y el interior del espacio ritual; colocan el altar principal, los elementos ceremoniales que se utilizan en el rito y se encargan del espacio, ellas hacen equipo con las cocineras y aunque en su mayoría son mujeres no se registro ningún dato que indicara que es una actividad exclusiva de ellas. Este acto da muestra del trabajo colectivo, es decir, el trabajo que entre todos se realiza y del que todos son responsables, logrando con ello un vinculo independiente y autónomo de las actividades de los especialistas.

El rezandero y sus ayudantes o *teopalewimej*³⁹ están activos en todo momento, la música y la danza que se ofrendan son sones específicos de *Chikomexochitl* intercalados con otra agrupación denominada banda de viento que interpreta diversos sones, no únicamente de *Chikomexochitl*, sino representativos de la comunidad y del gusto popular. La imagen siguiente es la salutación de los rezanderos (imagen 15).



Imagen 15. Salutación en el altar exterior. *El Costumbre*, La Chaca, Veracruz. Foto Aristeo Hernández.

³⁹ *Teopalewimej*: derivado de *Teotl*-sagrado o dios, en alusión a lo divino o tutelar, y *palewimej*- plural de ayudante, es el nombre que se le da los ayudantes en las tareas sagradas.

Flanqueados por los músicos, la entrada de los especialistas rituales es por la puerta principal de la , cruzando el arco inicial; este es un *momento ritual* protocolario que despierta las emociones de los presentes, reflejada en los rostros y sus discursos al experimentar el recuerdo de los sones de *El Costumbre* que se tocan después de un año. Retomando a Houseman (2018), podemos identificar este *momento ritual* como un aspecto constitutivo de las interacciones rituales, reflejando el curso de formas sensoriales (en este caso auditivas), expresivas, morales y estratégicas. En la imagen 16, se observa la entrada de los rezanderos y del trío de cuerdas.



Imagen 16. Ingreso de los rezanderos y los músicos al interior del espacio ritual. Ritual *El Costumbre*, comunidad de La Chaca, Veracruz. Foto proporcionada por Aristeo Hernández.

Los sones interpretados por el trío de cuerdas solo son instrumentales, es decir que carecen de letras, vocablos o sonidos guturales que se canten durante el ritual. Existen otros cantos sobre *Chikomexochitl* que pueden amenizar la fiesta

pero no son considerados como sones “suyos”, son canciones escritas para contar algunos pasajes o mitos de *Chikomexochitl*, canciones producto del fervor y amor que le profesan, pero solo son intercalados para amenizar la celebración y un descanso para el trío de cuerdas. La música como elemento ritual, acompaña la celebración hasta su culminación en la madrugada siguiente; de tal forma que los rezanderos y los músicos son requeridos durante todo el ritual para halagar al niño-maíz. Este entorno musical, este *momento ritual*, a decir de Don Aristeo Hernández, “es considerado como un acto solemne, y con la música uno siente bonito” (2017). Si bien es cierto que el ambiente festivo es característico de las fiestas de *Chikomexochitl* también es verdad que está cargado de solemnidad en medio de la cual se realiza una barrida que pretende “limpiar” a quienes asisten.

Imagen 17.



Imagen 17. Barrida o limpia personal con *kopal*. Ritual *El Costumbre*, comunidad de La Chaca, Veracruz.

Foto proporcionada por Aristeo Hernández.

Espacio aparte, en un *momento ritual* intermedio, se seleccionan ropas de tamaño pequeño, que previamente se han confeccionado para que sea vestido y personificado el *Chikomexochitl*. Estas ropas son ofrendadas por los asistentes reiterando la acción de aportar y recibir; estas ropas constan de vestidos decorados con bordados coloridos, blusas con holanes, camisas largas de manta, sombreros de palma, pantalones de diferentes telas y colores, paliacates, morrales hechos de palma en cuyo interior se colocan semillas de maíz o pequeños elotitos tiernos; “estas ropas son confeccionadas al gusto de los practicantes que las donan, deseando luzca bonito y nunca falten en el hogar de cada uno, por ello se las confeccionan”⁴⁰ (Aristeo Hernández, 2017). Imagen 18.



Imagen 18. Confección de vestimentas dedicadas al *niño-maíz*. Ritual *El Costumbre*, comunidad de La Chaca, Veracruz. Foto proporcionada por Aristeo Hernández.

⁴⁰ En relación a esta acción ritual de confeccionar y vestir a *Chikomexochitl*, no se encontró registro del nombre en náhuatl que podría referir al acto de personificar a la deidad.

En el mismo *momento ritual*, pero en un espacio diferente, otro grupo de *teopalewimej* se acomoda a un costado del anterior y se dispone a elaborar nuevas tiras de *tlakopinkayotl* en papel revoluc3n, con figuras antropomorfas de *Chikomexochitl* para ser utilizadas posteriormente en altares dom3sticos. Frente al altar principal, donde se comienza el rezo de los nuevos atados y recortes *tlakopinkayotl* que ya fueron personificados, el grupo de rezanderos se colocan sobre un petate de palma para consagrar los objetos rituales nuevos. La imagen 19 da cuenta del ofrecimiento de los objetos rituales.



Imagen 19. Rezo ante *Chikomexochitl*. Ritual *El Costumbre*, comunidad de La Chaca, Veracruz. Foto proporcionada por Aristeo Hern3ndez.

Durante toda la fiesta se realiza una constante degustación de alimentos; es un *momento ritual* continuo donde las cocineras se encargan de la preparación de los alimentos; la disposición de comida para todos los invitados en el patio principal está a cargo de varios participantes, incluyendo hombres. Imagen 20.



Imagen 20. Degustación de alimentos. Fotograma proporcionado por Aristeo Hernández.

Las cocineras preparan guisos en estufas de adobe prendidas con leña, la comida se prepara en dos porciones, una para los invitados y la otra especial para el altar principal, es decir una comida ritual. En el transcurrir del día se cocina para los asistentes, con tres entradas que incluyen caldo de gallina, un mole con guajolote cortado en trozos pequeños, frijoles de la olla y tortillas de maíz; todo

esto servido en cazuelas de barro, acompañado de refrescos, refino⁴¹ o cervezas.

Imagen 21, la cocina.



Imagen 21 Cocina y comida para los asistentes. Ritual *El Costumbre*, La Chaca. Foto Noé Campos.

Hombres y mujeres se encargan de servir y de colocar los utensilios de cocina, así como los trastes donde se servirá a los comensales que circulan en diferentes tandas. Lo observado en esta labor es que se encarga un guiso para los rezanderos que se sirve con mayor cuidado y atención en un espacio aparte, y para beber se disponen garrafas de “refino”, café o ponche para la tarde o noche, incluso hasta la mañana siguiente, cuando se despiden los visitantes que pernoctaron en el interior de la Casa de Flores.

⁴¹ Refino es una bebida de uso tradicional que es destilada de la caña con una concentración de alcohol menor al del aguardiente.

La comida ritual que será ofrendada para *Chikomexochitl*, es una comida particular o “especial” que será colocada en el altar principal, no es específica ni diferenciada sino exclusiva; esta puede ser igual a la que los asistentes degustan pero será tomada por *Chikomexochitl* en la mesa del altar principal, el niño-maíz personificado por los atados o envoltorios de elotes come acompañado de otros invitados que también degustan de su propio guiso (autoridades tradicionales, municipales, maestros de las escuelas de la comunidad, curas y rezanderos de otras comunidades, etc.).

Sosteniendo en una de sus manos un bastón adornado con listones de colores y en la otra una vela encendida, los rezanderos y sus *teopalewimej* invocan a *Chikomexochitl*, sentados en círculo alrededor de la pila de elotes tiernos que fueron traídos de la milpa por cada practicante, este *momento ritual* marca la transfiguración del niño-maíz para ser un envoltorio ritual. En medio del baile colectivo se le reza al niño-maíz ya transfigurado y se le expone una letanía en medio de discursos sobre su persona, sobre las eventualidades que el niño-maíz ha vivido, en ese marco se le hacen las peticiones de lluvia y cosecha abundante, pero también de salud, dinero, trabajo, estabilidad y, últimamente con mayor frecuencia, se le pide por la seguridad de la comunidad. Una vez que se han hecho las peticiones se levanta el atado de *Chikomexochitl* y se toma entre sus manos o en una canasta a modo de cuna para balancearlo y bailar con él de manera circular. Este baile con el niño-maíz se inicia en el centro de la , para ir girando hacia a fuera del espacio ritual, hasta el patio exterior, con lo que se extiende el espacio ritual donde más practicantes se suman en círculo, alrededor de *Chikomexochitl*, es un *momento ritual* que aglutina a la comunidad.

Con una gallina viva, el rezandero principal hace una “barrida” o limpia a los asistentes frente al altar exterior, en un gran círculo de baile, y se presentan uno a uno ante el especialista ritual. La presentación del niño-maíz se realiza en la parte exterior, en un *momento ritual* de expiación; se comienza la “barrida” o “limpia” para los asistentes con una gallina o pollo vivo. Posteriormente esa gallina es enterrada en la milpa cercana junto con comida ritual del altar principal (Hernández, 2017). Este *momento ritual* se encuentra amenizado con sones tradicionales interpretados por la banda de viento. En la Imagen 22 se puede observar esta acción de “barrida” o limpia a los asistentes, es el *momento ritual* donde se realizan las peticiones personales, de ámbito doméstico, en su mayoría, tienen que ver con necesidades materiales y de salud.



Imagen 22. Barrida con gallina (negra en este caso). Ritual *El Costumbre*, comunidad de La Chaca, Veracruz.

Foto proporcionada por Aristeo Hernández.

En *El Costumbre* se puede apreciar que los *momentos rituales* son definidos por las acciones que experimentan los asistentes, tanto rezanderos como practicantes en general, pues al mismo tiempo se llevan a cabo más de tres acciones rituales en diferentes espacios. Las relaciones y los actores tienen cabida en acciones independientes que se podrían dividir, para su estudio, en espacios rituales específicos. Estos son:

Espacio 1, *Patio de entrada*: Donde se ubica el altar exterior, en esta área se recibe a los invitados y se presentan ante el altar, es el espacio de inicio y final del ritual, donde se realiza la primera y última acción ritual.

Espacio 2, *El Altar principal*: Frente al altar interior, es donde, de manera libre se presentan los asistentes para bailarle a *Chikomexochitl* y ofrendarle *kopal*, al tiempo que se le realizan agradecimientos, rezos y nuevas peticiones.

Espacio 3, *Círculo de rezanderos*: Es un área dentro de la donde se encuentran los rezanderos que han sido convocados para encabezar la ceremonia. Ellos realizan los recortes de papel revolución y los de cartoncillo, así como los envoltorios sagrados, o sea los atados de tres elotes tiernos que personifican a *Chikomexochitl*.

Espacio 4, *Círculo de *palewimej:** Es el área donde se confeccionan las figuras de *Chikomexochitl*, con recortes de papel lustre y las vestimentas como camisas, paliacates, pantalones o faldas (si es niña⁴²-maíz), un morral con flores, velas y semillas.

⁴² Aunque no se encontró referencia alguna sobre el género de *Chikomexochitl* y durante el ritual no aparece mención alguna sobre la existencia de una *niña-maíz*, en las fuentes históricas se habla de *Makuilxochitl*, como la hermana de *Chikomexochitl*, su parte femenina. Para Fernández, A. (1992), el numen *Makuilxochitl* es deidad de la abundancia,

A continuación se presenta en un cuadro etnográfico, el número 4, el desglose de *momentos rituales* correspondientes al primer ritual en estudio.

Ritual: El Costumbre o Chikomexochitl

Conceptos de estudio: Personificaciones y transfiguraciones en recortes y envoltorios

Comunidad: La Chaca, Ixhuatlan de Madero, Veracruz

Momentos Rituales, líneas de acción y transcurso ritual

Antes	Durante	Después
Organización: La comunidad, el especialista ritual y ayudantes	Salutación: Altares, maíz, <i>Chikomexochitl</i>	Socialización: Presentación ante los asistentes (limpia comunitaria)
Presupuesto: Aporte comunitario	Ambientación: Sones y Banda de Viento	Confirmación: Aceptación por la comunidad
Convocatoria: Encargados de logística, rezanderos y practicantes	Danza: Individual, grupal, interior y exterior	Cierre parcial: Entierro de gallo o gallina de limpia
Disposición: Espacios adornados, insumos y objetos	Ofrenda: Kopal, velas, comida ritual y elotes	Traslado: Apropiación y consagración de las deidades
Preparación: Adornos, comida, objetos litúrgicos y domésticos	Rezo: Oración, petición y agradecimiento.	Continuidad extra-ritual: Espacio domestico
Espacio ritual: Interno y externo, instalación, consagración y uso de altares	Experiencia performativa: <i>Personificación de recortes, transfiguración del envoltorio y performance con papel picado</i>	Utilidad: Veneración, ofrenda, rezo, petición y curación
	Materiales: Recortes, ropas, elotes y envoltorios	

la florecencia, el canto, la danza, las flores y la alegría. La misma autora menciona también a *Chikomekoatl*, siete serpiente, tiene como esencia el sustento, otorga buenas cosechas, buenas “mazorcas de maíz”, esta específicamente relacionada con los alimentos, en unión con *Senteotl* y *Xilonen* deidades del maíz; aunado a lo anterior, en el *momento ritual* de vestir al niño-maíz se aprecia la presencia de ropa con características femeninas, en los recortes de cartoncillo que son vestidos como personas humanas hay alusión a niños y niñas maíz por igual.

2.2 *Elotlamanalistli* en Tecacahuaco. La fiesta del elote

Para los practicantes, el maíz es un ser que merece y gusta de esta fiesta; quienes practican este ritual entienden que el maíz es su carne y su sangre, y sin él no se tendría fuerza, además de que se le considera un elemento que brinda sabiduría y alegría (Gaspar, 2012).

La descripción de este segundo ritual en estudio, la *Elotlamanalistli*, presenta elementos diferenciados de *El Costumbre*. Se realiza en las fechas de junio/julio, por el nivel de maduración del elote, mismo que se corta en la milpa en grandes cantidades que posteriormente se llevarán a la .

En esta celebración participan pobladores de otras comunidades aledañas, es mayor la presencia de otras localidades así como la participación de sus rezanderos que son solicitados y se turnan en las labores; entre ellos se nota cierto respeto y reconocimiento ante una responsabilidad.

El área ritual está dividida en tres zonas, desde el arribo al espacio ritual, se inicia en la primera área, que tiene lugar en la milpa donde con una ceremonia breve se seleccionan y cortan los elotes más tiernos y bien vistos, a criterio del poseedor de la milpa, para ser trasladados y envueltos; serán los bultos o envoltorios sagrados que serán la personificación de *Chikomexochitl* durante el ritual. A diferencia de *El Costumbre* de La Chaca, la fiesta en esta comunidad se inicia en la milpa, *momento ritual* donde se cortan los elotes, a decir de Antonio Bautista (2016), en este *momento ritual* es donde las personas sienten satisfacción por el trabajo logrado, a gusto con su milpa, “sienten orgullo por su milpita, cariño por su maíz”, asumiendo una relación interpersonal entre ellos, la milpa y el maíz. En la imagen 23 se ve el momento del corte.



Imagen 23. Imagen que ilustra el corte de elotes en la milpa. Foto Noé Campos.

Una vez que se cortaron los elotes se prepara el canasto para llevarlos a la , al llegar al espacio ritual, se percibe el contexto en el que se realiza este ritual en comunidad. En la pared de entrada de la se observa en primer plano una manta que alude a la fiesta celebrada, es una manta con fotografías que conmemoran fiestas de años anteriores; esta manta refleja una propuesta de memoria colectiva y un orgullo ante el ejercicio de sus tradiciones; la manta refleja además una postura política sobre el tema de la madre tierra, vista como territorio y como “madre” (Antonio Bautista 2016). Esta es la imagen 24:



Imagen 24. Manta de bienvenida al evento. Tecacahuaco, Atlapexco, Hidalgo. Foto Noé Campos.

Una segunda área o espacio ritual es la que ocupan dos altares exteriores. A diferencia del ritual de *El Costumbre*, los altares están colocados frente a la como pilares, separados entre sí por 5 metros aproximadamente, en ambos altares se colocan los mismos enseres aunque el primero, que podríamos llamar altar "A", es dispuesto con muy poca cantidad de cada enser, una veladora un vaso con agua y un *popochkomitl* o sahumero para ofrecer *kopal*, y en el segundo con mayor variedad y cantidad de enseres; estos altares externos están exactamente frente a la puerta de entrada de la , abriendo paso a la calle que da al recinto ritual. En esta calle encontramos una decoración diferente pues se cuenta con carrizos de maíz y plantas de maíz aun verdes, colocados para delimitar y personificar a *Chikomexochitl*, en un *momento ritual* aparte, estas serán

utilizadas en la Danza del Mapache, un *performance* del *niño-mapache*, danza que se describirá más adelante. La imagen 25 es el segundo altar exterior, altar “B” con mayor cantidad de insumos.



Imagen 25. Segundo altar exterior de la *Elotlamanalistli*, en Tecacahuaco, Atlapexco, Hidalgo. Foto Alfonso Vite.

La tercer área del ritual se ubica en la , ante el altar principal, esta área es muy similar a la de *El Costumbre*, consta de una mesa mediana, un arco de siete flores, comida, veladoras, *popochkomitl*, kopal, etc., sólo que presenta variantes en la forma de adornar y en la disposición de los objetos rituales que contiene. El altar interior es del tamaño regular de una mesa para 6 personas, está a la cabecera de la habitación principal de la . Frente al altar se distingue un elemento que no se encontraba en la comunidad anterior donde se estudio *El Costumbre*, consiste en una caja de madera en tamaño regular con 70cm de largo, por 40 de

ancho y 30 de alto aproximadamente. Esta caja contiene los envoltorios de elotes que personifican a dos deidades del maíz, *Chikomexochitl* y su parte femenina *Makuilxochitl*⁴³ (Sahagún 2000) (López Austin 2012), rodeados de una imagen de tamaño grande (cerca de 70 cm) de San Isidro, ataviado con un paliacate de color rojo y ropa de manta, similar a la de uso cotidiano en la labor agrícola de la comunidad. La Imagen 26 muestra el altar interior, donde se aprecia la caja con envoltorios usados en altares domésticos para venerar a *Chikomexochitl*.



Imagen 26. Altar interior con caja. Tecacahuaco, Atlapexco, Hidalgo. Foto Noé Campos.

⁴³ En este ritual si se hace presente la personificación de *Makuilxochitl*, que es la representación femenina de la deidad del maíz, es la compañera de *Chikomexochitl*; la palabra en náhuatl se conforma por las partículas *makuil*-cinco y *xochitl*-flor. Cinco flores, es el nombre que se eventualmente se le otorga a la *niña-maíz*, coincidiendo con lo planteado anteriormente.

Si bien en el ritual anterior no se registro en el trabajo de campo un dato oral o mítico sobre el género de *Chikomexochitl*, sí se observó un cambio en la ropa que se utiliza para vestir los recortes de cartoncillo y de papel lustre, una ropa de uso femenino característico de la región (faldas, blusas, trenzas con listones), en franca alusión a una niña; en esta ocasión en la fiesta de Tecacahuaco, no se observan recortes o vestimentas sino dos pares de elotes ataviados con ropa que distingue a una pareja en cada extremo de la mesa principal. Un detalle más que diferencia las vestimentas es el hecho de contar con ropa de uso humano característico de personas adultas (en *El Costumbre* de La Chaca se usa ropa de niño o niña). Imagen 27, dos parejas de *Chikomexochitl* y *Makuilxochitl*.



Imagen 27. Altar interior con personificaciones de *Chikomexochitl* y *Makuilxochitl*. Tecacahuaco, Atlapexco, Hidalgo. Foto Noé Campos.

Otro elemento que diferenci3 esta variante entre las fiestas analizadas es el hecho de que acudi3 al rezo un grupo de mujeres de una comunidad cercana a Huautla, Hidalgo, que realiz3 alabanzas y cantos interpretados en n3huatl, acompa1ados de danzas. Estas mujeres vestían un atuendo de uso com3n en la regi3n; cargaban sobre su cabeza canastas de semillas, elotes tiernos y flores. Antonio Bautista (2018), coment3 que era un grupo de mujeres que asiste a varias comunidades donde *Chikomexochitl* se celebre, participan a manera de ofrenda. La Imagen 28 retrata su participaci3n en la *Elotlamanalistli* de Tecacahuaco, 2016.



Imagen 28. Grupo de mujeres ofrendando cantos y danzas a *Chikomexochitl*. Tecacahuaco, Atlapexco, Hidalgo. Foto No3 Campos.

En otro *momento ritual* de esta variante de *Elotlamanalistli* en Tecacahuaco es que, en un *momento ritual* aparte en los altares externos, se realiz3 la *Llegada del Mapache*, un *performance* donde se personifica al ni1o-mapache. En este

momento ritual los asistentes a la fiesta toman matas de maíz enteras, para ser repartidas al exterior de la . Con estas matas se bailarían como si fuese un maíz movido por el viento, simulando ser una mata viva que se mueve. Participan ancianos, mujeres, niñas y niños pero pocos hombres por la razón planteada en el capítulo anterior.

En este performance del Mapache⁴⁴, se realiza un acto *performativo* en el que se desarrolla una escena que recrea el asalto de un mapache hacia la milpa. Este mapache es personificado por un niño que en su espalda usa una piel de mapache tazada, y al tiempo que los practicantes danzan con las matas de maíz, el niño corre entre las matas (piernas humanas) para darles, literalmente, mordidas en varias ocasiones, hasta que llega otro niño que personifica a *Chikomexochitl*, el niño-maíz, para cazar al mapache y finalmente ahuyentarlo entre vivas y aplausos de la comunidad que agradece a su héroe cultural. El *momento ritual* de la casería del mapache implicó la personificación de dos personajes específicos: el Mapache y *Chikomexochitl*.

Mediante la personificación de dos menores que realizan el acto *performativo* y la construcción de estos personajes enmarcados con la danza de una mata de maíz en la mano, se construye este *momento ritual*.

La Imagen 29 muestra la participación de los asistentes a la *Elotlamanalistli*, al *momento ritual* en el que se personifica a una mata de maíz.

⁴⁴ El acto *performativo* del *niño-mapache* es un momento ritual autónomo de la fiesta de *Elotlamanalistli*, indica la recreación de un hecho mítico sobre la vida de *Chikomexochitl*, el héroe cultural, defensor de la milpa y el sustento.



Imagen 29. Llegada del Mapache, con matas de maíz. Tecacahuaco, Atlapexco, Hidalgo. Foto Alfonso Vite.

El transcurrir de la fiesta de *Elotlamanalistli* es similar al de *El Costumbre*, con acciones específicas o características, sin embargo no hay registro de que sean exclusivas; los elementos que podemos mencionar a continuación aportan información sobre los practicantes, la forma de ejecución del ritual. Estos son los *momentos rituales* que resaltan de esta fiesta:

- A) La presencia mayor de practicantes de otras comunidades aledañas.
- B) La participación de un número mayor de rezanderos y *teopalewimej*.
- C) Un largo periodo de danza frente al altar principal
- D) La transposición en los espacios rituales interno y externo
- E) La intercalación entre actos rituales que repasan mitos (llegada del mapache) y acciones que postulan devoción (ofrenda de cantos, alabanzas, *kopal* y rezos).

El siguiente cuadro etnográfico, el 5, resume lo descrito hasta ahora.

Ritual: *Elotlamanaliztli*

Conceptos de estudio: Alteridad, personificación y transfiguración

Comunidad: Tecacahuaco, Atlapexco, Hidalgo

Fases o etapas de desarrollo, líneas de acción y transcurso ritual		
Antes	Durante	Después
<p>Organización: Los encargados de la Xochikalli y sus ayudantes</p> <p>Presupuesto: Comunitario</p> <p>Convocatoria: Rezanderos, músicos y asistentes</p> <p>Adecuación: Espacios, insumos y objetos</p> <p>Preparación: Adornos, comida, instrumentos litúrgicos</p> <p>Elemento adicional: Matas de maíz</p> <p>Espacio ritual: instalación, consagración y uso (interno y externo)</p>	<p>Salutación: Altares, maíz, Chikomexochitl</p> <p>Musicalización: Sones, danzas y bailes</p> <p>Danza: Individual, grupal y comunitaria</p> <p>Ofrenda: Kopal, velas, comida</p> <p>Rezo: Agradecimiento, oración y petición</p> <p>Consagración: <i>Performance de cacería del mapache. Persona maíz, persona mapache, manifestación material del grano de maíz, personificación.</i></p> <p>Materiales: Cañas de maíz, imágenes, deidades y envoltorios</p>	<p>Socialización: Presentación ante los asistentes</p> <p>Cierre parcial: Danza de victoria sobre el mapache</p> <p>Confirmación: Aceptación por la comunidad</p> <p>Traslado: Aceptación, apropiación y consagración (cierre final)</p> <p>Adecuación: Espacio domestico</p> <p>Utilidad: veneración, ofrenda, rezo, petición y curación</p>

Las acciones desarrolladas, los ámbitos y espacios en que se desenvuelve esta variante del ritual dejan en evidencia el cambio de espacio para realizar un ritual diferente dentro de la *Elotlamanaliztli*, al salir de la para tomar la calle y recrear una mítica milpa, con las matas de maíz que toman vida a través de un cuerpo prestado por los asistentes y un niño que personifica al Mapache.

2.3 *Elotlamanalistli* en Coatzonco. Una variante regional

Al estudiar estos ritual y sus aristas, se desglosan los momentos que los conforman pero también se busca ir más allá de una descripción básica. La *Elotlamanalistli* con la variante de Coatzonco, es la fiesta de los elotes que ahora se analiza, repite los enceres necesarios pero no la disposición de los espacios rituales. Se disponen altares similares, sólo que en esta ocasión existe un tercer altar colocado en un espacio ritual externo y lejano de la , este se ubicó en la cancha de basquetbol de la comunidad, donde, en un *momento ritual* se dieron cita los practicantes con sus cargas de elotes tiernos traídos desde su milpa, ya sea en sus canastas de mimbre, costales o morrales de henequén. En la Imagen 30, se observa el arco que los practicantes deberán cruzar para comenzar su fiesta.



Imagen 30. Arco de entra. Ritual *Elotlamanalistli*, comunidad de Coatzonco, Hidalgo. Foto Noé Campos.

Este *momento ritual* se inicia con la llegada de los practicantes y la formación en fila que realizan, posteriormente, a la llegada de la rezandera mayor, se comienza a danzar en círculo con los sones de *Chikomexochitl*; se ocupa un trío de cuerdas para interpretar los sones. Una vez que se ha dispuesto este espacio con los elementos de ceremonia, en un *momento ritual* se presenta cada carga de elotes y se ordena una formación en columnas o cuadrillas para que todos los cargamentos de elotes reciban atención por parte de los rezanderos y sus *teopalewimej*. La Imagen 31 ilustra este *momento ritual*.



Imagen 31. Formación en cuadrillas recibiendo a los elotes del ritual. Ritual *Elotlamanalistli*, comunidad de Coatzonco, Hidalgo. Foto Noé Campos.

Posteriormente, en otro *momento ritual*, se realiza un *performance* dedicado a dar de comer al maíz que cada practicante trajo consigo, se le da de comer a cada uno y se les da la bienvenida a los niños-maíz; al hablarles y darles de comer

se entiende que no son una mazorca o un simple elote, se entiende la personificación de *Chikomexochitl* y se le dice que la fiesta es para él, que habita en las “matas de maíz”. Después se danza con ellos en círculo, alrededor de la cancha de basquetbol. Cada cargamento de elotes recibirá un poco de agua o refresco que representa darle de beber a *Chikomexochitl*, “que ha venido desde muy lejos y ha llegado cansado y sediento”. (Bautista 2016). Las imágenes 32 y 33 recrean estos *momentos rituales*.



Imagen 32. El maíz come. Ritual *Elotlamanalistli*, comunidad de Coatzonco, Hidalgo. Foto Noé Campos.



Imagen 33. Danza circular con el niño *Chikomexochitl*. Ritual *Elotlamanalistli*, comunidad de Coatzonco, Hidalgo. Foto Noé Campos.

Luego del *performance* donde se le da de comer a los elotes, en un *momento ritual* de confirmación, se ofrece de comer un atado de elotes que se quedará todo el año en el altar principal de la , esta comida ritual consta de un tamal de maíz de nombre *Sakawil*, que literalmente se traduce como “con sabor a zacate”. Es un tamal robusto de tamaño grande que se cocina a horno de tierra, donde previamente se enciende leña de encino para calentar y tostar las hojas que se ocupan para envolver la masa de maíz, condimentada con guisos de pollo, carne de cerdo o res y salsa de jitomate, sazonado con diferentes hierbas. Esta comida ritual se comparte en otro *momento ritual* trascendente, pues aglutina a los niños presentes en la ceremonia, es para ellos primordialmente, para agasajar a

Chikomexochitl representado en los niños que vinieron a la fiesta. En la imagen 34 se observa la comida ritual *Sakawil* dedicado a los niños.



Imagen 34. El *Sakawil* para los niños presentes en la fiesta. Ritual *Elotlamanalistli*, comunidad de Coatzonco, Hidalgo. Foto Noé Campos.

Una vez culminado el *momento ritual* en el que se le da de comer a *Chikomexochitl* a través de los niños, se realiza una acción ritual encaminada a formalizar el vínculo relacional entre la especialista ritual y *Chikomexochitl*. Se coloca un tocado en la cabeza de la rezandera principal en presencia de los asistentes, este tocado esta hecho de flores de *Sempoalxochitl* que la decoran, todas ellas se amarran sobre una rama fresca y flexible, se le colocará en la cabeza a la persona responsable del ritual, en este caso de la comunidad de Coatzonco, a Doña Antonia, para emparentarla con el niño-maíz, *Chikomexochitl*.

Es además, un reconocimiento por el trabajo que se está realizando, y es colocada sobre su cabeza en forma de “coronación” (Bautista, 2016), la coloca el *teopalewi*, la persona que confeccionó la “corona”, o algún invitado que haya sido elegido entre los presentes, en este caso el autor de este trabajo fue seleccionado por la especialista ritual desde antes de dar inició, el trabajo desarrollado por mi persona consistió en acompañarla en todo momento y ofrecer *kopali*, para después coronarla en medio de la celebración principal. Imagen 35 da cuenta del momento de la “coronación”.



Imagen 35. Coronación de la rezandera principal. Ritual *Elotlamanalistli*, comunidad de Coatzonco, Hidalgo.
Foto Antonio Bautista Ortuño.

Al término de este *momento ritual* los practicantes recogen su cargamento y se trasladan a la donde se dará continuidad a las danzas y sones dedicados al

maíz. Cada asistente se hace cargo de su propio cargamento pues es su ofrenda para que las peticiones realizadas encuentren respuesta. Es pedir y dar, es hacer y esperar, así se realiza esta caminata o peregrinaje llevando a cuestas al *Chikomexochitl* hasta la ; el cargamento se pondrá ante el altar principal y en los costados, haciendo un recuadro que enmarca el espacio ritual. Las Imágenes 36 y 37 muestran el cargamento sagrado o *chikiwitl*, rumbo a la , en mecapal y en canasto respectivamente.



Imágenes 36 y 37. Cargamento sagrado o *chikiwitl*. Ritual *Elotlamanalistli*, comunidad de Coatzonco, Hidalgo. En la foto, a la izquierda, Alfonso Vite, a la derecha, Antonio Bautista. Fotos Noé Campos.

Durante el trayecto a la , que encabeza la rezandera principal, se va ofreciendo *kopal* con los sahumerios que cada participante tuvo a bien ofrecer. Las sonajas y las campanas también acompañan esta procesión. Cada carga se lleva

a la fiesta donde ya se les espera con los dos altares (interior y exterior) previamente instalados, estos altares tienen los mismos enseres que los otros dos rituales estudiados: comida, bebidas, veladoras, velas de cebo, sahumerios, sonajas, campanas y elotes tiernos en envoltorios. Imagen 38, la entrega de cargas para *Chikomexochitl* ante la .



Imagen 38. Procesión a , entrega de cargas. Ritual *Elotlamanalistli*, comunidad de Coatzonco, Hidalgo. Foto Noé Campos.

En ambos altares se disponen las cargas de elotes para hacer acto de presencia, cada participante toma un elote de su carga y lo pondrá entre sus manos para mecerlo, arrullarlo y bailar con el ante el altar. Los practicantes se pondrán ante el altar para bailar con su *Chikomexochitl*, el turno será voluntario pero con orden. Cuando el cupo rebasa el espacio ritual se habilita el altar exterior

con el baile del rezandero principal y su carga de elotes. Así en ambos espacios a la vez se celebra la fiesta del maíz tierno. La música se intercala entre el trío de cuerdas y la banda de viento. Las sonajas y las campanas hacen de acompañamiento y generan su propio eco en el espacio ritual.

Durante la noche transcurre la danza y los practicantes de la fiesta se van turnando espacio frente al altar. En ocasiones se está al frente, en otras a los lados, y en algunas se puede hacer una pausa para degustar de los elotes hervidos que previamente se han cocinado, se ofrecen durante todo el día a disposición de los practicantes, para que no falte comida y bebida. Imagen 39.



Imagen 39. La fiesta del maíz, espacio ritual principal. Ritual *Elotlamanalistli*, comunidad de Coatzacoacoatlán, Hidalgo. Foto Noé Campos.

En el trabajo de campo no se registró alguna comida elaborada para los asistentes a la en gran cantidad (a diferencia del ritual de *El Costumbre*), sólo se

degustan elotes tiernos y los tamales de elote. También se ofrece café, refresco y atole de maíz, exceptuando, la comida ritual dedicada a *Chikomexochitl* que consiste en pollo, frijoles, tostadas y por la noche café y pan. La *Elotlamanalistli* dura la noche entera y culmina cuando el último invitado deja de bailar con su elote en brazos. El siguiente cuadro etnográfico, el 6, muestra las características de esta variante de la *Elotlamanalistli*.

Ritual: Elotlamanaliztli

Conceptos de estudio: Alteridad, personificación y transfiguración

Comunidad: Coatzonco, Huautla, Hidalgo

Fases o etapas de desarrollo, líneas de acción y transcurso ritual

Antes	Durante	Después
<p>Organización: Los encargados de la Xochikalli y sus ayudantes</p>	<p>Salutación: Altares, maíz, Chikomexochitl</p>	<p>Socialización: Presentación ante los asistentes</p>
<p>Presupuesto: Comunitario</p>	<p>Musicalización: Sones, danzas y bailes</p>	<p>Cierre parcial: Danza de agradecimiento y petición</p>
<p>Convocatoria: Rezanderos, músicos y fieles</p>	<p>Danza: Individual, grupal y comunitaria</p>	<p>Confirmación: Aceptación por la comunidad</p>
<p>Adecuación: Espacio, insumos, objetos y materiales</p>	<p>Ofrenda: Kopal, velas, comida</p>	<p>Traslado: Aceptación, apropiación y consagración (cierre final)</p>
<p>Preparación: Adornos, comida, instrumentos litúrgicos y personales (manifestación y transfiguración del maíz)</p>	<p>Rezo: Agradecimiento, oración, petición</p>	<p>Adecuación: Espacio domestico</p>
<p>Obtención: canasta de elotes</p>	<p>Consagración: <i>persona-maíz, manifestación y transfiguración del maíz, personificación, acto performativo</i></p>	<p>Utilidad: Veneración, ofrenda, rezo, petición y curación</p>
<p>Espacio ritual: Instalación, consagración (interno y externo)</p>	<p>Materiales: Elotes cocidos, canastas de maíz, imágenes, deidades y envoltorios</p>	

2.4 La estructura ritual. Diagramas interpretativos

Durante la observación participante realizada en las tres ceremonias registradas, se distingue el hecho de que se le ofrenda y honra a *Chikomexochitl*, y se observa al maíz como eje central del ritual.

En un principio se presenta al maíz como *elote*, que es recolectado y trasladado al espacio ritual, para posteriormente, ser depositado al interior, donde será personificado y vestido con ropas y accesorios de uso humano. En un *momento ritual* intermedio pero sobresaliente, se puede apreciar la acción de transfigurarle en un papel cortado, con detalles antropomorfos, en espacios míticos o cósmicos, pero constantemente en un contexto ritual.

Los rituales estudiados presenta variantes pero tienen elementos que se pueden catalogar como compartidos, y que para su análisis se presentan en los siguientes diagramas. En los diferentes rubros se observan elementos que distinguen una variante de la otra, en especial, el caso de la *Elotlamanalistli* en Tecacahuaco, la personificación del niño-mapache y del niño-maíz.

En la segunda variante de la *Elotlamanalistli*, en la comunidad de Coatzonco, también se encuentra un detalle interesante el desarrollo de la fiesta de los elotes; es de resaltar el *momento ritual* en que se realiza el recibimiento de los elotes en la cancha de basquetbol, ubicada al centro de la comunidad, donde se realiza un ritual previo para dar de comer a los elotes, y a los niños en alusión a el niño-maíz, ya personificando a *Chikomexochitl*.

El análisis que se presenta a continuación es relacionado con la secuencia de los *momentos rituales* para apreciar la personificación y transformación del maíz. En los distintos *momentos rituales*, ya sea iniciales o finales, se puede

constatar la transfiguración y la materialización del maíz que en el siguiente capítulo, el 3, se detalla. En los diagramas siguientes se registra el cambio de estatus en la especialista ritual María Antonia García Hernández (2017), misma que transfigura en *Chikomexochitl*, en un *momento ritual* secundario, antes de iniciar el ritual principal, es *Chikomexochitl* quien transfigura.

Inicialmente se puede comprender el análisis y resultado en el siguiente diagrama marcado como el número 1, mismo que refleja el estatus del maíz y la interacción que se desarrolla entre él y los practicantes, es decir las relaciones que se entablan con el maíz; lo anterior se contrasta a través de una comparativa entre las tres comunidades de estudio. La comparativa pretende ubicar la forma en que se relacionan el maíz y los practicantes del ritual en las tres comunidades estudiadas.

Con este diagrama se pretende demostrar el estatus del maíz (elote y semilla), a través de las cualidades materiales en las que evidentemente experimenta alguna variable; no se plantean diferencias de fondo en el ritual sino en la variante del ritual en conexión a la existencia de relaciones y versiones propias del ritual por parte de cada comunidad.

En el trabajo de campo no se encontraron diferencias de fondo sino de forma, en la expresión del vínculo relacional. Este es el diagrama 2:

ESTATUS DEL MAÍZ
Diferencias y semejanzas por
comunidad durante sus rituales

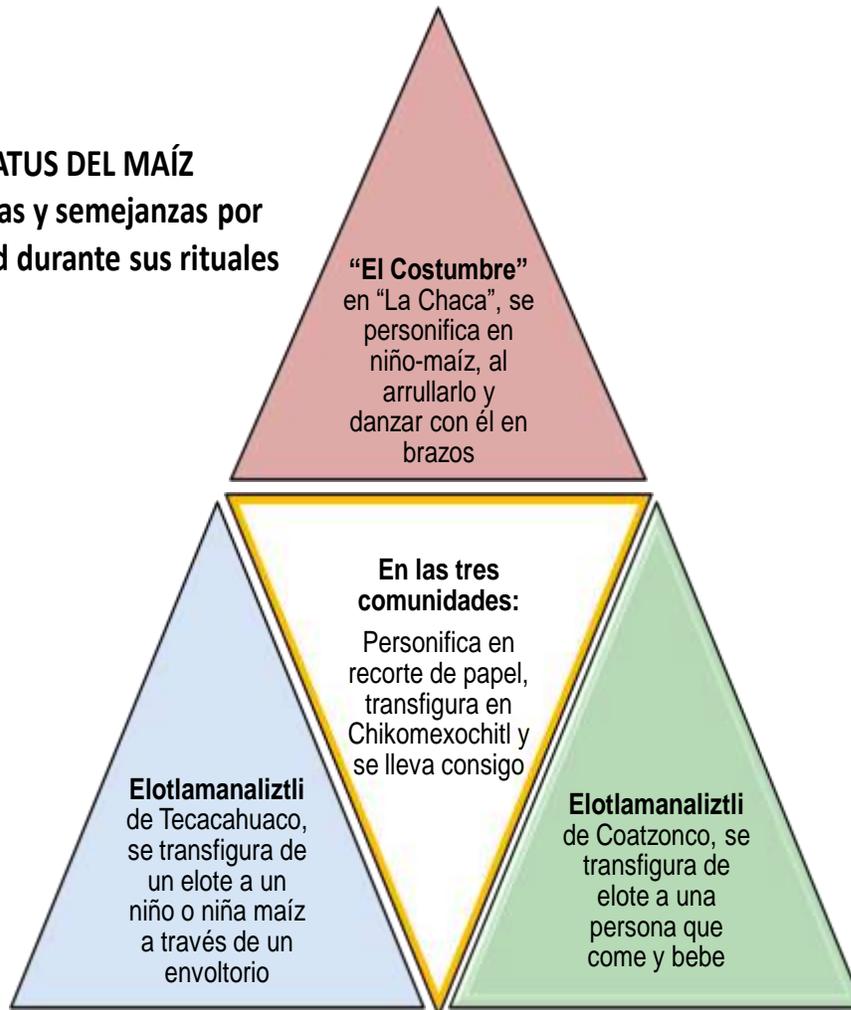


Diagrama 2. Estatus del maíz, diferencias y semejanzas por comunidad durante sus rituales

De la gráfica anterior rescatamos el proceso que lleva el maíz en su presentación de elote que se consagra para que, mediante una acción ritual, sea personificado o transfigurado en *Chikomexochitl*, de ser un elote tierno a ser un bebé de brazos ataviado y cargado con devoción, de ser un elote tierno a ser transfigurado mediante un envoltorio, ser honrado y agasajado con comida y bebida en su propia fiesta. La coincidencia en fondo y forma de relación con el maíz la encontramos en la acción de personificarlo en recortes de papel,

transfigurarlo en Chikomexochitl y, al final, llevarlo desde un altar comunitario al altar doméstico.

Las variantes y semejanzas inciden en los *performances* realizados en cada comunidad. A continuación, el diagrama 3 presenta los ámbitos en que se desenvuelve el maíz en su calidad de semilla y deidad y sus *categorías performativas* de transfiguración y personificación exploradas en la etnografía.

Diagrama 3.

Presencia de la deidad Chikomexochitl



Diagrama 3, *Categorías performativas*. El estatus del maíz, en los ámbitos, las transfiguraciones y las personificaciones.

En trabajo de campo se percibió que los practicantes muestran su relación de diferente manera. La distinción o diferenciación de cada ritual y variante presenta elementos de unidad y similitud pero también de singularidades que incluyen emociones propias y muy variadas en cada uno de los practicantes. Las nociones de transfiguración y personificación muestran una distribución de los tipos de *experiencia performativa* y del papel que ejercen las personas que asisten a los rituales. El ejercicio vivencial que cada una de las personas desempeña durante el ritual presenta dos componentes de análisis: El *nivel participativo* de los asistentes durante el acto ritual, y el tipo de *experiencia performativa* que experimentan.

Para explicar el vínculo relacional que se encontró en campo se divide en cuatro grupos a las personas que concurren al ritual, y así poder mostrar un espectro, si se permite el término, del ámbito relacional desarrollado entre *Chikomexochitl* y los asistentes al ritual:

Primer grupo. Voluntarios: No presentan ninguna atribución o cargo en el ritual, son invitados ajenos a la comunidad, presentes de manera circunstancial, viven una experiencia ajena y no presentan ningún vínculo relacional.

Segundo grupo. Practicantes: Comparten la intención y el vínculo relacional con deidades, objetos y protagonistas del ritual. Son practicantes que tienen cierta responsabilidad con la fiesta, con la comunidad y lo que implica la celebración. Viven una experiencia relacional propia y disfrutan del ritual.

Tercer grupo. Especialistas: Son los encargados de la ceremonia y ejecución de los actos rituales. Son los rezanderos y curanderos que fueron convocados o que recibieron la indicación de realizar el ritual a través de un

mensaje onírico o una visión. Resiven una experiencia personal, de acuerdo a la forma y saberes tradicionales que cada uno ejecutan.

Cuarto grupo. Sujetos u objetos que resiven *experiencia performativa*.

Advierten la *experiencia performativa*, de manera sensorial, y experimentan en si mismos las personificaciones, transfiguraciones o materializaciones.

El diagrama 4 esquematiza la división de grupos de personas en el ritual y culmina esta comparativa y análisis de los rituales.

Tipos de experiencia y papel participativo

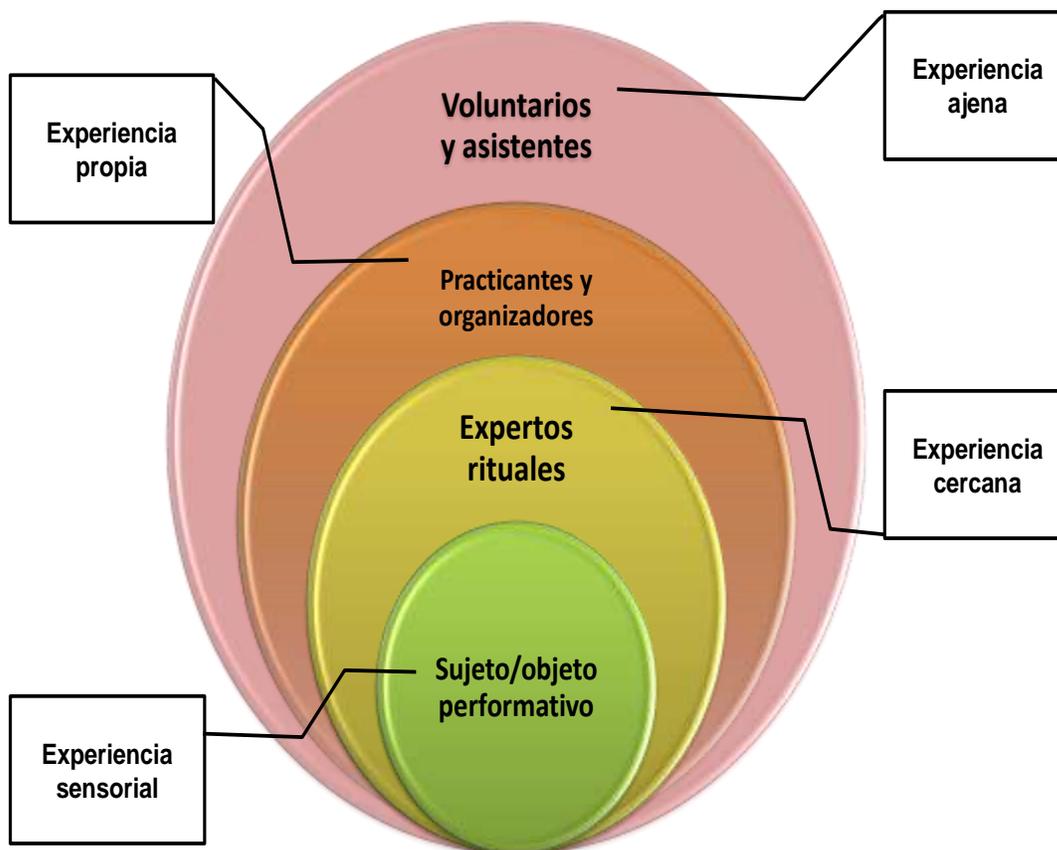


Diagrama 4, Tipos de experiencia y papel participativo de los asistentes al ritual.

Capítulo 3. Construyendo Alteridades

En el capítulo anterior se observó que en los rituales de *El Costumbre*, y la *Elotlamanalistli* hay una práctica individual y colectiva a la vez. Estos rituales fueron desglosados en su organización y ejecución; se realizó un despliegue de los *momentos rituales*, antes, durante y después de su ejecución, orientando la mirada en el acto ritual y en los actores, desde un enfoque relacional.

A continuación, se trata el problema de las alteridades desde los recursos narrativos y la pragmática del lenguaje, esto en términos de acciones y emociones contenidas en experiencias performativas, las entrevistas de campo durante los rituales arrojaron evidencias discursivas que permiten entender que la alteridad o el *otro*, el alterno, va más allá de aquel que no es indígena, aquel a quien llaman *Koyotl*⁴⁵ o mestizo, cuya denominación es otorgada a la persona que es considerada como *amomasehual*, no-indígena; también se utilizan palabras como *amocristiano*⁴⁶ para designar a los no-cristianos o los *amotlakatl* no-humanos, aquella persona que no es humana (Aristeo Hernández, 2018), como lo son los aires, los dueños del monte, de los animales, las deidades, etc.; este último concepto, el *amotlakatl*, es utilizado en otros contextos para designar al no-humano, aquel que no muestra cualidades humanas establecidas en la concepción europea, occidental, católica, retomada por Molina en su diccionario (Thouvenot, 2014: 42).

⁴⁵ *Koyotl*, coyote en español, se refiere al canino que es escurridizo, que es astuto y diestro al engañar y tomar ventaja del otro; así se le nombra al ser que tiene un comportamiento similar al de este canino, en franca alusión al mestizo. (Aristeo, 2018)

⁴⁶ La expresión *amocristiano* afirma conductas reprochables desde la moral cristiana; en palabras de Don Aristeo Hernández (2018) expresiones como: “no es de humanos”, y “no es humano”, refieren que dicha persona va en contra de lo que Jesucristo dijo, una diferencia entre un *ellos* y un *nosotros*, desde el pensar propio de una religión y cultura.

La alteridad para los nahuas es la posibilidad de ver a los otros y a uno mismo desde diversos ángulos:

- a) Ver al otro en contraste con uno mismo,
- b) Ver al otro en contraste con los otros mismos, y
- c) Ver a uno mismo en contraste con uno mismo en momentos anteriores

Pero hay otras formas de alteridad en la noción nahua, así podemos pensar al maíz en su condición de persona, a los recortes de cartoncillo en personificaciones del niño o niña maíz, a los envoltorios de elotes tiernos en su condición de deidad; todo ello da origen a las diferentes cualidades de *Chikomexochitl*, que está dotado de atributos especiales de persona (no de humano), mismos que lo hacen ser otra forma de persona, la persona-maíz.

3.1 ¿Qué-*Quién* es el maíz? Testimonios, Narrativas y Discursos

¿~~Qué~~ *Quien* es el maíz? A partir de lo descrito en los dos capítulos anteriores se reconoce la aseveración que llegó a cambiar la pregunta habitual de ¿Qué es el maíz?, por la pregunta ontológica de ¿*Quién* es el maíz? Se presume que la circunstancia para realizar los rituales a *Chikomexochitl* se desarrolla en las relaciones comunitarias y eventualmente domésticas. Otra vía para encontrar la naturaleza de estas relaciones es el estudio de los discursos en la historia oral. Este capítulo 3 aborda los discursos que muestran la construcción del *otro* en testimonios, plegarias y mitos.

Existen muchas expresiones orales sobre las aventuras del héroe dador del sustento, discursos que dan cuenta de personajes como su abuela, la antagonista en todas las narraciones, quien en ocasiones se puede apreciar como la tierra

vieja, la infértil, sobre la cual, *Chikomexochitl* crece a pesar de las vicisitudes. Algunas de estas historias son retomadas en este trabajo de investigación para mostrar la visión nahua de *Chikomexochitl*. Con base en la pertinencia de éste trabajo se eligen los discursos que por su contenido son elementos para argumentar esta postura y agregar algunas historias registradas en otros trabajos que anteceden a esta investigación.

Tal es el caso de los trabajos realizados por Rafael Nava Vite (2009), y sus cuatro narraciones sobre *Chikomexochitl*: *El hijo del Trueno*, *El Chikomexochitl en Postectitla*, *Konemeh “los niños”* y *El Castigo del Maíz*. De estos cuatro, retomamos *El Castigo del Maíz*, por dos motivos; primero porque el hilo discursivo es similar a un testimonio recabado en el trabajo de campo (al que se hará referencia más adelante) y segundo porque ambos relatos, el relato de Rafael Nava (2009) y el testimonio de campo, dan cuenta de las cualidades que como persona posee *Chikomexochitl*. Esta es la narración de Rafael Nava:

Se cuenta que hace muchos años el maíz era fácil de adquirir. Con unas cuantas semillas de maíz puestas en el nixkomitl⁴⁷ éstas se multiplicaban y alcanzaban para comer durante un buen tiempo. Se sembraba poco y se cosechaba mucho.

Como había mucho maíz, la gente no se preocupaba por cuidarlo, se dejaba regado en cualquier lugar, las personas lo pisaban y en ocasiones hasta se barría con la escoba para tirarlo a la basura. Ante esta situación, la semilla sagrada del Chikomexochitl se puso muy triste y se le escuchó decir:

⁴⁷ Del náhuatl *Nextli*, derivado de *Tenextli*, cal y *Komitl*, olla. Es la olla de barro donde se cuece el maíz con cal para elaborar el nixtamal. Conocido en la Huasteca y entre los totonacas de Veracruz como *Nixkomitl* o *Nixkón*.

-Mis hijos no me quieren, yo les doy de comer... les doy la vida... los hago fuertes... los hago crecer y además cuando dejan de existir les sirvo de alimento a los que ayudan a sepultarlos, y todo esto no me lo agradecen. Lo que voy a hacer es irme lejos y que les cueste trabajo a mis hijos el conseguirme. Así será, que por culpa de los que no supieron cuidarme, el sufrimiento será para todos en general.

Este fue el castigo que les dejó el Chikomexochitl. Es por esta razón que en la actualidad hay que hacer milpas muy grandes y cuidarlo mucho, limpiando donde se va a sembrar, ofrendarle... llevarle música. Todo esto se hace para que ésta semilla acepte seguir dándonos la vida (Nava, 2009: 166)

El análisis del texto anterior permite distinguir una carga de castigo y redención en los personajes que interactúan, además de las emociones que posiblemente están presentes en *Chikomexochitl*, que según lo narrado, en un “arranque de dolor” (Alfonso Vite, 2018), y se aleja dejando hambre, sequía, desolación y tristeza. *El Chikomexochitl se va*, es otra forma de llamar al mismo relato, en el se deja ver la posibilidad de redención mediante las ofrendas y fiestas al maíz para que éste regrese, dejando ver hechos y detalles que dibujan la posible “personalidad” del niño-maíz. La narración indica sentimientos y emociones de *Chikomexochitl*, desde la perspectiva propia de los nahuas de estudio. El relato recabado en el trabajo de campo que comparte una línea discursiva con *El Castigo del Maíz* o *Chicomexochitl se va*, es de Alfonso Vite (2018), durante los trabajos preparativos en la de Coatzonco para la celebración de la *Elotlamanalistli*; esta narración coincide además con lo dicho por Leo

Hernández (2016) y por Doña María Antonia García Hernández (2016), especialista ritual de la comunidad Coatzonco. Aquí la transcripción:

En una ocasión, después de una sequía dura para la comunidad, cuando no había que comer y no había maíz ni nada, se preguntaron los habitantes de la comunidad ¿Qué se debía hacer? No se sabía ni qué, ni cómo se podía hacer para que lloviera y hubiera otra vez maíz. Entonces se acordó, entre los curanderos de varias comunidades, que se tenía que realizar una ofrenda en la mesa⁴⁸ del cerro para pedir lluvia. Se subió al cerro del otro lado del río, pero al ir para realizar la ofrenda a Chikomexochitl todo se dificultaba; la participación de la comunidad fue poca, la subida al cerro fue difícil, se veía complicado realizar la ofrenda, el calor se sentía en todos lados.

Sin embargo, una vez que se logró llegar a la mesa y se hizo el primer son de Chikomexochitl con los músicos que pudieron subir, se escuchó un sonido de campanas de metal, que llenó el espacio, las sonajas se escuchaban multiplicadas, y que apareció sobre la mesa, aun costado de una canasta de palma que se colocó con semillas de maíz, un muñeco de plástico con forma de niño, que apareció de la nada, al que inmediatamente se le vio como el mismo niño-maíz. Después, en medio del ritual, se escuchó el estruendo de los truenos y rayos que indicaban la llegada de la lluvia.

⁴⁸ El término *mesa*, en este contexto, se refiere a la disposición de un espacio como altar, con elementos litúrgicos que permiten la realización de rituales y ofrendas a los dueños del agua, de los cerros, de las cuevas, y al mismo *Chikomexochitl*. Es una especie de altar, externo o interno, que se utiliza en casos especiales, pero que se encuentra disponible todo el año.

Y comenzó a llover de manera sorpresiva, un hecho visto con gran alegría, pero no sería el único motivo de celebración, ya que los asistentes a dicha ofrenda notaron que entre las gotas de lluvia que caían del cielo también llovían semillas de maíz, y siguió lloviendo maíz durante el descenso de la montaña, acto que los asistentes interpretaron como un “acuerdo” entre Chikomexochitl y las comunidades de la huasteca hidalguense, para que él regresará. (Vite 2018)

Este relato se corresponde con el de “*Chikomexochitl se va*”, en relación a la idea de que es factible que se enoje el maíz, se ponga triste, que se vaya, que sólo con rituales y fiestas podría estar feliz y no irse o regresar. La imagen 40 muestra al muñeco del relato.



Imagen 40, el muñeco del niño-maíz aparecido en el cerro de la comunidad de Coatzonco, 2016. Foto Noé Campos.

En esta imagen 40 se observa el muñeco rodeado de envoltorios de *Chikomexochitl*, en el interior de la cajita de madera, a lado de algunas “semillas” que se recolectaron en aquella ocasión, además de una *Tlakuatlistli*, ofrenda de comida y bebida para que coma *Chikomexochitl*.

El siguiente testimonio, transcrito en el cuadro etnográfico 3, habla del nacimiento de *Chikomexochitl*, de sus cuatro colores, de su llegada como una cruz, como una estrella, contiene las palabras transcritas de Doña Julia, especialista ritual de *La Chaca*, que describen su *tlakopinkayotl*, la tira de recortes de papel en su altar doméstico; de esta descripción se presenta ahora la transcripción literal y su traducción libre:

Doña Julia, curandera de la comunidad de “La Chaca”, en Ixhuatlan de Madero, Veracruz (Junio 2016)	
Cuadro 3	
TRANSCRIPCIÓN LITERAL	TRADUCCIÓN LIBRE ⁴⁹
Este es sitlalli, ese de Chikomexochitl, es un Chikomexochitl amarillito, ese Chikomexochitl es a donde nace este Chikomexochitl, en el tierra, trae su hijito, y este Chikomexochitl Yatsi,	Este es Citlalli, ese (recorte es) de Chikomexochitl, es un Chikomexochitl amarillito, ese Chikomexochitl es (un recorte de) a donde nace, este Chikomexochitl, en (la) tierra, trae su hijito, y este Chikomexochitl (es) negrito, (este

⁴⁹ La transcripción y traducción gramatical en esta tabla etnográfica fue realizada en un trabajo conjunto entre Aristeo Hernández Verónica y Noé Campos López.

<p>Chikomexochitl chipaktsi, Chikomexochitl kostik, Chikomexochitl kualika se cruz, como nama inini, nika eltok se tikilise, se cruz, nikani ini, tlen ini, ni kualika se cruz, kualika ini, ni ijini ke se ijini eltok jenini, pilcruz, ne na respetaroa, na nijpia respeto.</p>	<p>es) Chikomexochitl blanquito, Chikomexochitl amarillo, Chikomexochitl (que) trae una cruz, como ahora este (señalando el recorte), aquí está uno, una Cruz, aquí (esta) este... de este que trae una Cruz, como ahora este que está así, crucecita, es de respeto, yo le tengo respeto.</p>
<p>Nikani Chikomexochitl, uan ni inini ni Chikomexochitl, tlen ini na nijtoa Chikomexochitl, ta timoseuis pani tlali, pani tlaltipaktli, uan nika uala tlen cerro, ini ni tlen ueycerro, temaktiliti, uan ne sitlali, uan seyok yejyektsi nijteki como lona, uan se sul, entonces nopayo uala, no payo uala nochi gente...</p>	<p>Aquí (esta) Chikomexochitl, y de este Chikomexochitl, se sienta en esta tierra, en este mundo, y en este (señalando el recorte) viene del cerro, en este gran cerro (se hace la) entrega (de la ofrenda), y esa estrella (la señala), y otra (imagen es) un hermosa recorte como (de) la luna, y (otro es como) un sol, (y) entonces ahí viene, ahí viene mucha gente (al cerro, a la ofrenda).</p>

En el análisis de la primera parte de este discurso se puede observar la narración sobre el origen de *Chikomexochitl*, quien nació “sobre la tierra”, y da cuenta de los colores que le caracterizan, comparándolos con los colores de los granos de maíz. En el instante de su narración, Doña Julia, se esfuerza por tomar de un costal cercano algunos granos de maíz para mostrarlos y así confirmar los colores que menciona en los recortes de papel. En la siguiente imagen, la Imagen 41, se observa la tira completa que describe la especialista Doña Julia, misma que ella narró completamente, desde la posición cronológica hasta la descripción gráfica que presenta cada recorte de papel hilvanado por un cordón de color amarillo.



Imagen 41. Recortes antropomorfos. Altar doméstico de Doña Julia. La Chaca, Ixhuatlán de Madero, Veracruz. Foto Noé Campos.

En la parte inicial de su discurso deja ver, además de su emotividad, la mixtura religiosa que permea su trabajo, mismo que afirma que es “para bueno” para curar, no para enfermar, no “para malo”, y presenta como prueba la imagen recortada de *Chikomexochitl* con una cruz católica en sus brazos, a la que Doña Julia le tiene en mucho respeto. Los recortes de papel que describe Doña Julia fueron confeccionados en un ritual de *El Costumbre* y son muy queridos por su poseedora, tanto que cada mañana les rinde pleitesía.

Continuando con el relato de Doña Julia, al tiempo que nos habló de sus *amatlatektli*, literalmente recorte de papel, o *Tlaxkalyoyomitl* (servilleta), habló sobre los trabajos que se realizan con estos recortes, y que se utilizan en contextos de curación o enfermedad, trabajos conocidos como buenos o malos. Ella dice que en la comunidad se sabe que hay personas que trabajan “malo”, es decir brujería para hacer daño, pero también hay trabajo “bueno”, trabajo “derecho”, en referencia al trabajo honesto, el trabajo que cura. En un momento de confidencialidad comenta que un familiar cercano estaba enferma y la acusaba de bruja, de que trabaja malo, y Doña Julia afirma, visiblemente afectada, que ella no puede trabajar malo, porque ella trabaja *El Costumbre* de *Chikomexochitl*, y que está dedicada a él, porque de él recibió los dones para curar, mediante un sueño que tuvo con él. Afirma que el don que recibió es para curar mediante una servilleta de papel cortado, *Tlaxkalyoyomitl*, y afirma que *Chikomexochitl* le enseñó a recortar sus imágenes, donde se narran diferentes circunstancias relativas a la vida y poder de *Chikomexochitl*. Así narra sus *Tlakopinkayotl* o imágenes.

El siguiente testimonio⁵⁰ fue obtenido de una practicante de los rituales de *El Costumbre* y la *Elotlamanalistli*, Doña Teresita, habitante de la comunidad de Tecacahuaco, que responde la pregunta ontológica de ¿Quién es el maíz? y afirma la existencia del niño-maíz, su testimonio fue otorgado en el momento de la celebración de la *Elotlamanalistli*. El cuadro etnográfico 4, contiene una transcripción literal del náhuatl y una traducción libre al español.

<i>Cuadro etnográfico 4</i>	
<i>Teresa de Tecacahuaco, Atlapexco, Hidalgo (febrero, 2017)</i>	
<i>Transcripción literal del náhuatl</i>	<i>Traducción libre al español⁵¹</i>
<i>Chikomexochitl, nopa keuak se konetsin, nopa yeka timaka tlakualistli.</i>	<i>Chikomexochitl, porque es un niñoito, por eso le ofrendamos para que surja más la comida.</i>
<i>Tlaskamatilia totiotsin nikan nama uan axkema poliuis tlatoktli. Ika Chikomexochitl tichiua tlaixpiali, uan tichiua pakilistli. Uan ijino axkema poliuis itonal, uan ijino techmakas miak chikawalistli.</i>	<i>Agradecemos al Creador en este momento para que nunca falte la siembra. Por Chikomexochitl es por quien lo hacemos, para agradecerle en esta su fiesta. Para que nunca acabe su Sol, para que nos dé más fuerza.</i>

⁵⁰ En entrevista con Teresa Martínez y María Juana Mariquita Hernández, habitantes de la comunidad de Tecacahuaco, en el municipio de Atlapexco, en Hidalgo. Ambas habían asistido a las dos variantes realizadas de la *Elotlamanalistli* que aquí presento, y aportaron gran parte de las reflexiones planteadas. La entrevista fue realizada en febrero de 2017 en la *Xochikali* de Coatzonco.

⁵¹ La transcripción y traducción gramatical en esta tabla etnográfica fue realizada por Aristeo Hernández Verónica, Antonio Bautista Ortuño y Noé Campos López, en un trabajo conjunto.

<p><i>Nopa ika Chikomexochitl tiistoke.</i></p>	<p><i>Es por Chikomexochitl por qué (quien) existimos.</i></p>
<p><i>Chikomexochitl techmakaj pakilistli ipan totlakualis.</i></p>	<p><i>Chikomexochitl nos da felicidad mediante la comida.</i></p>
<p><i>Tlen yejyektsi tekintl, tlen tijchijtokej uan toyolo moweyilia.</i></p>	<p><i>Hermoso trabajo el que hemos hecho y nuestro corazón se engrandece.</i></p>
<p><i>Chikomexochitl, timits tlaskamatilia ika nochi totlatojuj uan toxinax. Uan nochipa ma axkema techpoloj, uan axkema timitsilkauasej totiotsi.</i></p>	<p><i>Chikomexochitl, siete flores, te agradecemos por nuestra siembra y nuestra semilla. Que en todo momento no nos falte, jamás te olvidamos Dios nuestro.</i></p>

El siguiente cuadro etnográfico, es otro testimonio particular debido a las circunstancias en las que fue recabado. Comenzó en un ensayo del trío de cuerdas para la fiesta de *Elotlamanalistli* en Coatzonco, ensayaban un canto a *Chikomexochitl* que se realiza en las plegarias dedicadas a él, en medio del ensayo, la especialista ritual Doña María Antonia (2016), de la comunidad de Coatzonco, entro en una especie de trance y emitió un discurso espontáneo sobre varios temas a la vez. El contexto de la plática fue durante la preparación del espacio ritual previo al *Elotlamanalistli*, al principio del canto Doña Antonia interpretaba en voz baja su canto, y entro en trance dejando la mirada dormida, con una respiración profunda y un aletargamiento claramente visible. La

presentación de este testimonio es pertinente debido al trance y la transfiguración que experimentó la especialista ritual a través del canto, ya intercaladamente hablaba en primera persona como *Chikomexochitl* y desde una tercera persona, como narrador. El contenido del discurso fue muy diverso pero coherente, un discurso descriptivo y emotivo. El discurso evidencio además la cualidad de los cantos y la posibilidad de entrar en el trance a través del lenguaje, donde la acción y el lenguaje ritual son elementos representativos del quehacer chamánico (Severi 2002). Comúnmente es el acto o la acción ritual la que contiene el clímax, sin embargo, en esta ocasión fue el lenguaje, a través de la mnemotécnica, usando la memoria como el centro y enlace para alcanzar un resultado esperado.

El relato describe a la persona de *Chikomexochitl*, finamente ataviado, en los colores del maíz (blanco, amarillo, negro y rojo), y finaliza con el acompañamiento de San Isidro y la siembra de las semillas, que es lo que se agradece por la fuerza vital otorgada. Este discurso también enumera algunas de las comunidades que realizan estos rituales, y el intercambio cultural que se desarrolla entre ellas, hecho que abona al mosaico cultural huastecano, dibujando *Chikomexochitl* itinerante, que pertenece a distintos lugares. En el siguiente cuadro etnográfico 5, se presenta la primera parte del testimonio. Se transcribe en náhuatl en su transcripción literal y una traducción libre al español:

Cuadro etnográfico 5

Doña María Antonia García Hernández, curandera y especialista ritual de la comunidad de Coatzonco, municipio de Huautla, estado de Hidalgo. (febrero, 2016)

Transcripción literal del náhuatl	Traducción libre al español⁵²
<p>Ta yejektsi tiwala, ta santiyolpaktok.</p> <p>Nikatijwalika. Se tlamanili, xiseli ni tlakualistli.</p> <p>Chikomexochitl, ta tijwalika momaxochi. Ta tijwalika mokampana.</p> <p>Ta tiwala tijtokaki, tatiwala ipan laguna, tatiwala ipan Postektli, ta tiwala ipan Sintepetl.</p> <p>Ta tijwalika molisto, ta tiwala chipahuak, tatiwala chichiltij, ta tiwala kostik.</p> <p>Ta tiwala ika moyoyo. Ta tiwala titemaktiliki moyolo, ta tiwala ikawayaya San Isidro. Ya tlamintlalika, ya yejyektsitikitak, ta ya san tijtepejtok ni moxinas ipantlali.</p> <p>Tiwala tijwalika mopipilol uan moanio.</p> <p>Nika nimitsmaktilia kopali uan tlakualistli uan nochi tlen titech makakuali ipan tlaltipaktli.</p>	<p><i>Tú hermoso has venido, tú corazón florece de alegría. Aquí te ofrendamos tu comida, acepta tu ofrenda.</i></p> <p><i>Chikomexochitl, tú traes tu Maxochitl, tú traes tu campana.</i></p> <p><i>Tú vienes de la siembra, tú vienes de la Laguna. Tú vienes del Postektli, Tú vienes del Cintepetl.</i></p> <p><i>Tú vienes ataviado de colores, tú vienes de blanco, rojo y amarillo.</i></p> <p><i>Vienes con tu investidura, vienes con el corazón en mano, tú vienes acompañado de San Isidro. Ya terminaste de poner (sembrar), se ve bonito, tú ya sembraste tus semillas sobre la tierra.</i></p> <p><i>Vienes ataviado de aretes y anillos</i></p> <p><i>Aquí te ofrendo copal y comida para que todo lo que nos des sea bendecido sobre la Tierra.</i></p>

⁵² La transcripción y traducción gramatical en esta tabla etnográfica fue realizada por Aristeo Hernández Verónica, Antonio Bautista Ortuño y Noé Campos López, en un trabajo conjunto.

Este discurso habla sobre las comunidades donde *Chikomexochitl* es venerado, describe además los atavíos y accesorios con que viste; también se menciona sobre el fervor de ofrendarle y festejarle a su complacencia con *kopal*, comida y, en general, “con todo lo que sea bendecido sobre la tierra”.

En el siguiente cuadro, 5-A, se presenta la segunda parte del testimonio, donde se narra el intercambio alimenticio entre la deidad de *Chikomexochitl* y los asiduos que le ofrendan agradecidos. En una parte se le reconoce como el hacedor de todo aquello que existe, y se le agradece por dar “su corazón”. Se presenta en náhuatl en su transcripción literal y una traducción libre al español:

<i>Cuadro etnográfico 5-A</i>	
<i>Doña María Antonia García Hernández, especialista ritual, comunidad de Coatzonco, municipio de Huautla, Hidalgo.</i>	
<i>Transcripción literal del náhuatl</i>	<i>Traducción libre al español</i> ⁵³
<i>Kema tijwalikaj tlakualistli tlen sakawili, ta tijwalika se tlakuali, se cerveza.</i>	<i>Cuando nos traes la comida de zacahuil, traes un guiso, una cerveza.</i>
<i>Ta titexmaka nochi tlen onka. Ta titechwalikilia moyolo, ta tijwalika nochi.</i>	<i>Tú eres por quien todo se da hecho. Nos traes tu corazón, tú traes todo.</i>

⁵³ La transcripción y traducción gramatical en esta tabla etnográfica fue realizada por Aristeo Hernández Verónica, Antonio Bautista Ortuño y Noé Campos López, en un trabajo conjunto.

Nika eltok motlakualis, nika timits tlepanita ika miak tlamantli, tlen ti tech maka ika yejyektsi tlatoktli.

Nochi tlen netlamantli timitsmaktiliani referesco. veladora uan se kalto, Titlajpalosej ika tlatlepanitalistli ni tlakualistli.

Timits tenkauilia pantsi, veladora, eltok se mesa kampa tijtlaskamatilisej tlatoktli, nopayo kampa titlajtlanij; nopayo kampa tijselia.

Kiwalika ni tlakualistli, miak kuanejnemilistli uan ijino tijmatisej kani peji ni tlatoktli, ipan majtlaktli uan nautepemej kiwalikakej ni tlatoktli.

Ni tepemej, kampa eltok tepostlatsilintli, ojmaxali,

Aquí está tu comida, aquí está el respeto en muchas formas, en muchas formas en las que da inicio lo bello de nuestra siembra.

Todo aquello que sea bendecido un caldo, refresco, veladora para que te saludemos con respeto con esta comida.

Ofrendamos pan, veladora, cera, hay mesa para agradecer la siembra, eso mismo pedimos; eso mismo aceptamos.

Trae esta comida, mucha reflexión para entender en donde inicio la siembra, de los 14 cerros en principio traen la siembra.

Estos cerros, y el Campanario, Crucero, Tlaneloyan, hasta el enorme

<i>Tlaneloyan, kampa eltok ueyi tepetl</i>	<i>cerro Tlancoxtitla, hasta el gran San</i>
<i>Tlankochtitla, asta ipan ne San</i>	<i>Andrestepetl, donde surgió, en donde</i>
<i>Andres ueyi tepetl, neski kampa</i>	<i>nació la flor hasta el Postectli.</i>
<i>ixuak xochitl ipan ne Postektli.</i>	
<i>Kema ya tlankia titoka, papaya...</i>	<i>Quando se acabó de sembrar,</i>
<i>uan nochi tlen onka ipan ni</i>	<i>papaya... y todo lo que hay sobre la</i>
<i>tlaltipaktli, yeka timotlaskamatiliaj</i>	<i>tierra, ya agradecemos por nuestra</i>
<i>tlen ika totokuij.</i>	<i>siembra.</i>

En la penúltima parte de este cuadro 5-A, se mencionan las zonas donde se venera a *Chikomexochitl*, en esta ocasión se hace referencia a los cerros como paisaje ritual, y a *Chikomexochitl* como “la flor” que nace. En este discurso se le reconoce como dador y merecedor, es decir como *persona-maíz* y como deidad, retribuyendo a lo que se le ofrendó con recompensas, según la manera en que se expresa la especialista ritual, en una relación de intercambio concreto.

Para el siguiente cuadro etnográfico, 5-B, la tercera parte de la de Doña Antonia, se nota la actitud y el ánimo de la narradora, quien sigue en estado de trance, y que enmarca un espontáneo y súbito cambio de tema, donde comienza a hablar sobre una escena de fundante y la llegada de la agricultura al mundo, la gestación de la simiente del maíz y una escena mítica que puede interpretarse como augurio o profecía con los hechos y personajes que intervienen. El siguiente Cuadro etnográfico, el 5-B, que es la tercera parte del testimonio de Doña Antonia, se presenta en su transcripción literal y una traducción libre.

Cuadro etnográfico 5-B

Doña María Antonia García Hernández, especialista ritual,
comunidad de Coatzonco, municipio de Huautla, Hidalgo.

Transcripción literal del náhuatl	Traducción libre al español⁵⁴
Na nijtemiji Chikomexochitl, mejatsa itstokej tekokolianij, mejatsa san kampaweli tipanosej axkema onkas kuesoli, ijino techliji totiotsi Chikomexochitl.	Te soñé Chikomexochitl, aunque exista envidia, por donde quiera que pasemos jamás habrá preocupación, así nos dijo el Creador Chikomexochitl.
Mejatsa san kampaweli onka mayantli, mejatsa techteleksasej, mejatsa ta axmitsnekij, ni tlajtoli ika yani timotlaskamatilisej ika ni totiotsi Jesus, uan San Juantsin, uan Tonana Tlaltipaktli, uan nojia Totiotsi San Isidro.	Por donde quiera que pases hambre, aun cuando nos pateen, aun cuando te nieguen, las palabras son para agradecer al señor Jesús, a San Juanito, a la Madre Tierra, al señor San Isidro.
Nochi tlen onka ipan ni tonana tlaltipaktli, nochi tselia, tlatoktli ika tlatsintla tiixjuas, ika tlatsintla tiixjuaas, ika tlayoua kampa tiitstos ika san se tinesis,	Todo lo que hay sobre la Madre Tierra, todo lo aceptamos, la siembrita, por debajo nacerás, por debajo nacerás, anochecerá, surgirá el origen de uno solo, de dos hojas,

⁵⁴ La transcripción y traducción gramatical en esta tabla etnográfica fue realizada por Aristeo Hernández Verónica, Antonio Bautista Ortuño y Noé Campos López, en un trabajo conjunto.

**ika ome ixiuio ika eyi ixiuio, nau
ixiuio, makuili ixiuio, chikuase
ueyi tlatokmej, ipan chikome
tonati nesis tlatoktli, ika
tlajotona nesis.**

**Ipan chikome semana onkas se
ueyi tokmili, ipan majtlaktli uan
nau semana, onkas elotl ipan ni
tlaltipaktli, walas yejyektsi atl ,
ipan tonana tlaltipaktli kampa
tlapetlanis uan tlatomonis,**

kampa walas miak atl.

**Tlapetlanis uan tlatomonis
silintiuala chikauak keua
tepostlatsilintli, kampa mopano
ipan tlaneloyan, asij asta ipan
ueyi postektitla, ipan tepetl, ipan
tepexitl, tlen kampa ixjuak
inemilis.**

**Nika kampa itstok Maria, tlen ya
kiyolitik nemilistli, uan tlen
noteki.**

*de tres hojas, cuatro hojas, cinco
hojas, seis enormes siembras, siete,
viene para que surja la siembra a
medio día y surgirá,*

*En siete semanas, habrá una
enorme siembra, (en) 14 semanas,
se dará el elote sobre la faz de la
tierra, el agua hermosa vendrá,
sobre la madre tierra en donde
surgirá con relámpagos y truenos.*

*Viene con mucha abundancia. Con
truenos y relámpagos viene sonando
un enorme campanario, crucero,
tlaneloyan, hasta el enorme
Postectitla, trae el origen de la vida
en donde nació, en donde surgió
hasta el imponente Postectli, en el
cerro, en el barranco en donde está
nuestro origen.*

*Ahí es donde está María, que es la
dadora del origen y de mi trabajo.*

Se hizo una enorme milpa que surco

<p><i>Mochiji se ueyi mili, kiualika uey tekiti, kiwalika se mili uan se atl, uan nka miak tlakualistli, timotlaskamatilia... Nochi yani inijuanti kichijkej.</i></p>	<p><i>trabajo, surco la siembra y el agua, y mucha comida, agradezcamos... Todo ellos lo hicieron.</i></p>
--	--

El discurso de la especialista ritual es sobre *Chikomexochitl* y en él se observa la mixtura religiosa que se vive en la comunidad de *La Chaca*, en la última parte de esta transcripción habla de la presencia maternal de María (la virgen), en franca referencia a la madre tierra. Para el siguiente cuadro etnográfico 5-C, se muestra la descripción de un escenario que puede situarse en un tiempo mítico del maíz. Se habla del *Postektli* y de María (la virgen), ahora acompañada de San José y de 12 peones.

<i>Cuadro etnográfico 5-C</i>	
<i>Doña María Antonia García Hernández, especialista ritual, comunidad de Coatzonco, municipio de Huautla, Hidalgo.</i>	
<i>Transcripción literal del náhuatl</i>	<i>Traducción libre al español⁵⁵</i>
<p><i>Postektli wala ipan ojmaxali, mokualankaneji ne xinachtli, yanopa tlen inijuanti kiixmatkej ikoneuaj tlen Maria, majtlaktli uan</i></p>	<p><i>El Postektli viene hasta el Crucero, se molestó la semilla, la misma que conocieron los hijos de María, 12 peones de María que labraron el</i></p>

⁵⁵ La transcripción y traducción gramatical en esta tabla etnográfica fue realizada por Aristeo Hernández Verónica, Antonio Bautista Ortuño y Noé Campos López, en un trabajo conjunto.

<p>ome tlanejmej tlen Maria tlen kichijej miltekitl, tojej, ixuak xinachtli nopa tlen tlakualistli uan nopa cerveza tlen ika tijtlaskamatilia San Josentsi, tlen kimaktilijej nopa tlakualistli, nojia nopa uino.</p> <p>Kakistik se tepostli, kakistik se tampor, tlen kiasikej uan ixuak uino.</p> <p>Nama ki ijtojej San Josentsi, nama ta titlanawatis uan tikintlajlamiktis mokoneuaj, ximotekpana uan tiselis moneljuayo uan mocentli, uaya San Isidro uan iniwaya tlen tekitinij, uan kinsentilijej majtlakmej uan ome tlanejmej. Uan yajej kitemotoj nemilistli ipan ne ueyi kuatitlaltepel.</p>	<p><i>trabajo, sembraron, surgió la semilla y es para eso la comida y la cerveza para agradecer a San Josesito (lo) que entregaron fue para la ofrenda, al igual que el vino (aguardiente).</i></p> <p><i>Sonó un metal, sonó un tambor al que encontraron y salió el vino (aguardiente).</i></p> <p><i>Ahora dijeron... San Josesito, tú serás quien gobernará para orientar a tus hijos, fórmate para recibir tu raíz, tu maíz, junto a San Isidro, junto a los trabajadores, y juntaron a los doce peones. Y fueron a buscar el origen, en la gran montaña, entre las rocas.</i></p>
---	---

La mixtura entre la religión católica y la cosmología nahua es evidente, y habla de los 12 peones que irán a la montaña para buscar el origen en el Postektli, entre las rocas, en busca del origen del maíz.

Ahora veamos el siguiente cuadro etnográfico, 5-D, el último de este testimonio, en él se presenta una reflexión sobre las condiciones en que se realizan “aun” las fiestas al maíz. Doña Antonia hace énfasis sobre la actitud que, en su opinión, asumen algunos habitantes de las comunidades que invocan a *Chikomexochitl* solo cuando lo necesitan, cuando no tienen trabajo y cuando no tienen que comer (como se planteó desde el Capítulo 1 al hablar de peticiones domésticas).

<i>Cuadro etnográfico 5-D</i>	
<i>Doña María Antonia García Hernández, especialista ritual, comunidad de Coatzonco, municipio de Huautla, Hidalgo.</i>	
<i>Transcripción literal del náhuatl</i>	<i>Traducción libre al español⁵⁶</i>
<i>To ikniuaj nama axkinekij, kijjtoa nopa axmoneki, nopa uiuimej, nopa inijwantij axkipiaj tekintl. Pampa san kema techpoloaj tlakualistli uankino ki ijlamikij. Tlawel oui moasik tlakualistli, uan toyolo yoltok. Sekij to ikniwaj ayok kinekij ualasej, uan tijtemoa tlakualistli</i>	<i>Nuestros hermanos ahora lo niegan, afirman que no es necesario. Son tontos, por eso no tienen trabajo. Porque sólo cuando nos falta alimento, sólo entonces se acuerdan. Fue difícil encontrar el alimento; nuestro corazón está vivo. Algunos hermanos, ya no quieren venir, buscamos el alimento en lo alto</i>

⁵⁶ La transcripción y traducción gramatical en esta tabla etnográfica fue realizada por Aristeo Hernández Verónica, Antonio Bautista Ortuño y Noé Campos López, en un trabajo conjunto.

***ipan ne uajapan uey tepetl,
nopayo kampa tikasij tlakualistli.***

*de la gran montaña, ahí es donde
encontramos la comida.*

Esta quinta parte del discurso de Doña Antonia, en ella crítica a los habitantes que han dejado de lado sus “deberes” religiosos para con *Chikomexochitl*. Empero, la última parte habla de la necesidad y fuerza destinada para buscar la comida (alimento) en lo alto de la montaña, es decir que van a la montaña en busca del maíz. Doña Antonia, deja entre ver diversas líneas sobre las cualidades del maíz, es decir sobre *quién* es el maíz, inicialmente como *Chikawalistli*, la fuerza de vida o *cigoto anímico* y en un segundo momento como *Chikomexochitl*, el abridor de los caminos para seguir adelante. Lo narrado por Doña Antonia al final de su discurso retrata, además, la relación de los habitantes de las comunidades aledañas con *Chikomexochitl*, con las necesidades de sustento y con la negativa en algunos de los miembros de la comunidad a participar en *El Costumbre*. Entender las necesidades domésticas y las comunitarias es un reflejo de la dinámica cultural de cada pueblo, en los rituales dedicados a *Chikomexochitl* no solo se piden lluvias, y no solo se realizan acciones encaminadas a ello.

Para finalizar las evidencias en torno a *quién* es el maíz para los nahuas en estudio, se presenta el siguiente cuadro etnográfico, el 6, ahora con el testimonio de Doña Julia de la comunidad de *La Chaca*, en el que se invita a la plegaria y devoción hacia *Chikomexochitl*. Este testimonio abona a reconocer en *Chikomexochitl* cualidades propias de las personas nahuas. Inicialmente se le

reconoce como el padre y madre de todo, se le reconoce la virtud de tener consideración, de perdonar y de manifestar simpatía o “gran corazón”, posteriormente se le reconoce la potestad de dar fuerza a través del maíz, no sólo en el ámbito alimenticio sino en la buena fortuna de tener los “camino abiertos” para la prosperidad en toda su expresión, lo narrado por Doña Julia, especialista de *La Chaca*, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, no deja duda sobre *quién* es el maíz, *quién* es *Chikomexochitl*: el niño-maíz, la persona-maíz.

En el cuadro 6 podemos ver una plegaria más cercana a la solicitud del perdón y del ruego, esta acción se realiza ante *Chikomexochitl* como el niño-maíz, en franca analogía a Dios.

Cuadro etnográfico 6	
Doña María Antonia García Hernández, especialista ritual, comunidad de Coatzonco, municipio de Huautla, Hidalgo.	
<i>TRANSCRIPCIÓN LITERAL</i>	<i>TRADUCCIÓN LIBRE⁵⁷</i>
<i>(...) Notatatsi, nonanatsi,</i>	<i>(...) Padrecito, madrecita</i>
<i>Xinechtlapojpoljui notata,</i>	<i>Perdona padre, perdóname</i>
<i>Xinechtlapojpoljui nonanatsi,</i>	<i>madrecita</i>
<i>Yeka nimits tlajtlaniltika se ueyi</i>	<i>Ahora te pido un gran favor</i>
<i>tlapojpoluilstli</i>	<i>Ahora tu niño Chikomexochitl</i>
<i>Nikani ta tichikomexochitsi,</i>	<i>Ahora yo voy a poner una fuerza</i>
<i>Nama na nijtlalis se chikawalistli,</i>	<i>(poner una intención)</i>
<i>Tla totiotsi kinekis kena (...)</i>	<i>Si Dios así lo quiere ahora (...)</i>

⁵⁷La transcripción y traducción gramatical en esta tabla etnográfica fue realizada por Aristeo Hernández Verónica y Noé Campos López, en un trabajo en conjunto.

Si bien se le reconoce al *niño-maíz* la gracia del perdón y la potestad de ayudar, también es cierto que se reconoce a *Chikomexochitl* como el dador del sustento, como “nuestro padre, nuestra madre”, situación que refleja la ambivalencia del panteón mesoamericano, ya que se le considera padre-madre a la vez; especialmente, esta expresión puede reflejar un vínculo afectivo y relacional, al compararlo con la *madre* o con el *padre*, revela una relación familiar con *Chikomexochitl*. Por otro lado, manifiesta la responsabilidad del oficiante y del creyente de poner (para invertir) una fuerza (una intención) para logra el anhelo solicitado, nuevamente podemos apreciar el *Chikawalistli* en las narrativas a *Chikomexochitl*. En la última línea se aclara y manifiesta la expectativa colocada en la última voluntad del ser superior: “si Dios así lo quiere ahora”, esta frase evoca una expresión originada en el catolicismo.

A *Chikomexochitl* se le atribuye, en buena parte, lo que pasa en las comunidades, se le exhorta a mostrar perdón y se le pide que realice su parte para que “el todo” funciones en bien de la comunidad y en beneficio de cada petición personalizada. Ante este destinatario se colocan las esperanzas y necesidades de cada comunidad, pero no solo de la persona-humana, sino de los ríos, los cerros, los animales y los seres sobrenaturales. Y una vez que se ha realizado la petición a *Chikomexochitl*, mediante la ofrenda de comida y bebida, los sones musicales, las danzas, y la luz de las velas y veladoras envueltas en el humo de *kopal*, ahora si se concederá la petición exaltada.

El siguiente cuadro etnográfico, el 7, también es testimonio de Doña Julia, de la comunidad de *La Chaca*, y encontramos un uso del lenguaje que refleja el estado anímico de la especialista ritual, donde se manifiesta un cambio en su

estado de vigilia a un estado de *trance* mediante el cual revela un augurio, otro lenguaje profético sobre cómo será la aparición del maíz en la figura de *Chikomexochitl*. Así se observa en la narración de la especialista Doña Julia, de la comunidad de La Chaca, en Ixhuatlán de Madero, Veracruz.

<i>Cuadro etnográfico 7</i>	
<i>Rezandera y curandera Julia Martínez Pascuala, de Ixhuatlán de Madero, Veracruz. Discurso de carácter premonitorio.</i>	
DISCURSO PUNTUAL	TRADUCCIÓN LIBRE⁵⁸
<p><i>(...) Tlapetlanianij tekitise, tekitise tlatomonianij, Tlaseliltianij, tlachamanaltianij, tlakuanaltianij, Tlakueponaltianij, inijuantij onkas uan uetsis atl</i></p> <p><i>Uetsis nopeka se ayouitl, se apamitl, se xopanatl, Nopeka mokuamajawati pan se ueyiatl.</i></p> <p><i>Apanchane, kimolewati mixtli, kimolewati ayouitl, Apixketl, apanxinola, apanchane,</i></p>	<p><i>(...) Y habrá relámpagos, y trabajarán los truenos, trabajarán los que hacen reverdecer, los que hacen retoñar, los que hacen el resplandor, los que hacen florecer, y ellos harán que llueva, Caerá la llovizna, lloverá en hilera, Lloverá un aguacero, y por allá se irá a tirar el agua hasta el mar, La dueña del agua moverá las nubes, Moverá la lluviecita</i></p>

⁵⁸La transcripción y traducción gramatical en esta tabla etnográfica fue realizada por Aristeo Hernández Verónica y Noé Campos López, en un trabajo en conjunto.

<i>apantlayektiliana,</i>	<i>La que cuida al agua, la dueña del</i>
<i>Sipaktli kiixititi, kiixititi nopeka</i>	<i>agua, la que es del agua, la</i>
<i>ueyi michi,</i>	<i>venerable del agua</i>
<i>Apanchane mokuamajawati ipan</i>	<i>El lagarto despertará, la ballena</i>
<i>se ueyi atl,</i>	<i>despertará</i>
<i>Mixmajmanketl, mixtlasewijetl,</i>	<i>La dueña del agua se arrojará en el</i>
<i>Mixtlayektlalijetl, onka se xochitl,</i>	<i>mar</i>
<i>nochi onkas tlakualistli.</i>	<i>Y formará nubes, y se nublará,</i>
<i>Uan nochi tikitase</i>	<i>precioso, y habrá flores, y habrá</i>
<i>tochikomexochitl.</i>	<i>alimento de todo tipo</i>
	<i>Y todos veremos a nuestro</i>
	<i>Chikomexochitl.</i>

En el último texto encontramos personajes propios de la mitología nahua en estudio, es decir los *otros*, las formas alternativas de existencia. En primera instancia se habla de “quienes harán reverdecer”, quienes tienen la potestad, el don de hacer la vida sobre la tierra, en franca alusión a los dueños de los rayos y relámpagos como señales de abundante lluvia, que es al mismo tiempo una manifestación de *Chikomexochitl*. En la segunda mitad de este cuadro aparece en el relato la figura de la dueña del agua, la que reverdece los campos, las flores, y bajo su presencia habrá todo sustento y será tan bello que llegará a todos los rincones de la tierra y a todos los seres que la habita.

El relato en su parte final expresa la relación de acompañamiento de dos deidades que promueven el bienestar de las comunidades: *Apanchane*⁵⁹ y *Chikomexochitl*; este último personaje aparecerá triunfador por generar la vida mediante la dueña del agua, lo cual deja ver que existe una serie de aliados cósmicos que reflejan las relaciones del niño-maíz con las deidades acuáticas, relaciones que se deben ejercitar en cada ritual dedicado al maíz.

Aterrizando en la narrativa, es de mencionarse que la devoción y la reiteración del mito van de la mano. Los cantos, sones y danzas ofrendados a *Chikomexochitl* tienen contenido mítico pero con una carga de realidad actual muy presente. Cada relato, cada voz que se escucha de plegaria o agradecimiento repite el eco de años y años de relaciones, de construcciones del *otro*, de ser y estar con el maíz. Así lo refleja Roberto Williams (1968: 195)

¡Retoñaste! Padre Jesucristo, indica claramente que el maíz es una manifestación de Dios. Ésta manifestación, en época prehispánica se llamó Chikomexochitl o Zentéotl: dios del maíz. El arraigo del nombre Chikomexochitl refleja el aislamiento de un grupo náhuatl, y su subsistencia, gracias al cultivo y al culto del cereal por excelencia de América (sic)

En la mayoría de las narraciones sobre el niño-maíz nos recuerda siempre que el trabajo es importante, que la tierra vieja (reconocida así en el personaje de la abuela durante los relatos sobre *Chikomexochitl*), debe renovarse, y que un mensaje reiterado en cada historia narrada es el hecho de que el maíz en la milpa

⁵⁹ *Apanchane*, la dueña del agua, es la deidad que se encarga de los ríos, los lagos, las nubes y la lluvia en su ciclo del agua. Es vista como la sirena, la que crece y llega al mar. La parte femenina de las deidades evocadas en los rituales de petición de lluvias, quien trabaja a lado de San Isidro y de San Juan (Hernández 2014).

siempre renace, una y otra vez. Como dice Anuschka Van't Hooft (2008) pues *Chikomexochitl* le enseñó a los humanos el arte de vivir a través de *El Costumbre*. Dicho de otro modo se sostiene que los rituales reiteran el arte de la siembra y cosecha para comer y que al consumir el maíz de la milpa, estas consumiendo el *Chikawalistli* del propio *Chikomexochitl*.

En este contexto de la milpa se presenta la entrevista con Juan García Hernández (2016)⁶⁰, realizada en medio de la ceremonia de *Elotlamanalistli* en la comunidad de Coatzonco, nos otorga uno de los relatos que puede, bien a bien, justificar la concepción endógena de la persona-maíz, a través de una condición antropomorfa de percibir a la deidad de *Chikomexochitl*, quien siente y también sangra. La narración empieza con la renuencia a ser videograbado, ya que afirma que es un caso real y que aún viven los personajes de quienes hablará, por lo que solo permite el audio, y a medida que fluye el relato deja ver cierta pasión por querer difundirlo y ser escuchado. Se presenta ahora la transcripción literal de este relato donde se ve a *Chikomexochitl* en forma de mata de maíz, que aparece de la nada en medio de una milpa seca, vacía, pero que tienen una mata de maíz con siete elotes en su cuerpo:

Un campesino, que era curandero también, de allá de Postektli, fue a la milpa dice, este señor decía, jue a la milpa, y se jue a la milpa el señor, se jue, pero dijo que vio una planta, una mata vio en su milpa, pero mero en medio de su milpita, estaba una mata, pero una mata lleno de elotes, y en esta, siete mazorcas, mata grande de siete elotes grandotes, este señor no

⁶⁰ En entrevista con Don Juan García Hernández, en junio de 2016, en la comunidad de Coatzonco, municipio de Huautla, Hidalgo.

sabía lo que pasaba, así, siete elotes grandotes, grandotes, así; y le vino a contar a su señora:

-¡Me encontré una mata, -dice- una planta, y en esta, siete mazorcas!

No le creyó su señora, y se jue. Dice que a él no le creyó su señora, pus me voy dice. Y estaba allá en un manantial y ahí se jue a sentar, estaba sentado namás, sentado, sentado... Y jue a la milpa otra vez, adonde había encontrado la mata que tenía siete elotes.

-¡Este elotes lo voy a cortar! –dice-

Y sacó su machete, agarro así, ¡pumm...paa! Y que creiba su esposa que si es cierto lo que estaba viendo, entonces llegó a su casa, cargando los elotes, la mata, siete elotes grandotes así... llegó a su casa, le dijo a su señora, dice:

-¡Vieja! Ya traigo elotes. No lo crees ahora, ¡ahí está! –dice-

Ahí lo puso en su altar, ahí enfrente donde su mesita. Ya, se durmieron, ya todos estaban dormidos, quietecito todo, pero ¿Qué paso allí? Ahí donde estaba, donde había cortado el machete así de la mata de elotes, estaba ahí tirado... ¡sangre! ¡De persona! ¡Pero tiradero así! ¡Todo chorriaba de sangre! Ahí el señor decía:

-¿Qué va a pasar? ¡Qué va a pasar señora!

De donde cogió el machete, ¡sale! Porque tiene su sangre. ¡Y el Chikomexochitl ahí andabaaa! ¡ahí andaba así! ¡Sangre! ¡chorriaba de sangre! Ahora está bien dice, si voy a ver la milpa donde yo corté. Y ahí estaba... el Chikomexochitl... y que él le enseñó de música, de violín, y ahí estaba el chorro de sangre, en su sala de su casa, y en la milpa, sangre de persona, del Chikomexochitl... (sic) (Juan García, 2016)

El relato de Juan García está lleno de una carga emocional propia del narrador, de entonaciones que emergen de su certeza y rayan en la afirmación tácita de lo que para el entrevistado es irrefutable. A lo narrado le acompañan la sensación de seguridad en su lenguaje, en su expresión corporal, y que está dicho en otros relatos y en otros tiempos. Para el mismo narrador sigue siendo un motivo de estremecimiento el recordar a *Chikomexochitl* y su existencia divina, y aunque en la primera parte deja ver un hilo de tragedia en la historia, es verdad que al final hay una enseñanza de que “por no creer” se cortó a *Chikomexochitl* haciéndolo sangrar, y que el campesino “manchó sus manos de sangre”. Al final del relato podemos recuperar un hecho que se puede catalogar como de “regalo” del mismo *Chikomexochitl*, ya que, según Juan García, *Chikomexochitl* entregó el don de curar y la enseña de la música y el violín al curandero que lo encontró en su milpa. Este relato nos deja ver que la persona-maíz ha estado constantemente en el imaginario⁶¹ religioso nahua. Los discursos narrativos son parte de los rituales cuando son recreados con acciones específicas. En la ejecución del ritual se interactúa con el *otro*, se comunica con el *otro*, a través de ejecutar un encargo específico en el ritual; y es así como en la práctica del ritual se pueden asumir

⁶¹ En entrevista con Yutzil T. Cadena (2018), la percepción de las transfiguraciones y materializaciones del maíz pueden ser vistas desde los imaginarios nahuas de su religiosidad; entendiendo que los imaginarios no son representaciones de algo abstracto, sino que pueden llegar a ser la expresión de los procesos simbólicos, enriquecidos por un bagaje cultural que permite interpretar los impulsos fisiológicos que se generan en el proceso de la percepción. La construcción de los imaginarios puede ser concebida por la sociedad desde lo cognitivo, que a su vez se construye desde la relación con el entorno. A partir de las transformaciones que se experimentan en el devenir de una sociedad, se puede inducir que la experiencia sostiene desde ideologías hasta filosofías contradictorias. A través del imaginario clasificamos la realidad, y a partir de ciertos imaginarios se clasifica y se categoriza la experiencia de vida, circunstancia que conlleva a los procesos de simbolización.

actitudes que no son propias, expresiones poco comunes e incluso emociones que no tienen antecedentes en el registro personal de cada especialista ritual.

Una característica de los especialistas estudiados, es que su función radica en la intermediación, en la disposición de los medios y formas de contactar con la deidad para que sean escuchadas las plegarias de los participantes del ritual, apoyándose en objetos y acciones que permiten la construcción de relaciones entre sí que implican emociones y pensamientos diferentes; sin embargo ser un especialista intermediario no implica ni descarta la posibilidad de vivir alguna *experiencia performativa* propia y es a través del ritual que se experimenta un cambio de los roles que implica una modificación de conductas a través de las conductas rituales (Houseman, 1998).

3.2 Otras alteridades: Personificaciones, Manifestaciones y Transfiguraciones

En los casos siguientes se presentan expresiones performativas que construyen alteridades, donde el pensamiento que se ejercita en el ritual puede o no encontrar un marco de razón. Las emociones en los rituales de *Chikomexochitl* no son configuradas *a priori*, no es un acto de “magia” o “manipulación del pensamiento” porque carecen de objetivos inamovibles, más aun, escapan a una lógica. Los rituales de la observación participante son un performance y no un espectáculo escénico *per se*; lo anterior se afirma con base en las siguientes diferencias:

- a) no revelaron acciones planeadas,
- b) no hay un marco obligado de razón,
- c) no mostraron emociones o sentimientos *pre*-configurados,
- d) no mostraron estructuras, y.

e) no establecieron objetivos inamovibles

A la luz de estos rituales podemos entrever la articulación de relaciones y vínculos creados en actos de expresión lingüística y corporal. De tal suerte que si bien no hay emociones sin sentimientos *pre-concebidos* es importante precisar que sí hay actos rituales regidos por normas básicas ante los altares, los enseres, los tiempos y los espacios rituales. Al respecto de los lugares y tiempos, es pertinente la cita de Anuschka van't Hooft:

Las relaciones que se articulan durante los rituales se condensan a partir de los actos de ofrenda. Estos actos están delimitados por una serie de normas que regulan aspectos como los lugares y tiempos más indicados para la entrega, así como la composición, arreglo en el altar, cantidad, y otras características. Es así como se pretende generar un ciclo de intercambios constructivos entre los nahuas, que con su trabajo ofrendan comida, y los tutelares que, al trabajar, ofrecen todo tipo de riquezas que hacen posible la vida. (Anuschka van't Hooft, 2014: 50)

En la observación participante realizada en los tres rituales se confirmó que el especialista ritual no tiene la posibilidad de control o manipulación de los sentidos, ni propios ni de los presentes; esa facultad está reservada a los actos dinámicos y a su contexto relacional. Existen entonces cambios en los personajes, -especialistas y practicantes-, que muestra los cambios en su estatus, actitud, naturaleza y acción; estos cambios se perciben además en objetos y deidades, por tal razón en esta mirada se incluye al maíz en su aspecto de semilla, elote, recorte, envoltorio y deidad misma. En un primer cuadro etnográfico, el 8, se analiza a cuatro personajes, dos especialistas del ritual y dos practicantes, todos

ellos observados de manera independiente. Los sujetos escogidos en este cuadro etnográfico fueron seleccionados *a posteriori* del análisis del material recabado en campo durante la observación participante, y contaron con las siguientes cualidades específicas:

- A. Son miembros de las poblaciones en estudio (nahuas de la huasteca)
- B. Son sujetos activos en alguno de los rituales (especialistas o practicantes)

C. Experimentan un cambio en su estatus o lo propician en algún objeto

El primer cuadro etnográfico esquematiza a cuatro protagonistas que durante la investigación de campo presentaron cambios en su estado o en los objetos que manipulan personalmente, ya sea por la personificación, la transfiguración o la materialización. Es, además, un diagnóstico del performance que se desarrolla en los rituales como detonante de la transición efectuada.

Cuadro etnográfico 8				
ANÁLISIS PERFORMATIVO				
Los actores rituales (humanos)				
Personajes	<i>Doña Julia, Curandera, de "La Chaca"</i>	<i>Doña Antonia, Curandera, de Coatzonco</i>	<i>Doña Teresita, practicante de Tecacahuaco</i>	<i>"El Niño"⁶². Practicante de los rituales</i>
Encargo	Responsable de vestir al elote y	Responsable de la fiesta de	No tiene encargo o	No tiene encargo o

⁶² Durante el trabajo de campo un menor de 16 años, otorgó su testimonio y permitió la grabación de un video para la presente investigación. Sin embargo él solicitó se guardara su identidad en el anonimato, y así fue respetado por su condición de menor de edad; en atención a su solicitud se le asignó el seudónimo de "El Niño", para referirme a este menor de edad.

	realizar recortes antropomorfos	<i>Elotlamanalistli</i> en Coatzonco	encomienda reconocida	encomienda reconocida
Acción ritual	Realiza recortes de papel de los <i>amatlatektli</i> o <i>Tlaxkalyoyomitl</i> , utilizados en <i>El Costumbre</i>	Reza en <i>Elotlamanalistli</i> , da de comer a la personificación de <i>Chikomexochitl</i>	Ofrece <i>Kopal</i> , antes durante y después de la fiesta de <i>Elotlamanalistli</i>	Danza y reza en los rituales observados
Vivencia	Se transfigura en <i>Chikomexochitl</i> al entrar en trance y observarse a sí misma en su lecho de muerte	Se transfigura en <i>Chikomexochitl</i> mediante granos de maíz en sus manos	Personifican a <i>Chikomexochitl</i> al darle trato similar al que se le brinda a una deidad	Se transfigura <i>Chikomexochitl</i> al brotar de su cuerpo granos de maíz
Momento ritual	Al hacer recortes antropomorfos de <i>Chikomexochitl</i> durante el ritual de “El Costumbre”	Durante una plática informal, en los preparativos del altar principal a <i>Chikomexochitl</i>	Durante la materialización del grano de maíz, en los preparativos del ritual	En la celebración de la <i>Elotlamanalistli</i> , al danzar

Espacio ritual	En la Xochikali, ante el altar principal	En la Xochikali, ante el altar principal	En la Xochikali, ante el altar principal	En la Xochikali, en altar principal
Categoría Performativa	Personificación de los objetos que manipula y transfiguración de su propia persona	Materialización del maíz, la personificación y transfiguración de su propia persona	Personificación de objetos y transfiguración de la rezandera como <i>Chikomexochitl</i>	Materialización del maíz, la personificación y transfiguración de si mismo
Evidencias	En todos los casos hay registro en audio, fotografía y videograbación			

De la exploración a estos cuatro actores rituales, descubrimos la construcción del *otro* a través del ritual pero independiente de este. Este análisis estructural fue planteado bajo la siguiente secuencia analítica, y se conforma de cuatro puntos a considerar:

- I. Los actores experimentan alguna *categoría performativa* en su persona, en otra con quien interactúan o en los objetos que manipulan.
- II. Esta *categoría performativa* es aceptada y reconocida por los presentes.
- III. Las acciones y *momentos rituales* de los actores son realizadas en un contexto ritual, derivado del ritual o con motivo de su celebración.

IV. Existe una autonomía del ritual que permite inferir la construcción del *otro* de manera fortuita pero no independiente.

Se presentan ahora las evidencias de los casos estudiados. El primero es de Doña Julia, quien experimentó la personificación de los objetos que manipula y la transfiguración de su propia persona a través de un trance. La imagen 42 muestra a Doña Julia ante sus recortes y el trance de conciencia que experimenta.



Imagen 42, Doña Julia, cargando su envoltorio en el momento mismo de entrar en trance y hablar sobre una premonición o profecía sobre *Chikomexochitl*. 2016. Fotograma tomado de video. Noé Campos.

Durante el trance de Doña Julia otorga un discurso de tipo profético o augurio sobre el agua, la montaña y *Chikomexochitl*. También compartió su iniciación como curandera y rezandera, iniciación que suscitó una supuesta muerte clínica en la que se veía en su caja de muerto, y cuando su familia le hacía los servicios funerarios, ella despertó con la capacidad de curar y rezar.

El segundo caso para ilustrar gráficamente las *categorías performativas* es de Doña Antonia, ella experimentó la materialización del maíz a través de sus manos ya que apareció una semilla de maíz en la palma de su mano; en medio de una plática coloquial durante los adornos del altar principal de la *Xochikali*. La imagen 43, muestra el contexto de materialización, en el *comuntekitl* de la *Eloclamanalistli* de Coatzonco.



Imagen 43, momentos antes de la materialización de las semillas del maíz en la mano de Doña Antonia, quien transfiguró a *Chikomexochitl*. 2016. Foto Antonio Bautista Ortuño.

En la siguiente imagen, 44, se ve a Doña Antonia antes de materializar a la semilla del maíz.



Imagen 44, Doña Antonia, momentos antes de la materialización de la simiente maíz. 2016. Fotograma tomado del video, Noé Campos.

En la imagen 45 Doña Antonia agita las manos al aire, abiertas, francas..



Imagen 45, Doña Antonia agita las manos vacías. 2016. Fotograma tomado del video, Noé Campos.

En la siguiente imagen se muestra el momento en que se aparece el grano de maíz en la palma de su mano, ella había estado agitando la mano en el aire dando una indicación hacia dónde estaba el *kopal* que una asistente le había solicitado. En la imagen 46, ya tiene la semilla. Al regresar la mano al frente y estirla “siente algo” en su palma y la abre; al abrirla se muestra sorprendida por lo que ve; a lado de Doña Antonia, en segundo plano, se encuentra el autor de esta investigación.



Imagen 46, Doña Antonia, momento exacto de la materialización del maíz y de su transfiguración en *Chikomexochitl*. 2016. Fotograma tomado del video, Noé Campos.

En la siguiente figura 47 se ve la semilla en su palma, muestra entonces la semilla que fue materializada en la palma de su mano y que motivo a reconocer a

la especialista ritual como “la deidad de *Chikomexochitl* en la tierra, él llega a la tierra a través de ella” Aristeo Hernández (2016), Imagen 47



Imagen 47, Doña Antonia muestra sus manos con la semilla materializada de maíz. 2016. Foto Alfonso Vite Hernández.

A demás de mostrar la semilla en su mano, tiene de fondo el altar principal en la *Xochikali*, altar que ya estaba adornado, en la imagen se puede apreciar un toque de serenidad en su rostro.

El tercer caso es la *experiencia performativa* de Doña Teresita, quien presencié la categoría de personificación en los objetos que manipula, y muy especialmente la transfiguración de Doña Antonia. Las imágenes 48 y 49, muestran a Doña Teresita al sahumar y besar primeramente las semillas y posteriormente a la especialista, en un *momento ritual* en el que se transfigura en *Chikomexochitl* al ser sahumada con *kopal*. Cabe resaltar que la transfiguración de

Doña Antonia provocó en los presentes un acto mediante el cual se mostró respeto y devoción por ella misma, pues al momento de su transfiguración se le atendió al igual que a la simiente con besos y *kopal*. Aquí las imágenes 48 y 49.



Imagen 48, Doña Teresita sahumando las semillas de maíz. 2016. Foto Alfonso Vite Hernández.



Imagen 49, Doña Teresita sahumando a Doña Antonia, en la transfiguración de *Chikomexochitl*, 2016. Fotograma tomado del video, Noé Campos.

El último caso en ilustrar, es el caso de “El Niño”, quien solicitó su anonimato por ser menor de edad, él experimentó la materialización del maíz y su propia transfiguración en *Chikomexochitl*. El hecho sucedió en el momento en que él estaba danzando frente al altar principal de la *Elotlamanalistli*, cuando entró en trance y comenzaron a brotar maíces de su cabeza, su dorso y sus manos. El hecho fue presenciado por un considerable número de practicantes, quienes de pronto colocaron un collar de flores de *Sempoalxochitl* en señal de reverencia y reconocimiento de la transfiguración en *Chikomexochitl*. Las imágenes que a continuación se presentan son secuenciales, comenzando con la escena en donde se ve el inicio del trance, después la imagen donde se observan sus manos vacías, y al final la aparición de las semillas. Esta es la imagen 50.



Imagen 50, “El Niño”, al iniciar el trance y la reacción de los practicantes. 2016. Fotograma tomado del video, Noé Campos.

Para la siguiente imagen se observan sus manos vacías y a los presentes, quienes momentos antes de la materialización de las semillas en la imagen 51.



Imagen 51, “El Niño”, muestra las manos vacías 2016. Fotograma tomado del video, Noé Campos.

“El Niño”, había solicitado se le limpiaran las manos, ya que, de acuerdo con lo que balbuceó, las sentía calientes. La reacción de los presentes fue sostenerle del cuerpo y estirar las manos para que se ventilaran, tiempo en que se grabó de frente a la escena para posteriormente realizar el análisis de la *experiencia performativa* y realizar los fotogramas pertinentes.

La siguiente imagen, 52, muestra las semillas de maíz en sus palmas, estas aparecen al momento de tallar su rostro y estirarlas.



Imagen 52, “El Niño”, muestra las simientes de maíz en la palma de su mano. 2016. Fotograma tomado del video, Noé Campos.

En relación al trance y aparición de las semillas, la *experiencia performativa* duró poco más de treinta minutos, el trance inicia repentinamente tiempo después de que “El Niño” había iniciado su danza. Una vez que entró en trance los asistentes asumieron que él debería ser la persona de *Chikomexochitl*, es decir la transfiguración de la deidad del maíz.

En relación al cambio de estatus, del maíz como semilla o elote, así como de la deidad de *Chikomexochitl* durante el ritual, se confirman los cambios, pues se personifica, se transfigura o se materializa, y por ende, su configuración aparece como un *otro* que existe a través el ritual practicado, antes, durante o después del ritual.

Siendo *Chikomexochitl* el festejado, el personificado y transfigurado, como un actor más en el ritual, no podía quedar fuera del análisis de los actores, así como los objetos que se manejan durante los rituales, y que debido a ese manejo e interacción con ellos, es que descubrimos que el estatus de tal deidad y los objetos relacionados con él, también llegan a ser un *otro* constituido.

El siguiente cuadro etnográfico, el número 9, refleja las alteridades creadas en la persona de *Chikomexochitl*, como actor protagónico del ritual. La deidad y los recortes, los envoltorios y las semillas de maíz que se relacionan con la persona-maíz son analizados desde su alteridad y el momento del ritual en que se observa el cambio de estatus.

<p>Cuadro etnográfico 9</p> <p>ANÁLISIS PERFORMATIVO</p> <p><i>Chikomexochitl</i> como actor del ritual</p>				
	Persona-maíz	Persona-maíz	Deidad-maíz	Deidad-semilla
Alteridad construida	<i>Amatlaktekli</i> , recortes antropomorfos del niño-maíz	<i>Tlaxkalyoyomitl</i> , recortes enlazados de <i>Chikomexochitl</i>	<i>Chikomexochitl</i> , envoltorios de elotes	Semillas materializadas y transfiguradas en <i>Chikomexochitl</i>
Uso	Se utilizan en los altares domésticos; consagrados	Se utiliza para adornar altares domésticos y en curaciones	Se utilizan como la deidad misma, en altares o en la	Se colocan en el altar principal de la <i>Xochikali</i> para uso de los

	en el ritual	principalmente	<i>Xochikali</i>	rezanderos
Acción ritual	Se atavían con ropas confeccionadas y objetos de labranza	Se recortan durante el ritual a manera de cadena o en una sola hilera	Se toman tres elotes y se les reza como un envoltorio o bulto importante	Se les reza y consagra ante los asistentes quienes ofrendan con danzas y <i>kopal</i>
Acto sensorial	Se le dedican cuidados y atención como a un niño, inspira ternura, cariño y consideración. Se le arrulla, canta y da de comer	Se le tiene devoción, admiración y respeto. Se lee para conocer la enfermedad y la cura. Es una herramienta en las consultas espirituales	Se le venera y ofrenda comida diariamente, en los altares de los rezanderos principalmente. Es como un <i>Santo</i> católico que requiere velas y flores en su altar	Se tratan con respeto y vehemencia. Genera alegría y esperanza de una buena cosecha. Se coloca en una canastilla de palma y se resguarda
Momento ritual	Al inicio de <i>El Costumbre</i> , en un círculo aparte del altar se le viste y engalana con	Durante el ritual, antes de la ofrenda principal ante el altar se recortan para	Al inicio del <i>Elotlamanalistli</i> , se le coloca comida y bebida y se danza con él	No tiene momento específico. Se puede o no manifestar.

	accesorios	ser consagrados	cargando	
Espacio ritual	En la Xochikali	En la Xochikali	En la Xochikali	No tiene espacio específico.
<i>Categoría</i> <i>Performativa</i>	Personificación n del recorte de papel en el niño o niña maíz	Personificación de la tira de papel cortado	Transfiguración del elote en una deidad, mediante el bulto de respeto	Materialización y transfiguración de la semilla en el niño-maíz, en <i>Chikomexochitl</i>
Evidencias etnográficas	En todos los casos hay entrevista en audio, fotografía y videograbación			

Las imágenes que podrían respaldar el cuadro anterior son las siguientes. Están presentadas en el mismo orden en que son analizadas y muestran tanto a objetos personificados como a deidades transfiguradas. Imagen 53 los recortes antropomorfos para vestirse de niño-maíz.



Imagen 53, Escena en la que se viste a los recortes antropomorfos (vestidito blanco), durante el ritual de *El Costumbre* o *Chikomexochitl* en la comunidad de La Chaca, en Ixhuatlán de Madero, Veracruz, Fotograma, Aristeo Hernández Verónica.

En la siguiente imagen, la 54, se ilustra la acción de recortar y recrear a *Chikomexochitl*, de su cuerpo brotan seis elotes y un séptimo de su cabeza. Se ha hablado de los recortes de papel de manera reiterada, en obvio de repeticiones solo se ilustra el caso específico de los que adornan la *Xochikali*. La imagen es la personificación de la deidad cuando está trabajando, según lo afirmado por Aristeo Hernández (2016) y es usada para invocar, curar y hacer peticiones. Esta imagen se coloca en la pared frontal del altar principal que es considerado el lugar de trabajo del rezandero o curandero de la comunidad. La imagen 54 fue tomada de la *Xochikali* de Tecacahuaco, en Atlapexco, Hidalgo, durante la celebración de la *Elotlamanalistli*, la fiesta de los elotes.



Imagen 54, Personificación de Chikomexochitl con siete elotes en su cuerpo y cabeza. Decoración en la Xochikali de Tecacahuaco, en Atlapexco, Hidalgo 2016. Foto Noé Campos.

La imagen siguiente, la 55, es la Personificación de *Chikomexochitl*, recortado en papel revolución, muestra tres imágenes del *niño-maíz* repetido en tres ocasiones, y cuenta con seis elotes adheridos a sus dorsos y uno que representa su cabeza.



Imagen 55, Personificación de *Chikomexochitl*. Decoración en la Xochikali de Coatzacocho, Huautla, Hidalgo, 2016. Foto Noé Campos.

En las siguientes imágenes 56, 57 y 58, se presentan los envoltorios realizados con elote, cuatro en total, encajados en vasos para otorgarles estabilidad y cuerpo. Son ataviados con ropas de uso humano que, por las características parecen de adulto. Los primeros son dos parejas de envoltorios, hombres y mujeres, de cada lado del altar, los segundos se aprecian al interior de un cajón de madera presidiendo el ritual dedicado a *Chikomexochitl* y el tercero es un acercamiento al bulto sagrado en la fiesta de *Elotlamanalistli*.



Imagen 56, Personificación de Chikomexochitl en un envoltorio vestido con ropitas de uso humano de la Xochikali de Tecacahuaco en Atlapexco, Hidalgo. 2016. Foto Noé Campos.



Imagen 57, Personificación de *Chikomexochitl* en un cajón presidiendo la fiesta en la *Xochikali* de Tecacahuaco en Atlapexco, Hidalgo. 2016. Foto Noé Campos.



Imagen 58, Transfiguración de la deidad *Chikomexochitl* en un envoltorio que se resguardan en la Xochikali de Coatzonco, Huautla, Hidalgo. 2016. Foto Noé Campos.

La siguiente imagen, la 59, es de un par de objetos personificados en *Chikomexochitl* mediante en un solo “atado”, un bulto sagrado que contienen entre los elementos que lo conforman, velas, flores, un atado de matas de elotes secos y una tira de recortes, todo sujeto por hojas de coyol; todo ello es la Personificación de *Chikomexochitl*.



Imagen 59, Personificación de un atado completo de elementos diversos de *Chikomexochitl*. Decoración en la *Xochikali* de Coatzonco, Huautla, Hidalgo, 2016. Foto Noé Campos.

Se presentan ahora, las materializaciones de las semillas. Estas son las imágenes de las semillas de maíz (60 y 61), que son la materialización o manifestación de *Chikomexochitl*.



Imagen 60, Semillas materializadas durante la *Elotlamanalisti*, 2016. Foto Noé Campos.



Imagen 61, semillas sagradas, La Chaca, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2014. Foto Noé Campos

De las evidencias etnográficas anterior podemos considerar las siguientes *experiencias* o *categorías performativas*:

I. Se contempla a *Chikomexochitl* transfigurado como un actor ritual, no sólo como un festejado.

II. El maíz en forma de elote personifica a *Chikomexochitl* y presta su cuerpo durante la personificación en envoltorios, contiene características propias con agentividad, ya que por ser creado durante el ritual puede curar y dar consejos.

III. Los recortes de papel y de cartón forrado son dotados de agencia durante el ritual, ejemplo de ello son los *Amatlaktekli* y los *Tlaxkalyoyomitl*, son utilizados en actos de curación o limpias.

IV. La alteridad construida mediante la personificación y la transfiguración no es planeada, pero sí esperada, invocada, provocada y lograda mediante los actos rituales.

V. La materialización o manifestación de la semilla de maíz, igualmente no es planeada, pero sí esperada y anhelada como la confirmación de que el trabajo durante la fiesta está bien hecho, de que *Chikomexochitl* está feliz y agradecido con su fiesta.

En este sentido, y atendiendo a las palabras emitidas por los participantes, se retoma lo escrito por Francois Berthomé, y Michael Houseman (2010) con relación a que los rituales se encuentran inmersos en contextos dinámicos e interactivos, con emociones que son parte emergente y existente en los practicantes y los especialistas rituales; esto se puede entender desde las

relaciones interpersonales generadas en el ritual, que componen el carácter de las *categorías performativas*, categorías que en cierta manera permean los estados emocionales de quienes practican estos rituales. Estas emociones y vínculos entre los personajes, objetos y deidades hacen de la religiosidad en estudio un campo grande aun por explorar.

3.3 *Chikomexochitl*. Una petición de lluvias con sabor a ritual de paso.

Si se parte de la idea de que el ritual está dibujado en fases y momentos, de que construyen relaciones basadas en sentimientos y emociones, entonces se puede entender el por qué del cambio de estatus, roles y cualidades en personas, objetos y deidades; se puede imaginar la mezcla de la naturaleza del ritual o de su categoría. Los cambios de estatus observados en estos rituales permiten presumir que dentro de estos rituales, catalogados hasta ahora como rituales agrícolas o de petición de lluvias, pueden contener acciones cuya naturaleza sea emparentada con la de un ritual de paso o transición, abriendo la posibilidad de ser un ritual mixto.

Se debe atender a la idea de que se cuenta con nociones nahuas como la noción de cuerpo, persona, objeto, deidad, estas nociones constituyen alteridades, formas alternativas, siendo formas personificadas las categorías dedicadas a la persona tienen cabida porque son vistas como personas-otras. Se puede atender al hecho de que los resultados de las acciones rituales estudiadas inciden en ámbitos diferentes, generan intenciones diversas a las que comúnmente procuran los rituales agrícolas o de petición de lluvias, dejando ver acciones rituales autónomas que rebasan el ámbito agrícola y el comunitario, llegando a incidir en el doméstico e individual, con emociones y vínculos relacionales distintos a los

agrícolas. Se apela entonces a la posibilidad de abrir la clasificación de los rituales de paso, que se asemejan a las transiciones experimentadas por personas humanas, y se pueda replantear una nueva clasificación para las transiciones experimentadas en objetos, deidades y personas-otras.

Lo anterior se plantea con base en la aceptación de las nociones nativas de persona y cuerpo, y sobre las experiencias performativas que resultan de los procesos rituales, por ello se puede abrir la posibilidad de reclasificar el ritual admitiendo un desarrollo del ritual cuyos actos derivan en los ejecutados en rituales de paso. En otro sentido, si se amplía la naturaleza o nomenclatura del rito y se plantea la posibilidad de su mixtura, entonces el pasar de un ritual a otro -de ritual agrícola o de petición de lluvia a ritual de paso o transición- no sería descabellado.

El análisis que se ha realizado a cada ritual y a cada momento de cada ritual, revela que la intención de sus actos y protagonistas no tiene la misma intención que se busca con la totalidad del rito; de tal suerte que el conjunto de rituales que conforman las ceremonias de *El Costumbre* o la *Elotlamanalistli* pueden presentar un objetivo colectivo y otro objetivo más particular, dando así una dinámica ritual que resulta en una autonomía ritual. Los estudios de los rituales dedicados al maíz han tenido, al menos en su mayoría, un contexto de petición de lluvias o de ritual agrícola; sin embargo, se requiere poner a consideración dicha naturaleza. Esta consideración de repensar la naturaleza de estos rituales, en la categoría de ritual mixto va acompañada de diversas etapas del ritual en las que se entrevé un cambio de estatus de las personas humanas y de los que son otro tipo de personas.

Desde una perspectiva ontológica podemos encontrar los elementos que permitan analizar la existencia del maíz como un *otro*, constituido durante el proceso ritual. La alteridad se concibe como la búsqueda de un entendimiento y aceptación del *otro*, para ver a la persona-maíz como un ser real y alterno que habita la comunidad.

El estudio de estas ceremonias sustenta que algunos actos de estos ritos se adecuan a las características de los rituales de paso, pues conllevan un proceso de cambio de estatus; por ejemplo, al personificarse el elote deja de serlo y se entiende que es *Chikomexochitl* mismo y así es reconocido por los nahuas de estudio. Otro cambio registrado es la personificación de cartón recortado a *Chikomexochitl* o *Makuilxochitl*. Un cambio más se observó durante las apariciones o manifestaciones materiales de las semillas de maíz, que han sido documentadas, donde coinciden dos *categorías performativas*, la semilla que se personifica y el especialista ritual que se transfigura. Así, se puede considerar el paso de una condición del maíz a *otra*, o de una existencia a *otra*.

Sin embargo no solo se presentan estos cambios de una cualidad anterior a una diferente, sino que al mismo tiempo se estructuran relaciones diferenciadas en cada estado del maíz; en efecto, no tendría nada de trascendente el cambio de estado, de estatus o de naturaleza si este cambio no resultara en una nueva relación con los protagonistas, con el cambio interrelación llega el cambio de actitud por parte de los participantes en las ceremonias y por los mismos especialistas rituales.

Los rituales son el medio a través del cual se ejercen las relaciones hechas entre los miembros de una comunidad, independientemente de su naturaleza; ya

sean sociales, políticos o espirituales, los vínculos relacionales atañen a personas, objetos y deidades. En *El Costumbre y la Etlamánalstli* se aprecia una relación *Cosmopolítica*⁶³ desde la cual se requiere de un mediador o negociante que pueda interceder entre los practicantes como peticionarios y las deidades como destinatarios otorgantes.

Esta relación, diplomática si se me permite el término, es la que provoca un cambio en el estatus de los especialistas rituales, que se ocupan como negociadores, dejando de ser solo oficiantes del ritual para convertirse en un *otro* con acceso al mundo sutil, para hablar de tú a tú con las deidades y entidades que rigen dichos rituales. Esto, a más de sólo argumentar una relación cósmica, también justifica el cambio de estatus en los protagonistas pues no pueden negociar con su condición natural de materia simple, esto con base en la acción de intermediación que los especialistas rituales ejercen históricamente.

En este sentido me uno a lo descrito por Viveiros de Castro (2005: 40) en relación al término *diplomático cósmico*, para describir la función que requiere cumplir el especialista ritual como mediador entre el mundo de los humanos y no-humanos. El autor así lo describe:

Los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; y sobre todo, son capaces de volver para contar

⁶³ El término es acuñado por Isabel Stengers y ha sido comentado muy acertadamente por LANDROVE (2016: 137), quien menciona sobre la cosmopolítica: "(...) un sistema de relaciones que involucra actores humanos y no humanos (ancestros, divinidades, entidades anímicas) y a la que subyace la posibilidad de una negociación y co-creación entre mundos". La cosmopolítica para Viveiros de Castro (2010: 34-35) "describe un universo habitado por distintos tipos de actantes o de agentes subjetivos humanos y no humanos —los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos— dotados todos con un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas y cognitivas, o dicho de otro modo, de 'almas' semejantes".

el cuento, cosa que los profanos difícilmente pueden hacer. El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso, y un arte político, una diplomacia. Si el relativismo occidental tiene el multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene el multinaturalismo como política cósmica.

Desde esta perspectiva el estatus que presentan los protagonistas al inicio de los rituales es dictado por la naturaleza del rito (inicialmente petición de lluvias), en el cual se avocan a realizar actos rituales encaminados a ese objetivo, sin embargo en el cambio de estatus se otorga un vínculo cercano a la transfiguración, hecho que permitió la materialización de las semillas en las manos de Doña Antonia y del cuerpo de “El Niño”. Los actos repetitivos, los sones musicales, y el ambiente ritual del *Chikomexochitl* crean el medio propicio para favorecer la transfiguración de los practicantes. Estos practicantes, necesitados de una buena salud, buena fortuna, buen camino, buen trabajo, etc., tienden a participar en el ritual con gran devoción y, como se ha aprendido de manera continua, observando ciertas actitudes que son constantes en ellos, sin embargo hay una variable sustentada en el devenir cotidiano y en el momento de practicar el ritual; se ha observado que existe una variante en el objetivo del ritual, debido a que las necesidades se actualizan en el tiempo y que los objetivos primarios del ritual pueden ser inicialmente comunales, pero que al final podrían ser modificados ante las necesidades apremiantes individuales.

Entendido así, la construcción del *otro* y la aceptación de su existencia se dibujan conforme avanzan las fases del ritual, y se ven configuradas de manera inmediata ante los practicantes mismos, de tal suerte que la personificación o

transfiguración que puede experimentar un practicante, un objeto o una deidad es aceptada de manera inmediata, sin mostrar extrañeza o sobresalto.

En el imaginario de la religiosidad nahua las variables son destinos, mensajes o augurios que se encuentra inmersos en el acto ritual, provistos de certeza tácita de principio a fin. No se pretende con esto afirmar que los rituales estudiados sean “procesos simbólicos”, pues eso sería minimizar el fenómeno que se está planteando. Así, y tomando en cuenta que se busca el bienestar de los practicantes, no es de extrañarse la transfiguración o manifestación material de *Chikomexochitl* por parte de los intermediarios diplomáticos, que materializan el grano de maíz en su propio cuerpo, siempre en función de la colectividad.

La transfiguración de algunos especialistas y de algunos practicantes, además de la transfiguración del grano de maíz y del elote, la personificación de los recortes de papel revolución, el recorte de cartón antropomorfo forrado de papel lustre, el acto de vestirlo y utilizar accesorios del uso humano, y el fenómeno de materialización de los granos de maíz que brotando del cuerpo humano, son las *categorías performativas* develadas en este trabajo. Esta perspectiva de la investigación vincula características rituales que son más afines a los ritos de paso o iniciáticos que pueden abrir una línea de investigación aun no agotada.

En el ritual de *Elotlamanalistli* de la comunidad de Coatzonco, se pudo apreciar con más detalle la transfiguración del maíz, de la especialista ritual Doña Antonia y de “El Niño”, ya que en dos ocasiones se materializó el grano de maíz en las palmas de la especialista Antonia y de “El Niño”; la reacción de los presentes fue la de reconocer esa semilla como una personificación de *Chikomexochitl* y una transfiguración de los practicantes; es decir que por el hecho

de aparecer sobre la palma de Doña Antonia indica que no era cualquier semilla sino una semilla especial, una especie de semilla “sagrada” que dejaba de ser semilla para convertirse en la persona-maíz, la personificada en *Chikomexochitl*.

El maíz, como semilla, estaría dotado de una especie de agencia otorgada por los mismos practicantes, en un principio fue el estupor de ver la semilla de maíz materializada en la mano de Doña Antonia y en el cuerpo de “El niño”, para después otorgarle un estatus especial y dotarla de agencia o de agentividad (Viveiros, 1986) para ser considerada como una no-semilla, ya que recibió admiración y devoción con la ofrenda del humo de copal y un beso, para mostrar respeto, cariño y devoción.

Sin embargo no solo se reconoció a la semilla como una semilla que ha dejado de serlo, sino que Doña Antonia y “El niño” al experimentar la transfiguración, recibieron el mismo trato, similar al de la deidad, ya que fue sahumada y reverenciada al mismo tiempo y de la misma forma que a la semilla sagrada, lo cual es característico de los rituales de paso.

Conclusiones

A manera de conclusión, se presentan las siguientes reflexiones y consideraciones finales, mismas que contienen diversos conceptos trabajados en esta investigación. Se presentan en sentido cronológico, partiendo de los resultados del estudio de las comunidades y lo reflejado en la etnografía, para comprender la perspectiva nahua, y por ende, la construcción de alteridades a través del ritual.

Desde las comunidades

Desde la región huasteca, desde el acercamiento a las tres comunidades, se esbozó un reflejo de los factores que inciden en la práctica de los rituales, sus condiciones socioeconómicas revelaron una circunstancia singular, y se evidenciaron factores como el uso de la lengua, la población juvenil, la actividad agrícola y su nexos con la actividad religiosa.

La relación con el maíz está dibujada en la actividad agrícola, vinculada a la tierra, al territorio, y muy especialmente a los rituales dedicados a *Chikomexochitl*; son vínculos tan anteriores como trascendentes y atañen directamente al ritual, por el hecho de ser parte de su existencia. Los nahuas de estudio son preponderantemente campesinos, cultivan del maíz desde siempre, y con él se reiteran sus fiestas y celebraciones. Con base en esta afirmación se observó que las comunidades estudiadas mantienen una relación muy compleja en torno al maíz, por eso el maíz es la simiente, no solo del sustento, sino del cuerpo nahua. En relación al cultivo del maíz, si bien no es la actividad más remunerada, si es una actividad primordial, que aglutina y construye lo comunitario, desde ahí, se crean relaciones con el maíz y con su tutelar *Chikomexochitl*.

En referencia al cuerpo nahua, se entiende como el conjunto de componentes físicos y anímicos, constituidos a través de la ingesta del maíz; el cuerpo se va constituyendo día a día, trabajo a trabajo, recibiendo fuerza o *Chikawalistli* al ingerir maíz, la fuerza vital para trabajar la tierra, para tener salud, para existir, por ello el cuerpo nahua deriva en la persona nahua través de la relación comunal del trabajo en la milpa, en función de la comunidad, y así se considera como persona a quienes han cumplido los siete años de edad y ya trabajan para la comunidad. La noción de cuerpo se ve reflejada en su misma descripción que, en voz de los protagonistas, está constituido desde la ingesta del maíz, por los sustentos, el *Chikawalistli* que se encuentra en la cimiente del maíz y la reiterada convicción de que la fuerza, la carne y la sangre del cuerpo nahua provienen de la fuerza, la carne y la sangre del maíz; la ingesta del maíz proporciona, además, lo que en este estudio se le ha llamado el *cigoto anímico* o *cigoto vital*, que es un componente del cuerpo llamado *Chikawalistli* o fuerza, y que da origen a los componentes subsecuentes del cuerpo, los que se han conocido como las “entidades anímicas”, el *Itonalmej* o *animatsin*.

El cuerpo nahua se constituye entonces del *Chikawalistli*, la fuerza que se ocupa para trabajar y sembrar más maíz, y generar más *Chikawalistli*; el cuerpo nahua es la constitución de las entidades anímicas generadas por el *Chikawalistli*, esto se refleja en el ciclo de la milpa, que implica sembrar para generar maíz, cosechar para consumir maíz, e ingerirlo para constituir al cuerpo y desarrollar una relación de trabajo para ser persona.

En este sentido, se observó que la noción de persona comienza desde la construcción del cuerpo relacional, es decir que las relaciones entre cuerpos

constituyen a la persona; las entidades anímicas y el maíz conforman el devenir del cuerpo en persona; la persona abarca la esfera social, natural y cultural que habita el cotidiano de estas comunidades, se atiende, además, a las relaciones desarrolladas en la construcción comunitaria de la persona; por ejemplo, en lo referente a la comunidad, el ser persona para los nahuas estudiados inicia al tener la edad de siete años, cuando se tiene la fuerza y capacidad para aportar su *comuntekitl*, su trabajo comunitario y, específicamente, desarrollado en la milpa, en este ejemplo el vínculo relacional del cuerpo nahua es el trabajo comunitario desde donde se deriva su condición de persona. En los rituales observados en campo, el ser persona no implica ser humano, sino una forma de persona propia, que puede o no ser diferente a la humana pero siempre alterna.

Concluyentemente, se parte de que la persona nahua no solo está constituida por la naturaleza biológica de que se compone su cuerpo sino por las relaciones sociales y categorías culturales que van más allá de lo humano, lo meta humano y que se ubican en una forma alternativa de humanidad, en una *humanidad-otra*.

Por otra parte, y atendiendo a la pragmática del lenguaje, el elemento cultural reflejado como terminante en las comunidades estudiadas fue el uso de la lengua originaria en contextos religiosos; lo anterior reflejó una constante que confirma la importancia de la lengua en el hecho ritual, su uso discursivo, la relación entre la vida religiosa y la vida comunitaria, la reiteración del mito y la reverencia a *Chikomexochitl*. La evidencia discursiva mostró que la expresión vocal acompaña a la expresión corporal, derivando en un performance que se percibió físicamente. Es desde ahí que se transita hacia la perspectiva nahua de la

persona maíz con base en las *experiencias performativas* que se observaron en el acto ritual y que se identifican como personificación, transfiguración y materialización.

Desde la pragmática del lenguaje, las expresiones narrativas también dejan ver la existencia de una categoría verbal específica, asignada al vínculo y construcción del cuerpo y la persona, en voz de los protagonistas, encontramos la palabra en nahua *Chikawalistli*, y sus derivadas como *chikawa-* el acto de fortalecer y *chikawalis-* en franca referencia a la fuerza vital, en el entendido de que si se ingiere el maíz se ingiere el propio *Itonal* de *Chikomexochitl*.

Se observó también una correspondencia entre las narrativas y las *categorías performativas*, ya que desde los discursos, plegarias y narraciones se observan las personificaciones, transfiguraciones y materializaciones que acompañan a los ritos de cada comunidad. Siendo reiterada la presencia de *Chikomexochitl* en los discursos rituales, en la memoria colectiva y en las plegarias cotidianas, su presencia como un niño-maíz o como una simiente transfigurada es aceptada y reiterada en cada discurso.

Se puede afirmar que las *experiencias performativas* contenidas en las evidencias etnográficas no son nuevas pero tampoco carentes de actualidad; se observan inmersas en la dinámica cultural, desde donde se escuchan, replican y mantienen enlazadas a la vida cotidiana, acentuando su presencia, incluso, en contextos fuera del ritual. La narrativa sobre *Chikomexochitl* se presenta como un recurso discursivo que da al ritual vigencia a lo largo de todo el año, que se escucha en la fiesta y que se ve acompasada por el ciclo agrícola del maíz, en especial, por las etapas fenológicas en analogía con las etapas de crecimiento

humano, es decir, la etapa del crecimiento vegetal en el que el maíz es solo un jilote se asemeja a la de un niño menor de siete años, durante la etapa del grano lechoso de líquido interno y blanco, la etapa de fertilidad donde el maíz se encuentra en proceso de polinización semejante a la de un joven, y la etapa de maduración donde es importante cosechar, ya que los azúcares en el maíz se convierten en almidón rápidamente, la etapa de madurez.

En términos del performance ritual, se puede asimilar la expresión transfigurada del maíz, mediante la investidura de una deidad personificada, de un recorte de papel o cartoncillo, de un envoltorio o atado de elotes, dejando en evidencia a la *persona-maíz*, con capacidad de materializar dicha simiente. Estas manifestaciones de carácter performativo reflejan la construcción de varias alteridades: el elote atuendado que ahora es un niño o niña, el papel recortado que ahora es una entidad, el atado de 3 elotes que ahora son la deidad de *Chikomexochitl*, el practicante que de espectador ahora es protagonista, la especialista ritual que ahora es la personificación de *Chikomexochitl*. Esto permite comprender la existencia de un proceso de construcción basado en emociones performativas y actos rituales que las aglutinan; ante las evidencias performativas, la dinámica del ritual muestra a un actor que era un “simple objeto” en un momento y que en el transcurso del ritual cambio y deja de ser aquel “simple objeto”, un elote que ahora es un *otro*, una deidad, una persona que se reconoce como una *persona-otra* y que deja de serlo para convertirse en la *persona-maíz*.

En el trabajo de campo se observó que las personificaciones, transfiguraciones y materializaciones surgidas en los rituales son el medio a través del cual se transita de *una* persona a *otra*, y la forma en que se piensa al

maíz es, definitivamente, como una persona más, como *otro* miembro de la comunidad, descartando así la idea de que el maíz sea considerado básicamente como una planta o un cereal.

El maíz es una persona, con atributos propios, constituidos por el *Chikawalistli*, su propia entidad anímica que es simiente de otros componentes corporales, de *cuerpos-otros* que lo ingieren y que constituyen a las personas a través de sus relaciones, pero en cuerpos diferentes y relaciones alternas. En función de sus atributos y cualidades manifiestas, *Chikomexochitl* se equiparó, inicialmente, con una deidad tutelar en cada festividad, para después transitar a una deidad que se asimiló como una *persona-otra*, en quienes vivieron la experiencia performativa.

En relación a la alteridad adquirida a lo largo del proceso ritual, está se mostró en objetos, personas y deidades; todos poseen sentimientos y voluntad, muy semejantes entre sí por ser personas, pero contenidos en cuerpos diversos, diferenciados en razón de sus propios componentes anímicos, son *cuerpos-otros* que derivan en *personas-otras*. Lo anterior se confirma mediante los testimonios etnográficos, de tal suerte que cada cuerpo será diferente, a depender, de las cualidades de su *animatzin* o *itonalmej* que lo conforman, así como cada persona será otra, a depender, de las relaciones que desarrolla con otros.

Esta tesis sostiene que el maíz es una persona, con una fuerza fundante propia llamada *Chikawalistli*; es considerado plenamente como un ser vivo que relaciona su existencia dentro de la comunidad, por ello comprende las mismas características que cualquier otro miembro del colectivo.

Se obtuvieron datos sobre la persona-maíz pero también se encontraron *experiencias performativas* que proponen nuevas aristas en torno a la alteridad. Se registraron momentos rituales donde se caracteriza a los recortes de cartón con vestimentas propias de niños o niñas, de jovencitos y de adultos, transfigurándose en las etapas de vida del maíz (maíz tierno, maíz lozano y maíz maduro); además de la manifestación anterior, se observaron los envoltorios de elotes adornados que conforman la personificación del maíz, y por supuesto, las materializaciones del grano de maíz, en los cuerpos de los especialistas rituales y de algunos practicantes del ritual.

Desde esta perspectiva, los rituales fueron observados, no únicamente por su naturaleza o estructura, sino por su performance y su emotividad. Lo registrado en la observación participante es que estos rituales, eventualmente, contienen actos o *experiencias performativas* que no necesariamente están circunscritos a la categoría de rituales agrícolas o de petición de lluvias, y hacen repensar la naturaleza de esos actos y los rituales en su conjunto, siendo abordados en esta investigación como *rituales de paso o transición* derivado de entender al maíz como persona, por los cambios de estados, circunstancias y relaciones entre protagonistas, mismas que resultaron más complejas de lo previsto.

El ritual de paso puede ser visto como un conjunto de acciones tendientes a modificar la esencia, cualidad, naturaleza o estado de una persona u objeto, y que mediante el acto ritual se acredita su nueva circunstancia. Si el maíz es una persona, desde la mirada nahua, entonces puede ser susceptible de cambios en su propio estado, cualidad o esencia, mediante un acto ritual de transición. Si un objeto deja de serlo para los practicantes y se transforma en deidad, fue capaz de

dicha transformación mediante el ritual. Si una persona es hábil en materializar una semilla de maíz durante un acto ritual, esa persona es figurada como una persona *otra*, por un acto ritual de naturaleza transitiva. Esto se entiende si vemos las personificaciones, transfiguraciones y materialización desde la perspectiva nahua, donde el maíz, como ha quedado demostrado, es una persona.

Si bien el acto de la personificación de los recortes de cartón, del envoltorio de elote, o de las tiras de papel picado, puede otorgarles un don o agencia a dichos objetos, también es cierto que la transfiguración de los especialistas o los practicantes, tiene un objetivo específico: la materialización de *Chikomexochitl*. Este objetivo *a priori* se debe, en buena medida, a que es un acto anhelado, del que dan cuenta las narrativas recabadas y los performances presenciales.

La alteridad es la existencia del otro en contraste con el *yo-mismo*, pero también es el cambio del yo mismo en un *otro yo-mismo*. La constitución de alteridades a través de una relación entre el maíz y los practicantes a través de los actos rituales propició el entendimiento de los rituales como procesos que constituyen alteridades. Las diversas *experiencias performativas* señalan que la construcción del *otro* es, en todo momento, una transformación constante.

Bibliografía

Acosta Márquez, E. (2013). *La relación del itonal con el chikawalistli en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla*. *Dimensión Antropológica*, 58, 115-148.

Acosta Márquez, E. (2014). *Cuando el maíz es ltekontlakuali: el "dueño de la comida". Un acercamiento a la economía ritual de los nahuas de Pahuatlán, Puebla*. *Cuicuilco*, 21(60), 223-238.

Acosta Márquez, E. (2014) *Reflexiones en torno de la teoría del cuerpo y la persona entre los nahuas*. México: Dirección de Etnología y Antropología Social-Instituto nacional de Antropología e Historia.

Báez Cubero, L., Ríos, G. G., González, D. P., Alcántara, B. M., Alonso, U. F., & García, M. H. (2012). *Los pueblos indígenas de Hidalgo, Atlas Etnográfico*. Pachuca: INAH, CECULTAH.

Berthomé, François E., Michael Houseman, *Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions*. *Religion and Society*, 2010, 1, pp.57-75.

Broda, J. (2003). *La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista*. *Graffylia*, 1(2), 14-28. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*

Broda, J., & Eshelman, C. G. (2004). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. UNAM.

Castro-Leal Espino, Marcia, (2009). *El maíz y su transfiguración en la cultura Huasteca*. En *Memoria del Taller Arqueología de la Huasteca: Homenaje a Leonor Merino Carrión*, editado por Diana Zaragoza Ocaña, México, INAH, pag 21.

Chamoux, M. (2011) *Persona, animacidad, fuerza*. En Perig Pitrou, María Del Carmen Valverde y Johannes Neurath (ed.), *La noción de vida en Mesoamérica* (pp.155-180). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Camacho, G. (2008). *Mito, música y danza: el Chicomexochitl*. Perspectiva Interdisciplinaria de Música, (02).

Cuisenier, J. (1989). El rito (Le rite: Piège à pensée ou piège pour la pensée). En Anales de la Fundación Joaquín Costa, (No. 6, pp. 23-40). Fundación Joaquín Costa.

Descola, P. (2001) *Construyendo Naturalezas. Ecología Simbólica y Práctica Social*, en: *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Descola, Philippe y Pálsson Gísli (Coord.), Siglo XXI Editores, México, , pág. 101-123

Descola, P. (2004). *Las cosmologías indígenas de la Amazonía*. Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Documento, 39, 25-35.

Díaz Barriga Cuevas, A. A. (2014). *Las entidades anímicas y su relación con el desarrollo de la niñez nahua prehispánica*. Alteridades, 24(47), 9-19.

Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa* (Vol. 38). Ediciones Akal.

Escobar Ohmstede, A. (2008). *Las Huastecas, ¿de qué tipo de "regiones" hablamos?* Península, 3(2), 97-125.

Fagetti, A. (2003). Los que saben: testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacan. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

Fagetti, A. (2007). *El cuerpo sutil. Consustancialidad y 'contagio' entre el cuerpo humano, las partes que lo conforman y los objetos que lo rodean*. En Patricia Fourier, Saúl Millán y María Eugenia Olavarría (coords.), *Antropología y simbolismo*, México, UAM/Programa de Mejoramiento del Profesorado-CONACULTA.

Fagetti, A. (2015). *Iniciaciones chamánicas: el trance y los sueños en el devenir del chamán*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades" Alfonso Vélez Pliego".

Fernández, A. (1992). *Dioses prehispánicos de México: mitos y deidades del panteón nahuatl*. Panorama Editorial. México.

García, M., (2000), *Fiesta del Chikomexochitl. Tamoyón, Huautla*, en: Amparo Sevilla, (Editora) *Cuerpos de maíz. Danzas agrícolas de la Huasteca*. México, Ediciones del Programa del Desarrollo Cultural de la Huasteca.

Gómez Martínez, Arturo. (2002), *Tlanetokilli la Espiritualidad de Los Nahuas Chicontepecanos*. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México.

Gómez Martínez, Arturo, (2004), "El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca", pp. 197-214, en Johanna Broda y Catherine Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, *Etnografía de los Pueblos Indígenas de México*, Serie Monografía, México, CONACULTA, INAH.

Gómez Martínez, Arturo, (2004) "Culto a los cerros y espacio ritual entre los nahuas de Chicontepec", pp. 255-269, en Johanna Broda y Catherine Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los*

ritos agrícolas, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Monografía, México, CONACULTA-INAH.

González, M., & Medellín, S. (2007). *Atlas de las culturas del agua en América Latina y el Caribe*. Pueblos Indígenas de México y el Agua: Nahuas de la Huasteca

González Torres, Y. (2007). *Etnografía del maíz: variedades, tipos de suelo, y rituales en treinta monografías*. Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapma, México, INAH, 179-220.

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 Johanna Broda y Félix Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Mexicana, pp. 239-297.

Good Eshelman, Catharine. (2011). "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida". Perig Pitrou, Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, IIF-UNAM, México, pp. 181-204.

Gutiérrez, G., & Ochoa, L. (2009). Los límites culturales de la región Huasteca. Diana Zaragoza Ocaña (coordinadora), Memoria del Taller de Arqueología de la Huasteca. Homenaje a Leonor Merino Carrión, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 77-92.

Güemes J., Román, (2000), "El maíz y la palabra: apuntes para entender un llanto", pp. 143-149, en Amparo Sevilla (coord.), *Cuerpo de maíz: danzas agrícolas*

de la Huasteca, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, CONACULTA.

Gutiérrez del Ángel, A. (2013). Las metáforas del cuerpo ¿Más allá de la naturaleza o con la naturaleza? *Revista de El Colegio de San Luis*, 3(5), 258-286.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe (2010). *Cuerpos rituales. Carnaval, días de muertos y costumbres tepehuas orientales*. México, Tesis de Maestría en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. INAH/SEP.

Hernández Bautista, Paulino, Herminio Farías Bautista, Pedro Silvestre Zavala y José Barón Larios, (2004), "Chicomexóchitl. La leyenda del maíz", pp. 369-378, en Jesús Ruvalcaba, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS / El Colegio de San Luis A.C. / El Colegio de Tamaulipas.

Houseman, M. (1993). *The interactive basis of ritual effectiveness in a male initiation rite*. Cognitive aspects of religious symbolism.

Houseman, M., & Severi, C. (1998). *Naven, or, The Other Self: A Relational Approach to Ritual Action* (Vol. 79). Brill.

Landrove Torres, H. (2016) *Otredad, ritual y construcción social: El caso de la presencia teotihuacana en el Yaxchilán del clásico tardío* Tesis de Maestría, Estudios Mesoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras, instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Lévi-Strauss, C. (1990). *Mythologiques* (Vol. 4). University of Chicago Press.

López Austin, Alfredo, (2004) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. IIA/UNAM, México.

López Austin, Alfredo, (2001) *El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana*, en Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México.

López Austin, Alfredo, (2004), *La composición de la persona en la tradición mesoamericana*. Arqueología Mexicana, vol. XI, núm. 65, enero-febrero, Ed. Raíces, México, pp. 30-35.

López Austin, A. (2012). "Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el Posclásico Tardío". *La religión de los Pueblos Nahuas*, 31-72.

Martínez Barreiro, A. (2004). *La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas*. Papers: revista de sociología, (73), 127-152.

Martínez González, R., & Barona, C. (2015). La noción de persona en Mesoamérica: Un diálogo de perspectivas. In *Anales de Antropología* (Vol. 49, No. 2, pp. 13-72). Elsevier.

Millán Valenzuela, Saúl, (2014) "Similitudes y distancias : el proyecto de Etnografía a 15 años de distancia" . *Rutas de Campo* , año 1, núms. 4-5, septiembre-diciembre. México. P: 94-98

Millán Valenzuela, Saúl, "Cuerpo y jerarquía. La noción de ombas entre los huaves de San Mateo del Mar", Patricia Fournier, Saúl Millán, María Eugenia Olavarría (coord.), *Antropología y Simbolismo*, México, INAH-UAM, 2007.

Nava Vite, Rafael (2009) *El Costumbre": ofrendas y música a Chikomexochitl en Ixhuatlán de Madero, Veracruz*. Comunicación y desarrollo

cultural, Universidad Veracruzana, Universidad Veracruzana Intercultural, 141, México.

Neurath, J. (coordinador), (2008) *Por los Caminos del Maíz, Mito y Ritual en la Periferia Septentrional de Mesoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México.

Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la casa grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Olavarría, M. E. (2007). *Horizontes de cuerpo yoeme*. FOURIER, Patricia; Millán, Saúl; OLAVARRÍA María Eugenia. Antropología y simbolismo, México.

Pérez Castro, Ana Bella (coord.) (2007) *Equilibrio, intercambio y reciprocidad: Principios de vida y sentidos de muerte en la Huasteca*. México, Programa de Investigación de las Artes Populares, Consejo Veracruzano de Arte Popular, S.E.P.

Pérez Castro, Ana Bella, (2014), *Actores sociales y su relación con el agua en tres regiones del país*, en *Sociedad y ambiente en México. Áreas naturales protegidas y sustentabilidad*, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Pérez Téllez, Iván. (2015) "Ontología y chamanismo entre los nahua de Cuacuila, Huauchinango, Puebla", en *El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala*, Arias, P. G., & Lartigue, F. (Eds.). (2015). El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala. Universidad Nacional Autónoma de México. p. 245-262.

Rimada Oviedo, A. (2012) "Ritual y etnoconocimiento Agrario en la Huasteca Hidalguense". En Lourdes Báez Cubero, Gabriela Garret Rios, David Pérez González, Beatriz Moreno Alcántara, Ulises Julio Fierro Alonso y Milton

Gabriel Hernández (coords.). *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico, Gobierno del Estado de Hidalgo*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Divulgación). México Pp. 311-322.

Rivera Andía, J. J. (2015). Amerindian Misfortunes: Ethnographies of South American Rituals and Cosmologies on Danger, Illness, and Evil. Introduction to the Dossier. *Indiana*, (32).

Rivera Andía, J. J. R. (Ed.). (2019). Non-Humans in Amerindian South America: Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs (Vol. 37). Berghahn Books.

Romero, L. (2007). *La noción de persona y el concepto de ixtlamatki en la visión del mundo de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla*. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, (4).

Ruvalcaba, Jesús, Pérez Zevallos J. M. y Herrera, Octavio (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS / El Colegio de San Luis A.C. / El Colegio de Tamaulipas.

Sahagún, B. D. (2000). Historia general de las cosas de Nueva España. Paleografía y estudio introductorio de A. López Austin y J. García Quintana (Serie Cien de México) México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Sánchez Pichardo, Pablo (2013) La relación humanos no-humanos. El simbolismo de los animales del monte en las danzas de pascola y venado. *Antropología. Revista interdisciplinaria del INAH*, (95), 52-58.

Sandstrom, Alan R. 1998, "El nene lloroso y el espíritu del maíz: El cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca Veracruzana", pp. 59-94, en Jesús

Ruvalcaba Mercado (coord.) *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, CEMCA / IPN / UACH / CIESAS / CIH de San Luis Potosí / INI.

Sandstrom, Alan R. (2004), "Peregrinación a Postectli: altares y montañas sagradas entre los nahuas del norte de Veracruz", comunicación presentada en el XIII Encuentro de Investigadores de la Huasteca, CIESAS / Consejo Estatal para la Cultura y las Artes Querétaro / Museo Histórico de la Sierra Gorda Jalpan de Serra / Presidencia Municipal de Jalpan / IIA-UNAM / Gobierno del Estado de Querétaro / Universidad Marista de Querétaro / Universidad Autónoma de Querétaro, Jalpan de Serra, septiembre.

Sandstrom, Alan R. y Arturo Gómez Martínez, (2004), "Petición a Chicomexóchitl: un canto al espíritu del maíz, por la chamana nahua Silveria Hernández Hernández", pp. 343-367, en Jesús Ruvalcaba, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS / El Colegio de San Luis A.C. / El Colegio de Tamaulipas.

Sandstrom, Alan R. (2010 [1991]) *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. México, CIESAS – El Colegio de San Luis – Universidad Autónoma de San Luis Potosí – Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí.

Santiago, Argüelles. (2012). "El maíz en la identidad cultural de la Huasteca veracruzana". En Van't Hooft, A., & Farfán, J. A. F. (Eds.). (2012). *Estudios de lengua y cultura nahua de la Huasteca*. Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Severi, C. (2002). *Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language*. *Social Anthropology*, 10(1), 23-40.

Sevilla, A. Coord. (2000). *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca. México*, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca,/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Siméon, Remi, *Diccionario De La Lengua Náhuatl O Mexicana*, Siglo XXI Editores, 19ava edición, México, 2007.

Strathern, Marilyn, (1988) *The gender of the gift*, Berkley y los Angeles, University of California Press, 176.

Strathern, M.(2005). "Abstracción y descontextualización: un comentario antropológico". En *¿Sociedad virtual?: tecnología," cibérbole", realidad* (pp. 313-324). Editorial UOC.

Surrallés, A. (2003). *Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi*. Tierra adentro: territorio indígena y percepción, 137- 162.

Szeljak, György, 2003, "... porque si no comemos maíz no vivimos. Identidad y ritos de fertilidad en la Huasteca hidalguense", en Pérez, Juan Manuel y Jesús Ruvalcaba (coords.), *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social -El Colegio de San Luis.

Thouvenot, M., & de Molina, A. (2014). *Diccionario náhuatl-español: basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Trejo Barrientos, Leopoldo, Mauricio González González, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez e Israel Lazcarro Salgado, (2006), "La lógica que subyace al ritual. Una aproximación a la forma del costumbre en la Huasteca", comunicado presentado en el *XIV Encuentro de Investigadores de la Huasteca: La Huasteca*,

sus pueblos y su cultura, CIESAS / Gobierno del Estado de Veracruz / SEC Veracruz / H. Municipio de Papantla / Instituto Veracruzano de Cultura / CONACULTA-Unidad Regional Norte de Veracruz, Papantla.

Trejo Barrientos, Leopoldo, Mauricio González González, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez e Israel Lazcarro Salgado, prensa “Las formas del costumbre. Praxis ritual en la Huasteca sur”, en Lourdes Báez y Johannes Neurath (coord.), Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, México, CONACULTA-INAH.

Trejo Barrientos, L. (2013). Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla (coords.), *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*, México, INALI/Universidad Autónoma de Querétaro/Instituto Queretano de la Cultura y las Artes.

Trejo Barrientos, L., Martínez, A. G., González, M. G., Robledo, C. G., Salgado, I. L., & Fuentes, S. M. S. (2018). Sonata ritual: cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Turner, V., & Ríos, B. G. (1988). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Taurus Ediciones.

Turner, V. (2002). La antropología del performance, en Antropología del ritual. Geist, Ingrid (Comp.), INAH, México.

Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Alianza

Van't Hooft, A. y Cerda, J., (2003) *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca*. México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

Van't Hooft, A. (2008). *Chikomexochitl y el Origen del Maíz en la Tradición Oral Nahua de la Huasteca*. Revista Destiempos, 15, 53-60.

Van't Hooft, A., & Farfán, J. A. F. (Eds.). (2012). Estudios de lengua y cultura nahua de la Huasteca. Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Vite Hernández A., *Entre la Mesa y los Siete Cerros. Historia y Paisaje Ritual de los Nahuas de Huautla, Hidalgo*. Tesis de Maestría, Estudios Mesoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras, instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Viveiros de Castro, Eduardo, (2002) "Esboço de cosmología yawalapíti", *A Inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Sao Paulo, Brasil, COSAC NAIFY.

Viveiros de Castro, Eduardo. (2004) "Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena". En *Surrales*, Alexandre y Pedro García del Hierro, *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Lima, Perú.

Viveiros de Castro, Eduardo. (2010) *Metafísicas caníbales*. Líneas de antropología postestructural, Buenos Aires.

Whitehouse, H. (2002). *Religious reflexivity and transmissive frequency*. Social Anthropology, 10(1), 91-103.

Williams García, R. (1968). *Chicomexóchitl (siete flores)*. Universidad Veracruzana.

Zaragoza Ocaña, D. (2009). Memoria del taller arqueología de la Huasteca. Homenaje a Leonor Merino Carrion. Colección Científica, Serie Arqueología, (541).

Entrevistas

Acosta Márquez, Eliana. (2019) En entrevista realizada en marzo, INAH, en la Ciudad de México.

Bautista Ortuño, Antonio (2016, 2018). En entrevistas realizadas en Tecacahuaco y en Coatzonco, Estado de Hidalgo.

Cadena, Yutzil T. (2018), En entrevista realizada en noviembre, en Ciudad Universitaria (UNAM), en la Ciudad de México.

García Hernández, Juan. (2016) En entrevista realizada el 23 de junio, en la comunidad de Coatzonco, del municipio de Huautla en el Estado de Hidalgo.

García Hernández, María Antonia. (2016) En entrevista realizada a la rezandera el 22 de junio, durante la *Elotlamanalistli*, en la comunidad de Coatzonco, en Huautla, Estado de Hidalgo.

Hernández, Juana Mariquita (2017) En entrevista realizada en la comunidad de Tecacahuaco, en el municipio de Atlapexco, durante las ceremonias de Elotlamanalistli. La entrevista fue realizada en febrero en la de Coatzonco, en el Estado de Hidalgo.

Hernández, Leonardo. (2016) En entrevista realizada en junio, en la comunidad de Coatzonco, municipio de Huautla, Estado de Hidalgo.

Hernández Verónica, Aristeo, (2014, 2015, 2017, 2018). En diversas entrevistas realizadas en la comunidad de La Chaca, municipio de Ixhuatlan de Madero, Veracruz y en comunicación personal en la Ciudad de México.

Jiménez, Enrique, (2016). En entrevista realizada el 16 de septiembre en la comunidad de Tecacahuaco, municipio de Atlapexco, en el Estado de Hidalgo.

Martínez Pascuala, Julia (2014). En entrevista realizada con la rezandera, en La Chaca, Ixhuatlán de Madero, Estado de Veracruz.

Martínez, Teresita. (2017) En entrevista realizada en la comunidad de Tecacahuaco, en el municipio de Atlapexco, durante las ceremonias de Elotlamanalistli. La entrevista fue realizada en febrero en la de Coatzonco, municipio de Huautla en el Estado de Hidalgo.

Vite Hernández A. (2008) En entrevista realizada en Ciudad Universitaria (UNAM), en Ciudad de México.

Fuentes de Internet

Gaspar, Lita, en entrevista publicada el 16 de Febrero de (2012), curandera de la comunidad Llano En medio, en el municipio de Ixhuatlán. Referencia electrónica: <http://www.inah.gob.mx/boletin/251-tecnologias-para-difusion/5664-rito-prehispanico-del-maiz-a-la-pantalla-chica>.

Chávez González, Mónica L. (2015). *Estudios sobre lengua y cultura nahua de la Huasteca*. Culturales, 255-259. Tomado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-11912015000100010&lng=es&tlng=es

Googlemaps, (2018). Mapa de la comunidad de La Chaca, municipio de Ixhuatlán de Madero. Recuperado de: <https://www.google.com.mx/maps/place/Ixhuatl%C3%A1n+de+Madero,+Ver./@20.7162531,-97.996189,44258m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x85d0ba71e84ad4fd:0x234fa9a87895fc92!8m2!3d20.6868607!4d-98.014093>

Mapa de la comunidad de Tecacahuaco, en el municipio de Atlapexco. Recuperado de: <https://www.google.com.mx/maps/place/Tecacahuaco/@20.97>

53346,-98.3289502,17949m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x85d72da6f6039b89:0xc52a9cfa5f2cd91e!8m2!3d20.9414!4d-98.3389442

Mapa de las vías de acceso y caserío de Tecacahuaco, en el municipio de Atlapexco. Recuperado de: <https://www.google.com.mx/maps/place/Tecacahuaco/@20.9426162,-98.3366637,2189m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x85d72da6f6039b89:0xc52a9cfa5f2cd91e!8m2!3d20.9414!4d-98.3389442>

- Mapa de Huautla Recuperado de: <https://www.google.com.mx/maps/place/Huautla,+Hgo./@21.0327077,98.2904579,15.27z/data=!4m5!3m4!1s0x85d731b5d107fcdb:0xa155b24bd5f9f439!8m2!3d21.0316981!4d-98.2868578>

Hernández Montes, Maricela y Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe (2004). Tepehuas. Comisión Nacional para el Desarrollo Nacional de los Pueblos Indígenas/pnud. México. D.F. Versión Digital <http://www.cdi.gob.mx>

I.N.A.F.E.D., Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, (2018). Recuperado de: <http://siglo.inafed.gob.mx/enciclopedia/EMM30veracruz/municipios/30083a.html>
<http://siglo.inafed.gob.mx/enciclopedia/EMM30veracruz/municipios/30083a.html>

I.N.A.L.I., Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, (2018) Agrupación lingüística: náhuatl, Familia lingüística: Yuto-nahua. Recuperado de: https://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/l_nahuatl.html

I.N.E.G.I., Instituto Nacional de Estadística y Geografía, (2018). México en cifras. Consulta nacional, estatal y municipal. Tomado de:

<https://www.inegi.org.mx/inegi/SPC/doc/INTERNET/EdafIII.pdf>, el 28 de febrero de 2018.

Maldonado Alvarado, B. (2011) Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca: la nueva educación comunitaria y su contexto [en línea]. México: Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca. <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/15950/fulltext.pdf>

Pueblos de México, en Internet (2018). En <https://mexico.pueblosamerica.com>. Consultado el 16 de septiembre de 2017. Comunidad de “La Chaca” esta en: <https://mexico.pueblosamerica.com/i/la-chaca-9/>