

Nemilistli en la transmisión intergeneracional de elotlamanalistli, maseualmej de Chicontepec, Veracruz

Nemilistli in the intergenerational transmission of elotlamanalistli, maseualmej Huasteca Veracruzana

SILVIA SANTIAGO MARTÍNEZ¹
Universidad Nacional Rosario Castellanos
ixtlitxochitl08@gmail.com

Recibido: 20 de febrero de 2025

Aceptado: 28 de marzo de 2025

Resumen

Este artículo analiza el significado de la transmisión intergeneracional de *elotlamanalistli* (fiesta del elote) a partir del concepto nahua *nemilistli* (caminar en la vida, existencia) y las relaciones que se establecen con la Madre Tierra, el territorio, el cuidado de la naturaleza, la crianza de la vida y la construcción de vida comunitaria entre los *maseualmej* de Chicontepec frente a los procesos de colonialidad que imperaron para borrar las diferencias. *Nemilistli* significa vida, modos de vivir, existencia y construcción de identidad personal y colectiva. Cuando se habla de *tonemilis* está refiriendo a la identidad que los *maseualmej* construyen en el plano colectivo como individual. Además, está relacionada con los procesos de transmisión y socialización de saberes para cuidar y respetar al maicito. A través del método etnográfico, el registro de la información empírica fue realizada con las entrevistas, las charlas cotidianas y la observación participante, entre 2017 a la fecha. Las abuelas, los abuelos, las niñas y los niños son protagonistas en la investigación etnográfica. *Elotlamanalistli* es gozo, pero también es un espacio de enseñanza sobre los valores comunitarios, como el respeto, el agradecimiento, el apoyo mutuo y el trabajo colectivo para estar en equilibrio con la Madre Tierra.

Palabras clave: fiesta del elote, colonialidad, socialización, valores comunitarios.

Abstract

This article analyzes the meaning of the intergenerational transmission of *elotlamanalistli* (corn festival) based on the Nahuatl concept *nemilistli* (walking through life, existence) and the relationships established with Mother Earth, the territory, the care of nature, the nurturing of life, and the construction of community life among the *Maseualmej* of the Huasteca region of Veracruz. *Nemilistli* means life, ways of living, existence, and the construction of personal and collective identity. When we speak of *tonemilis*, we are referring to the identity that the *Maseualmej* construct at both the collective and individual levels. In this sense, *nemilistli* is related to the processes of transmission and socialization of knowledge to care for and respect the corn crop. Empirical information was recorded through interviews, daily conversations, and participant observation, conducted between 2015 and the present, using the ethnographic method. Grandmothers, grandfathers, and children are protagonists in the ethnographic research. *Elotlamanalistli* is joy, but it is also a space for teaching about community values, such as respect, gratitude, mutual support and working to be in balance with Mother Earth.

Keywords: corn festival, coloniality, socialization, community values.

¹ Docente investigadora de la Universidad Nacional Rosario Castellanos (UNRC), México. Pertenece al Laboratorio de Investigaciones en Ciencias Sociales e Interculturalidad de la UNRC y forma parte del Cuerpo Académico: Territorios, memorias y pedagogías otras desde la INTERCULTURALIDAD.

Introducción

Desde antes de la conquista, el maíz ha sido más que un grano de uso comercial, es el alimento básico y fundamental para los pueblos originarios de México, y en gran parte de América Latina (Acosta Márquez, 2014; Bastiani-Gómez, 2008; Boege, 2007; Carrasco Vargas, Montero Flores, Cobos Mora y Gómez Villalva, 2023; Fernández Suárez, Morales Chávez y Gálvez Mariscal, 2013). Según Acosta Márquez (2014) el maíz es una semilla base de subsistencia de muchas familias, pero también, “es uno de los elementos más complejos de su forma de relacionarse y concebir el mundo” (p. 224). Esta afirmación destaca la profunda conexión que los pueblos originarios tienen con el maíz, al que consideran una semilla sagrada, símbolo de identidad y resistencia cultural.

El maíz no sólo es producción, resultado de una cosecha, es una semilla sagrada que necesita del cuidado tanto del hombre como de la mujer. Su crianza inicia en la milpa, espacio de cultivo donde nace, crece y madura hasta su cosecha. En este entorno, hombres y mujeres trabajan juntos para cuidar de la milpa, se entiende que, si no se cuida el control de las plagas, de la invasión de los animales y del crecimiento desmedido de la hierba pueden ahogar y devastar las plantas llegando a afectar el crecimiento del maíz. Sembrar maíz significa ese compromiso con la tierra, con la semilla y con naturaleza para que las familias tengan abundancia de alimento. En algunos pueblos originarios de México esta abundancia es resultado del trabajo colectivo entre hombres, mujeres y de los entes de la naturaleza que cuidan al maicito en los tiempos tanto de fríos y calientes, como en temporadas de lluvias y de huracanes.

En el pensamiento indígena, el maíz representa la vida misma (González Torres, 2007) y su continuidad, así como la fertilidad de la tierra (Ruiz-Serrano, Serrano-Barquín y Zarza-Delgado, 2022). Cuidar el maíz es una forma de custodiar la milpa, un proceso que implica el conocimiento del manejo de prácticas agrícolas y que están entrelazadas con las ritualidades, mitos, cuentos, leyendas, fiestas, música y danzas que en conjunto abonan en la construcción de la identidad, la memoria colectiva y la historia que se cuenta de boca en boca para delegar a las generaciones los gozos de reciprocidad, agradecimiento y complementariedad a *Tonantsi Tlalli* (Madre Tierra). La siembra del maíz es símbolo de gozo, donde la selección de las semillas y el trabajo en la milpa son motivos para que las familias participen y preparen ofrendas al maicito, a los entes y a la tierra para la obtención del alimento.

Desde tiempos remotos se creía que los actos de agradecimiento hacia el cosmos y la naturaleza darían a la humanidad beneficios tanto en la agricultura como en la salud. Gracias a estos agradecimientos que se llevan a cabo en la comunidad la producción de la milpa continúa, ya que han formado parte de las estrategias socioculturales en las que se reproduce la vida colectiva, sus conceptos simbólicos y, con ello, su identidad. (Montes de Oca y Licea Reséndiz, 2021, p. 20)

Para los *maseualmej*² del municipio de Chicontepec, Veracruz México, el maíz es la sangre, la vida y energía vital que sustenta el estar en *Totlaltipak* (nuestra Madre Tierra). Cuidar al maíz es fundamental para evitar su desaparición entre los *maseualmej*. Mediante rezos, bailes, ofrendas, peticiones y oraciones se invoca a *Chicomexochitl konetsi* (dualidad del maíz, niña-niño) así como a los entes que protegen de su crianza en la milpa a manera de agradecimiento de la abundancia del ciclo agrícola.

² La gente del pueblo náhuatl del municipio de Chicontepec Veracruz se llama así mismos en su lengua *maseualmej*, que quiere decir, la gente que es del pueblo.

En la región de Chicontepec, según Arturo Gómez Martínez se conoce a la deidad del maíz como *Chicomexochitl*, cuyo nombre es identificado de manera directa con el maíz; además se maneja como sinónimo de dicho fruto y se piensa que habita en el *teopanco* o sexta capa del cielo, desde donde observa el ciclo agrícola y cuida las plantas. (González Torres, 2007, p.62)

La abundancia de cada ciclo agrícola es el resultado de los cuidados dedicados a la crianza del maicito en la milpa. Al igual que otros pueblos originarios de México, los *maseualmej* siembran dos veces al año: la primera corresponde a la temporada de la sequía, o llamada también *tonalmili*; mientras que la segunda pertenece a la temporada de lluvias o *xopamili*. Se espera que en *xopamili* se alcance las cosechas con mayor abundancia. Además, en este ciclo agrícola, en distintas comunidades de Chicontepec, las familias se organizan para festejar al elotito, fiesta llamada en nahuatl *elotlamanalistli*, equivalente al español “la fiesta del elote” (de aquí en adelante emplearemos las dos formas de nombrar la ritualidad al elote, tanto en náhuatl como en español). Esta ceremonia ritual se realiza entre los meses de septiembre a noviembre, meses en que el elotito es festejado después de su crianza en la milpa. *Elotlamanalistli* es una fiesta de gozo y los días de la ritualidad dependerá de la organización de las familias de cada comunidad.

En la actualidad, *elotlamanalistli* es una ritualidad que se sigue realizando en varias comunidades de Chicontepec. Es también una fiesta que representa la resistencia y la reivindicación identitaria-lingüística frente a los procesos de colonialidad del poder, del saber (Quijano, 2011) y del ser (Maldonado Torres, 2007) para defender “*tlen toaxka*” (aquello que es nuestro) y la configuración de aquello es *tonemilis* (identidad colectiva-individual) del *maseuali*. *Elotlamanalistli* es un espacio de gozo, pero también de transmisión intergeneracional de los saberes y haceres en torno a la fiesta ritual para seguir con las enseñanzas que dejaron los antepasados. Las abuelas y los abuelos reproducen la *nemilistli*. A través de los haceres de la fiesta enseñan a las niñas y a las juventudes los cuidados y veneración a la dualidad del maíz, a la protección, respeto, así como dar agradecimiento, reciprocidad y complementariedad a la Madre Tierra y a los entes de la naturaleza para estar en armonía colectiva.

En *elotlamanalistli*, las niñas y los niños participan junto con sus padres, madres, abuelos y abuelas en diversas actividades que van desde los momentos de preparación de la fiesta, la puesta de ofrenda en el altar y la bienvenida a los elotitos. En los momentos de agradecimiento y el levantamiento de *Chicomexochitl konetsi* las niñas tienen un papel protagónico, pues ellas y ellos representan a la niña y al niño maíz, por eso, al maíz se cuida y se respeta como el pequeño hermanito, al que hay que cuidarlo y protegerlo. *Chicomexochitl* es un personaje mítico, referido a la dualidad del maíz. Su traducción literal al náhuatl significa “siete flor”. En la tradición oral nahua, mencionan que esta dualidad es personificada por un niño, que representa el maíz tierno, símbolo también de fortaleza, energía vital y crecimiento. La transmisión de la energía vital al maíz representa la espera de la abundancia del siguiente ciclo agrícola.

En la transmisión de conocimientos *nahuas* sobre las prácticas rituales del maíz destaca el uso de la lengua *náhuatl* que está vinculada con la costumbre. En *elotlamanalistli* el fortalecimiento del tejido lingüístico se muestra en las expresiones en la lengua para entablar el diálogo intersubjetivo con *Tonatsi Tlalli*, a los entes de la naturaleza y a *Chicomexochitl*. De esta manera, las nuevas generaciones observan, escuchan, comprenden y se apropian que la lengua náhuatl no sólo es un elemento cultural, sino que su uso también es un acto político-ontológico del ser *maseuali*, porque a través de la

lengua se nombra un mundo totalmente distinto al español. El uso del *náhuatl* como acto político y de reivindicación identitaria-lingüística en la fiesta ritual es la manifestación de la defensa, promoción y cuidado de la lengua para que no se pierda en la comunidad, pues con los procesos de colonialidad lingüística y las prácticas racistas implementadas con la prohibición de la lengua en las escuelas, muchas familias nahuas deciden no enseñar la lengua a sus hijas e hijos.

Es así que *elotlamanalistli* es un espacio de convivencia y de compartencia³. Cuando las niñeces participan en esta fiesta no sólo van a ver qué están haciendo las abuelas y los abuelos, sino que de acuerdo a sus gustos e intereses se van incorporando en las actividades de cada momento de la fiesta. La reproducción de las prácticas rituales en torno al maíz, las abuelas y los abuelos junto con el *ueuetlakatl* (sabedor-guía de la ritualidad) y las *tlayenkanamej* (las abuelas rezanderas guías) enseñan a las niñeces las formas de estar y habitar en *Totlatipak* y la formación de su cosmovisión (Báez-Jorge y Gómez Martínez, 2000). Sin embargo, hay que señalar, que *elotlamanalistli*, en muchas comunidades de Chicotepec había quedado en el recuerdo de las abuelas y los abuelos porque, por muchos años, la religión católica consideró a esta fiesta la invocación al demonio, y, por lo tanto, los saberes de esta fiesta fueron cuestionados desde el punto de vista del pensamiento eurocéntrico, racializando la sabiduría en creencias irracionales donde el racismo epistemológico juega como una “estrategia discursiva decisiva en el proceso de negación, silenciamiento y exterminio de las existencias y saberes no inscriptos o adecuados a la tipología del ‘ser’ y del ‘pensar’ diseñada por la razón moderno imperial” (Díaz, 2011, p. 19).

La fiesta del elote había quedado sólo en la transmisión oral (Santiago Martínez, 2018). A las niñas y a los niños se les narraban con relatos el valor simbólico de la fiesta ritual. La prohibición de las ritualidades de los pueblos originarios está marcada por procesos de colonialidad y racismo epistémico-ontológico que promovieron prácticas de aculturación para que abandonarían sus lenguas, sus cosmovisiones, sus tradiciones, sus costumbres y sus danzas. En otro sentido, la alteridad epistémica era un problema para las lógicas del pensamiento hegemónico eurocéntrico.

Pero aún más, el despliegue de este patrón monológico y monocultural del saber supondrá el ocultamiento y desprecio del legado de las lógicas de pensamiento, formas de socialización y de relación con la naturaleza presentes en las cosmogonías y saberes ancestrales de las comunidades originarias y afroamericanas sobre el continente. (Díaz, 2011, p.20)

Frente a los procesos de colonialidad, en los últimos 15 años, *tlatimej* (sabias/os), abuelas y abuelos de las comunidades de Chicotepec empezaron a reivindicar la ritualidad, como una de las fiestas máximas del pueblo. A través de la fiesta la identidad, la cultura, la lengua, el Cosmos, la organización comunal y la formas de habitar *Totlatipak* se afianzan desde el trabajo colectivo, la reciprocidad, la complementariedad, la ayuda

3 La compartencia es un espacio de trabajo colectivo. Se trata de compartir de forma colectiva los resultados del trabajo realizado por los miembros de una comunidad. En palabra de Martínez Luna (2017) “es lo que obtenemos como resultado de comprender el respeto como el resultado del todo, y que exponemos en toda conducta, además de la labor, trabajo o movimiento que realizamos cotidianamente. Lo que obtenemos es precisamente la compartencia de la vida, la ayuda mutua, la reciprocidad, la fiesta, la celebración, la comprensión, etcétera” (p.9). Empleamos este concepto de Martínez Luna porque la fiesta del elote es resultado del trabajo de todas las personas que asistente y participan en cada momento de la fiesta, desde su preparación hasta su culminación.

mutua y la celebración de la abundancia. Es en este sentido, que interesa describir los procesos de reivindicación identitaria-lingüística y la transmisión intergeneracional de *elotlamanalistli* a partir de *nemilistli* para la comprensión de las relaciones que se establecen con la Madre Tierra, el cuidado de la naturaleza, la crianza de la vida y la construcción de vida comunitaria frente a los embates de la colonialidad.

Colonialidad epistemológica-ontológica, reivindicación identitaria y transmisión intergeneracional

Para hablar de las fiestas rituales como es la fiesta del elote (*elotlamanalistli*) se necesita partir del plano cartesiano que conjuga el lugar de producción del conocimiento eurocéntrico frente al desprecio de otras formas del saber. En este plano, los saberes y conocimientos *nahuas* como de otros pueblos originarios son subyugados y negados por la hegemonía epistemológica⁴. En el descubrimiento de América⁵ la modernidad/capitalista es instaurada como una lógica de poder en la construcción de una sociedad hegemónica, monocultural, con patrones definidos en cuanto a la producción de conocimientos desde la mirada eurocéntrica.

Los patrones de la colonialidad/modernidad reprodujeron en distintos ámbitos como la administración, la salud, la justicia y la educación una forma de conocimiento universal que excluye la diversidad de modos de conocer y de saber. Lander (2000) menciona que con el inicio del colonialismo en América también existe “sino -simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario” (p.16). El conocimiento del occidente niega toda clase de conocimientos que no embonan con los cánones del conocimiento hegemónico. Bajo estrategias colonizadores del saber, se excluyen y se silencian saberes y experiencias de los pueblos originarios tipificándolos como tradicionales, anecdóticos, salvajes o simples creencias irracionales que no contribuirán al progreso y desarrollo de la sociedad. En estas relaciones asimétricas se legitima la colonialidad del saber, “el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder, el poder colonial” (Mignolo, 2003, p. 39).

Las comunidades del pueblo nahua luchan y resisten a los embates de la colonialidad del saber. A través de las prácticas socioculturales reproducen y transmiten a sus hijas e hijos las formas de estar en la vida, del respeto que se le tiene a la naturaleza, de los cuidados a los entes que hacen posible el equilibrio con la Tierra. Su concepción de mundo como las formas de construcción de sus conocimientos son distintos al pensamiento eurocéntrico, no por eso menos válidos, sino que tienen diferentes raíces y estrategias que han de respetarse. Los conocimientos de los pueblos originarios se caracterizan porque son colectivos, dinámicos, prácticos, son socializados en diferentes espacios de la vida comunitaria y están relacionados con el vivir bien.

Con la postura decolonial y crítica se cuestiona a la colonialidad del saber para mirar que son posibles otras formas de construcción de conocimientos, estás lógicas rompen con la visión hegemónica del conocimiento impuesto desde el descubrimiento de América. Visibilizar y dignificar conocimientos históricamente negados es un derecho que todos los pueblos originarios tienen para hacer valer que sus prácticas de cuidados de los territorios, el agua, las formas de entendimiento del ser humano vinculo-naturaleza

4 El pensamiento hegemónico no es otra cosa que la imposición de una lógica de saber de una lógica de poder colonial.

5 Iniciada con procesos de colonialismos y posteriormente establecida como patrones del poder colonial/modernidad vigente hasta nuestros días.

y habitar el Cosmos son distintos, y no por ello son parte de un pensamiento irracional.

Las comunidades nahuas como otras comunidades la oralidad ha sido uno de los recursos y estrategias que ha posibilitado la transmisión de los conocimientos. Esta transmisión es construida es un proceso dialógico que se aleja de las relaciones verticales del saber, sino que, genera relaciones horizontales e intersubjetivas que propician nuevas experiencias de construcción de conocimientos y que sirven para y con la vida. En este sentido, los procesos de transmisión intergeneracional colocan a las niñas *nahuas* protagonistas de sus propios aprendizajes, y muchas veces, fungen como acompañantes aliados de saber con aquellas niñas y niños que poco a poco se van integrando a la diversidad de prácticas y haceres comunitarios.

Las niñas *nahuas* son agentes, sujetos sociales capaces de cuestionar y transformar su realidad, tienen sus propios modos de participar en las fiestas comunitarias y en el trabajo comunal, además, se considera responsables, autónomos y capaces de dirigir actividades colectivas. La concepción de la niñez trasgrede aquella construida por el Occidente, “en la que los niños no son reconocidos como sujetos sociales” (Rico Montoya, 2023, p. 40), que no pueden llegar a ser responsables ni de tomar decisiones por sí solos, pues se consideran inmaduros como de la falta de experiencia para participar en actividades de la vida adulta.

La agencia de las niñas son claves para la socialización de los conocimientos *nahuas* en los espacios comunitarios. Desde que la niña y el niño se involucran en las actividades, por más mínimas que sean, e interactúan con su entorno se apropian de los esquemas culturales para posteriormente poder reproducirlas en los tiempos y espacios establecidos.

Los procesos de transmisión intergeneracional se realizan desde los espacios de la familia, en el trabajo de la milpa, en las actividades de vida comunitaria y en las fiestas, tal como ocurren en la fiesta del maíz. Para los *maseualmej* de Chicontepec, desde que las niñas llegan, observan y colaboran en las actividades de la fiesta están apropiándose de los esquemas y patrones culturales para la elaboración de sus propias resignificaciones simbólicas. Las niñas se adentran a participar en cada momento de la fiesta, por ejemplo, en el baile del elote, cada paso es un movimiento corporal que se interactúa con la música ritual. Es decir, que cuando las niñas participan en el baile del elote, se apropian de los movimientos correspondiente a la danza con el elotito y van identificando qué sonos son propios de la bienvenida, la ofrenda, la bendición y la sanación. Además de los sonos, las narrativas y los relatos que se cuentan en torno al maíz son parte de las prácticas de socialización comunitaria.

Etnografía en espiral: de la participación a la colaboración con compromiso social

La investigación tiene un enfoque cualitativo, centrado en el método etnográfico. Si bien la etnografía tiene su origen en la antropología que nació bajo la necesidad de registrar y describir los modos, costumbres, tradiciones y hábitos de vivir del “Otro” como objeto de estudio (Malinowski 1972, citado en Rockwell, 2011). En las últimas décadas algunos estudiosos/as (Álvarez y Dietz, 2014; Bertely, 2015; Leyva y Speed, 2015; Podestá 2008 y 2007; Rappaport, 2015; Rockwell, 2011) han abierto la crítica a la etnografía clásica y cuestionan las relaciones asimétricas y verticales que él o la etnógrafa realiza para el trabajo de campo, el análisis de información, y enfatizan que, muchas veces, quien realiza la investigación etnográfica no devuelven los resultados a la comunidad.

En las últimas dos décadas se explicita la crítica a las asimetrías intrínsecas del clásico trabajo de campo etnográfico y a la extracción unidireccional de datos por parte de un/a etnógrafa/o que mantiene su monopolio interpretativo frente a «sus informantes» –sujetos con quienes necesariamente co-construye datos, interpretaciones y sentidos «en campo»–. (Dietz y Gómez-Pellón, 2024, p. 213)

La experiencia en el trabajo con las comunidades y pueblos originarios hemos aprendido que el diálogo es parte fundamental para llegar a acuerdos comunes, sólo así podemos caminar colectivamente respondiendo a las necesidades, intereses y propuestas de las personas que abren sus casas para entablar la escucha de sus saberes y experiencias. La investigación que se realizó partió de un conjunto de intereses, entre estos, estaban: la preocupación de registrar y sistematizar los relatos, las experiencias y participación comunitaria de las familias que organizan *elotlamanistli* o fiesta del elote, y principalmente el registro de cómo la fiesta se vuelve a resignificar a pensar de los procesos de colonización de la naturaleza para transmitir a las niñas el respeto y valoración al maíz, el grano considerado también “nuestra sangre” (Garma Navarro, 1996).

La etnografía en esta investigación fue construida desde y con las voces de las familias, las abuelas, los abuelos, los *tlamatimej* (sabios/as), niñas y niños, no sólo para escuchar lo que dicen las personas sino para construir narrativas colectivas. Los relatos, las charlas, los diálogos que se construían colectivamente permitían a su vez la reflexión, la autocrítica, los cuestionamientos de los cambios que están sucediendo con el calentamiento global, la escasez de agua y los fenómenos meteorológicos.

Hablamos de una etnografía que nace desde y con la comunidad, un trabajo con más de 8 años y que continúan en la actualidad. La aceptación de este trabajo etnográfico implicó varios retos, desde acuerdos con las autoridades de la comunidad hasta la autorización de las familias para levantar fotografías y videos en torno a la fiesta del elote. También se trabajó con las niñas en los espacios de la fiesta, en las actividades familiares y en la vida escolar, esto con la finalidad de registrar sus saberes en torno a la fiesta del elote.

Este tipo de investigación es “una forma de etnografía específica en contextos territoriales indígenas” (Pérez Ríos, 2022, p. 33), con dinámicas propias del contexto comunitario. En este sentido, la investigación cobra relevancia cuando las familias, las abuelas, los abuelos, las niñas, los niños, las niñas y los *tlamatimej* se apropian del trabajo investigativo para abrir espacios de participación colaborativa e interfamiliares y muchas veces, intercomunitarias.

Entendida la etnografía como un diálogo y colaboración efectiva se está en posibilidades de ampliar la perspectiva tradicional de comunidad, como sinónimo de un grupo homogéneo con orígenes culturales similares, para transitar a una perspectiva más amplia, donde la comunidad también la componen aquellas personas (indígenas y no indígenas) cuyos intereses no solo convergen sino también se involucran desde sus propios espacios. (Pérez Ríos, 2022, p. 35)

Hacer etnografía desde y con las familias, las comunidades y los espacios de fiestas implicó la construcción de relaciones simétricas en el trabajo de campo para compartir la diversidad de formas de entablar diálogos, preguntar y crear círculos de escucha. En los andares metodológicos, dejamos que la dinámica comunitaria diera las

pautas para abrir los diálogos, en esta cuestión, más que llevar preguntas elaboradas para que las personas respondieran optamos por generar sólo una pregunta para entretenerla con los saberes comunitarios. Llegar a los círculos dialógicos nos apoyamos de las dinámicas y de los conocimientos comunitarios, es decir, las mismas familias abrían los círculos con la familia extensa, por eso, no fueron entrevistas dirigidas a ciertas personas, sino que, recurrimos a las formas en que las comunidades transmiten y socializan sus saberes, para construir *tlatempouili* (narrativas o formas de narrarnos) “Con esta perspectiva pretendo reconocer el papel de las comunidades no como informantes u objetos de estudio sino como agentes involucrados durante todo el proceso investigativo” (Pérez Ríos. 2022, p. 36).

Del trabajo de campo

En la investigación etnográfica el trabajo de campo inicia con una charla cotidiana con dos abuelos, hace aproximadamente 8 años. Por el año 2017, les pregunté ¿por qué antes de sembrar el maíz se bendice y se prepara ofrenda en la casa? Lo que fue una pregunta nos llevó a la necesidad de registrar y sistematizar aquellas prácticas rituales en torno al maíz. El centro del trabajo de campo más allá de estar en la comunidad por un cierto periodo, ha implicado ir y venir. Hemos realizado registros en tiempos de la fiesta ritual pero también en las temporadas de siembra, esto con la finalidad de comprender las categorías que interesa analizarlas: significados y transmisión intergeneracional, reivindicación identitaria-lingüística y la matriz colonial en torno a *elotlamanalistli*.

La observación participante ha implicado estar dentro de las familias, ir a la milpa, estar en asambleas, trabajar en faenas, participar desde los procesos de organización y preparación de la fiesta, hasta asumir responsabilidades de ciertas actividades y tareas para colaborar desde traer flores, cooperar para la banda de viento, llevar tercios de leña, entre otros compromisos. Con relación al registro, parte del compromiso también es ser la fotógrafa para capturar cada momento de la fiesta. El estar allí, es un trabajo con las familias organizadoras de la fiesta en cuanto a la distribución de tareas de acuerdo con las habilidades de cada persona, por ejemplo, quiénes serán los encargos de elaborar los altares y collares de flores, la preparación de la comida, la ofrenda del elote, los que tocarán las campanas, etc.

Entre los registros etnográficos la toma de notas, el diario de campo, las fotografías, los videos, las grabaciones de charlas con abuelas y abuelo, *tlamatimej*, niñas, niños, papás, mamás entre otras personas han sido pilares para tener el acervo de información. De esta manera, hablamos de una etnografía de co-labor, porque son las personas de la comunidad, en tanto niñas, niños, abuelas, abuelos, rezanderos o sabios quienes definieron algunas categorías *nahuas* para hilvanar los significados, la transmisión y la reivindicación identitaria-lingüística en torno a la fiesta del maíz. Además, se organizó una agenda comunitaria para las charlas y los círculos de la palabra⁶ en los tiempos de cada familia.

***Nemilistli* en la fiesta del elote**

Para los *maseualmej nemilistli* está asociada con las formas de caminar, existir, ser y estar en la vida, y está vinculada con el conjunto de prácticas culturales, conocimientos, valores comunitarios y haceres que forman parte de su Cosmos. Este concepto nahua

⁶ Los círculos de la palabra son espacios de diálogo y escucha de acuerdo a temas de interés para la familia. Además, estos círculos los encabezaban por algún miembro de la familia. Ellas y ellos invitan a personas de otras familias para que participen en el diálogo.

expresa el movimiento de la vida (Santiago Martínez, 2017), el caminar que los *maseualmej* construyen en *Totlaltipak* (Nuestra tierra) para reproducir y configurar la identidad y cultura *nahuatl* desde *Totlalli* (Nuestro territorio).

Totlalli como nuestro territorio es un espacio donde las personas de un pueblo o de una comunidad viven, comparten una historia en común y realizan actividades de su vida cotidiana. Es un espacio apropiado por los miembros de una comunidad, y donde ocurren historias, experiencias, reproducción de la vida, el fortalecimiento del tejido comunitario, donde comparten una lengua que está vinculada a las prácticas rituales, a las danzas, a la música y a la gastronomía para “asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicos” (Giménez, 2005, p.9). La pertenencia al territorio está vinculado a las identidades que se van configurando de acuerdo a las prácticas, saberes, experiencias y formas de organización comunitaria. Para las comunidades nahuas la *nemilistli* es una construcción social, cargada de elementos simbólicos y cosmogónicos que configura la identidad de los *maseualmej*.

Nemilistli como el modo de caminar, existir, ser y estar en la vida está vinculada con la reproducción de los saberes en torno a prácticas sociales en torno a la medicina, la partería, la crianza de la vida, los cuidados de la naturaleza, las plantas, las fiestas rituales, entre otras prácticas.

Nemilistli expresa cómo los *maseualmej* interpretan la vida en el mundo. Inserta la trama y la urdimbre, es decir, los sentidos y los significados que los *maseualmej* crean en torno al culto a las divinidades, a los guardianes, a los entes sagrados, a los Dioses, a los entes de la naturaleza y el lugar que ocupa el hombre y la mujer en el plano de la existencia-mundo, en una concepción en que todos tienen vida. A través de la *nemilistli* (existencia) se justifica la reproducción de las prácticas culturales, como las fiestas tradicionales y las ceremonias rituales, y el sentido que se les atribuyen a estas prácticas en tanto prácticas sociales. (Santiago Martínez, 2018, p. 94)

Cuando hablamos de *nemilistli* nos referimos a la construcción colectiva de los saberes y haceres de los *maseualmej* para caminar en la vida en torno a los cuidados de la crianza, del territorio, las fiestas rituales, la armonía, el agradecimiento, la reciprocidad, la complementariedad y respeto a la Madre Tierra. *Nemilistli* no es un camino lineal, sino que es el movimiento de la vida para Caminar-Ser y Caminar-Estar-habitar que caracteriza la formación de la persona (Santiago Martínez, 2018). Por ello, *lajlamikilistli* (sabiduría) es un concepto *nahua* que no puede estar desarticulada de *nemilistli* en los procesos de transmisión intergeneracional de las fiestas rituales, como ocurre con el maíz.

Entonces *nemilistli* es la base de la continuidad y reproducción de las prácticas rituales, “[...] para mantener vivas las convicciones propias de la cultura que lo acuña” (Facia Nirvana, Maravilla Melisa, Peralta Tannya, Rosas Cristian y Valdés César, 2009, p. 67). *Nemilistli* proviene del verbo: *nemi*, que significa caminar y andar; y cuando se convierte en un sustantivo denota ese movimiento, dinámica, existencia, vida, en otro sentido, la comprensión del movimiento de la vida que ressignifica *tonemilis* (lo que somos, nuestra identidad) para continuar tejiendo la vida.

Para aproximarnos a este concepto y comprender las relaciones que se vinculan con *elotlamanalistli*, partimos que Caminar-Ser y Caminar-estar-habitar en *Totlaltipak* (Nuestra tierra) afianza los procesos identitarios y la protección “*tlen to axka*” (lo que es nuestro) para cuidar el territorio y seguir tejiendo las formas de vida colectiva, la

organización política comunitaria y los procesos de enseñanza en la formación de la persona desde el pensamiento *nahua*.

En la formación de la persona, los procesos de transmisión intergeneracional de los saberes en torno a la fiesta del elote, los espacios de la familia, la comunidad, la milpa y los espacios de la ritualidad se enseñan a cuidar y agradecer a la Madre Tierra. *Nemilistli*, entonces, es la base de la transmisión de los códigos simbólicos y cosmogónicos respecto a los cuidados y protección del maíz porque es *Topilchoco* (Nuestro hermanito) a quien hay que cuidar para que no se vaya entre los *maseulamej*.

“Mochiua ni elotlamanali pampa nopa tonemilis. Uajkajkiya mochitiuala, kichiuayaya totataua, tonanaua, nama tojuanti nojkia tichiua. Totataua kejnopa technextiltejke ma tichiuaka, ma amo poliui. (se viene haciendo la fiesta porque es parte de nuestra identidad y cultura. Desde nuestros antepasados se viene haciendo la fiesta, nuestros padres y nuestras madres hacía la fiesta, ahora nos toca a nosotros hacer la fiesta. Nuestros padres nos dejaron enseñado cómo hacer la fiesta, a que no se desaparezca). (Tlatempouili con Abuelo Tepetsintla)

La fiesta del elote se viene realizado para agradecer la abundancia de la cosecha. En la concepción *nahua* el maíz como grano sagrado es un ente que está vivo, que escucha, que siente cuando lo avientan en el piso, por eso, hay que cuidarlo, de respetarlo, de ofrendar para mostrar el agradecimiento porque es un alimento divino que da *chikaualistli* (energía vital), *“Para tojuanti ne sintli techtlamaka, ika ya tioltokej, techmaka chikaualistli* (Para nosotros el maíz es el alimento que nos mantiene vivos, es la que nos da fuerza). (Tlatempouili con abuelo Tepetsintla)

Cuando el maíz se cuida y se respeta, él regresa el agradecimiento con la abundancia de la milpa, con las mazorcas llenas de maíz más que elote. Los cuidados de maíz inician desde la selección de las semillas (*xinachtli*), de la ofrenda que se prepara en la bendición y de las plegarias que se hacen para su bienestar en la milpa. Algunas familias de las comunidades de Chicontepec, ofrendar al maíz es una muestra de agradecimiento porque estará en la milpa hasta el día en que sea suficientemente maduro y regrese junto a las familias que lo cuidan. Los cuidados implican el buen uso del guijarro⁷ para deshierbar entre los surcos, además de espantar a que los animales no dañen el maíz desde su nacimiento, su crecimiento hasta su maduración.

Yo siempre le he danzado, le he danzado al maíz. Cuando termino de ofrendar al *xinachtli* (semilla), a veces como a estas horas, como a estas horas de la tarde, cuando el sol todavía no se oculta detrás de las montañas, a estas horas termino con la ofrenda. Cuando he terminado de poner la ofrenda, entonces empiezo a coplear⁸ y a pedir por el maíz, “cuando ayer durante día y noche andaba llorando”. Por eso es importante coplear al *xinachtli*, pedir que esté bien en la milpa. De tarde y noche yo danzo, le danzo al maíz. Al siguiente día, entre flores *tata* toma la *xinachtli*, con flores adorna las semillas. Le hace un arco allá en la milpa, lleva agua, allá en la milpa prepara un agua de flores. Yo me quedo aquí en casa, aunque ya estoy viejita, yo siempre preparo *axokotl* (bebida de maíz con piña fermentada), y a veces si no tengo pollos los compro para preparar una comida. Preparamos comida y la llevamos a la milpa para dar de comer a los

7 Herramienta de metal en forma de gancho que sirve para deshierbar.

8 Coplear es la acción de esparcir el humo con resina o incienso sobre una persona, objeto o lugar. Por lo general se realiza en un ritual.

peones. Esto se hacía desde antes, de los antiguos no se puede perder. Yo les dijo a mis hijos: “sigan la costumbre de los antiguos. Que al elotito hay que ofrecerle sonos para que esté contento, para que vea que lo cuidamos. Preparen comida de pollo, adornen allá en la milpa, pongan flores. Cuando vean que es tiempo de jilotes, entonces vayan a la milpa a prender una vela y a copalear a los elotitos. Hay que copalear en las cuatro esquinas *de la milpa*. Y cuando ya haya elotes, otra vez, vayan a la milpa, revisen las cuatro esquinas, ofrezcan a la tierra un pan, una vela encendida”, así hacemos aquí. Cuando sembramos, encendemos una vela, ponemos nuestro copal y empezamos a copalear a las semillas de maíz. Esta es nuestra costumbre, la costumbre de los antiguos. (*Tlatempouili*, abuela *Kokajtitla*)

En el pensamiento *náhuatl*, el maíz es un ente vivo y las prácticas de veneración simboliza el respeto a la semilla porque es la encargada de dar alimento a los *maseualmej*. Como un ente vivo no se puede jugar y andar tirando dondequiera porque la semilla se puede enojar o en su caso entristecerse por el maltrato que recibe, “*Ne sintli ne nojkiya yoltok*” (*El maíz está vivo*). Es así que con mucho cariño se toma y se le habla al maíz para llevarlo a la milpa, no sin antes, de pasar en un ritual, donde se pide la bendición y protección de aquellos males que pretenden hacerle daño. El maíz es la representación de un niño o niña, a *Chicomexochitl* es a quien se le pide que cuide a la semilla para que germine, crezca y haya alimento abundante para los *maseualmej*.

Actualmente los nahuas hablan al maíz como si fuera un niño o niña, esto es, como si fuera un ser humano. En el discurso ritual y cotidiano *Conecintli* (“Hijo-maíz”) es el apelativo que se da al maíz nuevo, al maíz recién cosechado, y cuando está tierno se llama *elotzin* (“mazorca” o “maíz tierno”). (De la Cruz Cruz, 2015, p. 130)

El respeto y agradecimiento hacia el maíz se enseñan desde que las hijas e hijos están pequeños. Cada vez que alguien quiere jugar con el maíz recibe llamada de atención de sus mayores. En las niñas *nahuas*, la enseñanza de los valores comunitarios no sólo está dirigida hacia las personas sino para todo aquello que coexiste con los *maseualmej*. Mediante consejos y la participación en prácticas sociales las madres y los padres enseñan a las hijas e hijos el respeto a los entes de la naturaleza porque estos también adquieren corporeidad y son los responsables de mantener el equilibrio y coexistir con *Tonatsi Tlalli*.

El maíz está vivo. Cuando veo que los niños se están aventando o tirando el maíz, me acerco y les dijo que “no traten así al maíz. Él está vivo”. Que también le duele y se ponen triste. Por eso cada vez que encuentro el maíz tirado en el suelo, soplo mi mano, para después, con mucho respeto lo levanto del piso. (*Tlatempouili*, abuela *Anali*)

Considerar el maíz como un niño o niña es la representación de la vida simbólica que los *maseualmej* construyen, transmiten y enseñan a sus hijos e hijas. Esta semilla es responsable de la alimentación y del vivir bien. Es una planta sagrada que genera la vida y cuida la vida, porque eso, desde su germinación en la milpa hasta la cosecha hay pedir que los entes de la naturaleza cuiden al maíz. Cuando hablamos de vida, nos referimos a la inyección de la fortaleza y resistencia para cuidarse intersubjetivamente, es decir,

tanto el maíz cuida al *maseuali* como el *maseuali* cuidada al maíz, en tal sentido, todos se cuidan porque “todos nacemos con corazón”.

La concepción de la vida o que el maíz está vivo expresa las distintas formas de construir conocimientos en el macro mundo, que no necesariamente abonan a los parámetros de la medición de la ciencia hegemónica. Estas alternativas de producción de conocimiento han estado allí desde la conquista y siguen resistiendo frente a las dinámicas metodológicas de los tiempos institucionales. Por eso, cuando las abuelas y los abuelos mencionan que el maíz es un grano sagrado, está también la manifestación de un constructo epistémico totalmente distinto al español y de la cognición colonizante.

Tener maíz en la familia representa la bendición recibida de los entes de la naturaleza, por eso, a estos entes y al maíz se les festejan para que continúen alimentando y cuidados a las mujeres y hombres de las comunidades. Muchas veces los castigos recibidos por los entes de la naturaleza son reflejados en la escasez de alimento, por ejemplo, cuando la milpa no da elotes, y si no hay elotes entonces no hay maíz, y si no hay maíz entonces habrá una ola de hambruna. Para evitar la sequía de alimentos, al hermanito o *Topilchocho*, que es el maíz, hay que venerarlo y mostrarle agradecimiento a través de la fiesta ritual.

Si está vivo, si uno lo anda tirando se pone triste porque lo tiran. Uno cuando está sacando el nixtamal en la olla y lo tiran también se pone triste, no está bien que hagan eso. Y si tú siempre le vienes haciendo su fiesta, el elote también espera su fiesta, quiere que le hagas, y si ya le hiciste su fiesta cuando vayas a la milpa vas a ir a cosechar mucho maíz. Y en donde no le hacen su fiesta al elote, entonces no crece. (*Tlatempouili*, Ana Xochitsintla)

La fiesta es entonces un espacio para enseñar a las niñas y a los niños el agradecimiento y reciprocidad a la Madre Tierra. La reciprocidad es expresada en cada cuidado otorgado al maíz y éste regrese a la casa para ser el alimento y sangre de los *maseualmej*. Cuidar de maíz, significa también recordar de la ruptura de transmisión intergeneracional que hubo con la fiesta del elote, ésta había quedado en la memoria colectiva. La ruptura trajo consigo una serie de problemáticas socioambientales y de producción del maíz, sin embargo, hay que mencionar que esta ruptura fue ocasionada por procesos coloniales que estigmatizaron a las fiestas rituales de maíz como fiesta del demonio. De acuerdo con Gómez Martínez (2002) la demonización de lo autóctono duró hasta 1980.

Eso desde hace mucho tiempo, nuestros antepasados hacían esto, *elotlamanalistli*. Me dice mi mamá que ya todos murieron aquellos que lo celebraban. Ahora mi tío, con otras familias, hacen la fiesta, porque hay que hacer la fiesta. Entonces pues nos organizamos, volvemos hacer la fiesta. Hubo un tiempo en que ya nadie le festejaba el maicito, nadie le prendía un pedazo de vela y pues él se puso triste, por eso volvemos hacer la fiesta. Y volvimos hacer, ¡ah! porque se empezó a ver que el maíz ya no quería dar, solo se secaba, no crecía. Además, todo estaba seco, no había lluvia, por eso hacemos la fiesta. (*Tlatempouili* con abuela *Tepexokoyo*).

La prohibición de las prácticas sociales como ocurrió con las ritualidades al maíz es la manifestación de la negación e inferioridad que colocaron a los pueblos originarios como pueblos sin razón a partir de la categoría de raza, una categoría colonial que estructuró la clasificación social. Con esta categoría se justificaron las relaciones

asimétricas y el racismo epistémico que ha operado entre colonizantes y colonizados para la construcción de un imaginario social con parámetros de validación de conocimientos pensados de la colonización epistémica, que excluyó otras formas de producción de conocimientos, principalmente la de los pueblos originarios.

“el racismo epistémico se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser es considerada a priori como superior a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no-ser”. (Grosfoguel, 2011, p. 102)

La estigmatización, negación e incluso prohibición de *elotlamanalistli*, una de las ritualidades más importante del pueblo nahua, fue una estrategia colonial que emplearon las instituciones colonialistas como la iglesia y la escuela para convertir a los nahuas en sujetos civilizados y educados. La prohibición de la fiesta fue un arma para romper con la costumbre, para que así los *maseualmej* abandonaran sus conocimientos, sus creencias, sus ritos, sus formas de ver, andar y estar en *Totlaltipak*.

¡Ah!, ¡Ah!, por eso, esta fiesta es de los antiguos, es la costumbre, así lo hemos venido haciendo desde hace tiempo. Pero allá en la iglesia, en la capilla, allá con los sacerdotes querían romper con esta fiesta. La iglesia no quería que hiciéramos esta fiesta. Tampoco quería la medicina nuestra, no quería. Decía que en *elotlamanalistli* alimentamos al demonio”. (*Tlatempouili* abuela *Tesoatla*)

A pesar de las violencias y el racismo epistemológico ejercidos a partir de las prohibiciones y discursos que estigmatizaron las ritualidades del maíz, como sucedió con la fiesta del elote, en las comunidades de Chicontepec, las abuelas y los abuelos continuaron con esta celebración en forma clandestina. Esta clandestinidad fue un acto de rebeldía para manifestar que los cuidados de la vida tienen relación con la Madre Tierra y los entes que hace posible la crianza de la vida hay que respetarlos y estar bien con ellos. La clandestinidad como acto de rebeldía habla de la resistencia y la re-existencia de las identidades colectivas de los pueblos originarios, además, manifiesta que los saberes en torno a las fiestas rituales son construcciones socioculturales que resignifican la armonización y equilibrio con la Madre Tierra, pero también, afianzan el tejido comunitario. Celebrar al maíz y al elote, es también celebración que las comunidades realizan porque habrá alimento, y si hay alimento habrá alegría en los corazones de las niñas, de los niños y demás personas de la comunidad.

Hacemos la fiesta para que esté contento nuestro maíz, para que esté fuerte, para que sienta que siempre estamos con él y para que no nos dejen, que no nos dejen y para que nos cuide y nos proteja. Porque este en algunos años, como la iglesia prohibió la fiesta, entonces en algunas familias ya no querían festejar al elote, y no nos preocupábamos por el maíz y ya no hacíamos *tlatlakualtilistli* (ofrendar a la Madre Tierra). Entonces el elotito se puso triste, se puso triste el maicito. El elotito se fue de nosotros. [...] Nos dimos cuenta porque cuando sembrábamos pues brotaban pequeñas plantitas de maíz y éstas no crecían. Y otra vez empezaron a realizar *elotlamanalistli*, otra vez empezamos a participar todos en la comunidad, bueno los que van, porque como la iglesia dijo que era del demonio entonces hay familias que les da miedo. Ahora ya somos muchos

los que participamos en esta fiesta. Sí. Hace tres días nos reunimos allá para preparar la fiesta, dijimos qué necesitamos y pensamos que tenemos que hacer nuestros molcajetes. Es una gran fiesta, juntamos muchos elotes. Se va a juntar muchos elotes. Y dicen que el *koyotl* (mestizo), uno que también nos acompaña siempre, que esta vez también va a venir. Bailaremos y vamos a copelear. No sé cómo vamos a salir *de la fiesta*, yo les digo *a los vecinos* que también inviten a otras comunidades, en especial a los de Pastorías, Achupil, Sasaltitla, Alahualtitla, acá en Ayoco, otras comunidades para que se ayuden. Se ayudan, nos ayudamos entre comunidades porque si vienen ellos, cuando ellos hagan su fiesta nosotros también iremos a sus comunidades. Por eso a veces cuando se compra un disco de *elosones* se ve el festejo, se ve gente bailando. También nosotros lo vamos a hacer. Y a veces hasta lloramos porque el elotito regresó, no nos abandona. (*Tlatempouili* con abuela *Kokajtitla*)

Para que este bien. Para que también se ponga contento nuestro elote le damos un pan. Le ofrendamos con unos pollos, un refresco, cerveza y les vamos sirviendo en un vaso a las personas que vienen a visitar, es para nosotros una forma de ofrendar al elote. (*Tlatempouili* con abuelo *Kuatsapotsintla*)

Cuando es temporada de elotes entonces nos preparamos para la ceremonia del *tlamanas*. Juntamos todo lo que vamos a ocupar. Si no tenemos pollos entonces se compran y si tenemos puercos entonces se mata un puerco y también matamos a los guajolotes. Invitamos a nuestros familiares. Como tenemos muchos familiares, ellos vienen a acompañarnos. Llegan muchos familiares. Las mujeres se encargan de preparar la comida, ellas preparan mucha comida. Los hombres vamos a cosechar elotes por canastas, también, les dices a tus familiares que vayan a cosechar elotes. Si tenemos dos milpas, entonces vamos por el elote a las dos milpas. Se juntan un montón de elotes y se reparten entre todos. A cada persona le toca unos ocho elotes. Los demás elotes los ponemos en el altar, otros se ponen a coser. (*Tlatempouili* abuelo *Xochitsintla*)

Estas formas de agradecimiento es parte de *tonemilis*, por eso el *maseuali* sigue con la costumbre para enseñar a las niñas y a los niños que el maíz, la Madre Tierra y aquellos entes que cuidan de los *maseualmej* hay que respetarlos, porque si no se hace, estos pueden enojarse castigando a las comunidades en hambrunas, sequías o que los animales dañen la milpa.

Procesos de transmisión intergeneracional de saberes en torno a *elotlamanalistli*

Elotlamanalistli es gozo, interacción comunitaria, reciprocidad con la Madre Tierra, agradecimiento a la dualidad de maíz (*Chicomexochitl*) y a los entes de la naturaleza, es una fiesta que se convierte en un espacio de enseñanza y de aprendizaje de las formas de ver el mundo, del trabajo colectivo, de la ayuda mutua, de la defensa y crianza de la vida, de los valores comunitarios necesarios en la formación de la persona, de la apropiación de los saberes sobre prácticas rituales para ofrendar, en otro sentido, esta fiesta enseña las formas de ver la vida en el ser-estar en equilibrio con *Totolatipak*. En el hacer y estar de la fiesta las niñas y los niños van aprendiendo distintas actividades y tareas, la incorporación a alguna de ellas dependerá del interés, gusto y entusiasmo para aprender y ayudar a las familias a preparar la ceremonia. El estar allí, es una estrategia participativa, que, a través de la escucha, los consejos y las plegarias van aprendiendo el culto a la veneración a *Chicomexochitl*.

Los niños andan viendo lo que hacemos en la fiesta del elote. Ellos rápido aprenden, son muy listos. Por eso, si tú tienes un hijo pues lo llevas a la fiesta, tu hijo va a ir contigo, es tu compañero. Cuando nos hablan para ir a ayudar, todos vamos y los niños son los primeros en salir de la casa. Allá comen, juegan, ayudan, hacen lo que ellos tienen que hacer. Cuando es la fiesta, desde muy temprano nos levantamos y nos preparamos para ir. Ese día en la mañana, las bandas empiezan a tocar y nos cambiamos de ropa, nos peinamos, nos ponemos nuestro listón, collar, aretes, todo. Y los niños allí están acompañándonos, ellos solitos entran también a danzar. Hacemos esto *la fiesta* para que el elote sienta que no lo abandonamos, y que él no nos abandone también. Vas a bailar el elote con todo y su mata, lo tienes que danzar. Los niños son los elotitos. (*Tlatempouili*, abuela *Tosoajtla*)

En la transmisión intergeneracional, las generaciones adultas y las niñas se complementan. No es un proceso unidireccional e impuesta por las personas adultas quienes deciden qué tienen que aprender las generaciones venideras, sino que es un proceso circular, abierta y dialógica donde las niñas se van incorporando a las diversas actividades de una comunidad. Cuando la abuela menciona que los hijos son también compañeros, sitúan el lugar de las niñas en la fiesta, una fiesta comunitaria donde todas y todos participan. Las personas adquieren distintas responsabilidades en la fiesta, hay quienes elaboran los collares de flores, los altares, desde quienes preparan las ofrendas, el acomodo de los elotes, quienes guían la danza, quienes le dan bienvenida al elotito, hasta aquellas personas encargadas de servir la comida. En la fiesta todas y todos trabajan.



Imagen 1. Ofrenda de elotes, trabajo de campo, 2017.

En la fiesta del elote, las niñas y los niños son protagonistas en los haceres propias de la ritualidad, porque no van a la fiesta sólo para disfrutar de ella sin aportar ni decidir nada. Desde muy temprana edad van decidiendo que parte de la fiesta le gusta más, como, por ejemplo, hay quienes se incorporan en ayudar a las abuelas y abuelos en la elaboración del arco o altar de flores, otros que van a la milpa a traer flores, quienes

participar en la danza para bailar al elote. Las abuelas y los abuelos mencionan que las niñas y los niños son también compañeros, aliados, acompañantes e incluso cómplices en la toma de decisiones de muchas actividades que se hacen en la fiesta. En ese estar de la fiesta se aprenden cómo poner el elote en el altar, como cuidarlo, cómo hablarle bonito, además conocen y participan en la representación de *Chikomexochitl konetsi*.

En el recibimiento del elote, las niñas y los niños se acercaron al altar principal. Ellas y ellos se colocaron enfrente del arco. Cada niña y niño llevaba entre sus brazos a un elotito, aunque algunos llevaban matas completas. Junto con el elote colocaron también unas velas y unos pañuelos para representar el elotito como niña o niño que regresa con alegría a la casa. Todas las niñas y niños se formaron frente al altar para esperar a que el *ueuetlakatl* (sabedor) bendiga al elote. Cuando la bendición terminó las niñas y los niños entraron a la casa para ahora pararse enfrente del altar y ofrendar a los elotes. (Observación fiesta del elote: recibimiento de elotes, trabajo de campo 2018)

La jornada de la fiesta del elote es larga, inicia desde muy temprano con la bendición de la milpa, el corte del elote y la preparación de la primera comida. La participación es intergeneracional, todas y todos participan de distinta manera, pero, sobre todo, se ve el profundo respeto que le tienen al maíz. Cada niña y niño con mucho respeto carga al elote porque para ellas y ellos es su *Topilchocho* o el hermanito pequeño a quien hay que cuidar para que no se caiga. En la siguiente imagen muestra cómo las niñas *nahuas* se van formando y esperan la bendición para entrar a la casa, donde permanecerá y alimentará a los *maseualmej* para volver a la milpa al siguiente ciclo agrícola.



Imagen 2. Recibimiento de elotes, trabajo de campo, 2017.

Para las niñas *nahuas*, la fiesta del elote es uno de los espacios más significativos en su formación, porque allí aprenden a ser personas, aprenden a valorar aquellos alimentos que se producen en la milpa, aprenden que cuando se hace milpa la tierra por sí sola no dará la producción esperada si no se cuida y agradece aquellas dualidades que hacen posible que la vida frote de la tierra. La enseñanza con las niñas representa esa dignidad y resistencia que las abuelas y los abuelos ha construido frente a los embates de la colonialidad y el racismo epistémico que ha actuado para cortar la raíz de otras

formas de producir identidades, saberes y cultura. De esta manera, cuando las niñas y los niños narran qué es el maíz, habla de una esperanza que se construye para no destruir a la naturaleza, de un mundo armónico cuando se está en paz con la tierra, de los saberes que se heredan para respetar y agradecer el maíz porque es el alimento principal de los *maseualmej*.

En la casa siempre hay que cuidar el maíz. Mi mamá me dice que no hay que tirarlo en el piso porque llora. Por eso en el altar ponemos ofrenda para que tengamos elote. (Maribel, 9 años)

Mi tocayo también le pone ofrenda y a veces ora, le pide a Diosito que cuide el maíz, que crezca bonito. (Rafael, 10 años)

¿Por qué hacen eso? (Santiago, guía del diálogo)

Pues es que si no hacemos eso el maíz se pone triste, por eso dice mi mamá que hay que ponerle su ofrenda para que esté contento. Me ha dicho también mi abuela que con el maíz no debo jugar porque no es bueno, él está vivo.

(Maribel, 9 años)

Lo consumimos, hay que cuidarlo. (Rafael, 10 años)

¡Ahhhhhmm! También es nuestro hermanito. (Maribel, 9 años)

Eso, por eso, no es bueno que lo andemos tirando en el piso porque también llora. (Maricela, 9 años).

(Diálogo con niñas y niño, trabajo de campo, 2021)

Los procesos de transmisión de saberes hacia el maíz cobran relevancia los espacios familiares, comunitarios, los haceres en la milpa y la fiesta del elote, aunque no son los únicos espacios, porque las interacciones cotidianas con las personas mayores son a diario. Aquí lo que resalta, es como las niñas son observadores. La reproducción de las prácticas rituales se aprende con la observación, la escucha y los silencios. La observación es fundamental en la enseñanza, es una forma de participar de manera indirecta para aprender de los procesos intersubjetivos con la naturaleza (Lenkersdorf, 2008), mientras que la escucha es una habilidad bendecida porque no todas las personas desarrollan esta habilidad. Cuando las niñas y los niños desarrollan esta habilidad serán capaces de generar diálogo. Para los *maseualmej*, las niñas y los niños son también personas con sabiduría, con capacidad de agencia para resolver problemas, de decidir y proponer. En este sentido, seguir con el hilo cultural de la transmisión de saberes es posible siempre y cuando a las niñas y a los niños se les tome en serio, porque lo que aprenden en casa y en la comunidad servirá para fortalecer el tejido comunitario, la resistencia y la dignidad ante la opresión de quienes estigmatizan a la ritualidad como creencias sin sentido, irracionales o simplemente costumbres del pasado.

Reflexiones

Las fiestas rituales son espacios de resistencias culturales, que a pesar que las iglesias prohibieran todo acto ritual propia de los *maseulamej*, las comunidades continuaron con sus fiestas ancestrales porque es parte de su identidad, de su legado, del Cosmos y de sus costumbres. Los diferentes medios que implementó la iglesia y también la escuela para prohibir *elotlamanalistli* y estigmatizarla como una fiesta arcaica, demoniaca y salvaje no fueron suficientes para arrancar la raíz y romper con esquemas y prácticas socioculturales, porque estas prácticas están cargadas de códigos simbólicos y de arraigo cultural que representan el equilibrio, la armonía y la complementariedad con

la Madre Tierra, pero también, resultado del trabajo colectivo y del tejido comunitario, en otro sentido, la *nemilistli* de los *maseualmej*. Las rituales son entonces esos espacios de resistencia y reivindicaciones identitarias-lingüísticas que realizan los *maseualmej* frente a la colonialidad del saber y del ser que operaron para la exclusión y subordinación de identidades, saberes y lenguas distintas a los cánones del Occidente.

En *elotlamanalistli*, se fortalece la *nemilistli*, se afirman los saberes, los haceres y modos que los *maseulamej* tienen relación con la naturaleza. Este hilo cultural, es la base de la enseñanza, de la reproducción de las formas de vida comunitaria y la formación de la persona para continuar con el legado de las y de los ancestros. Para no olvidar que el hombre y la mujer son parte de la naturaleza, y cuidar de la naturaleza es parte del trabajo colectivo. Este concepto nahua es fundamental, núcleo del pensamiento nahua, que reivindica la existencia del ser *maseuali* y la continuidad de las fiestas rituales a pesar de los embates de la colonialidad.

Con la *nemilistli*, las abuelas y los abuelos, enseñan a las niñas que *elotlamanalistli* es la resistencia a su propia existencia, la reivindicación y reafirmación identitaria, en este sentido, la transmisión de conocimientos a través de la fiesta cobra relevancia porque se enseña cómo cuidar al maíz, cómo mostrar el respeto, el agradecimiento, la reciprocidad y complementariedad a la dualidad del maíz, a la naturaleza y a la Madre Tierra.

Las niñas como protagonistas de las fiestas adquieren responsabilidades, pero también compromisos comunitarios para continuar con las prácticas rituales, para enseñar a sus pares porqué el maíz es *Topilchocho* (nuestro hermanito), y a través de relatos como de narrativas de las abuelas y los abuelos conocen que la fiesta fue prohibida por la iglesia, y fue reivindicada por los *maseualmej* porque forma parte del Cosmos, de su horizonte de vida y estar en la vida. La dignidad y resistencia que las niñas aprenden de las abuelas y los abuelos representan la rebeldía para incorporarse en los momentos de la fiesta, así como de enseñarse a ser danzante, guía o simplemente un miembro más de la fiesta. Las niñas reconocen que el maíz es base de alimentación y para tener abundancia también hay que estar agradecidos con la Madre Tierra, ese es el sentido de la transmisión de los conocimientos en torno al maíz.

Referencias

- Acosta Márquez, E. (2014). Cuando el maíz es Itkontlakuali: el “dueño de la comida”. Un acercamiento a la economía ritual de los nahuas de Pahuatlán, Puebla. *Cuicuilco*, 21(60), 223-238. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592014000200011&lng=es&tlng=es
- Álvarez, A. y Dietz, G. (2014). Etnografía colaborativa: coordenadas desde un proyecto en curso (intersaberes)... *Periferias, Fronteras y Diálogos. Actas del xiii congreso de antropología de la federación de asociaciones de antropología del estado español* (pp. 3447-3471).
- Báez-Jorge, F., y Gómez Martínez, A. (2000). Los equilibrios del cielo y de la tierra: Cosmovisión de los nahuas de Chicontepec. *Desacatos*, (5), 79-94. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2000000300006&lng=es&tlng=es.
- Bastiani-Gómez, J. (2008). El maíz símbolo de identidad cultural en los Ch'oles. Una aproximación pedagógica. *Ra Ximhai*, 4(2), 235-245.
- Bertely, M. (2015). De la antropología convencional a una praxis comprometida. Colaboración entre indígenas y no indígenas en un proyecto educativos para construir un mundo alterno desde Chiapas, México. En Leyva X, et.al., *Prácticas otras de conocimientos (s). entre crisis, entre guerras* (pp. 225-252). COOPERATIVA EDITORIAL RETOS/PDTG/IWGIA/GRUPO ALFISA/ALICE/TALLER EDITORIALCASA DEL MAGO.
- Boege, E. (2007). El maíz como parte del patrimonio cultural tangible e intangible de los pueblos indígenas de México. *Diario De Campo*, 90, 46-59. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/>
- Carrasco Vargas, W., Montero Flores, P., Cobos Mora, F. y Gómez Villalva, J. (2023). Historia del maíz desde tiempos ancestrales hasta la actualidad. *Journal Of Science And Research*, 8 (4), 115-130. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10002071>
- De la Cruz Cruz, V. (2015). Chicomexochitl y el maíz entre los nahuas de Chicontepec: la continuidad del ritual. *Politeja*, 38, 129-148. <http://www.jstor.org/stable/24919956>
- Díaz, M. E. (2011). Racismo epistémico y monocultura: Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina. *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, (3), 14-27. <https://www.revistaepistemologia.com.ar/wp-content/uploads/2018/09/www.revistaepistemologia.com.ar-r03-02.racismo-epistemico-y-monocultura-notas-sobre-las-diversidades-ausentes-en-america-latina.pdf>
- Dietz, G. y Gómez-Pellón, E. (2024). Del giro colaborativo a una etnografía comprometida de orientación comunal. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 19 (2), 213-222. <https://recyt.fecyt.es/index.php/AIBR/article/view/108895>
- Facio Nirvana, M. M., Peralta Tannya, R. C. y Valdés C. (2009). La ecoecología como puente entre los tres mundos: el atlas etnológico de México y Centroamérica. En Bentacourt, A. y Cruz Marín, J., *Del saber indígena al saber transnacional*. México nación multicultural-UNAM.
- Fernández Suárez, R., Morales Chávez, L. A., y Gálvez Mariscal, A. (2013). Importancia de los maíces nativos de México en la dieta nacional: Una revisión indispensable. *Revista fitotecnia mexicana*, 36, 275-283. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73802013000500004&lng=es&tlng=es

- Garma Navarro, C. (1996). Reseña de "Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village" de Alan Sandstrom. *Alteridades*, 6(12), 119-121. <https://www.redalyc.org/pdf/747/74711374012.pdf>
- Giménez, G. (2005). Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. *Trajectorias*, 7(17), 8-24. <https://www.redalyc.org/pdf/607/60722197004.pdf>
- Gómez Martínez, A. (2002) *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. Ediciones del programa de desarrollo cultural de la huasteca.
- González Torres, Y. (2007). Notas sobre el maíz entre los indígenas mesoamericanos antiguos y modernos. *Dimensión Antropológica*, 41, 45-80. <https://revistas.inah.gob.mx>
- Grosfoguel, R. 2011. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En Vianello, A. y Mañé, B. (Eds.), *Formas-Otras: Saber, Nombrar, Narrar, Hacer* (pp. 97-108). CIDOB.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 11-40). CLACSO/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Lenkersdorf, C. (2008). *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI.
- Leyva, X. y Speed, S. (2015). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En Leyva, X. et.al., *Prácticas otras de conocimientos (s). Entre crisis, entre guerras* (pp. 451-480). COOPERATIVA EDITORIAL RETOS/PDTG/IWGIA/GRUPO ALFISA/ALICE/TALLER EDITORIALCASA DEL MAGO.
- Maldonado Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Edis.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Martínez Luna, J. (2017). Comunalida...camino que se hace...al andar. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, UNAM. https://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/643trabajo.pdf
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal
- Montes de Oca, E. R., y Licea Reséndiz, J. E. (2021). La milpa como símbolo de identidad. *Inventio*, 12(27), 19-25. <https://inventio.uaem.mx/index.php/inventio/article/view/222>
- Pérez Ríos, E. (2022). Hacia una etnografía comunal: experiencias desde Oaxaca, México. *Tabula Rasa*, (43), 29-50. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892022000300029&lng=en&tlng=es
- Podestá, R. (2008). El nativo, la otra cara de los proyectos interculturales. Hacia una propuesta metodológica. En Bertely, M., Gasché, J. y Podestá, R. (coords.), *Educando en la diversidad cultural. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües* (pp. 427-454). Ediciones Abya-Yala/ CIESAS/ IIAP.
- Podestá, R. (2007). Nuevos retos y roles intelectuales en metodologías participativas. *Revista mexicana de investigación educativa*, 12(34), 987-1014.
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y clasificación social. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 3 (5), 1-33. <http://contextlatin.cucsh.udg.mx/index.php/CL/article/view/2836/7460>
- Rappaport, J. (2015). Más allá de la observación participante. La etnografía colaborativa

como innovación teórica. En Leyva X., et.al., *Prácticas otras de conocimientos (s). entre crisis, entre guerras* (pp. 323-354). COOPERATIVA EDITORIAL RETOS/PDTG/IWGIA/GRUPO ALFISA/ALICE/TALLER EDITORIALCASA DEL MAGO.

Rockwell, Elsie. (2011). *La experiencia etnográfica*. Paidós

Rico Montoya, N. A. (2023). Procesos de subjetivación y socialización de las juventudes e infancias zapatistas frente a la violencia del Estado. En Jiménez Zaldivar, M. E., Dietz, G. y Carrillo Avelar, A. (coords.), *Formación en educación y docencia intercultural en américa latina Volumen IV. Metodologías y comunidades originarias* (pp. 36-64). UNAM.

Ruiz-Serrano, E., Serrano-Barquín, H., Serrano-Barquín, C., y Zarza-Delgado, P. (2022). El maíz, vínculo de identidad, sacralidad y cosmogonía mexicana desde el género. *La Colmena*, (113), 61-76. doi:10.36677/lacolmena.v0i113.13779

Santiago Martínez, S. (2018). Tensiones entre sabidurías/conocimientos *nahuas* y contenidos escolares de patrimonio cultural en educación primaria indígena, huasteca veracruzana. Tesis de doctorado en Pedagogía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Santiago Martínez, S. (2017) Sabiduría/conocimientos *nahuas* y contenidos culturales del patrimonio cultural. Educación intercultural en cuestión. Memoria COMIE. <https://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v14/doc/2384.pdf>