

ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME

9



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México 2014



BAJO EL RÉGIMEN DE LAS MULTIPLICIDADES: COSMOPOLÍTICA DE LA MILPA OTOMÍ EN LA HUAASTECA VERACRUZANA

ISRAEL LAZCARRO

Instituto Nacional de Antropología e Historia-Morelos

Lo múltiple, en su aparente sencillez, nos ofrece un singular problema epistemológico que con frecuencia se pasa por alto: ¿qué implica conocer lo múltiple?, ¿acaso se puede? ¿Cómo aprehender la multiplicidad? Me parece que los pueblos otomíes de la Huasteca nos ofrecen su propia respuesta, sobre todo en ocasión de la milpa; sin embargo, ello quizá pueda comprometer nuestra propia epistemología.¹ Sería fácil poder afirmar que tenemos conocimiento de lo múltiple a partir de la experiencia de los particulares, o bien, que podemos tener idea de lo múltiple gracias a la abstracción matemática, pero la milpa otomí podría llevarnos por derroteros un poco distintos.

Cuando *conocemos*, lo hacemos a través de los conceptos mediante los cuales aprehendemos la experiencia. Y el reto epistemológico de Occidente ha sido trascender el plano de los particulares a fin de vislumbrar el cielo de los conceptos globales, abstractos y universales, aplicables a un cosmos uniforme. Somos herederos de la epistemología platónica que suspira por el *topos uranos* de las ideas, aún con el viraje aristotélico hacia la materia, toda vez que lo sensible habrá de aprehenderse mediante categorías abstractas. Sin embargo, ha sido mi vivencia con los especialistas rituales otomíes, específicamente los *bädi* de la Huasteca meridional, los “que saben”, la que me ha hecho pensar la posibilidad de otras formas de asumir el conocimiento, de entenderlo. Ciertamente los especialistas otomíes no reparan en los particulares pues no esperan, como lo hace la lógica tomista, extraer de ellos los universales. Su conocimiento se vuelca en la producción, tránsito y conservación de cuerpos, de *singularidades* (*sensu* Deleuze 2002), y toda pretensión por lo abstracto redundaría en un empeño casi patológico: las “ideas”, tanto como las imágenes, los recuerdos y las

¹ Estas líneas deben su origen al trabajo de campo realizado entre los habitantes de diversas comunidades otomíes del municipio veracruzano de Ixhuatlán de Madero, en la Huasteca meridional, a quienes agradezco su calidez, generosidad y paciencia.

emociones, son *vientos* que trabajan en el cuerpo, en el corazón, en la cabeza. Nadie “piensa por sí mismo”, sino en relación con y por un Otro (cada vez que se imagina, se sueña y se recuerda). Ninguna idea es atribuible a un individuo aislado, de manera que nada le es “propio” ni esencial. El Otro siempre está en el cuerpo. De entrada, esto quiebra otra de nuestras tradicionales dicotomías, la del sujeto cognoscente de objetos, toda vez que estos últimos “actúan” en el cuerpo de toda persona haciendo imposible limitar a una sola agencia la producción de conocimientos (al modo del sujeto trascendental kantiano). El saber no es de una persona, sino de muchas, y en todo caso, el saber es del Otro (el cerro, los santos, los ancestros).

Por ello, procurar ideas sin cuerpo no es sino alentar enfermedades: el *gät'i*, el “loco” que los chamanes otomíes recortan en papel y que danza durante los carnavales, es un ente saturado de pensamientos, ofuscado, rebasado. Su figura antropomorfa revelada en papel presenta una serie de barras apiladas en lugar de una cabeza. De manera que todo pensamiento enuncia a un agente, es volición, y precisa de cuerpo para no enfermar. En este sentido, los saberes en el mundo otomí no se encuentran entre lo ideal abstracto y lo material concreto. Ese binomio no les pertenece. Podría decirse que yacen en el cuerpo, se inscriben en su producción, tratamiento y desecho, de ahí que la multiplicación de cuerpos (tal como lo podremos apreciar en el caso de la milpa) será de gran importancia en nuestro propio entendimiento.

Es común hablar de ritos de fertilidad en la jerga antropológica y, sin duda, sobra material etnográfico para afirmar que la multiplicación es un ideal muy extendido, sobre todo entre sociedades agrarias, donde el “creced y multiplicaos” del canon cristiano sólo es un ejemplo. Sin embargo, dicho canon nos ha legado de manera un tanto subrepticia aquel complejo andamiaje teórico (helenístico, por cierto) que puede resultar inadecuado frente a ciertas tradiciones de pensamiento no occidentales, como la otomí.

Como advertimos, dicho complejo teórico ha privilegiado desde su formulación escolástica (sea en la tradición idealista, sea en la antítesis materialista) la depuración conceptual entre lo Universal y lo Particular. De esta forma, los ritos de fertilidad agraria no son sino apología de la multiplicación de los particulares, la replicación material y objetiva de un ideal universal unitario. Estas páginas se proponen explorar, en ocasión de la milpa, derroteros distintos a aquel antiguo binomio de la epistemología occidental (lo universal frente a los particulares), tal como parecen sugerirnos los campesinos otomíes de la Huasteca veracruzana. Esto implica cuestionar la pertinencia de oponer el Señor del Maíz a los granos cosechados año con año, buscando comprender

—o al menos recuperar— los sentidos de lo múltiple en el entendimiento otomí que me fue dado conocer, a partir de su experimentación en la milpa.

Como veremos a continuación, uno de los rasgos más destacados del pensamiento otomí, en ostensible contraste con el logocentrismo occidental en que nos hemos formado, ha sido el lugar dado a lo múltiple, en contraposición con la Unidad abstracta que hemos procurado platónicamente. Después de todo, el axioma ontológico que se nos ha legado desde Parménides, y que Badiou reconoce como el “axioma inaugural del discurso filosófico”, ha sido aquel “excelentemente enunciado por Leibniz: ‘aquello que no es *un* ser, no es un *ser*’” (1999). Tal es nuestro compromiso ontológico con lo Uno, arraigado en nuestros conceptos. Hay algo de cierto respecto a la apuesta por “la multiplicación de lo múltiple” que advertía Pierre Clastres para el caso de los pueblos guaraníes: los otomíes de la Huasteca podrían suscribir aquel principio de “todos contra lo uno” (Clastres 1987: 213), y eso es a pesar de que históricamente parecieran estar mejor dispuestos que los pueblos amazónicos a asumir las divisiones jerárquicas entre gobernantes y gobernados, “dueños” y “peones”. Por alguna razón, las jerarquías otomíes no se erigen en pos de lo Uno: el Cerro es gobierno, pero no es en absoluto un régimen unitario.² Ahora bien, la multiplicación en el mundo otomí remite a posibilidades de cuerpo. Así por ejemplo, la dicotomía entre lo particular y lo general resulta irrelevante cuando se le contrasta con el proceder ritual de los especialistas chamánicos otomíes cada vez que recortan “múltiples” figuras de papel: ¿acaso las figuras recortadas materializan conceptos?, de ser así, ¿son abstracciones de origen? Uno puede preguntarse qué tan cerca están los muñecos de papel que dan cuerpo a la Sirena, la Dueña del Agua, como expresión del agua en general.

Pongamos por caso la pareja de muñecos de papel, sentados en la parte baja de los altares otomíes, dotados de estructura rígida, vestidos con ropa de tela, como abuelos: “Abuela Tierra”, “Abuelo Tierra”; éstos no se desechan al final del ritual del *costumbre*, a diferencia del conjunto de figuras recortadas acostadas sobre “camas”, también por parejas masculino-femenino pero que se replican por cientos. ¿Cuál es la diferencia entre estos sencillos y múltiples recortes de papel acostados, frente a los muñecos “abuelos”, vestidos y sentados?, ¿es una diferencia análoga entre el Dueño del Maíz y los granos que habitan la milpa?, ¿acaso la diferencia de un concepto general respecto de los particulares? Incluso si sólo se tratara de una diferencia jerárquica, ello no resuelve el carácter

² Nuestra ontología se ha empeñado en postular: “una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes” (Deleuze 2002: 446).

potencialmente abstracto de esos “dueños” como expresión de los Universales. Probablemente estas diferencias entre muñecos pongan en juego diferencias de agencia, entre agentes *primarios* y *secundarios* de acuerdo con la terminología de Alfred Gell.³ Mas me parece que lo que enfrentamos en ambos casos es la “diferencia”, en términos deleuzianos, y es lo que nos lleva de vuelta al papel de lo múltiple y su reiteración en la numerología de los recortes otomíes (*cf.* Deleuze 2002). Es posible, como el mismo Badiou sugiere, que el Ser del uno no sea sino la estructuración, posterior y secundaria, de toda multiplicidad (1999: 58). ¿Qué nos dice la milpa al respecto?

La milpa no es propiamente un dominio trabajado por el hombre. En dado caso, es una irrupción humana en un dominio no humano. Por eso hay quienes elaboran un arco de flores para entrar al terreno de la milpa cuando inician las labores de barbecho. No es una práctica ya muy frecuente, sin embargo en esa ocasión, los campesinos otomíes suelen llevar los minúsculos pedacitos de papel que quedaron como residuos del recorte de las figuras antropomorfas de las semillas. ¿Cuál es el lugar de estos pedacitos de papel frente a las figuras antropomorfas?, ¿acaso extensiones de una agencia? Me parece que sí, pero su condición “residual” debe entrañar una cualidad distinta a la de las figuras antropomorfas *per se*. De ser así, ¿tendrá relación con lo múltiple? Ya volveremos sobre ello.

Probablemente, son pocos los lugares donde se expresa mejor el desafío cosmológico de la multiplicación que en la milpa, lugar y tiempo consagrado a tratar con (y producir) la *diferencia*, sobre todo cuando dicha operación no sucede de una vez y para siempre, sino que se reitera (dos veces al año) y se *difiere* a través del tiempo, colapsándolo: en la milpa están uno y todos los tiempos. Acaso la milpa actúe el mito, acaso éste siga a la milpa. No es extraño que la vida cotidiana otomí se traslape con el mito. Podríamos afirmar que el sembrar maíz es lo que hace al campesino, tanto como lo hace humano, “gente”, dotado de saber y entendimiento. No obstante, no podemos dejar de preguntarnos por qué esto es así. Lo cierto es que con el maíz surgió la milpa, su entorno multiplicante.

Aunque ha sido la milpa el lugar privilegiado por los pueblos otomíes para pensar lo múltiple, siempre a propósito del maíz, aquella no se limita a este último. El énfasis puesto por los antropólogos en esta gramínea (énfasis análogo al de los escolásticos medievales en relación con el Verbo divino) quizá

³ Gell tiene por “agentes primarios” a todas aquellas entidades dotadas de intencionalidad, capaces de iniciar acciones. En cambio, los agentes “secundarios” no fueron dotados con voluntad ni intención por sí mismos, pero son esenciales para “la formación, apariencia, o manifestación de las acciones intencionales” (Gell 1998: 36; traducción del inglés).

oculte que el maíz, lejos de ser aislado protagonista, sea más bien un nudo, el punto de encuentro de diversos agentes y fuerzas, que dan contexto a la semilla de maíz –entre otras– y sin el cual nada tendría sentido. Ese contexto es la milpa y su función, la realización de lo múltiple. Si dejamos de insistir en la centralidad del maíz, e inspirados por el giro lingüístico, pasamos de los objetos a las relaciones, quizá descubramos atrás de cada siembra milpera, no una gramática pero sí un entramado relacional de prácticas, cuyo efecto cosmológico es detonar multiplicidades. Sin embargo valdría la pena advertir que ese giro lingüístico tampoco nos ayuda mucho: las relaciones que postula son gramática construida sobre un *logos* aristotélico. En cambio, las relaciones que pone en juego una milpa, un altar, un cuerpo, están más cerca de un evento transitorio, decisorio y práctico, ejercido sobre una multiplicidad indiscernible, indecible (*cf.* Badiou 2002: 88). En otras palabras, la milpa no es un “lugar” donde se siembran semillas, ni es una gramática. En ese sentido, las diferencias en tamaño de los recortes tampoco son diferencias de “escala” entre niveles jerárquicos del cosmos. La milpa no es sino un modo de relación entre humanos y no humanos (*cf.* Strathern 1995).



Figura 1. Aires recortados.

Algunas consideraciones teóricas

Como ya se anunciaba desde las primeras páginas, me parece que desde que se realizaron los primeros estudios sobre la agricultura de tradición mesoamericana, hemos arrastrado desafortunadamente aquella perniciosa dicotomía que escinde el fenómeno de la milpa en dos órdenes enfrentados, difícilmente reconciliables: el de lo ideal y el de lo material (*cf.* Godelier 1990). Así, el estudio sobre la agricultura maicera comúnmente se ha escindido entre el enfoque productivo y el simbólico. El primer caso ha sido privilegiado fundamentalmente por los estudios de corte materialista, abocados a identificar el mecanismo de las relaciones de explotación entre seres humanos y su articulación con el medio, las técnicas y las prácticas productivas específicas. En el otro, se ha colocado la mirada sobre el conjunto de representaciones extraídas de un extenso corpus mitológico, ya de origen prehispánico y colonial, ya contemporáneo, de donde se perfilaron abstracciones conceptuales mediante las cuales erigir la arquitectura de una cosmovisión indígena, con el maíz en su centro.

Que estos enfoques pervivan y circulen como moneda corriente en la reflexión antropológica mexicanista es indicio de un mismo problema que atañe a ambos enfoques materialista/simbolista: el naturalismo, del que, a pesar de su esfuerzo, el mismo Maurice Godelier no logró escapar, con todo y que reconoció el carácter “borroso” de la frontera entre la naturaleza y la cultura, en especial tratándose de lo doméstico (1990: 21). Algunos años antes, Roy Wagner advertía lo inusual de nuestra propia ontología que tiene por “natural” todo aquello que es dado, como es el caso de los cuerpos vivientes, en tanto que las normas morales y las aptitudes sociales están puestas por la “cultura” como un “artificio” (1981). Los estudios melanesistas, y después las etnografías amazonistas, nos señalan que lo más común ha sido pensar las cosas al revés, donde lo dado son justamente esas aptitudes subjetivas, comunes a todos los existentes, en tanto que son los cuerpos los que se construyen y se generan, justo del lado del artificio (*cf.* Santos-Granero 2009), cosa que ya es relativamente fácil de reconocer entre los pueblos indígenas mesoamericanos (*cf.* Pitarch 2013). Al respecto, los *bädi* otomíes tienen mucho que decir: su especialidad yace justamente en su habilidad para construir cuerpos.⁴ Y en ello reside la importancia de la milpa: casi como un *bädi*, la milpa crea y multiplica los cuerpos, el despliegue de las posibilidades y su pliegue en cuerpos transitorios.

⁴ De ahí que en este texto reserve el término chamán para este saber-hacer cuerpo, habilidad no compartida por ningún otro tipo de especialista ritual (*cf.* Trejo *et al.* 2013).

De hecho será esta habilidad creativa, este saber de un mundo Otro, esa capacidad de producir, consolidar y multiplicar cuerpos, la que rija las formas de aprehender la gestación de un feto y el nacimiento de cualquier bebé: la partera otomí *levanta* una semilla que arranca a la Tierra, de la misma forma que un *bädi* extrae un cuerpo del papel de donde lo recorta. No es extraño que los *bädi* utilicen las mismas tijeras con que recortan el papel para cortar el cordón umbilical de la criatura, ellas no son un mero objeto pasivo, son una persona (una potencia antropomorfa que, en manos del chamán, es capaz de generarse a sí misma) y que interviene, entre otros agentes, en la creación de los cuerpos.⁵ Al respecto no puedo dejar de aludir a la sugerencia hecha por Fernando Santos-Granero en relación con las ontologías amerindias: hay evidencia para sostener la idea de que en las ontologías amerindias, es la artesanía, más que el alumbramiento de bebés, lo que provee el modelo para todos los actos creativos. Si esto es verdad, podría ser acertado que el modo artesanal de producción/reproducción no sólo sea previo al modo genital, sino también el modo paradigmático de toda creación (2009: 8; traducción del inglés).

Toda gestación de cuerpos es artificio. La producción artesanal de éstos, su recorte, apunta justamente a esa ruptura “decisoria” operada sobre lo “indecible”. Tanto la partera como el chamán “levantan un trabajo” (hecho cuerpo) que de alguna manera le fue arrebatado a la Tierra: ofrecerán aguardiente, cerveza e incluso regarán la sangre de un pollo, a fin de que aquella “suelte” el cuerpo recién “levantado” (en el mismo sentido de una “cosecha”).⁶ Aun con ello, no hay garantía de que la Tierra finalmente permita esta extracción: cada cuerpo viviente es casi una conquista cotidiana frente a la poderosa entidad terrestre; todo bebé que muere es un brote que la Tierra no soltó. En definitiva, los cuerpos no son algo dado; se construyen y se consolidan, merced a un esfuerzo colectivo que nada debe a alguna naturaleza. Así pues, ha sido Philippe Descola (2012) quien mejor ha puesto en la mirilla crítica al

⁵ No es extraño (en la vorágine de las posibilidades de lo múltiple) que los chamanes otomíes, con esas mismas tijeras con que recortan, den cortes en el aire en torno al bebé, igual que si se tratara de un recorte de papel (Lourdes Báez, comunicación personal).

⁶ Tal como lo reseñamos en otro lugar (Trejo *et al.* en prensa-a), el “levantamiento del trabajo” alude al momento en que los chamanes otomíes toman por las orillas el petate sobre el que estuvieron trabajando y lo “bailan”, junto con los restos de los recortes ahí colocados, el plato con las *antiguas* (piedras y objetos preciosos de un mundo Otro) y las tijeras que todos utilizaron, formando un gran envoltorio. Mientras los chamanes cargan y bailan el petate, por debajo algunos riegan cerveza y/o aguardiente sobre la tierra donde estuvieron trabajando. Algunas veces es preciso regar la sangre de un pollo rojo o negro, para liberar el trabajo que todos hicieron.

naturalismo, en tanto que soporte ontológico de gran parte de nuestras aproximaciones a realidades culturales distintas a Occidente.⁷ Como veremos, la milpa no sólo es un sistema productivo ni el maíz es un símbolo. La ontología naturalista nos lleva a pensar que *Zea mays ssp.* es una gramínea domesticada hace seis mil años y sobre la cual se han “fijado” una serie de representaciones, ideas con que se recubre y acoge aquella realidad sustancial, presentada, y que en el fondo no son sino aproximaciones más o menos fantásticas, más o menos arbitrarias, más o menos falsas, a esa naturaleza objetiva. De ahí que la tradicional observación antropológica respecto a la milpa suela distinguir y oponer la producción a los rituales, como quien opone lo real a lo accesorio (como si semejante distinción tuviera algún sentido en el acontecer otomí). Sin detenernos demasiado en esta polémica, baste decir por ahora que el naturalismo supone al simbolismo (que históricamente le antecede), tanto como una realidad trascendente necesita la mediación de un simulacro (el símbolo) cuya función única es de tipo pedagógico: ilustrar, enseñar, presentar por medio de otra cosa lo que el mundo es en realidad.⁸ En dado caso, el reto está en aprehender ésta como un “acontecimiento semiótico” (Viveiros 2010: 31).⁹

En esta tónica, no encuentro entre los pueblos otomíes esa patria objetiva y neutral, ajena a las relaciones sociales, y mucho menos un canon abstracto donde se “instruya” al ser humano entregar ofrendas al maíz para demostrarse a sí mismo la importancia de alimentarse con él. Los *costumbres* no tienen un propósito pedagógico ni los mitos sirven para ilustrar. El mito es lo cotidiano, tanto como lo cotidiano deviene mito. Ambas son expresiones inextricables de un mundo plegado. Con esto, busco remontar el enfoque naturalista-simbolista que hace de los campesinos otomíes una especie de pueblo solipsista que monta un teatro ritual para sí mismo. Como veremos, la milpa otomí es una excelente ocasión para reflexionar en torno a las implicaciones de asumir un estatuto ontológico distinto al naturalista: ni lo material ni lo

⁷ La antigua dicotomía grecosocrática que opone la cultura (*nomos*) a la naturaleza (*physis*) ha sido el origen de este par de enfoques (materialista-biologista/culturalista-simbolista) que terminan por traicionar las realidades no occidentales que se proponían explicar.

⁸ Desde la Grecia clásica, Occidente instruyó la memoria al aprehender la realidad mediante símbolos, de manera que desde entonces no ha dejado de batallar con esa realidad “ajena”, puesta a distancia (asiento de falsas ilusiones lo mismo que de las mayores certezas), que es la Naturaleza.

⁹ Se trata de eliminar las fronteras entre los “fenómenos” y sus “referentes”, disolviendo sus contrastes. Una vez suspendida nuestra devoción por la cosa en sí, podremos asumir que “el otro del signo es otro signo, dotado de la capacidad singular de ‘representarse a sí mismo’” (Viveiros 2010: 31).

ideal, tanto como lo natural y lo cultural, son categorías que guarden sentido alguno para los otomíes. No pretendo delinear aquí el régimen ontológico en que presuntamente se ubican los otomíes de la Huasteca veracruzana. Ni me parece prudente hacerlo por ahora. Claro que los otomíes no son naturalistas (como a lo largo de estas páginas se hará evidente). Lo realmente importante es advertir que la milpa constituye un espacio de negociación, de choque y convergencia, comparable con el altar durante cualquier ritual de *costumbre*, sólo que un poco más peligroso.

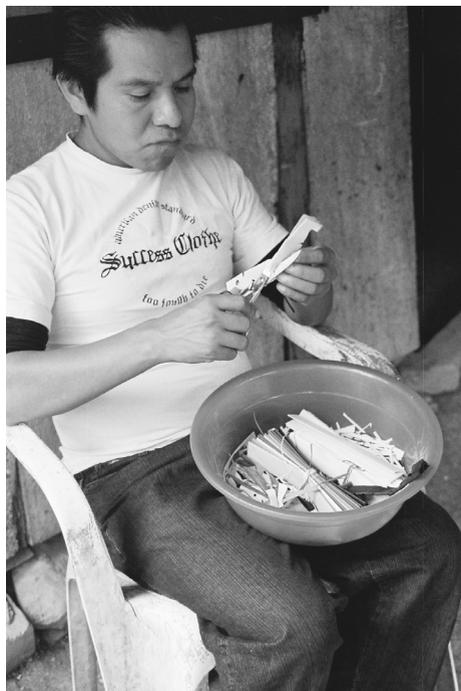


Figura 2. Un joven *bädi* otomí.

Lo silvestre y lo doméstico

Si bien los otomíes de la Huasteca distinguen claramente a las entidades no humanas que habitan el pueblo de aquellas no humanas que viven fuera de él, en el monte, resulta difícil aplicar la distinción occidental entre lo doméstico y lo silvestre, aun cuando su ciencia reconozca al guajolote como “animal

doméstico”.¹⁰ Es de destacar, como lo hiciera el propio Galinier (1990), que los animales del monte estén englobados en una categoría que abarca a los insectos, *zù'wě*, pero que no incluye a las aves. Según Galinier, *zù'wě* sería algo así como “criatura femenina” (1990: 586), que no abarca a ningún animal doméstico. En cambio, los otomíes parecen identificar ciertos animales “domésticos” con las criaturas del monte: los caballos, los burros, los cerdos, las vacas y los gatos, suelen encarnar al Señor del Monte, incluso al Diablo, de manera que soñar con ellos es sin duda perturbador. En mi experiencia de campo, suelen estar profundamente identificados con el dominio mestizo.¹¹ Probablemente, la historia esté detrás de estas asociaciones, fundiendo animales “domésticos” (paradigmáticos de la ganadería europea) con las peligrosas criaturas del monte.

Notablemente, sólo aquellos animales que habitan en torno al hogar, casi bajo el mismo techo, son también los únicos que se alimentan con maíz y tortillas: pollos, guajolotes, cerdos y perros, comparten casi los mismos alimentos. Como veremos, esto es de gran importancia. Ciertamente es que en su gran mayoría, en los animales se reconocen entidades con volición propia, aun cuando estén insertas en un orden jerárquico, donde diversas potencias no humanas son sus dueños. Sea el Señor del Monte o la Sirena, los animales del monte (sea que devoren a los humanos o puedan ser devorados por éstos) suelen manifestar las intenciones de sus dueños no humanos: quien los alimenta, quien los protege, quien los cría, suele ser también quien los devora. Al criar, uno se extiende y proyecta parte de sí mismo: un guajolote lleva agencia humana. De ahí que la cacería no pueda entenderse sino como un despojo, un hurto al Señor del Monte, que los humanos deben resarcir, entre otros medios, a través de la milpa: los animales del monte se alimentarán de ella, mas su hurto jamás dará lugar a una relación análoga a la que los humanos mantienen con sus aves de corral o sus perros. Ningún tejón podrá ser vocero de lo humano, como podrá serlo una pareja de guajolotes que ha sido alimentada con maíz.

Como veremos, el advenimiento del orden del maíz con el que se habilitó el cuerpo humano actual, tuvo como consecuencia la diferenciación de espacios, uno “doméstico”, bajo control humano, otro indómito (el monte) y uno

¹⁰ En principio, los otomíes no tienen un término *yùbu* que englobe nuestra categoría de “animal”. Sabido es que distinguen entre *ts'udi dāpo*, “animales del monte” y *ts'udi hnìni*, “animales del pueblo”, pero el término *ts'udi* (que comúnmente se aplica en específico al cerdo) no incluye a los insectos (Galinier 1990: 586).

¹¹ Véase por ejemplo la identificación del caballo (*dophani*, “viejo venado”) con el mestizo arrogante que se pasea en los carnavales, vestido de charro y montado a caballo (Galinier 1990: 590). Es frecuente escuchar sueños donde el Diablo se presenta como vaca (*dāni*) en medio del monte, comunicándose con monosílabos. Se trata de un mal aire.

más, el de la milpa, que configura la “bisagra” entre ambos, el *pliegue* que une y separa lo humano con lo Otro. Aquellos animales del monte, en los que se reconoce primigenios cultivadores del maíz, hoy sólo son consumidores pero no reproductores del grano. Subyace en el fondo el lugar del desgaste, el trabajo. Sin embargo, no perdamos de vista que el trabajo (el esfuerzo físico, en especial el desplegado en la milpa), tanto como la circulación de alimentos (dar y recibir comida, en especial la mujer que lleva comida a su marido en la parcela), tienen fuertes connotaciones sexuales (Galinier 1990) e instauran una relación de alianza (matrimonial) que las entidades del monte (ya sea porque devoran o puedan ser devoradas) no dejan de comprometer y poner en riesgo.¹² La milpa, y el orden instaurado por el maíz, parecen detonar alianzas que pasan por la regulación sexual. Quizá ello nos explique por qué es necesaria la abstinencia sexual durante los rituales del *costumbre*: el sexo (y la circulación de alimentos) habilitan fusiones y disyunciones que es preciso controlar.¹³

Para empezar a dilucidar el lugar del maíz en la milpa otomí, empecemos por reconocer que, tal como el discurso mítico nos advierte, el maíz está lejos de ser una planta aislada: tanto en términos míticos como prácticos, ecológicos y culinarios, en la milpa el maíz suele estar acompañado por otras plantas de importancia semejante. *Wähi*, es el término otomí que designa a la milpa: si bien remite al cultivo de maíz, también se aplica para todo tipo de cultivos, de manera que para aludir a una milpa constituida específicamente por maíz, se refiere como *wädëthä* (“milpa-maíz”), en tanto que el término *wä'jñ*, “milpa-frijol”, es un frijolar, y el término *wä'yo* (“milpa-caña”) aplica a los cañaverales. Entonces, podríamos abordarlo tentativamente como aquel espacio trabajado por el hombre y que, sin embargo, pertenece al monte (*däpo*), imponiendo con ello una compleja cosmopolítica por parte de los campesinos, pues el monte es morada del Otro. Desde aquí se revelan los complejos entresijos de la domesticación de la vida silvestre en el cosmos indígena, una negociación que involucra variados entes humanos y no humanos, ancestrales y contemporáneos en la gesta de cada nueva cosecha. Más adelante desarrollaremos este

¹² Son numerosas las exégesis en torno a las trasgresiones sexuales con diversos animales del monte, en ocasión del trabajo milpero, y que usualmente acaban con la muerte de alguno de los implicados. La milpa (el monte) suele ser lugar emblemático de las trasgresiones sexuales, y no es extraño que el orden agrícola haya instaurado cierta regulación sexual, inexistente entre los animales del monte (*cf.* Trejo *et al.* en prensa-a; Galinier 1990: 593, 604; Ichon 1990: 66-67).

¹³ Tengamos en cuenta que *wähi*, la milpa (“plantar”), de acuerdo con Galinier, es un término que entre los otomíes también alude a las relaciones sexuales. En ese sentido, todo “trabajo” es sexual (Galinier 1990: 604).

punto, por ahora conviene hacer un paréntesis respecto a la identificación de la milpa con el dominio doméstico.

Quizá el asunto de la domesticación de plantas y animales en Mesoamérica no haya sido del todo comprendido, en tanto conservemos el paradigma mesopotámico que opone tajantemente lo doméstico a lo silvestre (eco del binomio cultura-naturaleza). Sólo entonces observamos que entre la caza y recolección practicada en el monte y los cultivos en la milpa, los huertos familiares y los cultivos de traspatio, se tiende una gradiente de sofisticadas negociaciones con el mundo Otro. Mas el encuadre naturalista impidió reconocer vínculos existentes entre seres humanos y flora-fauna considerados “silvestres”, limitando el carácter “doméstico” a una pequeña lista de entidades (maíz, guajolotes, perros). Sin embargo, de acuerdo con los más recientes enfoques surgidos de la biología y la paleobiología, se ha explorado con renovado interés el *continuum* que va de lo silvestre a lo doméstico, con nuevos resultados (Corona-Martínez 2013: 82).



Figura 3. Semillas de maíz.

Así por ejemplo, el acopio de hierbas en el monte y su cultivo en macetas dentro del hogar no pretende modificar las cualidades de las plantas, sino la potencia y el tipo de relaciones con el entorno de donde se extrajeron. Desde luego, es mejor tener hierbas para cocinar cerca del hogar que tener que ir por ellas al monte. No sólo es práctico, también es menos peligroso. Aun así, el desplazamiento de hierbas entraña un “préstamo”, un “despojo” que habrá de resarcirse de alguna forma, de manera similar al riesgo que enfrenta el pescador por los peces que “rapta” en el agua (Galinier 1990: 609). Sin duda, cada vez que nos encontramos con casos similares de “raptos”, “despojos” y bebés “arrancados” a la Tierra, conviene tener en cuenta la intuición expresada por Pitarch con respecto a los “secuestros” (2013: 30, n. 10): hay ahí un matiz rapaz que es preciso reflexionar y con el que inevitablemente debe dialogar la agricultura.

Por lo pronto, la captura de entidades pertenecientes a los dominios del monte no pretende su modificación morfológica. No se trata en absoluto de privilegiar “linajes” por encima de otros ni de excluir individuos en función de rasgos biológicos; sucede al revés: las características visibles y notables de cualquier ente (un quelite, una mazorca, un guajolote, etc.) enuncian una relación recíproca específica: no son los humanos los que “escogen” al maíz, sino que es éste el que se revela. Las investigaciones en paleobiología parecen respaldar esto. Tan sólo por el modo de clasificar animales en el mundo indígena mesoamericano, a juzgar por los documentos históricos, el registro arqueológico y etnográfico, debemos reconocer que antes de pensar el mundo por géneros y especies, se observó su diversidad en función de las relaciones que en cada caso eran significativas: aves de dominios acuáticos, aves que hablan como humanos, aves buenas para comer, etcétera (Corona-Martínez 2013). Por ello el esquema “doméstico-silvestre” tradicional, resulta inadecuado para las realidades americanas:

No hay duda de que la domesticación animal en la Mesoamérica prehispánica debe quedar sujeta a la atención y al estudio al interior de la agenda de la arqueozoología mexicana, a fin de hallar las idiosincrasias de este proceso. Parece ser clara la diferencia si se le compara con lo que sucedió en otras partes del mundo. Aquí, al parecer, los animales no se sujetaron a la dependencia humana con un control total sobre su reproducción, organización y territorio, de manera que *el grueso de sus interacciones con los humanos pudo consistir en proveer a los animales con comida* para su subsistencia. Consecuentemente, las radicales transformaciones en tamaño, anatomía o conducta no se encuentran en estos organismos (Corona-Martínez 2013: 91-92; traducción del inglés, subrayado nuestro).

Ni control total sobre su reproducción ni sobre su organización ni territorio: en efecto, las relaciones con plantas y animales (y con muchos otros entes) son relaciones con pueblos Otros, siendo la provisión de alimentos el vínculo clave de las interacciones. Se trata del reconocimiento de las diversas agentividades del mundo, de manera que para los otomíes es la voluntad de los tejones vivir cerca de la milpa, como es la voluntad del agua formar una poza y hacer ahí un “pueblo”.¹⁴ Por eso es notable el caso del maíz, cuya reproducción y emplazamiento fueron deliberadamente forjados por los seres humanos: de la misma forma que un ave cautiva, el maíz es una semilla cautiva cuya voluntad fue doblegada, convirtiéndose en la semilla con la que se entablan los intercambios con el resto de los seres: guajolotes, pollos, cerdos y perros, son habitualmente alimentados con maíz, por no hablar de los animales del monte que comen de la milpa. El maíz aparece en el eje de los intercambios con lo no humano. Dar de comer al Otro, y modificar las relaciones existentes es lo más importante en la cosmopolítica otomí, antes que “seleccionar” características biológicas como dictaba el enfoque naturalista tradicional en torno a la domesticación.

Así, una bella mazorca no es sólo una conquista humana, sino también la voluntad del maíz por revelarse así en determinada parcela. Los otomíes le tienen por una deferencia el hecho de que el Señor del Maíz se haya presentado en su milpa: revela que aunque cautiva, la semilla ha sido halagada convenientemente, de manera que su original captura se ha subsanado con un intercambio recíproco. Una hierba silvestre, por el contrario, ha sido arrancada de su entorno montaraz y no ha formado parte de ningún intercambio con los seres humanos, que no hicieron nada por ella. Ha sido trabajo del monte el que un quelite haya prosperado. En un caso así los otomíes procuran no interferir en dicho trabajo, incluso avalar y protegerlo cuando conviene a sus intereses: dejar crecer una hierba comestible en los alrededores de la casa implica reconocer las intenciones de la planta (“ahí quiso vivir”), mientras que arrancar aquellas hierbas no comestibles que crecen frente al hogar entraña contener las intenciones del Monte por recuperar sus dominios. Esto no vuelve a un quelite más doméstico que otro: simplemente convergieron en él los intereses humanos y los del Cerro. Sucede con el maíz algo parecido, pero en un aspecto es muy distinto.

¹⁴ De ahí que sea tan delicado tapar o bloquear una súbita concentración de agua o un manantial, toda vez que ello supone un gesto hostil para con la Dueña del Agua, la Sirena, también llamada San Juanita (en ocasión de las aguas terrestres), feminización de San Juan Bautista, el poderoso Dueño de las Aguas entre los totonacos, quienes también deben contener cotidianamente sus peligrosas intenciones por formar “pueblos” con cada charca (*cf.*: Macín 2014).

La domesticación de las semillas

Si nos limitamos tan sólo a la milpa, ésta nos coloca frente al conflicto mítico entre el principio genésico y la realización de lo múltiple: en ningún otro lugar se hace más visible el choque entre lo “doméstico” y lo “silvestre”, entendiendo provisionalmente con ello el choque de intereses entre lo humano y lo no humano. En todo caso la milpa otomí es el escenario productivo donde la dinámica ritual y la tradición mitológica encuentran asidero ontológico.

Como el altar doméstico, la milpa es un espacio de negociaciones con el mundo Otro. Esto significa que la milpa implica al altar doméstico y viceversa. Sin práctica agrícola, la palabra ritual sería discurso vacío: las palabras (dichas e incluso sólo imaginadas), igual que la música producida en guitarras y violines, son aires, viento, que en cuanto se generan, precisan de cuerpo. Invocar santos, diablos o muertos, con el solo hecho de nombrarlos, apela a su presencia en cuerpo. Es el mismo principio que lleva al *bādi* otomí a gritar el nombre del enfermo para reencontrar su sombra perdida con su cuerpo. Luego entonces, toda palabra ritual dirigida a las semillas (incluida la música) supone también su presencia en cuerpo, sea en el altar, sea en la milpa.

Inversamente, sin palabra ritual, sin comunicación ni intercambio, el maíz será también un alimento vacío, análogo a un recorte de papel dormido, inocuo. Es el caso de los granos que se compran en el circuito mercantil mestizo: dicho maíz no alimenta, no sabe, ni tiene valor reconocible, habida cuenta de que los mestizos no entablan intercambio alguno con el Señor del Monte ni con el Dueño del Maíz. La gente que debe migrar a la ciudad y se ve orillada a comer las tortillas mestizas enfrenta el riesgo del debilitamiento y la enfermedad. No es comida humana ni doméstica. Ese maíz es semejante a un quelite. En realidad, las relaciones de alianza y trabajo se extienden a todos los alimentos: la carne de pollo alimenta sólo si se trata de los pollos de rancho, alimentados con lo que produjo la milpa. En cambio, el pollo de ciudad, “de granja”, está igualmente desprovisto de sustancia y no guarda ningún provecho comerlo. Vemos claramente que la distinción entre maíz indígena y maíz mestizo va más allá de un simple discurso étnico.

Así pues, no es posible comprender el orden humano sin el maíz con el que se ha entablado un trato recíproco. Entonces no es el maíz en sí lo que hace al humano, sino el trabajo, intercambio y desgaste que supone su gestación y generación. Es todo el cúmulo de relaciones de reciprocidad e intercambio lo que se consume a través del maíz. Con el maíz (y el cúmulo de semillas) y con todo género de cuerpos sucede lo que Marilyn Strathern advirtió respecto a la construcción de la persona en Melanesia, frecuentemente como un sitio

plural y compuesto por las relaciones que la produjeron (1990: 13). El maíz (como todo cuerpo humano) engarza en sí las relaciones existentes entre los diversos agentes que le produjeron. Sembrarlo, cosecharlo, comerlo. A través del maíz, las relaciones de alianza fluyen entre las variadas formas de lo Otro. Lo mismo aplica con el resto de las semillas: el frijol, la “segunda comida”, es mejor si ha sido adecuadamente tratado. Cada ritual del *costumbre* coloca en el centro del altar una caja o una canasta con todas las semillas de la milpa bajo su representación antropomorfa: muñecos de papel en distintos colores, vestidos con ropa de tela. Son las *antiguas*, los Dueños de cada semilla.

Como veremos más adelante, las semillas domésticas permanecen aquí “capturadas”, en un dominio humano (Trejo *et al.* en prensa-a). Su estructura rígida y su ropa de tela nos sugiere que se trata de cuerpos perdurables, cuyo horizonte de existencia habrá de prolongarse por varios años (por ello son *antiguas*). No son cuerpos corruptibles ni desechables como la mayoría de los recortes de papel. Su lugar y asiento es el altar, en el hogar humano. No obstante, resulta significativo advertir que incluso aquí las semillas siguen bajo resguardo del Señor del Cerro, cuyo cuerpo ha sido replicado con un baúl cerrado. De hecho, en el altar opera un espacio-tiempo Otro irreductible al tiempo humano, es un “asiento de la flor” (*soyá dóntí*), y como tal es análogo a un cerro, que divide verticalmente al cosmos entre el arriba y el abajo. Está en la casa humana, pero no pertenece a ella. Nos preguntamos entonces qué papel están desempeñando estas semillas antropomorfas en el altar doméstico.

Más adelante podremos ir detallando la forma en que distintos tiempos se condensan en esta caja cerrada. Por ahora destaquemos que las semillas “domésticas” no han perdido el carácter foráneo que les es inherente: son entes no humanos, provenientes de ese mundo Otro al que siguen perteneciendo. Mas su presencia en el altar doméstico, junto con el Cerro, nos habla de que son los términos de la relación entre humanos y no humanos (el carácter de recíproco reconocimiento, una alianza de coyuntura) los que hacen posible dicha presencia. La Tierra recortada en múltiples muñecos de papel, lo mismo que el Agua, no es cualquier tipo de tierra ni de agua: es la Tierra donde está parada la casa, donde está la parcela sembrada, el agua que la familia bebe y la que ha de caer como lluvia sobre la milpa. No es “toda” la Tierra ni son la “semilla” como un absoluto abstracto lo que tiene lugar en el altar: son los dueños de esa tierra, esa agua y esa semilla. Agasajados regular y convenientemente, Cerro y semillas renuevan su alianza con los seres humanos.

Cierto, no es posible postular evidentemente que esta alianza y el sistema milpa en que se manifiesta, sea algo exclusivo de los pueblos otomíes. Es muy probable que la combinación y temporalidad de los cultivos responda a lógicas

históricamente condicionadas por el entorno ambiental y la práctica agrícola desarrollada por sus pobladores, generación tras generación, desde antes de que llegaran los otomíes a esta región.¹⁵ Aun así, el modo de vida agrícola ofreció un sustrato común a otomíes, nahuas, totonacos, tepehuas y huastecos, que determinó una de las expresiones de la alteridad radical más fuertes hasta nuestros días: los pueblos cazadores-recolectores, “chichimecos”, tienen honda presencia entre los otomíes cuando se trata de pensar lo Otro (nada sorprendente tratándose de la Huasteca, una región que fue frontera agrícola durante siglos). No es extraño que la alteridad mestiza, con su población urbana ajena a la práctica agrícola, haya sido asimilada a los “mecos” durante los carnavales: en el fondo, esos “mecos” de arco y flecha no son muy distintos de los catrines decimonónicos de pipa y guante.

Así pues, la imagen de estos pobladores arcaicos, desconocedores de la milpa, encarnados año con año a través de los “mecos” del carnaval, subraya una relación específica con la Tierra, una relación que ignora los intercambios (condición de lo “humano”). Si aquellos cazadores-recolectores no sabían de intercambios con la Tierra es porque en el fondo no se distinguían de ella: le pertenecían. Evidentemente, el advenimiento de la agricultura intensiva en Mesoamérica implicó alterar profundamente los modos de relación con el entorno, de manera que el cultivo más o menos sistemático (durante dos veces al año para el caso de estas tierras cálidas y húmedas de la Huasteca) hizo de la Tierra el poderoso agente numinoso que hoy en día se reconoce, además de obligar a los agricultores de esta región (otomíes, nahuas o totonacos) a sincronizar su trabajo con los vientos del noreste, portadores de lluvias y eventuales calamidades.

Desde un enfoque puramente materialista, centrado en la práctica agrícola, probablemente no encontraremos mayores diferencias entre pobladores otomíes, nahuas, tepehuas o totonacos. Así pues la incursión otomí (y la nahua) seguramente incorporó los usos agrarios largamente desarrollados por la pobla-

¹⁵ Se cree que fue hacia el siglo XIII que los pueblos de habla otomí hicieron su irrupción en la Huasteca, donde seguramente acogieron las prácticas agrarias más relevantes —como las dos cosechas anuales— de los grupos asentados previamente (fundamentalmente huastecos, totonacos y tepehuas), quienes hasta entonces habrían sido la avanzada de la sociedad agrícola frente a los cazadores-recolectores del norte y noroeste (Stresser-Péan 1998: 26; 1966; Lastra 2006). Provenientes del Altiplano, los otomíes aparentemente se incrustaron en esta región y acogieron aquel territorio selvático, poblado por una densa red de entidades no humanas, cuya fuerza probablemente desconocían (como el Huracán, por ejemplo), articulándolas con aquellas entidades que de antaño ya reconocían, como el Sol o el fuego, dominantes en la ritualidad otomí de diversas áreas de nuestro país.

ción huasteca, que había convivido durante siglos con este entorno ecológico dominado por los vientos del Golfo. Al respecto, resulta curioso encontrar que entre algunos otomíes de la Huasteca meridional aún se le otorgue al Señor de la Tierra (*měhoi*) un nombre que fuera comúnmente empleado por los antiguos pobladores huastecos (hoy ausentes de la Huasteca sur): *Santo Tsabaal* (“Santa Tierra”), es uno de los nombres de origen *teenek* con que se conoce al Señor del Mundo, el Diablo.



Figura 4. Diablos bajo la mesa.

En esta relativamente pequeña región, el estrecho contacto entre grupos etnolingüísticos diversos ciertamente propició un intenso proceso de intercambio, sea de saberes agrícolas, ambientales o rituales (imposibles de aislar unos de otros, por supuesto). Lo cierto es que desde entonces, el maíz, el pipián (es decir, la semilla de la calabaza), junto con el frijol y el chile, han conformado el nudo básico de la dieta otomí de la Huasteca, de manera que sus semillas son su principal riqueza. Estas semillas, *hmüda* como genéricamente se les enuncia, configuraron un complejo numinoso que hasta la fecha sigue estructurando las prácticas rituales en función del orden agrícola.¹⁶

Sin embargo, aun cuando la milpa es un conglomerado de alimentos, los otomíes reconocen en el maíz a la semilla maestra, la semilla *princeps*, la que

¹⁶ Desde luego, a estas semillas se une la del café que ha cobrado creciente importancia en la vida económica y ritual de los pueblos de la Huasteca, al menos desde los últimos doscientos años.

“va primero”, y a cuya ley se ciñe el mundo de los seres humanos. En este sentido, los mitos, las prácticas rituales y un sinnúmero de anécdotas de la vida cotidiana parecen evidenciar que ha sido el maíz el que ha forjado al hombre, lo ha “domesticado”, una vez que instauró el orden lumínico y solar con que se consolidó el mundo. Al respecto, recordemos que por doméstico hemos de entender al sujeto capaz de intercambio. Quizá sea aquí, en la milpa y el maíz, no como fenómeno meramente material sino en el complejo de relaciones que desencadena, donde encontremos ciertos rasgos peculiares del proceder otomí en relación con lo Otro.

La ley del maíz

Pero entonces... ¿qué es el maíz? Me atrevería a decir que encarna una relación, pero podría responder también que se trata de una persona, un niño que crece, madura, se reproduce, envejece y muere. Es como los humanos. De entre las diversas correspondencias reconocidas entre la vida del maíz y la del humano, la relativa a la reproducción es de destacarse. Como se recordará, los humanos y el maíz sólo son fecundos cuando están secos (*cf.* Sandstrom 1991; López Austin 2000: 201-203; Trejo *et al.* en prensa-b). De igual forma, el elote tierno es un niño: el Santo Niño (*Santo Óní*), como elote, se asimila al Sol naciente, del que también dará cuenta, con su envejecimiento y muerte, con el Sol del atardecer. Así, la imagen de Cristo, sea como infante, sea en la cruz, se ajusta bien a la maduración del maíz tanto como al ciclo solar: como veremos, la cruz encarna la distancia, inaugura la separación de un mundo que se escinde entre lo terrestre y lo celeste. Se trata de una “escalera” (replicada en muchas formas en la parafernalia ritual otomí) que elevó al maíz al tope de su caña, igual que llevó al Sol a su cenit.

No es extraño entonces que ese Cristo envejecido sea asimilado al Padre Viejo que encabeza el Carnaval, el *Xitá*. Será entonces cuando la mazorca ya seca (anciana) será entregada a la Tierra para que de ella broten las nuevas generaciones. El olote, lo que queda después de haber desgranado la mazorca, será *yònthä*, un maíz que ya está seco como un hueso.

Cierto, el maíz es como los humanos pero no es un humano. Identificar al maíz como humano resultaría en una especie de antropofagia que sería aberrante para cualquier otomí: notablemente, no se le ofrendan tortillas, pues nadie debe comerse a sí mismo: se come lo Otro, vía primaria de todo proceso de incorporación de la diferencia, principio trófico mediante el cual se entabla un nuevo género de identificaciones. No es extraño que las potencias apicales hayan castigado el canibalismo de aquellos gigantes prediluvianos de los mitos

otomíes: al comerse a sí mismos, los gigantes se resistían al intercambio. Sólo el maíz, como alimento, inauguró esa distancia, diferencia entre términos, lo alto y lo bajo, que hizo posible asimilar lo Otro manteniendo la diferencia. Comer la diferencia es un principio relacional que parece ser más antiguo que la agricultura misma, como el grueso de las cosmologías amerindias nos sugiere.¹⁷

Se entiende desde luego que el advenimiento de la agricultura en Mesoamérica haya hecho de la Tierra, en tanto que Otro, la gran devoradora: desde el Sol, hasta los seres humanos y animales, todos habrán de ser consumidos por ella, una y otra vez. Semejante potencia terrestre sólo se corresponde con la importancia adquirida por las semillas cultivadas, de entre las cuales el maíz es preponderante. Es el maíz, y ninguna otra planta, lo que hace posible la sociabilidad humana e inteligible el cosmos. Entendimiento, calor, fuerza vital, el *záki* está en el maíz. Es el Sol, en semilla. De ahí que entre sus atributos esté la claridad diurna, el blanco con el que toman forma los recortes de papel que le dan cuerpo. De hecho, las afecciones que produce la falta de Sol son casi las mismas que produce la falta de maíz: debilidad, cansancio, impotencia sexual, memoria olvidadiza, locura; tanto el Sol como el maíz son “un aire” que fija las cosas del mundo. La lucidez, el entendimiento, la sociabilidad, debidos al consumo del maíz, están pues vinculados a la claridad de pensamiento, la capacidad de distinguir, diferenciar, retener y recordar que provee la luz solar.

La iglesia ciertamente está vinculada con el dominio celeste, solar. Su altar se corresponde con la parte superior de cualquier altar doméstico. Pero en la parte superior de este altar celeste está el asiento de la Cruz del cielo, una cruz que en su centro lleva el ojo único del Sol. Más abajo, este altar celeste también aloja al Santo Niño. Como queda claro, Maíz (*dēthä*) y Sol (*Hyádi*) se corresponden innegablemente. Entre ambos se configura un principio eje, estabilizador del cosmos, un principio definitorio merced al cual el mundo pudo sujetarse a normas sociales, cuyo advenimiento trajo la claridad que iluminó al mundo, con la que acabó el régimen caótico, oscuro y semiacuático

¹⁷ De antiguo, es un rasgo en común de diversos pueblos, fuera y dentro de Mesoamérica, enfrentar relaciones de rapacidad entre diversos géneros de otredades. Ya se trate de seres humanos, ancestros, divinidades o nagueles, devorar lo distinto implica la propia transformación corpórea (*cf.* Lupo 1995; López Austin 1996; Viveiros 1992, 2010; Fausto 2007; Neurath 2008). Sea para consumir alianzas, sea para incorporar cualidades ajenas, habilidades o su punto de vista, devorar el cuerpo del otro ha sido una condición necesaria de las transformaciones a fin de entablar un nuevo género de identificaciones: entre los otomíes, los humanos sólo pueden ingerir sangre humana para alimentarse si han transformado su cuerpo en el de ciertos animales (fundamentalmente “tigres”, característicos de los nagueles); de la misma forma en que aquellos ancestros-animales se transformaron en los humanos actuales gracias a la alimentación de maíz.

en que se gestaron todos los seres del mundo, donde las formas se fundían y confundían. El cuerpo es, así, conquista solar.

A decir de algunos otomíes, el cuerpo humano en la niñez es como arcilla fresca, maleable y vulnerable al Otro, cuando la vivencia del mundo podrá dejar su marca, perdurable si el calor del Sol la fija. El aprendizaje va de la mano con el Sol y el consumo de maíz. De igual manera, aquellos cuyo cuerpo ya esté enteramente formado por el consumo de maíz y largamente expuesto al Sol, están “secos” y no podrán adquirir nada nuevo: el viejo es sabio, recuerda, pero ya no aprende. El Sol diurno “fija” el cuerpo, de manera que sólo la noche (y la muerte) tendrá el poder de dislocarlo (Galinier 2013), tal como sucede con el migrante que se va a la ciudad y abandona su pueblo, o bien el enfermo que ha perdido el apetito y no come maíz: un régimen nocturno se ha apropiado de ellos y su cuerpo se torna Otro, un ente carnavalesco. No habla otomí, no recuerda a su familia; el migrante que ha dejado de comer el maíz de su pue-



Figura 5. Traspaso de imágenes.

blo quedará a merced del mundo Otro, dominado por el alcohol (enteógeno mediante el cual habla el Diablo, el Otro, el mestizo); solo y extraviado.

Si la era del Cristo-Sol fija las cosas, debemos entender que es entonces cuando los cuerpos adquieren su solidez definitiva. Los entes, que hasta entonces sólo tenían forma, adquirieron su cuerpo viviente, reconocible. Así, si el maíz es principio de identificación, su carencia es principio de confusión. Al respecto es pertinente recordar el discurso mítico otomí del que destacaré ciertos pasajes clave, que si bien son expresión de la conocida y ampliamente documentada identificación de Cristo con el Sol (*cf.* Reyes 1961), también invitan a pensar la multiplicidad y la diferencia en el cosmos otomí.

Como se ha dicho, la asociación entre Cristo, el Santo Niño, con el maíz, y el elote, es evidente. Se cuenta que el “Santo Niño” (*Santo Óni*) estaba solito, sentadito. Sabía muchas cosas, y los malos le tuvieron envidia (pues todo lo que tenían era carencia) (*cf.* Trejo *et al.* en prensa-a). Pronto lo quisieron matar: por esa razón el Santo Niño usó una máscara para no ser reconocido, prefigurando lo que año con año se nos presenta como la fiesta de Carnaval: aquel tiempo arcaico de seres enmascarados que se funden y confunden bajo el principio de la indiferenciación y lo múltiple. En este mundo presolar nadie tiene nombre propio, no hay humanos ni pueblos propiamente dichos. Por lo mismo, los animales no se distinguen de la gente: “son peones, son gente”. Mezclado entre todos ellos, el Santo Niño era perseguido por “los contrarios”. En ese tiempo sin Sol, el Diablo, el Dueño de la Tierra, el Señor del Monte, era rey:

...y andaba persiguiéndolo día con día, día con día. Y entonces, ya el Dios no sabía cómo le iba a hacer o cómo iba a quedar para que lo perdone, entonces puso su máscara, un señor como enmascarado y así, ya el rey buscaba donde quiera, pero no sabía que [aquel] es el Dios.

Esta gesta persecutora está ampliamente difundida en toda la región, documentada entre todos los grupos etnolingüísticos de la Huasteca (*cf.* Ichon 1990; Williams 1972; Reyes 1961; Stresser-Péan 2005; Sandstrom 1998; Trejo *et al.* en prensa-a). A grandes rasgos, recordemos que el maligno correteaba al Santo Niño, quien pasaba por las casas buscando refugio. En su fuga “pedía permiso en cada casita donde había un compañero de gente”. Le daban un petate para dormir y en él, Dios dejaba dinero. A cada casa donde iba, se quedaba “cuando le va agarrando la tarde o donde ya ve cerca a los contrarios”. Aquellos que lo reconocían como Dios, le daban de comer “puro plátano y manzana y papaya, y todo eso comía”. Desde luego, es esta gesta mítica la que inaugura y da lugar a la milpa:

Ya de ahí, “muy buena esa fruta que me está dando, yo voy a procurar que haiga más”, dice. Ya namás pasa donde está [*sic* por “haya”] papaya o manzano, y nomás pasa un minuto cuando ya está bien cargado de papaya. Y entonces, ya comenzó preguntando si había peones ...:

–¿Qué cosa está sembrando?

–Estamos sembrando piedras.

Si en esta tierra siembran piedras, entonces va a ver más. Y en ese momento se llenó de pura piedra.

Y entonces se encontró otro:

–¿Qué hace, qué siembra?

–Estoy sembrando maíz.

–Cuando viene aquí, el que me está buscando, dígame que apenas está sembrando su maíz, cuando pase [por] aquí. Y ahora ya está bien.

Así, la gente fue protegiendo al Santo Niño en su huida, dando falsas pistas: “Estaba yo sembrando mi milpa, cuando pasó, ya tiene días”, engañando a los persecutores. En retribución, el Santo Niño otorgaba bendiciones, abundancia y fertilidad a quienes le protegían en este juego (evidentemente carnavalesco):

–Yo te puedo esconder en este cañal que tengo.

–Entonces, nada más ese cañal va a haber mucho, y va a dar bien pagado y bien bonito, para sacar mucho dinero...

[Los contrarios preguntaron]:

–Y ese cañal, ¿por qué lo siembra y por qué lo hace?

–Nada más, el cañal creció y dulce.

El Santo Niño prodigaba prosperidad y abundancia adonde quiera que pasaba. Llegó con uno más, y volvió a preguntar:

–Y tú, ¿qué cosa siembras?

–Siembro frijol.

Y rápido se secó, se macizó; y estaba arriando cuando pasó el que estaba preguntando adelantito, preguntando, preguntando. Y entonces, el otro dijo:

–Yo siembro pipián, pero quiero suerte porque ya escuché antier que el compañero que siembra por allá, sembró maíz, frijol, chile y todo ya está; yo quiero esa ley.

–Sí, cómo no, yo te puedo ayudar. Pero no digas que yo ya pasé por aquí.

–Entonces, no voy a decir nada.

Sin embargo, como se recordará, el único que no le cumplió a Dios fue una escandalosa ave que empezó a graznar denunciando ante los malos la presencia del Santo Niño: el papán, según algunos, un ave prototípica de las entidades del monte (*cf.* Lastra 2001), que por ello fue castigada, viviendo hasta hoy “encarcelada”, haciendo nidos entre las espinas como nos dicen hoy

los campesinos. Lo cierto es que, cuando los diablos encontraron a Dios, le dispararon flechas y lo hirieron de muerte:

...le dispararon y la sangre brotó, todo es comida. Entonces, el peón [Cristo] pudo brincar a otra palma y se cayó, se fue a bajar a una peña y esa peña era muy alta, y ahí se quedó. Quedó como cuatro días, pero ya el Dios habló al pueblo con una parte de Tierra y eso era “antigua”.

Dios (*Ojä*, San José) trató con la Tierra para sepultar a Cristo. Su plan preveía dejarlo salir. Hizo una fosa, y le indicó:

—Aquí vas a estar ahorita, si te agarran nunca vas a morir, yo también te doy mi ley. Te van a sepultar, pero a los cuatro días vas a salir.

Ya dijo Dios que:

—Ya me cansé de correr y de andar, pero sé que yo no debo nada.

Y entonces el Dios se entregó en una fosa que había allí.

Cierto es que hasta nuestros días, los campesinos otomíes saben que el maíz presenta sus primeros brotes cuatro días después de haber sido sembrado (de acuerdo con el ciclo de lluvias). Al relato anterior se añade que para que no escapara de su fosa, los malos encomendaron al gallo avisar si Cristo se levantaba, pero el gallo (un ave emblemática del espacio doméstico) decidió apoyar a Cristo y sólo cantó en el cuarto día, cuando Cristo finalmente ya había subido al cielo por medio de un árbol, a donde estaba su papá. Se trata del árbol de chaca, cuya madera rojiza evoca la sangre que escurrió (Lazcarro 2011). Para algunos campesinos otomíes, se tiene por indicado contar con un árbol de chaca cerca de la milpa. Al respecto, no deja de resultar ilustrativo que también fuera común, hasta hace algunos años, tener este mismo árbol en medio del cementerio, un vínculo troncal de toda condición infractónica hacia el plano celeste. Según la gesta mítica, cuando el gallo cantó ya era demasiado tarde, Cristo habría escalado el árbol y los diablos ya no lo pudieron alcanzar: Cristo se había elevado a los cielos para convertirse en Sol.

Este ascenso celeste no debe engañarnos sobre el carácter infractónico de la semilla. En principio pertenece a un mundo Otro, propio de ancestros. Que los otomíes tengan las semillas en el altar no cambia que éstas sigan perteneciendo al Cerro. Esto se hace aún más evidente en otras narrativas otomíes, como aquella en la que el Señor Salud, es decir San José, *Ojä*, “hizo un juego”, y escondió las semillas de maíz: “voy a esconder lo que es vida, y si alguien la va a encontrar, ya habrá vida para todos” dijo. Ardillas, armadillos, tejones, todos buscaron las semillas pero sin éxito. La Tierra encomendó a los ratones

para que hallaran el preciado maíz, para que “le trajeran vida y la pusieran en sus manos”. Fueron los ratoncitos (roedores en los cuales no podemos sino reconocer el lugar estructural que en muchos otros casos ocupa el tlacuache) quienes se dedicaron a buscar en cada rincón del mundo, en cada una de sus “cuatro esquinas”. Primero encontraron el chile, luego los frijoles, la “segunda comida”, hasta que encontraron una caja bien cerrada, con una tapa imposible de abrir. La astucia de los ratones quedó de manifiesto cuando excavaron la tierra y por debajo de la caja rascaron la madera. Fue entonces cuando un ratón alcanzó el maíz: la semilla empezó a caer. Se dice que el ratón guardó ocho semillas “en su bolsita” y llevó los granos a las manos de la Tierra, una “abuelita”. Fue así que la Tierra “dio poder al maíz para que nazca”. Se asume también que el armadillo, el jabalí, los tejones, todos ellos eran la gente de antes, “antiguas”: hasta ese momento pudieron empezar a sembrar.

Para entonces la Tierra dispuso un “cajón” de donde todos habrían de abastecerse. La Tierra dijo: “voy a formar aquí Cerro, y voy a encargar su poder, cuando quieran maíz que vengan a pedir su maíz al Cerro. Ahí quedó el poder de todo, [el Cerro] es despachador, despacha todo para todos”. Así pues, el cerro San Jerónimo es entre los otomíes de la Huasteca meridional una especie de baúl, receptáculo-matriz donde se guarda lo más precioso (pues es ahí donde están *las antiguas*: rocas que prefiguran a las semillas y demás potencias divinas), y de donde se obtiene el poder genésico de las semillas. Ya hemos visto ese cerro en el hogar otomí, el baúl sobre el altar, hogar de la semilla cautiva.

Con todo, por mucho que el cerro figure en el altar, es un Otro. Y es peligroso. De ahí que el Señor del Monte, el Diablo, sea también un guardián de las semillas y uno de los agentes divinos que intervienen y regulan el desarrollo propicio de toda milpa. Que los animales del monte participen en la primera siembra es revelador. La danza de los tecotines (escenificada justo en la fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo, cuando Cristo se convirtió en Sol) ilustra este evento, con el “Son del gallito”, “del guajolotito”, “del perico”, “del venadito”, “del sembrador” o “del chacal”, durante los cuales el capitán de la danza lleva en su mano izquierda una talla en madera con forma de “gallito”, junto con un espejo. Según algunos ancianos otomíes, es con este espejo que se captura la luz solar y de esta forma el capitán orienta la danza. Tenemos que el gallo, un ave indudablemente solar (Galinier 1990: 601-602), sigue marcando los movimientos que han de seguir el resto de los danzantes animales que, como veremos, parecen recrear la primera siembra del maíz. Tal es el ritmo solar al que los animales del monte se sometieron.

Rituales como la “Estrella de Sol” o “Cuna de Niño”, “Bandera” (*ra’béxt’e*, “izamiento”, “elevación”), un ritual de ofrenda solar que se realiza en la cima del cerro, reproducen de la misma forma la aparición de la milpa, cuando dos niños vestidos como “abuelitos” (niños que son “semilla”, *dihùdaq*, “cargadores de semilla”) bailan en torno a una canasta colgante (la cuna del Sol), emulando la siembra con una coa. Que lo hagan niños que al mismo tiempo son ancestros no debe sorprender.¹⁸ Cristo-Sol es pues, la semilla.¹⁹

Desde luego, lo que la ausencia o presencia del maíz pone de manifiesto son modos de interacción. Sembrar, cosechar, comer maíz, es condición inaugural de toda sociabilidad. Pensemos, por ejemplo, la comida que tiene lugar en la milpa para todos los peones que trabajaron en ella y que nos ilustra la aparición de un vínculo social en el corazón mismo del monte. Dado que el maíz, lo mismo que el Sol, constituyen la condición de posibilidad para un nuevo tipo de sociedad humana, el contraste estructural se hace patente (como reflejan todos los carnavales otomíes) con una presunta sociedad arcaica, caracterizada no sólo por la caza y la recolección, sino también por sus carencias y excesos en términos de toda regulación social. Los carnavales son buen indicio de la importancia que tuvo el orden agrario en la transformación de la sociedad: a ningún meco ni dama carnavalescos se les ha visto sembrar como tales. Su vida consiste en dispararse flechas hasta que emerja el Sol. Después del tiempo de Carnaval, después de que Cristo fuera flechado y herido por los diablos que le perseguían y ascendiera convertido en Sol, es que se inaugura el ciclo ritual de los *costumbres*, donde aparece con toda su potencia el orden solar con sus valiosas y coloridas semillas: los múltiples muñecos de papel en diversos colores que, como hemos dicho, dan cuerpo a esta diversidad de cultivos que conforman la milpa otomí. Por cierto que esta diversidad de colores merece ser comentada, sobre todo a la luz (ciertamente diurna) de la concreción de los cuerpos que permitió el advenimiento solar.

Colores múltiples

Como se mencionó antes, la canasta solar, una cuna, es mecida mediante unos largos listones de colores que entre varios asistentes jalan suavemente.

¹⁸ El carácter infantil otorgado a la semilla de maíz se subraya cuando recordamos que el término *ñní*, con el que se alude al Santo Niño, también se aplica a los pollitos.

¹⁹ En este sentido, se dice que del árbol por donde ascendió el Cristo-Sol, escurrieron 32 gotitas de sangre, de las cuales, 16 se convirtieron en granos de maíz; las otras 16 dieron origen a las aguas, los ríos y los pozos. Si bien las exégesis varían grandemente entre sí, todas coinciden en ese momento-ruptura, en el que un nuevo mundo se crea al aparecer los granos de maíz.

Es importante tirar de éstos a fin de tener buenas cosechas. Son los rayos solares, multicolores, los que vemos también alrededor de la imagen de Cristo, tal como sucede con algunos crucifijos colocados sobre el altar doméstico, a los que se ha ajustado una corona con listones de colores irradiados desde su cuerpo. Al final de este mecimiento de la cuna, los participantes arrojan su contenido: dulces, confeti, colores. Son semillas, nos dicen. No es extraño que en esa canasta también estén los recortes antropomorfos del maíz, el frijol, la calabaza, etcétera. Hay quienes también recortan animales (pollos, vacas), para que florezcan en abundancia.



Figura 5. Viejo de carnaval observando.

Lo mismo se observa en el momento del traspaso, bajo un arco de flores, de imágenes de santos católicos entre mayordomos salientes y entrantes, durante la fiesta del 3 de mayo (donde el Santo Niño es el elote; San Antonio, el campesino que lo siembra; y las cruces, *antiguas* del Sol, el Fuego y el Agua),

y se lanza confeti y dulces de colores, que de nueva cuenta son semillas, a fin de que se multipliquen.

No está de más recordar el carácter antropomorfo de las semillas, que no sólo se evidencia bajo la imagen de los santos, sino que se confirma con los recortes de papel colocados debajo de cada santo. Siendo así, no deja de resultar extraño el confeti de colores que en cantidades innumerables se arroja de lado a lado del arco. Cantidades sin número, pero que tienen aquí el rostro de lo múltiple. Por cierto que una de las características de los recortes de papel elaborados para cada ocasión del *costumbre* es la cifra con que se replican: quizá tengamos aquí otra clave en nuestro ejercicio de aproximación a lo múltiple. Las ofrendas contadas son emblemáticas de los *costumbres*, y ciertamente los confetis se resisten a cualquier contabilidad.

Antes de ocuparnos de ello, conviene reflexionar en torno a la multiplicidad de colores que caracteriza a las semillas: blanco para el maíz, amarillo para el pipián, morado para el frijol, rojo para el chile. Se utilizan a menudo pliegos de papel de estos colores (usualmente papel lustre) para crear los cuerpos de estas semillas, generando residuos de colores. Es curioso que ahora también se denomine “confeti” a dichos restos. En todo caso, son semillas, y guardar estos diminutos papelitos sirve para hacer prosperar la siembra cuando se les deposita en la milpa. Incluso, durante la fiesta de Todos Santos, cuando se lleva alimentos preparados a los difuntos en el cementerio, es común colocar ahí también, junto a la cruz del difunto, confeti de colores, pues son las semillas con las que podrá sembrar en la Tierra de los muertos.

Indudablemente, la concentración de colores alude a un mundo Otro, en su manifestación de poder más extrema. Habida cuenta tenemos del código cromático que opera en la ritualidad otomí de la Huasteca, patente en la selección de colores de ofrendas y ropajes, y en especial, en el caso de los refrescos. No obstante, en muchas ocasiones, la multitud de colores evoca lo nefasto o, al menos, lo peligroso.²⁰

²⁰ Pongamos por caso la Laguna, concentración de agua que las comunidades otomíes ubican en diversas locaciones en donde reconocen la Casa de la Sirena. En muchos casos, a la Laguna se le denomina *Te'bets'i*, cuyo significado Galinier lo recogió como “Agua de las plumas” (1990: 328). Sin embargo, la terminación *'bĕts'i* puede aludir no necesariamente a las plumas: considerando que *xóm'bĕts'i*, indica “de muchos colores”, y que “pluma (de ave)”, se denomina *xí'bĕts'i* (Echegoyen *et al.* 2006: 34), en la cual *xí* sugiere “cubierta”, o “superficie” o “piel”, de manera que las plumas de las aves son una “cubierta o piel de muchos colores”; me parece que no sería descabellado señalar que la Laguna sea también entendida como “Agua de muchos colores”, lo que sin duda alude a una de las principales características de la Sirena: poseer todas las aguas, en todos sus colores.

Podríamos preguntarnos cuál es la causa de que la concentración de colores resulte no sólo tan llamativa a los otomíes, sino incluso peligrosa. No olvidemos que en todos los contextos nefastos, lo multicolor evoca al arcoiris ('Bèhjäñí), entidad sumamente peligrosa a la que es mejor no ver de frente, mucho menos señalarla con el dedo. El arcoiris lleva a la muerte al que se enlace con él de esta manera. Me parece que esta potencia multicolor de alguna forma está vinculada con las dádivas multicolores del Sol, las semillas. ¿Por qué lo multicolor alude tanto a lo fasto y propicio (las semillas) como a lo peligroso y nefasto (el arcoiris)? Mientras observamos los muñecos de papel, vestidos con ropa de tela, los Abuelos-semilla en diversos colores, en los depósitos rituales destinados a los malos aires, vemos también recortes multicolores: "agua mala", "tierra mala", "fuego malo", etcétera. Sin duda, no se trata de los mismos agentes: unos utilizan papel lustre y llevan ropa de tela, en tanto que los nefastos son recortes acostados hechos en papel de China de distintos colores, que se abandonan en el monte.

Muchos especialistas chamánicos identifican estos colores nefastos con tierras, aguas y vientos diversos. Para muchos, se trata de diablos: Diablo Negro, Diablo Amarillo, Diablo Morado, Diablo Blanco (este último identificado con el Señor del Carnaval así como con la Cruz del camino, el guardia que cuida la entrada y salida de los pueblos). ¿Por qué lo multicolor se desdobra en lo nefasto? Observamos aquí una nueva diferencia que, aunque tiene en lo multicolor su punto de partida, me parece que apunta nuevamente a la diversidad de semillas. Recordemos que el *bädi*, el chamán otomí, ornamenta su bastón ritual con listones de colores, "corbata" del bastón, de los que se dice "son semillas". Si cada especialista chamánico trabaja con este bastón, cuya agencia y poder gubernativo proviene del Cerro, tenemos que no se gobierna sino con las semillas en la mano (tal como lo hace el capitán de la danza con el gallito y el espejo, orientando los pasos mediante los coloridos rayos del Sol). En este caso, lo multicolor solar dirige el ritmo del cosmos.

El poder gubernativo solar hoy en día aparece inextricablemente unido a la bandera nacional (no olvidemos que "bandera" es una denominación en castellano de la Cuna del Sol) y ello no es gratuito: en ella figura el águila (que para muchos otomíes es un avatar del Sol) y los colores verde, blanco y rojo, que para muchos otomíes no son sino las semillas (en otros casos, los otomíes quieren reconocer a la Sirena en el verde, al maíz en el blanco y al fuego en el rojo). Lo importante es que la bandera nacional recoge las diversidades del mundo, igual que el bastón del chamán. De ahí que los otomíes de la Huasteca sur hagan bailar a las banderas nacionales, las alimenten y den de beber, pues son nada menos que la "Canasta de los Alimentos" (quizá, otra alusión

al Cerro). A tal punto hoy en día es corriente la asimilación de lo multicolor con la bandera, que algunos especialistas chamánicos suplieron los siete colores de sus bastones con los tres colores del lábaro patrio. Aparentemente, son la misma cosa: semillas.

Por estas razones, el confeti multicolor que se utiliza en los rituales destinados a la multiplicación de semillas no parece ser una innovación reciente debida a la oferta industrial: los minúsculos restos del papel recortado, sobre todo el que es de colores y con el que se dio cuerpo a los muñecos Abuelos-semillas, también son eso, semillas. ¿Y qué relación guarda esta multiplicidad agraria con el arcoiris? Los mismos campesinos otomíes nos lo dicen: el arcoiris es un viento de muerto, que ataja las lluvias. Un ser que envidia la siembra y cosecha de los vivos, que desea las semillas... En una palabra, podríamos entender al arcoiris como el no cuerpo, el peligroso viento infractónico del Deseo de Semillas, su ausencia. Por eso, la naturaleza multicolor del arcoiris es la antítesis de las semillas, la escasez de lluvias. Se entiende que entre todos aquellos entes carnavalescos figuren estos comanches (que conforman un pueblo antiagrícola) vestidos con ropa multicolor, al punto de asimilar en su atuendo personajes exógenos provenientes del mundo mestizo, tales como arlequines y payasos, con los que se confunden en virtud de sus multicoloridos ropajes. Sin embargo, este “confeti” guarda más sorpresas...

El poder genésico de la forma ausente

Es preciso reconocer que, para los otomíes, la forma, la imagen reconocible, entraña una agencia (Gell 1998). Cada recorte de papel, lo mismo que una máscara e incluso los contornos de una mancha generada en un contexto ritual (pongamos, por caso, el atole que se riega accidentalmente sobre el suelo durante un *costumbre*), ya reclama una intencionalidad reconocible por sus formas. De inmediato se revela una voluntad apenas se reconozcan sus contornos. Por eso no deja de resultar sorprendente el poder genésico reconocido a los papeles residuo, resultantes de cada recorte, cuya voluntad replican en ausencia. Volvemos al punto: ¿qué diferencia hay entre estos restos de papel y los muñecos-Semilla de donde surgieron?, ¿una de jerarquía? Es sugerente encontrar que sea la forma antropomorfa de las semillas, su mismísima silueta, la que dé origen (en negativo) a estas semillas-confeti, “residuos” multicolores con que se fertiliza directamente la milpa.

Quizá una clave para entender este desdoblamiento entre muñecos-Semilla y residuos-semilla sea observar el tratamiento dado a todos estos residuos del papel recortado (hayan surgido de muñecos semilla o de cualquier otra enti-

dad). Cerros, tierra, agua, fuego, instrumentos musicales, parafernalia ritual, todos tienen su “retrato” antropomorfo en un recorte de papel. Y todos han dado lugar a estos residuos que los chamanes otomíes barren y juntan con diligencia. Ciertamente, si todos los pedacitos de papel amontonados volvieran a juntarse y se unieran entre sí como estaban antes de haber sido cortados, se revelaría la figura recortada, o más bien, su ausencia. La forma agencia está pues contenida en los desechos de cada recorte.

Resulta ilustrativo saber que, usualmente, los restos de cualquier tipo de recorte, incluidos aquellos hechos con papel blanco, fastos o nefastos, se guardan. Desde luego, los restos fastos habrán de separarse de los nefastos, igual como sucede con los muñecos mismos. Lo importante aquí es que estos restos, “basura”, son *háí*, “tierra”. Se les barre, naturalmente, como toda basura. Sin embargo debemos advertir que el término “basura”, entendido como desecho inútil sin mayor horizonte, es propio de la cosmología occidental y no se ajusta a lo que los otomíes entienden por “basura” (Lazcarro 2010). En este caso, la “basura” no se inserta en un ciclo lineal. Por el contrario, es notable que los residuos, formen y generen Tierra.

Tenemos que los residuos son “tierra”, y tratándose del cuerpo de las semillas, son también semilla. Los campesinos otomíes saben bien que los residuos fertilizan el cosmos. Casi podríamos decir que lo generan. De alguna forma, los campesinos otomíes sudhuastecos parecen vincular el residuo, la no forma, el “negativo” resultante del cuerpo, con la generación del mundo. Notablemente, defecar es *däpo*, “monte”. Y vaya que la tierra del monte es fértil.

Ya Galinier ha advertido la importancia de las deyecciones en el cosmos otomí, precisamente por los “desbordamientos” a que dan lugar (2009: 76-77, 105-106). Es sugerente pensar que el alimento deyectado, defecado, el reverso de la comida, sea también lo que fertiliza y multiplica al mundo. En su inversión, lo deyectado es potencia. Como lo señaló Galinier, el pedo anuncia “fuerza” (1990: 106).

Desde luego, la inversión alimenticia es potencia generadora, es clave de lo múltiple y, como tal, es peligrosa. No ha de extrañar que el Diablo ofrezca riquezas y abundancia a quien se deje devorar y defecar por él cuatro veces consecutivas, al precio de fundirse con esa totalidad infractónica, perdiendo el principio de diferenciación que el Sol-Maíz ha inaugurado. La inversión alimenticia, una deyección, tiene pues los mismos efectos que toda inversión: el no alimento, el alimento deyectado, evoca al Diablo, al Señor del Monte de la misma forma que invertir la ropa evoca al Carnaval. Quien se pone la ropa al revés (es decir, quien está invirtiendo su piel) está pidiendo lluvia, evocando un cambio de piel que se extiende a la Tierra misma cuando reverdece

y “cambia su ropa”. Esa vegetación podrida, seca, que las lluvias de verano barren hacia el mar, es ropa de Viejo (recordemos que el Señor del Carnaval es *yon xīzá*, “hojas secas”) que debe desprenderse para dar lugar a una nueva piel, un nuevo cuerpo.

En este mismo sentido, el residuo, lo desechado, como los restos del recorte de papel, tienen un poder genésico que transforma al mundo, lo torna Otro, lo multiplica, desatando sus fuerzas (tal es la razón de barrer y recoger el polvo y la basura acumulada en determinados sitios poderosos: ahí también está la semilla).²¹ Por eso es peligrosa cualquier inversión, cualquier desecho, cualquier rastro residual de un cuerpo. Aquí también se reconoce una agencia (Trejo *et al.* en prensa-a). Pongamos por caso la mugre corporal. La mugre tiene las mismas características de la basura: es *hāi*, “tierra”, y como tal deviene una cubierta que puede ser peligrosa: el cuerpo sucio es *xin'tso*, “piel peligrosa”, una piel-tierra residual, que debe lavarse a riesgo de convertir al portador en ente carnavalesco, enfermándolo. Tener el cuerpo sucio, cubierto con tierra, implica vestir la piel del Otro. Por cierto que el “habla sucia” es propia del Viejo del Carnaval, plena de referencias sexuales que no dejan de subrayar su poder genésico.

Vestirse con piel de un mundo Otro (sea porque lleva la ropa invertida, sea porque está sucia) clama por la multiplicación pero compromete al cuerpo, al fundirlo en la infinitud de ese mundo Otro. Como veremos a continuación, la noche carnavalesca se caracteriza justamente por esos cuerpos putrefactos, aires de enfermedad que no son sino envidia de un mundo Otro, un mundo de deseos insatisfechos, al que se le proporcionan cuerpos vitales momentáneamente con tal de apaciguarlos (Trejo *et al.* en prensa-b). Sea que se vistían los disfraces del Carnaval o que los chamanes recorten cuerpos de papel, los entes nefastos del mundo Otro, *tš'ön dāhi* (mal aire, “aire peligroso”) son no cuerpos, entes olvidados de los que sólo pervive su sombra, deseosa de esa corporeidad vital.

Curiosa afirmación de un mundo solar negado: el residuo evoca en ausencia al mundo que lo produjo, en su deglución y deyección. El Monte, *dāpo*, el lugar de la milpa, es una creación permanente de todas las deyecciones, lo defecado, la inversión del alimento. Podríamos decir que se trata del maíz “en negativo”,

²¹ Tal es la conclusión a la que llegó una especialista ritual nahua, que me refirió con extrañeza cómo, en un ritual interétnico (nahua y otomí), tras haber dejado una serie de ofrendas en la Laguna, encontró a sus pares otomíes barriendo las inmediaciones. Ahí le explicaron: “qué no quieres comer”, revelando un aspecto del mundo que ella ciertamente desconocía: “para ellos la basura es semilla”, me confirmó. Desde entonces, esta especialista nahua guarda en su altar, una pequeña escoba destinada a dicho propósito.

el no cuerpo, que habrá de llevarnos a explorar los aspectos infractónicos del cosmos, los oscuros dominios del Señor del Monte.

La ley del Monte

Volvamos a ese mundo previo al Maíz y al Sol, pues es ahí donde se aprecia el lugar cosmopolítico de la milpa otomí en el concierto de las interacciones. A propósito de aquel tiempo arcaico donde no había Sol ni la gente conocía el maíz, se dice que ésta vivía en los montes, desperdigada: tampoco había pueblos ni milpas. Los seres humanos (que tampoco tenían nombres personales) vivían en el monte como el resto de animales: ni el espacio ni la gente tenían nombre. No hay diferencia: tal como los carnavales muestran, reina un principio de indiferenciación que impide los intercambios. Reto de toda fiesta de Carnaval es recuperar la distancia, la diferencia, una vez que los danzantes se despojan del disfraz, se *barren* y recuperan su nombre personal.

En este mundo sin nombres, *Zithú*, el malo, el Diablo (“devorador del nombre”, como traduce Galinier), era dueño de la tierra, su propietario original. Esto significa que el Diablo gobierna lo indiferenciado, lo múltiple indistinguible. Ahora bien, el Diablo es reconocido como el Señor del Monte, *mëndäpo*, el “Dueño de la Tierra” (*mëbhäi*) quien se aparece bajo la forma de un anciano jorobado, cojo, contrahecho, frecuentemente ataviado con sombrero de charro. Es capaz de engañar y enloquecer a quien entra en los dominios del monte sin suficiente cuidado. Sin embargo, fue entonces cuando *Ojä*, Dios, el “Señor Salud”, a veces identificado con San José, quiso dar un cargo a su hijo: trabajar en el cielo. Ofreció a la Virgen un ramo de rosas, con cuyo olor ella quedó embarazada. Sin embargo, aprovechando la oscuridad, fue el Diablo el que “metió su cola”, de manera que el hijo de Dios lo es también del Diablo.²² Así nació el Santo Niño.

En consecuencia, el Diablo reclamará para sí la mitad de los hijos de Dios: la mitad morirá como parte de la “cosecha” del maligno. Como se ve, la identificación de los seres humanos con el maíz es compleja, pues los otomíes encuentran en las plantaciones de maíz el *alter ego* de los pueblos humanos: lo que aplique a la milpa, aplicará también al pueblo. Al parecer, en la milpa está

²² Galinier (1990) encuentra que tal fue una de las formas en que el Diablo engendró a sus hijos. Según un anciano chamán otomí con el que he tenido oportunidad de platicar muchas veces, fue esa oscuridad la que el Diablo aprovechó para preñar a una “virgencita” mediante el olor, dando el “cargo” a la mujer de tener hijos, “producir la vida de Dios”. Respecto al papel engendradora del olor en el origen de la humanidad, ver el capítulo dedicado a los olores, titulado: “Oler el mundo” (Galinier 2009: 119-126).

el registro de sus generaciones, de sus nacimientos y defunciones. Si en una cosecha de maíz se observan mazorcas con huecos entre las hileras de granos, se asume que el Señor de abajo, el Diablo, recogió su cosecha. Se trata de los niños que murieron al poco de nacer, aquellos que fueron “sembrados” por el Malo, *katsitsi nönah t’ëni*, no maíz que él mismo engendró. Es protohumanidad que está ahí, en ausencia (como un no cuerpo), con cada cosecha.

En el fondo, Cristo y el Diablo son las caras de la misma moneda vital, vida-muerte, cambiando de lugar unos y otros en función del crecimiento y maduración del cosmos. De ahí que con frecuencia los otomíes digan que Cristo y el Diablo “son compadres” y que el Viejo de Carnaval sea un “santo” que es a la vez “diablo” (*cf.* Lazcarro 2007). La fehaciente reciprocidad que se aprecia entre compadres se manifiesta en el intercambio patente entre Dios y el Diablo y el que se hace presente en toda milpa: cada grano ausente es un ser humano que no vivirá, niños que morirán en su primer año de vida o que incluso no nacerán. Es el maíz del Diablo. Al respecto, es de destacar lo poco que se habla de tonalismo en esta zona otomí (en el sentido del animal compañero), y sin embargo tenemos que el maíz y la milpa prefiguran un pueblo humano a cuya suerte parece estar atado. En este sentido, la milpa es un registro anual de vida y de muerte que se corresponde con las relaciones de reciprocidad efectivas, que rigen los intercambios entre vivos y muertos, ente humanos y potencias divinas. Dones y contradones que quizá estén materializados en las dos cosechas anuales de maíz, la de lluvias y la de secas.

Antes de ver cómo estos dos ciclos agrícolas encarnan dos tipos de relaciones con el mundo Otro (lo que supone intercambios y saberes diferenciados), empecemos por reconocer que la diferencia entre lo solar y lo infratónico no está en modo alguno limitada a la producción agrícola. Dado el origen dual de los seres humanos, los otomíes lo encuentran inscrito en el cuerpo humano: ya que la humanidad otomí fue engendrada por Dios y por el Diablo, este último también reclamará para sí la mitad del cuerpo para abajo: “la mitad de arriba es de Dios”, nos dicen una y otra vez los otomíes, mientras que en la mitad de abajo, a la altura del ombligo: “aquí tengo linderos”, espeta el Diablo. Él es el otro Rey, quien gobierna lo de abajo, “la rindeza”, tal como lo expresó un anciano chamán aludiendo a la fertilidad: “así quedó ese trabajo, y Dios se registró la mitad del cuerpo”. En este sentido, encontramos que dos dominios se engarzan en el cuerpo, uno de ellos materializado en el poder fecundante de la semilla solar; el otro, en la potencia genésica y multiplicadora propiamente terrestre. Podríamos decir que el cuerpo humano replica al cosmos (específicamente una milpa), pero en términos otomíes, lo más sensato quizá sería pensar que el cosmos es un extenso y descomunal cuerpo.

La matriz multiplicante

Es evidente que la milpa, como todo cuerpo, resulta de ese mismo intercambio de fuerzas entre el Sol y el Dueño de la Tierra, el Señor del Monte. Como veremos a continuación, ese intercambio entre potencias solares y ctónicas engarzadas es crucial para la milpa. Sabiduría solar y multiplicidad diabólica configuran la milpa otomí. Algunos relatos abundan en torno a este carácter ambiguo de la milpa. Se dice que el “abuelito” (sin duda el Padre Viejo, *b'öhtä*, emblemático de la mitología otomí) empezó a sembrar la Tierra (la abuelita) con el necesario concurso del agua para lograrlo. En un principio, con el fin de “alimentar a todos”, el abuelito solicitó las semillas. Ese abuelito es el Cerro, y Dios (*Ojä*) le dio la mencionada caja, donde la abuelita guardó las semillas, como una “bodega” mediante la cual la semilla no se perdiera.²³

Ahora bien, para multiplicar su contenido, el abuelito se dispuso a sembrar esas semillas. Se cuenta que debió limpiar y sembrar en “siete lomas” (clara alusión a los siete cerros de Chicontepec). Para lograrlo, requirió rozar, tumbar y quemar el cerro, por lo que debió contar con la ayuda y participación del Fuego y del Viento. Recordemos que entonces tuvo lugar la invención de la música, la danza y el *costumbre*: dado que el Fuego no quería trabajar quemando el monte y permanecía inmóvil, la Sirena aconsejó al abuelito pedir ayuda al Viento. Para encontrarlo, el abuelito agujeró carrizos (como flautas), que sonaron en cuanto el Viento pasó a través de ellos. Fue entonces cuando el abuelito inventó la música del *costumbre*, gracias a lo cual el Fuego bailó con el Viento y quemó el cerro, haciendo posible la siembra.

Lo que me interesa destacar aquí es que fue entonces cuando el viejo citó a los peones cuatro días después de haber quemado y limpiado el terreno. Llegaron doce peones, jabalíes, tejones, un “tejón solo” (el coatí), ardillas, ratas y otros animales. Se dice que el tlacuache obtuvo su morral para guardar la semilla, lo mismo que el armadillo, en tanto que la ardilla sembraba con su boca. Hablamos de esa primera siembra a manos de los animales del monte, peones del Señor del Monte.²⁴ Según las narrativas otomíes, el abuelito debió

²³ Galinier evidencia el juego sexual que está detrás de este traspaso de semillas, una vez que el Viejo “trabajó” sobre la Tierra, la Abuela vieja. Desde entonces el Padre Viejo, el Cerro, será quien resguarde este cajón de semillas que obtuvo de la Tierra abuelita. Como sabemos, sobre cada altar los humanos cuidan celosamente esa caja.

²⁴ Es significativo que a los niños que empiezan a trabajar en la milpa se les denomine *wähidängu*, “rata de milpa” (Galinier 1990: 594), quizá debido a que sus cuerpos inmaduros, aún no del todo consolidados por el Sol-Maíz, pertenezcan en parte a ese mundo Otro donde trabajan. En ese sentido, los niños son como los ancestros.

darles de comer a todos aquellos animales que le ayudaron –sus peones– como necesaria retribución. Recordemos que hasta la fecha se tiene por deber insoslayable ofrecer alimentos y bebidas a los peones que trabajaron en la milpa: si trabajan con hambre (diríamos que con deseo), evidentemente no crecerá la milpa (será, pues, cosecha del Diablo).

Y es aquí, en esta comida en la milpa, en el monte, donde tiene lugar en nuestros días un detalle sumamente interesante: ya sea antes o después de la siembra, además de la comida, en todos los casos se ofrece a los peones atole agrio (*ixt'ëi*, también conocido como atole negro (*bónát'ëi*) hecho de maíz negro. Detengámonos un poco en torno al atole agrio, pues como veremos, en él están proyectados y presentes los atributos de la milpa otomí. Al parecer, en toda la Huasteca otomí no sólo se observa la exigencia de realizar este convite con los peones, sino que se mantiene la convicción de que el atole agrio “es fuerza” (*záki*). Su poder vivificante radica en que a través de él, se está ingiriendo a la milpa en sí.²⁵ De ahí que sea común “dibujar” sobre el atole, diversas figuras formadas con una salsa de pipián y chile (a veces molidos y espolvoreados). Además de condensar, con sus ingredientes (maíz, chile y calabaza) los tres componentes básicos de toda milpa (la emblemática “tríada mesoamericana”), las figuras dan cuenta de esos animales de monte que en aquel tiempo primigenio ayudaron al abuelito a sembrar, sus peones: ardillas, tejones, ratones, conejos, entre otros. No sólo se dibujan estos animales: los contornos de la mata de maíz a veces también se reproducen en la superficie del atole negro, lo mismo que flores y otras plantas.

Hasta la fecha, en medio del convite colectivo, los otomíes se dan tiempo para formar estas figuras en sus respectivos atoles. Estos motivos que en principio se presentan como ornamentales, significativamente, se ingieren. Sólo así entendemos que entre todos ellos formen la milpa, son la milpa: tanto en sus formas (esbozadas con el polvo de chile y calabaza) como en los componentes (cada uno de los ingredientes de la milpa), están presentes tanto quienes produjeron la milpa (los peones) como lo que produjeron en ella (los alimentos). Los dibujos dan cuenta de esa alianza recíproca, forjada desde aquel tiempo Otro entre el orden doméstico y los entes del monte.

Es de destacar que sólo se utilice el maíz negro para elaborar este atole, el maíz blanco queda para las tortillas y los tamales. Más allá del hecho de que el maíz negro sólo se consume aguado, debemos destacar que también, y sobre todo, se consume podrido, para que tenga el sabor agrio que le caracteriza.

²⁵ Según los campesinos otomíes de Huehuetla, beber este atole “es como tomarse a la planta” (Karina Munguía Ochoa, comunicación personal).

De hecho, el atole negro también se conoce como *xäthét'èi*, “atole apestoso”. Negro, pútrido y apestoso, son ciertamente características cercanas al *bótá*, el Viejo podrido, que es también Señor del Monte, el abuelito, la “antigua” que domina el espacio silvestre. Si bien aún no he escuchado alguna asociación explícita del atole agrio con el Señor del Monte, la postulo a título de hipótesis. Él es, después de todo, como maíz, la superficie primigenia donde los animales del monte harán la primera milpa. En este sentido, el maíz negro tendría un carácter ctónico, distinto al maíz blanco, reservado para la elaboración de tortillas, las que sólo podrían resultar después del trabajo en la milpa. No es de extrañar que sobre esta superficie negra y pútrida surjan las imágenes: animales, campesinos y semillas.

Otros aspectos llaman nuestra atención en torno a la participación de los animales del monte en la creación de la primera milpa sobre aquellas siete lomas rozadas por el abuelito. Tal como éste lo advirtió, el trabajo colectivo y el deber de dar de comer a todos en retribución no sólo instauró el uso de la mano vuelta (el deber del trabajo recíproco en compensación por la ayuda recibida), sino que dio lugar a otro problema: el riesgo latente de la carestía, el riesgo de que no alcanzara el maíz para todos. Según se cuenta, aquellos pocos granos de maíz no ofrecían garantía alguna de ser suficientes para alimentar a todos los entes animales que habían participado en su siembra. Fue entonces cuando intervino la Señora del Agua, la Sirena, quien recomendó al abuelito echar cuatro granitos de maíz en agua de nixtamal, en un recipiente bien tapado: los cuatro granitos se transformaron en siete cuartillos (de 25 a 28 mazorcas cada uno) para hacer tortillas: éstas se colocaron dentro de una canasta, que al taparse multiplicó aún más las tortillas. Si recordamos que el maíz cosechado en las siete lomas se multiplicó siete veces (siete veces siete), teniendo como base un cuartillo formado por 25 mazorcas, curiosamente tenemos que se obtiene lo que hoy en día se considera una fanega: poco más de 1 200 mazorcas. Si bien estas cifras son aproximadas, es de destacar la recurrencia del número siete, invariablemente vinculado con el Diablo (y con los ancestros), en el efecto multiplicador patente en la milpa. Quizá por ello esta potencia multiplicadora de la milpa explique que se utilice el mismo término, *ra hwähi*, tanto para decir “la milpa”, como para enunciar el numeral mil, *má hwähi*, con que se evoca lo múltiple (*cf.* Echegoyen 2005: 162).

Quizá el terreno de la milpa, esa matriz ctónica, ancestral y diabólica, deba su nombre justamente a su poder multiplicador, poder que no viene sino del Señor del Monte: *xänthø* es, de hecho, una de las denominaciones del monte, el monte grande, la selva; *din xänthø*, “se hace monte”, es una frase compuesta por la palabra *xändi*, que alude justamente a todo poder reproductivo y multi-

plicante, que se utiliza ya para la abundancia de cultivos, ya para la proliferación de aves de corral o ganado (*cf.* Echegoyen 2005: 412-413). Ciertamente, el monte, *däpo*, es lugar de lo descontrolado, de la vegetación exuberante, de la yerba que amenaza a la milpa; y aunque se trata de un espacio sabidamente peligroso, lugar para las trasgresiones, los despojos y las deyecciones (recorremos que es ahí donde se abandonan y dejan pudrir lo mismo ofrendas rituales que basura y excrementos), el monte también es un espacio propicio. Y es que desde el momento mismo en que los campesinos destinan parte de la tierra del monte para sembrar la milpa, ya se está incurriendo en una peligrosa interacción con los entes del mundo Otro.

Mas en el caso de la milpa sembrada por el abuelito, como se puede observar, ha sido el concurso del Cerro y del Agua (las siete lomas y el agua del nixtamal) donde los otomíes vierten esa inacabable abundancia. Desde entonces, nos dicen los campesinos otomíes, nunca faltan tortillas. Esa prosperidad tiene su precio; siguiendo con los relatos, se cuenta que el abuelito invitó a sus peones a probar lo que sembraron: fue así como “apareció el daño”. Desde entonces van diversos animales a comerse el maíz de las milpas (a estos animales se les enuncia genéricamente como *tsá dèthä*, “come-maíz”), un rastro de lo que el Señor del Monte, el Dueño del Cerro, reclama para sí por la vía de estos animales silvestres y que se replica con cada Carnaval. Inversamente, los animales como el *zàte*, el jaguar (y que se extiende a aquellos que muerden) (*cf.* Galinier 1990), son los que devoran a los humanos (antítesis rapaz de la relación que entrafia la milpa). Ahí cuando los campesinos otomíes nos dicen que maíz “hay para todos”, revelan una estrategia frente a lo rapaz y lo nefasto (mientras que ningún jaguar ha sabido sembrar). En esta lógica, aquellos animales no peligrosos, los no rapaces, son quienes habilitaron el régimen de las reciprocidades: ancestros que merecen comer algo del maíz que sembraron.

No obstante, estos animales siguen la Ley del Monte y no se distinguen de él. Así que cuando los animales frecuentan la milpa, más que un problema, da ocasión para la cacería: dar de comer al Otro tiene por retribución recibir alimento de él, en este caso, el Señor del Monte, dueño de los peones-presas. La milpa se revela así como el espacio estratégico de los intercambios y negociaciones. La milpa es cosmopolítica, el umbral de un espacio-tiempo Otro (como un altar) que detona diferencias. Difiere los tiempos tanto como los seres, entre el arriba y el abajo, el antes y el después, el cuerpo y su deseo. Es ocasión de cismagénesis, tal como lo entendió Gregory Bateson (1936), una creación de diferencia que se gestiona a través de los rituales (*cf.* Houseman y Severi 1994), ya para contenerla, ya para aprovecharla o incluso para potenciarla, mediante el acceso y administración de cuerpos (especialidad de los *bädi*).

Conclusiones

De la misma manera que la creación de cuerpos genera residuos y la aparición de formas supone vacíos, la milpa detona diferencias y contrastes que la potencian. Su carácter ambiguo, solar e infractónico, quizá se desdobra en dos cosechas anuales que explicitan este intercambio entre seres humanos y ancestros, ciclos agrícolas de lluvias y de secas, donde la fusión-escisión entre seres exige un tratamiento diferenciado. Me parece que las dos cosechas anuales de alguna forma configuran el intercambio recíproco entre humanos y no humanos, en especial con los ancestros. Recordemos que toda relación social benéfica pasa por el suministro de alimentos: trabajo, esfuerzo, intenciones, agencia, circulan a través de lo devorado. Se come lo Otro, y en este caso, si “los pueblos humanos son alimento del Señor del Monte, tanto como el Señor del Monte es ancestro de los humanos”, sólo la milpa gestiona ese desequilibrio: en ella está el registro de los seres humanos que serán “cosechados” por el Diablo. En general las potencias divinas verían a los seres humanos como alimento si no recibieran de ellos vestido y comida.²⁶

De ahí que comer lo Otro y, sobre todo, dar de comer al Otro (mediante un cuerpo antropomorfo) sean la expresión suprema de la cosmopolítica otomí. Los dos complejos rituales vigentes en la región (costumbre/Carnaval-Todos Santos) parecen responder a este doble ciclo milpero. Por un lado, tenemos el maíz sembrado poco después de la fiesta de Todos Santos en torno a la fiesta de la Virgen de Guadalupe (el 12 de diciembre), el ciclo milpero de *tonamil* o de secas (*yeothä*) que va de diciembre-enero a mayo y cuya siembra se realiza entre el 12 y 24 de diciembre, en tanto que será cosechado en las vísperas de la fiesta de Santa Cruz (entre el 25 de abril y el 3 de mayo), tras los meses más calientes y secos del año (es decir, después de Carnaval). El otro ciclo milpero es el de temporal o lluvias, *ni'päh dëthä*, que va de junio a octubre-noviembre, los meses más húmedos, y cuya siembra se realiza hacia el 13 de junio, día de San Antonio. Está claro que este santo, que suele ser presentado cargando al Niño Jesús (el Santo Niño), carga la semilla: San Antonio es un *dühyonthä*, “cargador de semilla seca”. De esta manera, su imagen es la de un

²⁶ Cuando no reciben su alimento, estas potencias decidirán tomarlo por la fuerza “cosechándolo” bajo la forma corpórea de seres humanos: inundaciones, deslaves, huracanes, enfermedades. Desastres que ciertamente no son “naturales”. Tal fue la conclusión a la que llegaron los especialistas otomíes cuando, tras un intenso temporal de lluvias en 1999, un alud de tierra sepultó una escuela primaria, segando la vida de los niños que estaban adentro. Se dijo que la Sirena, por no haber sido adecuadamente tratada, se habría llevado “la semilla” (los niños) para celebrarse a sí misma (Trejo *et al.* 2009; en prensa-a).

campesino dispuesto a sembrar maíz precisamente en los días próximos a su fiesta, cuando comienza el ciclo milpero de lluvias. Es este maíz el que tardará cuatro días en sacar sus primeros brotes (los cuatro días que tardará en salir el niño-maíz de la fosa); el que aparecerá como elote tierno en la fiesta del 15 de septiembre, cuando los otomíes celebran a la bandera nacional, la “canasta de las semillas”, y con el que finalmente se dará de comer a los muertos en Todos Santos. Esto es importante, pues los difuntos comparten el alimento (el maíz), afianzando su alianza con los vivos. Es de notar que es justo durante la llegada de los difuntos a los hogares otomíes (suceso que empieza el 17 de octubre, con aquellos que murieron de manera violenta o fuera del pueblo, los muertos de San Lucas) que los mayordomos buscan a quienes podrán ser sus futuros compadres, los futuros mayordomos que les reemplacen en el cargo de cuidar las imágenes de la iglesia. Podría decirse que este maíz, de la mano de los difuntos, fue el que aseguró la alianza ritual entre compadres salientes y entrantes.²⁷ A partir del día 12 de diciembre, durante la fiesta de la Virgen, y hasta el 24 del mismo mes, cuando comienza nuevamente el ciclo de siembras de secas, se siembra el maíz que será cosechado a finales de abril, cuando se le cambia la ropa a los santos para la fiesta del 3 de mayo, y están listos para su traspaso a los mayordomos entrantes.

¿Qué implican las correspondencias agrícolas con el calendario ritual? Recordemos que no hay rituales del *costumbre* ni durante Carnaval ni durante la fiesta de Todos Santos: el saber del oficio chamánico de hacer cuerpos es en este periodo un saber inutilizable. Y la razón de ello es quizá que aún no existe la distancia que haga diferencia entre el mundo humano y el Otro. La explicación que encuentro para ello es que ambos están fundidos. Tenemos dos tipos de ancestros visitando los pueblos humanos: difuntos de Todos Santos y ancestros carnavalescos (Lazcarro 2007). Unos llegan poco después de los otros. Lo cierto es que en el tiempo mítico que el Carnaval reproduce, los seres humanos se encuentran profundamente invadidos por potencias ancestrales. Pensemos que los maíces cosechados en Todos Santos fueron llevados al espacio doméstico para que se secaran. Al ser sembrados a fines de año, justo cuando principia el ciclo de secas, prosperan con lluvias escasas en diciembre y enero. De ahí en adelante los campesinos otomíes se ven orillados a voltear su ropa para que llueva, renovando el vínculo con los ancestros viejos, secos y podridos. De ellos depende que la milpa sobreviva a la sequía. Estos maíces,

²⁷ Alianza que se da a conocer durante la Fiesta de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, cuando los mayordomos salientes ofrecen una comida ritual a sus compadres, la que sellará el compromiso.

cosechados en abril absolutamente secos ciertamente fueron “hijos” del Señor del Carnaval, el Señor del Monte.

Así pues, desde finales de año, y sobre todo durante los primeros cuatro meses del siguiente, se advierte una invasión de entes inframundanos, secos y podridos, que dieron de comer a los vivos. Difuntos y seres humanos compartieron el mismo maíz (e incluso lo vimos en forma de confeti sobre las tumbas en Todos Santos).²⁸ Quizá los otomíes consideren necesario “domesticar” este maíz seco e inframundano, cuyo origen fuera desencadenado por los difuntos y la Virgen de Guadalupe. Una vez que se retiraron los ancestros podridos, viejos y secos, que colmaron el espacio habitado de los humanos, es que da inicio el otro ciclo ritual, el de los *costumbres* (marcado por la fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo, y el ciclo milpero de lluvias, en junio). Sólo entonces los intercambios con los no humanos pasan ya por el saber hacer chamánico. No será sino hasta el ascenso del Cristo Sol (entre abril y mayo) con la habilitación un espacio-tiempo propio de los seres humanos, cuando de la mano de San Antonio se recupere la diferencia, la distancia necesaria para hacer los recortes del *costumbre*, y veamos nuevamente la explosión del confeti entre los humanos, en la iglesia (y no en el cementerio).

Así pues, me parece que un ciclo milpero (el de secas) potencia los contactos y diluye las diferencias entre humanos y no humanos. En cambio, el otro ciclo milpero (de lluvias) las restituye al habilitar el saber chamánico de los *costumbres*. Mientras que por un lado este saber volcado en papel antropomorfiza a los no humanos, tenemos que el otro ciclo (de secas) ancestraliza a los vivos (volcados en máscaras y disfraces). Ambos ciclos perfilan los dos aspectos que pueden asumir las relaciones con lo no humano: fusión espaciotemporal (anulación de la distancia) y escisión mediante sustitutos corpóreos del saber chamánico (restablecimiento de la diferencia). De un lado surgen los cuerpos; del otro, la potencia multiplicante. El recorte supone los vacíos, tanto como los residuos afirman al cuerpo en ausencia. Por ello mismo la milpa supone al altar tanto como al Carnaval. Es eje de la cosmopolítica otomí con lo Otro.

De ahí que se planteara al principio que la milpa no es un lugar sino un modo de relación. Un nudo relacional donde ancestros y difuntos potencian la generación de cuerpos. Al alimentar la alianza entre mayordomos, los ancestros habilitan la posibilidad de otro ciclo milpero (de lluvias) destinado a la retribución por parte de los pueblos humanos. El no cuerpo, el residuo,

²⁸ En retribución, los seres humanos debieron prestar su cuerpo a los que carecían de él, mediante danzas de difuntos y comparsas carnavalescas que evocan la siembra (haciendo inaplicable la confección de cuerpos de papel sustitutos).

la inversión, aparentemente prefiguran a los cuerpos solares. Éstos a su vez entrañan su propio vacío: su régimen solar devendrá noche, de manera que su putrefacción y disolución tan sólo han sido diferidos. Así son las cosechas de secas y de lluvias, un ciclo habilita al otro, de la misma forma en que a todo mayordomo eventualmente le tocará ver las cosas bajo el mismo arco pero desde el otro lado, convirtiéndose en sombra una vez haya sido reemplazado. Y es que los cuerpos de hoy, como las semillas antropomorfas, serán las carencias de mañana. Mas su rastro, sus contornos, sus residuos, son los que hacen al cosmos: el no cuerpo del Otro, múltiple. Ni contraste jerárquico ni diferencia conceptual entre lo particular y lo abstracto: los cuerpos, las semillas bajo todas sus expresiones, son singulares (*cf.* Deleuze 2002), que replican su diferencia (en muñecos de papel, en confeti, en la milpa), enunciando a cada momento modos de relación distintos. Tal parece ser el horizonte de todo lo vivo, convertirse en ancestro, en olvido, condición necesaria para diferirse y multiplicarse.

Bibliografía

BADIOU, ALAIN

- 1999 *El ser y el acontecimiento*, Bordes-Manantial, Buenos Aires.
- 2002 *Breve tratado de ontología transitoria*, trad. de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Gedisa, Barcelona.

BATESON, GREGORY

- 1936 *Naven. A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*, Cambridge University Press, Londres.

CLASTRES, PIERRE

- 1987 *Investigaciones en antropología política*, trad. de Estela Ocampo, Gedisa, México.

CORONA-MARTÍNEZ, EDUARDO

- 2013 "Birds of the Pre-Hispanic domestic spheres of Central Mexico", Christopher Götz y Kitty Emery (eds.), *The archaeology of Mesoamerican animals*, Lockwood, Atlanta.

DELEUZE, GILLES

- 2002 [1968] *Diferencia y repetición*, trad. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu (Biblioteca de Filosofía), Buenos Aires.

DESCOLA, PHILIPPE

2012 *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires.

FAUSTO, CARLOS

2007 “Feasting on people. Eating animals and humans in Amazonia”, *Current Anthropology*, 48 (4): 497-530.

GALINIER, JACQUES

1990 [1985] *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, México.

1998 “Humer le monde”, Diana Rey-Hulman y Michel Boccara (eds.), *Odeurs du Monde. Écriture de la nuit*, L’Harmattan, París: 69-79.

2009 *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Comisión para el Desarrollo de los pueblos indígenas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

2013 “Limes y proscenium. Elementos para entender el ritual otomí”, conferencia presentada en el XV Coloquio Internacional sobre Otopames, Universidad Intercultural del Estado de México, San Felipe del Progreso, 16 de noviembre.

GELL, ALFRED

1998 *Art and agency. An anthropological theory*, Clarendon, Oxford.

GODELIER, MAURICE

1990 *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, trad. de A. Desmont, Taurus, Madrid.

HOUSEMAN, MICHAEL Y CARLO SEVERI

1994 *Naven ou le donner à voir. Essai d’interprétation de l’action rituelle*, Centre National de la Recherche Scientifique-Maison des Sciences de l’Homme, París.

ICHON, ALAIN

1990 [1969] *La religión de los totonacas de la sierra*, trad. de José Arenas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista (Antropología Social, 16), México.

LAстра, YOLANDA

- 2006 *Los otomíes. Su lengua y su historia*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

LAZCARRO, ISRAEL

- 2007 “Presencias carnalescas en el año ritual otomí de la Huasteca sur”, ponencia presentada en el simposio Antropología del Carnaval: una mirada etnológica e histórica sobre la diversidad festiva, la transgresión social y los rituales de inversión, XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Antiguo Colegio de las Vizcaínas, México, 10 de agosto.
- 2010 “Del recurso a la basura: pautas de aprovechamiento y desecho en la Huasteca otomí”, ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología: Globalización, diversidad y práctica antropológica, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 24 de septiembre.
- 2011 [en línea] “El Cristo-Sol en el tiempo otomí: de la Revolución mexicana al lopezobradorismo”, *Pacarina del sur*, 9, <<http://www.pacarinadelsur.com/home/indoamerica/336-el-cristo-sol-en-el-tiempo-otomi-de-la-revolucion-mexican-al-lopezobradorismo>>.
- en prensa “El eje de la inteligibilidad otomí: el Maíz, entre lo humano y lo ancestral”, Mauricio González González, M. Gabriel Hernández García y Sofía Medellín Urquiaga (coords.), *Maíz y cosmovisión en el centro de origen*, México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 1996 *Cuerpo humano e ideología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2000 *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

LUPO, ALESSANDRO

- 1995 *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

NEURATH, JOHANNES

- 2008 “Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza. Intercambio e identificación”, *Journal de la Société des Américanistes*, 94-1: 251-283.

REYES, LUIS

- 1961 *Pasión y muerte del Cristo Sol*, Universidad Veracruzana, Jalapa.

SANDSTROM, ALAN R.

- 1991 *Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec Indian village*, University of Oklahoma Press (The Civilization of the American Indian, 206), Norman.
- 1998 “El nene lloroso y el espíritu del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana”, Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Politécnico Nacional-Universidad Autónoma de Chihuahua-Instituto Nacional Indigenista, México: 59-94.

SANTOS-GRANERO, FERNANDO (ED.)

- 2009 *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*, The University of Arizona Press, Tucson.

STRATHERN, MARILYN

- 1990 *The gender of the gift*, University of California Press, Berkeley.
- 1995 *The relation. Issues in complexity and scale*, Prickly Pear, Cambridge.

STRESSER-PÉAN, GUY

- 1966 “Penetration des Otomis dans la Huasteca”, *Summa Anthropologica*, homenaje a Roberto Weitlaner: 599-604.
- 1998 *Los lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas – Les Lienzos d’Acaxochitlán (Hidalgo) et leur importance pour l’histoire du peuplement de la Sierra Nord de Puebla et des zones voisines*, trad. de Araceli Méndez y Angelines Torre, Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior-Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, Gobierno del Estado de Hidalgo-Centre Français d’Études Mexicaines et Centraméricaines México.
- 2005 *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des indiens du Mexique*, L’Harmattan (Recherches Ameriques Latines), París.

TREJO, LEOPOLDO (COORD.); ARTURO GÓMEZ, MAURICIO GONZÁLEZ, CLAUDIA GUERRERO, SYLVIA M. SOSA E ISRAEL LAZCARRO
 en prensa-a “Sonata ritual. Cosmos, cuerpo y envidia en la Huasteca meridional”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

TREJO, LEOPOLDO; CARLOS HEIRAS, MAURICIO GONZÁLEZ E ISRAEL LAZCARRO
 2009 “Cuando el otro nos comprende: los retos de la interculturalidad ritual”, *Cuicuilco*, 16 (46): 253-272.
 en prensa-b “El costumbre de jugarse la vida. Las vías de la corpomorfosis en la Huasteca sur”, *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Serie Ensayos), México.

TREJO, LEOPOLDO (COORD.), MAURICIO GONZÁLEZ, CARLOS GUADALUPE HEIRAS, SYLVIA MARIBEL SOSA E ISRAEL LAZCARRO
 2013 “Especialistas del umbral. Don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca”; Alicia M. Barabas y Miguel Alberto Bartolomé (coords.), *Chamanismo y nahualismo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Ensayos), México.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO
 1992 [1986] *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, trad. de Catherine V. Howard, The University of Chicago Press, Chicago.
 2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz, Madrid.

WILLIAMS GARCÍA, ROBERTO
 1972 *Mitos tepehuas*, Secretaría de Educación Pública (Sep-Setentas, 27), México.