



Antrópica revista de ciencias sociales y
humanidades

ISSN: 2448-5241

gabrielotti@correo.uady.mx

Universidad Autónoma de Yucatán
México

Oyola Ballesteros, José Manuel

Diversas formas de cuidar a la madre-maíz: prácticas agrícolas en las milpas de los
wixaritari de San Andrés Cohamiata o Tateikie, Jalisco (1960-2019)

Antrópica revista de ciencias sociales y humanidades, vol. 6, núm. 11, enero-junio, 2020,
pp. 231-256

Universidad Autónoma de Yucatán

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=723878160013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Dossier no. 4: Etnografía de prácticas e instituciones en la época posmoderna





Diversas formas de cuidar a la madre-maíz: prácticas agrícolas en las milpas de los wixaritari de San Andrés Cohamiata o Tateikie, Jalisco (1960-2019)

Different ways to take care of the maize mother: wixaritari's agriculture practices in the milpas –maize field- of San Andrés Cohamiata or Tateikie, Jalisco (1960-2019)

José Manuel Oyola Ballesteros

El Colegio de Michoacán (México)

<https://orcid.org/0000-0001-6756-2196>

jmoyolab@unal.edu.co

Recibido: 11 de noviembre de 2019.

Aprobado: 2 de enero de 2020.

Resumen

El presente artículo tiene el objetivo de analizar las prácticas de darle de comer a la milpa y aplicar insumos químicos que muchos wixaritari de San Andrés Cohamiata (sanandreseños o tateikietari) tienen para cuidar al maíz, su ancestro divinizado Tatei Niwetsika (Nuestra Madre Maíz). Retomo los aportes de la antropología ontológica y la discusión sobre la modernidad en cosmologías indígenas. Me sustento en la observación participante y en entrevistas que desarrollé en la comunidad wixarika de San Andrés Cohamiata (Jalisco) durante seis meses entre 2018 y 2019. Mis colaboradores fueron wixaritari hombres y mujeres agricultores, autoridades cívico-religiosas o docentes de diversas edades. A través de estas fuentes resalto que ellos y ellas llevan a cabo de manera simultánea prácticas cosmológicas y agro-modernas para mantener su cultivo de maíz y retribuirle cuidado a la madre Niwetsika que los cuida durante cada ciclo agro-ceremonial. Estas prácticas desenvuelven cambios en la forma como ellos identifican la existencia –u ontología– de Niwetsika como actor o como objeto. Este trabajo busca aportar en el análisis contemporáneo las cosmologías de las comunidades indígenas y las formas en cómo estas se apropian de prácticas modernas para dinamizar los vínculos que tienen con actores no humanos.

Palabras clave: multiontología del maíz, Niwetsika, relación de cuidado, prácticas cosmológicas, prácticas agro-modernas.

Abstract

This article analyzes the practices of feeding the cornfield and applying chemical supplements that most Wixaritari from San Andrés Cohamiata (sanandreseños or tateikietari) have to take care of corn as their divinized ancestor Tatei Niwetsika (Our Mother Corn). Turning to the contributions of ontological anthropology and the discussion about modernity in indigenous cosmologies, I support my arguments with participant observation and interviews carried out in the wixarika community of San Andrés Cohamiata (Jalisco) during six months between 2018 and 2019. My collaborators were wixaritari farmers, civic-religious authorities or teachers; men and women of different ages. Through these sources, I propose that wixaritari simultaneously carry out cosmological and agro-modern practices to maintain their corn cultivation and to give care to Mother Niwetsika who cares them during each agro-ceremonial cycle. These practices develop changes in the way the wixaritari identify the Niwetsika's existence –or ontology– as an actor or as an object. This work seeks to contribute towards the contemporary analysis of cosmologies in indigenous communities and the ways in which modern practices are appropriated by them to dynamize their links with non-human actors.

Keywords: Maize's multi-ontology, Niwetsika, care relationship, cosmology practices, agro-modern practices.

Introducción

Las nuevas tecnologías agrícolas han sido apropiadas o rechazadas por los grupos indígenas, según relaciones cosmológicas existentes, antes de su llegada. En el caso de la Sierra *Wixarika* –zona meridional de la Sierra Madre Occidental en México– los insumos químicos aparecieron desde la década de 1960 cuando la modernización agrícola fue promovida por el Instituto Nacional Indigenista (INI) (Fabila, 1959; Orozco Farrell, 1966; Rodríguez, 1971; Reed, 1972; Rojas, 1993; Torres, 2000; Weigand, 2002). Estas herramientas fueron probadas durante décadas por los wixaritari para llevar a cabo su milpa¹ durante cada ciclo anual de cultivo y ceremonialidad. Según la relación integral de cuidado que tenían ellos con su *kakaɪyari*² (ancestro divinizado) *Tatei Niwetsika* (Nuestra Madre Maíz), la gran mayoría incorporó, además de otras prácticas, el aplicar insumos químicos³ (fumigar con herbicida o fertilizar durante la siembra del maíz).

Las nuevas agrotecnologías se vincularon a otras prácticas de cuidado de la milpa –que es en sí misma *Niwetsika* en faceta de niña (Medina, 2013; Oyola, 2019)–, las cuales tienen una profundidad histórica sustentada en relaciones cosmológicas con el ancestro maíz (Lumholtz, 1900; Preuss, 1998 y 1908; Zingg, 1982 y 1937; Neurath, 2002 y 2004; Anguiano, 2018). Un ejemplo de estas es darle de *comer a la milpa*, la cual es una práctica que mis colaboradores de San Andrés (ver mapa 1) reconocen como parte de su costumbre (*yeiyari*) y que se vincula con la historia sagrada del maíz.

El objetivo de este artículo es analizar ambas prácticas: darle de *comer a la milpa* y aplicar insumos químicos como facetas de la relación integral de cuidado que tienen los wixaritari de San Andrés para con la Madre-Maíz. Llamo la atención en los cambios de identificación que tienen los sanandreseños con respecto a *Niwetsika* en cada una de las situaciones descritas. Mientras que, cuando se le da de *comer a la milpa* se reconoce que ella es un actor no humano que tiene agencia activa en la organización social (Liffman, 2012; Luna Ruiz, 2016) y

1 La palabra en español milpa la usan los wixaritari para hacer referencia a la planta de maíz en singular, su traducción al wixarika es *waxa* (Grimes, 1980: 272). El cultivo de maíz, frijol, calabaza y otros se denomina *waxata* (el afijo *ta* hace referencia a lugar; una traducción literal podría ser: “lugar donde está la planta de maíz”), conocido como coamil en español. Para evitar confundir al lector he decidido mantener el término milpa como sinónimo de coamil y no para referir a la planta de maíz.

2 Para los wixaritari, *kakaɪyari* (plural *kakaɪyarixi*) hace referencia a los animales, plantas, cuerpos celestes y accidentes geográficos que son los ancestros divinizados y primeros parientes suyos. Grimes *et. al.*, (1981) traducen *kakaɪyari* como dios, deidad o lugar de adoración.

3 En este trabajo centro mi atención en los fertilizantes y herbicidas químicos, los cuales son bastante utilizados en la agricultura de los wixaritari –tanto en San Andrés como en otras comunidades–. Ahora bien, mi discusión sobre la apropiación de estos insumos químicos por parte de algunos *tateikietari* tiene su contracara en el rechazo histórico que ellos y otros wixaritari han tenido a las semillas híbridas y transgénicas (Oyola, 2019; García Carmona, 2011; González Rodríguez, 2006).



cuando se fumiga con químicos *Niwetsika* pasa a ser un objeto o producto agrícola que ya no actúa. Estos modos de identificación ontológica los describo, según Descola (2001) (2012) (2005) como analogista en el primer caso y naturalista en el segundo. De esta manera, propongo que el proyecto de modernización agrícola y las prácticas promovidas por este desde la segunda mitad del siglo XX han complejizado la existencia del ancestro y generado un proceso multiontológico en el que, los *tateikietari* posicionan de diversas maneras al maíz en situaciones específicas de interacción con él.

En este trabajo discuto entonces que la modernidad, entre otras características, reconocida por la práctica de separación humanos–no humanos y la objetivación de estos últimos (Latour, 2007 y 1991) –vinculado al naturalismo expuesto por Descola (2001) (2012) (2005) –, más allá de convertirse en una amenaza para las relaciones cosmológicas entre *tateikietari* y *Niwetsika* (Torres 2000; Tetreault y Lucio, 2011) se ha convertido en una coyuntura histórica en la que el cuidado del maíz toma nuevos rumbos. La modernidad *per se* no destruye la cosmología y la existencia de La Madre-Maíz como actor no humano, sino que sucede como una serie de prácticas que son apropiadas por los grupos para potencializar otro tipo de interacciones ya existentes (Sahlins, 1994, 1997 y 1999). Esta asimilación de la modernidad o de los proyectos de modernización no es homogénea ni continua en todos los procesos históricos vividos por los *wixaritari*.

Así como sustentaré que el uso de fertilizantes y herbicidas químicos no ha sido rechazado a nivel local en San Andrés, no se puede desconocer procesos de resistencia territorial *wixarika* (tanto en *Tateikie* como en otras comunidades) frente a centrales hidroeléctricas, explotación minera, uso de semillas transgénicas y desarrollo turístico (Paz Salinas, 2017). Es así como la relación de los *wixaritari* con la modernidad no puede ser pensada solo en términos de rechazo intrínseco o asimilación total, sino que se debe a coyunturas históricas en donde las colectividades locales (como grupos de humanos y no humanos juntos) ponen en escena sus existencias a través de nuevas relaciones y deciden qué hacer en su día a día.

Respecto a la organización de mi trabajo, este artículo se divide en tres partes. En la primera explico la práctica de dar de *comer a la milpa*. Así ahondo en las relaciones cosmológicas que tienen los sanandreseños con *Niwetsika* y las acciones de ella como participe de la vida social. En la segunda parte menciono brevemente la historia de los insumos químicos en la Sierra Wixarika. Finalmente, en la tercera parte profundizo en el uso de fertilizantes y herbicidas químicos en la agricultura local. En esta última sección el objetivo es dar cuenta de cómo esta práctica agrícola contemporánea se ha convertido en una coyuntura que dinamiza la existencia misma del ancestro-maíz.



Método y técnicas de trabajo

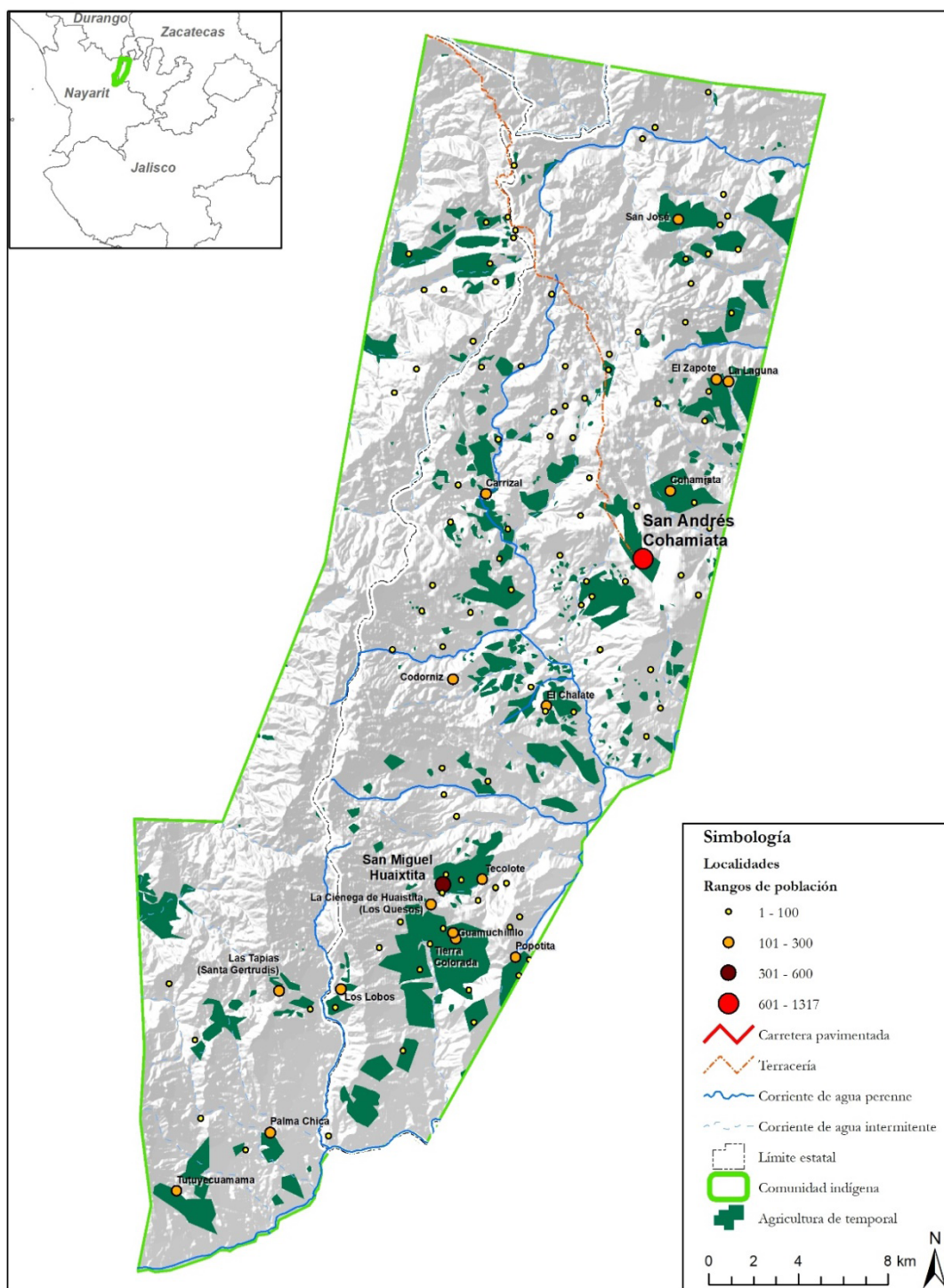
Para acercarme a las relaciones de los *wixaritari* con el maíz hice observación participante en la comunidad de *Tateikie* entre los meses de julio-septiembre de 2018 y enero-marzo de 2019. El primer periodo de campo fue en la época de siembra y deshierbe de los cultivos de maíz en la Sierra Wixarika.⁴ En esos meses, además de ayudar en las actividades agrícolas con cuatro familias, realicé entrevistas. En el segundo periodo de campo, cuando ya no hay actividad agrícola —esto porque se cosechan las mazorcas entre finales de octubre y comienzos de diciembre—, participé de las ceremonias *Tatei Neixa* (la fiesta de nuestra madre) y *'Uxipitirika Niwetsika* (hacer descansar a *Niwetsika*), las cuales tienen como centro el cuidado del ancestro maíz. Al igual que en el primer periodo, en este también realicé entrevistas semiestructuradas a agricultores, docentes y autoridades civiles o religiosas.

Haber participado en el cuidado de la milpa y en algunas ceremonias vinculadas a *Niwetsika* me permitió destacar que para los *wixaritari* el maíz es mucho más que un cultivo para proveerse de alimento. En diversas situaciones cotidianas o rituales en las que asistí, mis colaboradores me explicaban los diversos vínculos que tienen con este grano, el cual es en sí mismo uno de sus ancestros divinizados. De allí la relevancia que tiene el destacar situaciones y explicaciones que ellos dan a las diversas interacciones y existencia misma de este ser.

La mayoría de los *tateikietari* son personas bilingües de español y *wixarika*, a excepción de los niños que no han ingresado en la escuela y algunos ancianos. Mi poco conocimiento de su idioma conllevó a que nuestros diálogos se hicieran en español, por tal motivo, una de las tareas etnográficas fue aprender el léxico sobre las relaciones agrícolas y ceremoniales que tienen con el maíz. En algunas partes de este escrito resalto las palabras en su lengua materna, lo cual permite comprender de manera más amplia lo que significan y los diferentes vínculos que establecen.

4 La agricultura de milpa de los *wixaritari* entre las barrancas de la Sierra Madre Occidental tiene como objetivo producir maíz para el autoconsumo, para intercambiar en las ceremonias y para preservar la existencia de su ancestro *Niwetsika*; son muy pocas las situaciones cuando se vende el maíz, esto se hace a nivel local si se tuvo una buena cosecha. Los cinco colores de semillas nativas que ellos cultivan, que son facetas de *Niwetsika* como muchachas (Medina, 2013), se han heredado a través de las parentelas *wixaritari* que hacen parte de un mismo adoratorio familiar (*xiriki*) en la ranchería (Luna Ruíz, 2016; Oyola, 2019).





Mapa 1. Polígono agrario de San Andrés Cohamiata con sus principales localidades y área de agricultura milpera de temporal⁵ (Elaborado por Marco Hernández y diseñado por el autor, 2019)

5 Datos utilizados sobre las localidades basado en el censo general de población 2010 y sobre el



Marco conceptual

Son tres discusiones teóricas que confluyen en este artículo. En primer lugar, ahondó en la acción de los seres no humanos y su participación como actores en los grupos sociales. En segundo lugar, discuto las diversas formas de existir que tienen estos actores no humanos y los diversos modos de identificación ontológica con la que los humanos las reconocen. Finalmente, este artículo discute sobre la configuración histórica de las cosmologías indígenas en procesos donde suceden dinámicas de la modernidad.

Para entender las diversas relaciones que tienen los *tateikietari* con el maíz retomo la perspectiva ontológica en la antropología. Desde esta propuesta teórica y metodológica se destaca la participación que tienen los seres no humanos en la configuración de las relaciones sociales (Latour, 2008 y 2005; Descola, 2012 y 2005; Henare *et. al.*, 2009; Santos Granero, 2009; Carrithers *et. al.*, 2010; De la Cadena, 2010; Holbraad, 2014); Kohn, 2015; González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016). A partir de estos autores, entiendo que la ontología en la antropología es el análisis de la existencia de diversos tipos de actores, humanos y no humanos, en procesos históricos específicos. Planteo que esto es importante ya que para pensar en las prácticas agrícolas de los *wixaritari* en sus milpas, es necesario reconocer cómo se están posicionando ellos al respecto de la existencia del maíz.

Al tener *Niwetsika* diversas facetas, es ancestro divinizado y producto agrícola, propongo que ella es un actor no humano que dinamiza la vida local en la Sierra Wixarika. En los términos de Latour (2008 y 2005): “cualquier cosa que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor” (p. 106). Como mostraré más adelante, la acción de *Niwetsika* se refleja cuando pide ser cuidada en su faceta de milpa, lo que desencadena una serie de relaciones en torno al trabajo agrícola. Además de esto, es importante reconocer que: “un actor (...) es el blanco móvil de una enorme cantidad de entidades que convergen hacia él” (Latour, 2008 y 2005). De modo que el actor no solo puede ser entendido por sus acciones, sino que también por la diversidad de relaciones que establece con múltiples agencias cuando actúa. Todo lo anterior marcado por la intencionalidad (Santos Granero, 2009) que tiene el ancestro en afectar las relaciones según sus intereses; sino se le cuida puede generar desgracias individuales, familiares o comunitarias.

Como profundizaré más adelante, los insumos químicos también pueden llegar a ser un actor según la misma definición que propone Latour. Claro que, la diferencia de estas agrotecnologías con el maíz es que en la cosmología de los *wixaritari* el segundo tiene intencionalidad y agencia autónoma, cosa que las

área de siembra basado en fotografía área de Google Earth 2016.



primeras no. Sin embargo, propongo que la participación de los fertilizantes y herbicidas químicos ha sido clave en la reconfiguración de las diversas relaciones que tienen los *tateikietari* con *Niwetsika*. De hecho, es esta participación en ciertas situaciones la que ha generado cambios de identificación ontológica del ancestro y dinamiza los procesos de migración laboral.

Para pensar en los cambios de identificación que los *wixaritari* tienen con respecto al maíz retomo lo propuesto por Descola (2001) (2012) (2005). Él propone que son cuatro modos, en este caso reflexiono en dos de estos: el analogista y el naturalista. El analogismo “reposa sobre la idea de que las propiedades, movimientos [...] de estructura de ciertas entidades del mundo ejercen influencia [...] sobre el destino de los hombres, o están influidas por el comportamiento de esos últimos” (Descola, s.f.: 91). El analogismo me permite entender la relación que tienen los *wixaritariy* su Madre-Maíz, ya que como actores de una misma colectividad las acciones de cada uno repercuten en la existencia de los otros. En este modo se movilizan las diferencias o las similitudes entre los humanos y los no humanos en ámbitos específicos, de manera que, se puede reconocer tanto la agencia del maíz como ancestro, a su vez que en otras situaciones se reconoce como un objeto sin acción.

Si bien, en el analogismo ya se podría identificar al maíz como producto agrícola, utilizo el modo de identificación naturalista para pensar en las situaciones en las que *Niwetsika* deja de tener agencia intencional como consecuencia de una coyuntura vinculada con el proyecto de modernización agrícola. En el modo naturalista se plantea que los no humanos se diferencian de nosotros porque no tienen una esencia interior, una personalidad (Descola, 2001), de ahí que puedan ser explotados para satisfacer las necesidades de los humanos. Este modo se identifica con la región global pensada como Occidente y con la modernidad. Un ejemplo es la distinción entre los humanos que tienen alma e intencionalidad y los animales o las plantas que no, por lo que los primeros plantean una superioridad y agencia sobre los segundos.

Con el naturalismo caracterizo la incidencia de programas de gobierno en el ámbito agrícola de los *wixaritari*, ya que estos han posicionado al maíz como producto, negando la interioridad y agencia que pueda tener en la cosmología local. Estos procesos de interacción entre comunidades e instituciones desencadenan imbricaciones de los modos de identificación ontológica local y foránea acerca de los actores no humanos (Kockelman, 2016; Neurath, 2018).

Finalmente, retomo que la modernidad es un proyecto que se sustenta en posicionamientos dualistas sobre naturaleza-cultura, sujeto-objeto, ciencia-política, simbólico-material, entre otros (Descola, 2012 y 2005). La ontología moderna separa a los humanos de los no humanos, por lo que no reconoce la existencia



de los híbridos (Latour, 2007 y 1991) o la acción de los segundos (Latour, 2008 y 2005; Henareet. *al.*, 2009).

Esta propuesta moderna fue proyectada como paradigma sobre todos los grupos en el planeta Tierra, buscando silenciar historias (Troulliot, 2011 y 2003: 89) y promoviendo nuevas dinámicas de producción capitalista. Si bien, la modernidad no ha sido universalizada a todos los grupos, no debemos obviar que los procesos históricos de colonización, educación y modernización agrícola han conllevado a que prácticas de lo moderno —uso de insumos químicos, por ejemplo— sean apropiadas por las comunidades. No quiero decir que los grupos son ya modernos, sino ver que estos han dinamizado sus cosmologías para moverse entre mundos socionaturales diversos (De la Cadena, 2010). De hecho, la situación es mucho más compleja, la reflexión que grupos como los *wixaritari* pueden hacer sobre la modernidad es coyuntural y relacional. No obstante, ellos han rechazado proyectos hidroeléctricos en el Río San Pedro (Redacción Desinformémonos 2017) o mineros en Wirikuta (Liffman, 2018), también han aceptado tecnologías como el tractor, los herbicidas químicos o el internet.

Mi interés por pensar la interacción de las cosmologías con prácticas agrícolas modernas sustenta que los grupos no han estado aislados y sí en un constante intercambio de experiencias y tecnologías con otros grupos. La existencia compleja del maíz entre los *wixaritari* se debe a las diversas dinámicas de apropiación —en donde también hay presentes rechazos— de nuevas tecnologías agrícolas. La concepción de la cultura que propone Sahlins (1994, 1997 y 1999) resalta que los cambios en un grupo se deben a la acción de él mismo y la de otros grupos. Ciertas prácticas, artefactos y relaciones aparecen en las comunidades a través del contacto constante con otras, fueron externos pero luego se interiorizan en coyunturas específicas.

A *Niwetsika* se le cuida porque es una niña cuando es milpa

En esta primera sección ahondaré en el acto de darle de *comer a la milpa* como una relación de cuidado que tienen los *wixaritari* para con su ancestro maíz. El objetivo es plantear esta interacción cosmológica como una práctica agrícola en la que se reconoce a *Niwetsika* como una agencia que incide en el bienestar individual, familiar y comunitario en *Tateikie*. Resalto que este cuidado de las plantas de maíz no es un aspecto meramente económico o agroproductivo, sino que desenvuelve una serie de vínculos con una profundidad histórica que va hasta el origen de los *wixaritari* y que tienen relación con el devenir de sí mismos.



El miércoles 22 de agosto de 2018 en el rancho⁶ *Metsamakama* (Bajo la luna) estaba con Alma y Benjamín, dos jóvenes de 22 y 23 años que son pareja. Ellos viven en la sierra durante los meses de siembra y cuidado de la milpa, en otras épocas migran a otros estados para trabajar como jornaleros agrícolas en cultivos comerciales. En la mañana me explicaron que ese día le darían de *comer a sus milpas* y deshierbarían. Para ir a su zona de cultivo debíamos ir al rancho de *Miyamuwe* (Los Zapotes), donde también tienen coamiles los familiares. Mientras bajábamos la barranca, le pregunté a Alma qué era darle de *comer a la milpa*. Me llamó la atención la frase “dar de comer” utilizado por ella, esto porque hacía referencia a la necesidad de alimentación por parte de la planta de maíz. Me explicó que introducen una “tortillita” (*paapatirixi*)⁷ en algunas plantas de maíz y les arrojan masa de maíz disuelto en agua (*tumari*) con una flor recogida durante el camino.

El día continuó, yo sembré maíz en una zona de pendiente pronunciada, mientras ellos, más abajo de la barranca, alimentaron sus plantas y deshierbaron. De vuelta en *Metsamakama*, mientras cenábamos, le volví a preguntar a Alma sobre el acto de *alimentar la milpa*. Me dijo que son las mujeres las que le dan de *comer a la milpa* porque ellas son las que cuidan de los hijos de la familia, entre ellos las plantas de maíz. En palabras de Alma: “la milpa es un ser que *tiene que ser alimentada* como nosotros, *necesita ser cuidada*. Mi abuelo me dice que cuando las personas sienten hambre en la noche se debe a que *no se ha cuidado bien la milpa*” (Diario de campo). Al respecto, Olivia Kindl (2001) menciona que los sanandreseños le decían que el maizal, cuando está pequeño es una niña que *llora* en las noches pidiendo comida (p. 9). Pienso entonces que el dar de *comer a la milpa* remite a una acción humana como respuesta a la agencia del maíz, un ser que llora por comida.⁸

6 Lugar donde viven y siembran. No obstante, en la actualidad es principalmente para cultivar o donde se tiene ganado. Solo unos pocos viven allí durante todo el año para estar atentos de sus vacas y toros, los demás solo se establecen allí en la época de cuidado de la milpa entre junio y octubre.

7 Es un pequeña bolita de masa que literalmente significa “tortilla-niños sagrados”, compuesto por la palabra *paapá* que es tortilla y los afijos *-tiri* que es niño (Grimes *et. al.*, 1981: 109) y *-xi* que da cuenta de un ámbito sagrado (Iturrioz Leza *et al.*, 2002: 85). Entiendo que la palabra hace referencia a la comida para *Niwetsika* en su faceta de niña en crecimiento.

8 No solo *Niwetsika* debe ser alimentada, muchos otros *kakaiyarixi* también son alimentados por los wixaritari. Con respecto a *Tatei Yurienaka* (Nuestra Madre Tierra), Fernando Benítez (1967) describe durante una ceremonia en la localidad de las Guayabas (San Andrés Cohamiata):

Puestas las ofrendas en el interior de la tierra, las cubren con troncos y ramas, riegan la sangre y dice Hilario: ‘Aquí Madre Tierra, *Tatei Urianaka* [Yurienaka], te damos tu comida, tu bebida, tus ofrendas como lo han dispuesto los dioses. Te rogamos madre nuestra que sigas dándonos buenas cosechas, que ordenes la lluvia para que tus hijos los huicholes puedan seguir viviendo. Ahora que has comido y bebido, nosotros comeremos y beberemos’. [...] José Carrillo, el hijo de Hilario: ‘la tierra come y da de comer; *reclama su comida* para que pueda a su vez alimentarnos’ (p. 111).



El sábado 25 de agosto acompañé hacia su rancho al profesor de agroecología Benito Carrillo (42 años), su pareja Hermelinda y dos de sus hijos (Godofredo de 7 años y Carlos de 4). En esta zona ellos tenían su *coamil* y estaban iniciando un proyecto productivo para cultivo de hortalizas financiado por la CDI. Pasamos a ver cómo se encontraban las plantas y en ese momento Benito y Hermelinda me invitaron a que las alimentáramos; lo hicimos todos juntos, sin diferencia de género como lo había dicho Alma. Hermelinda me dio unas tortillitas para dejar en el interior de la planta donde retoñan sus hojas. Después de que acabamos con las bolitas de masa, Benito me entregó una flor para que la untara de tejuino⁹ y esparciera el líquido entre las plantas. Él me explicó que mientras hacían esto, le pedían a *Niwetsika* que diera una buena cosecha. Comenté que también se podía utilizar maíz molido disuelto en agua como bebida para el maizal; Hermelinda dijo que igualmente atole (*hamitsi*) o chicoatole (*tsinari*)¹⁰ podían serla. Entendí entonces que cualquier forma de maíz puede ser el alimento para la planta.

Durante esa misma temporada de trabajo agrícola, cerca de la cabecera comunitaria colaboré en la deshierba de la milpa de Moisés Cruz (56 años), el mayordomo de la santa *Tatsinatsi*. Fuimos cerca 50 hombres de diversas edades y tres mujeres los que quitamos las hierbas del coamil. Mientras eso sucedía, la familia de los encargados de la santa, sus familias y algunos *mara'akate*¹¹ estaban en un lado donde el maíz no se había sembrado en surco. Allí ellos repartían maíz molido y tortillitas para darle de comer a estas plantas. En un momento deje los surcos y me ubiqué allí, fue cuando un niño me dio unas flores untadas de peyote molido y disuelto en agua. Después de la aprobación de su madre –una de las hijas del mayordomo–, me invitó a que diera de *beber a la milpa*.

Estas tres situaciones me permitieron experimentar una relación diferente con el cultivo de maíz. Sucedió un tipo de acto que los *wixaritari* hacen no solo para el rendimiento de una planta cualquiera, sino que actuaban para beneficiar el crecimiento de un ser.¹² Benito me explicaba que se le daba de comer a *Tatei Niwet-sika*, la diosa del maíz y madre de los *wixaritari* (Entrevista 3 septiembre 2018).

9 *Nawáen* lengua *wixarika* es un líquido fermentado elaborado de maíz y utilizado como intercambio en las celebraciones, en los rituales agrícolas o en momentos de reunión comunitaria.

10 Es una bebida agria y espesa elaborada con maíz pinto junto a chile o huitlacoche. Los *wixaritari* la consumen principalmente en horas de la mañana como suministro de energía para iniciar las labores.

11 Plural *demara'akame* que es el curandero, cantador o chamán, quien conoce la cosmología y se comunica con los ancestros.

12 Para muchos *wixaritari* la milpa tiene seis etapas de crecimiento que pueden ser catalogadas como femenino o masculino según las características que va presentando la planta y la persona a la que se le vincule. Según la narración de Antonio García Carrillo de Santa Catarina Cuexcomatlán son: 1) *Etsiema-Etsiekame*: primeros brotes; 2) *Wenima-Neikatsi*: planta con las primeras hojas; 3) *Tuxuima-Tunorima*: planta con su primer anillo; 4) *Hariema-Hariekame*: planta con más de cinco anillos; 5) *Xitaima-Xitakame*: planta con espiga tierna y jilote; y 6) *Wiwiema-Wiwiekame*: planta con espiga madura y elote (López de la Torre, 2006: 26).



Es importante la agencia y la intencionalidad de *Niwetsika*, ya que no es únicamente darle de comer, sino que ella *necesita* que se le alimente cuando genera hambre a los humanos en la noche y *llora* cuando no se le da de comer. De hecho, *ser cuidada y tener que ser alimentada* son acciones pasivas cargadas de la necesidad e intención que manifiestan la existencia del maíz.



Foto 1. *Niwetsika* con sus cinco mazorcas (Foto del autor, 2019)

Niwetsika es una *kakaiyari* y como tal pide ofrendas, fiestas y cuidado para retribuir bienestar a los humanos (Fajardo, 2007; Luna Ruíz, 2016; Lira, 2017). Esto no impide que puedan actuar caprichosamente o con enojo, tal como menciona Liffman (2018) en el análisis ontológico y discursivo de la lucha antiminera en Wirikuta con otros de los ancestros.¹³

Resalto que es muy importante cuidar a *Niwetsika* no solo porque es alimento y Madre-Maíz, sino porque su abandono se revertirá en enfermedades y desgracias familiares. En palabras de la profesora de la preparatoria *Tatei Yurienaka* 'Iyarieya Paula Carrillo (33 años): “Se dice que si no la tratas bien *te puede causar enfermedades*, dependen como lo trates *te puede dar sabiduría* también” (Entrevista 26 de febrero 2019). Entendí que no cuidar al ancestro maíz significa un conjunto de malas experiencias y desgracias para quienes han fallado. Isidro Reza (38 años), delegado comunal del año 2019, me mencionó:

¹³ En el artículo elaborado por Grimes y Hinton (1972: 91) ellos mencionan que los antepasados divinizados envían mensajes de mala suerte cuando se sienten abandonados porque no se lleven a cabo los sacrificios necesarios.



De acuerdo a nuestra cosmovisión, a nuestra cultura *wixarika*, siempre debemos sembrar, porque si no lo hacemos, ¿De dónde vamos a comer, de dónde vamos a sobrevivir? Si no lo hacemos pues a lo mejor nuestra deidad [*Niwetsika*] *nos puede castigar*, porque es algo sagrado como te comento, que no le debemos fallar sino que tenemos que darle vida, todo el ciclo de vida, periódicamente hacerle y nunca fallarle. Es para nuestro bien, para nuestra familia, para nuestra comunidad (Entrevista 28 febrero 2019).

Llamo la atención en la intencionalidad autónoma de *Niwetsika* porque ella *puede*, según sus propios deseos, *castigar*, *causar enfermedades* o *dar sabiduría*. No es nada más reconocer que el maíz como antepasado divinizado de los *wixaritari* puede actuar, sino que lo hace según sus propios sentires como respuesta a los cuidados que los humanos le tienen.

Planteo entonces que, el darle de comer a la milpa hace parte de los actos de cuidado que los *wixaritari* de *Tateikie* tienen para con *Niwetsika* en situaciones donde se le identifica como un actor desde la cosmología local. En esta situación de dar de *comer al maíz*, se refleja una identificación analogista de este porque se reconoce que su bienestar repercutirá en el bienestar de los *wixaritari*. Ahora bien, los cuidados actuales que se le dan a *Niwetsika* no están vinculados sólo a su faceta como un ser que debe ser cuidado en su crecimiento, sino que debido a procesos históricos contemporáneos, este mismo ser puede pensarse como un objeto desde una lógica moderna y naturalista.

La historia de los insumos químicos en la Sierra Wixarika

La aparición de los insumos químicos en la Sierra Wixarika se da en el marco de la modernización agrícola que en muchos países de América Latina, Asia y África se llevó a cabo después de la Segunda Guerra Mundial (Escobar, 1996). En el caso mexicano, el objetivo del gobierno fue transferir tecnología agrícola para incrementar la producción de alimentos adaptando el nuevo paquete agrotecnológico a las localidades (Hewitt 1978). En este sentido, la intención del gobierno mexicano fue articular localidades con economías de escala poniendo en marcha la revolución verde y la modernización agrícola. Fue durante la presidencia de Manuel Ávila Camacho que en 1946 los plaguicidas sintéticos se empezaron a experimentar en México.¹⁴ El discurso sobre bajos rendimientos, modernización, tecnificación y certificación de la agricultura para la integración comercial o el autoconsumo de las regiones indígenas se expandía.¹⁵

14 El trabajo en laboratorio y en campo experimental está presente cerca de la Sierra *Wixarika*. Desde 2008 la transnacional agroquímica Monsanto comenzó labores en Nayarit con una estación experimental en Bahía de Banderas, de ésta en 2010 se estableció el Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Sorgo en Santiago Ixcuintla. Monsanto tiene el control del 91% del mercado de semillas e insumos agrícolas a nivel mundial (Morales-Hernández, 2014:244).

15 El impulso por una agricultura tecnificada y moderna ha sido el pilar de los gobiernos mexicanos desde la mitad del siglo XX. El uso de semilla certificada en México no rebasaba el 20% del área sembrada de maíz en la primera década del siglo XXI (Luna Mena *et. al.*, 2012:6). No obstante, para la segunda década del siglo XXI la situación ha cambiado. Según datos del Centro



Como abanderado de la integración económica y cultural de los indígenas en el desarrollo nacional. El INI llegó en 1960 promoviendo, entre otras cosas, la nueva tecnología agrícola a los *wixaritari* (Fabila, 1959; Rodríguez, 1971; Reed, 1972). Con objetivos similares, surgió el Plan HUICOT (HUIchol, COra, Tepehuano) en 1970 a solicitud de los gobernadores de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas (Torres, 2000). El presidente Luis Echeverría lo promovió para que las comunidades indígenas de la Sierra Madre Occidental se integraran al desarrollo nacional (Vocalía Ejecutiva Plan HUICOT, 1971; Orozco Farrell, 1966).

Ahora, la bibliografía ubica el uso de químicos desde la década de 1960 en la Sierra Wixarika, generalmente los sanandreseños piensan que esta práctica se consolidó tres décadas después. Para la experiencia colectiva hay otro proceso conectado con el uso de fertilizantes y herbicidas. Cuando les preguntaba a mis interlocutores cuándo empezaron a utilizar herbicida o fertilizante en el coamil, por lo general me decían que fue en la década de 1990. Hermenegildo Rivera (42 años), también docente de la preparatoria, fue uno de los primeros a quien le pregunté cuando íbamos a deshierbar la milpa de Moisés. Meses después Hermenegildo comentó: “mi papá empezó a usar químicos, como en el 94. [...] empezó a usar ya Esterón¹⁶, que era el que más usaban. Eso facilitaba ya que mataba algunas hierbas” (Entrevista 13 febrero 2019). Para Hermenegildo, el origen de los insumos químicos en las milpas de San Andrés Cohamiata radica en lo vivido por los *wixaritari* como jornaleros agrícolas en los cultivos comerciales de otros estados de la república, especialmente en la pisca de tabaco en la costa de Nayarit.¹⁷

En la actualidad, algunos insumos químicos se han vuelto necesarios para que los *wixaritari* traten sus maizales. En la perspectiva de los más experimentados, las plantas no crecen si no fumigas lo suficiente. Samuel Salvador (48 años) –delegado estatal del INPI-, mencionó que su padre (un *mara'akame*) se burló de

de Estudios para el desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria (CEDRSSA) para el 2014 el 60% de la superficie sembrada de maíz era con semilla certificada.

16 Producido por la transnacional Dow AgroSciences –con sede en Zapopan Jalisco-. Este agroquímico tiene como ingrediente éster butílico del ácido diclorofenoxiacético y entre sus indicaciones menciona que ataca “malezas” de hoja ancha en cultivos de maíz y otros. (Consultado 10 octubre 2018: <https://www.dowagro.com/es-es/espana/productos/herbicidas/esteron.html>). Coloco la palabra maleza entre comillas porque es el término utilizado por las empresas de la industria agroquímica para referirse a la demás vegetación que existe junto a las plantas de algún cultivo determinado. El término maleza enfatiza negativamente a este tipo de plantas, desconociendo que estas son utilizadas también como alimento por los humanos o como repelente activo para cuidar sembradíos.

17 Con respecto a la migración a la región costera de Nayarit, esta es una zona que hace parte del territorio *wixarika*. Allí se encuentran varios lugares sagrados –en especial *Haramaratsie*- que los *wixaritari* han visitado con objetivos ceremoniales y comerciales desde antes del proceso de conquista europea en el siglo XVI. La migración estacional para el trabajo en cultivos comerciales es contemporánea, pero la región tiene relevancia histórica para la experiencia social de los *wixaritari*.



él porque una vez intentó cuidar la milpa sin aplicar el herbicida¹⁸ (Entrevista 28 septiembre 2018).

Si bien, el uso contemporáneo de los herbicidas se debe a la utilidad que le vieron los mismos *tateikietari* para ahorrar esfuerzo en el cuidado de *Niwetsika* como milpa, la acción estatal que inició desde la década de 1960 no ha dejado de incentivar su uso. En los últimos años muchos programas de gobierno entregaron cantidades de herbicida y bombas fumigadoras como subsidios en especie para promover la continuidad de los cultivos.

Un caso especial fue del Proagro Productivo -Procampo desde 1994 hasta 2014-. Este programa surgió como subsidio en dinero para cultivo debido a los bajos costos del precio del maíz a nivel nacional en el gobierno de Ernesto Zedillo (1994-2000). Es un beneficio que no todos los *tateikietari* que cultivan tienen, esto porque son demasiados trámites y muchos no tienen los documentos requeridos. La entrega de este subsidio está a cargo del presidente agrario de la comunidad. Sobre la entrega del subsidio, Isidro Reza me comentó: “hace tres años el comisariado optó por entregar aspersores, fertilizantes, Faena, Gramoxone, y otros productos químicos, pero pues era de los mismos del Proagro” (Entrevista 28 febrero 2019).

Fumigar o fertilizar para cuidar de *Niwetsika*

Después de ver a grandes rasgos la historia de los agroquímicos en las milpas de los *tateikietari*, este tercer acápite tiene el objetivo de entender de qué manera estas nuevas tecnologías agrícolas han dinamizado las relaciones que se tienen con el maíz. El argumento se centra en que para la mayoría de sanandreseños el fumigar con herbicida o fertilizar es una práctica que les permite cuidar el cultivo, siendo este una faceta de la misma *Niwetsika*.

Era 23 de julio y aún muchas personas estaban sembrando su coamil en San Andrés. Ana (13 años) me invitó a que le ayudara a su tío a sembrar en un terreno a los alrededores de la cabecera comunal. Galindo González (40 años) -director de la preparatoria- me recibió cuando llegué a eso de las 11 a.m. al lugar arrendado para su milpa. Allí estaban su esposa Felipa (una mujer náyeri), sus cinco hijos e hijas mayores (de 13 a 6 años de edad) y su hermana Regina con sus dos hijos (Ana y Andrés de 11) sembrando maíz.

18 Además del Esterón, mencionado por Hermenegildo, hoy se utilizan los herbicidas Gramoxone y Faena. El primero es producido por las transnacional Syngenta, en sus indicaciones explica que elimina cerca de 20 “malezas” en los cultivos de maíz. (Consultado 10 octubre 2018: <https://www.syngenta.cl/product/crop-protection/herbicida/gramoxone-r-super-2>). El segundo es producido por Monsanto Inc., su ingrediente activo es el glifosato y entre sus indicaciones menciona que ataca “malezas” como el zacate peludo y el quelite. (Consultado 10 octubre 2018: <https://www.monsantoglobal.com/global/lan/productos/pages/faena-fuerte.aspx>).



En total fue una hectárea y media donde estuvimos sembrando de a cuatro semillas. Después de esto, Galindo mencionó que ahora aplicarían fertilizante. Me preguntó si yo quería hacerlo, a lo que no me negué. Aplicamos 3 bultos de fosfato diamónico¹⁹ sin ningún tipo de protección. De un bote más pequeño que llevábamos hacia los surcos –para no cargar el bulto–, agarrábamos sin guantes los granitos de químico para arrojarlos. Al final nos lavamos las manos, uno de los niños me recomendó no tocarme los ojos ni meterme las manos a la boca.

Según Galindo, el insumo no amenaza la relación de los *wixaritari* con la *ancestra-maíz*. El bienestar de *Niwetsika* depende de su crecimiento y rendimiento, y para eso hay que apropiarse de ciertas tecnologías. Cuando le pregunté por su forma para cuidar los cultivos de maíz nativo, él me respondió:

Para combatir la plaga, pues con químicos, hay que fumigarlo porque o sino no vas a encontrar nada. Tiendo a utilizar más el químico, ellos (los *mara'akate*) lo hacen de manera más comunal si va llegar la plaga. Yo fumigo porque es lo más rápido para quitar la plaga. (Entrevista 29 agosto 2018).

Parece que las soluciones temporales a las enfermedades de la milpa pueden ser dadas por las tecnologías agrícolas, mientras que en casos muy generalizados de dificultad en el crecimiento del maíz –por ende de *Niwetsika*– se cita a un especialista religioso para que combata el origen de la enfermedad. Hay conexión entre los métodos productivistas y los rituales para dar solución a las dificultades en el bienestar de la relación entre el ancestro y los humanos.

El buen trato y la responsabilidad frente a los pedidos de *Niwetsika* pasan por las buenas prácticas agrícolas que permitan el crecimiento de las mazorcas. En este caso, algunos ven al fertilizante o al herbicida como un medio para mantener dicha relación. Cuando le pregunté al delegado comunal Isidro qué creía sobre las afectaciones de los insumos químicos al maíz, su respuesta fue:

No, yo pienso que no, tengo tres años sembrando, aplicando la Faena, entonces sigo conservando, sembrando los cinco colores [variedades de semillas] de *Niwetsika*. Al contrario, *me ha ayudado mucho*, como que *en las mazorcas existe mejoría*. *Me ayuda*, pues no es mucho trabajo cuando lo toca deshierbar, [...]. *No afecta para nada en sí*. (Entrevista 28 febrero 2019).

19 Químico comercializado por PDF Empresa con un costo por bulto de 550 pesos. Se utiliza porque aumenta temporalmente el pH del suelo, lo que deriva en un rápido crecimiento de las plantas. Galindo me dijo que decidió comprarlo fuera de la comunidad. Los insumos químicos son comprados en tiendas de San Andrés, Huejuquilla (pueblo mayoritariamente mestizo más cercano por Jalisco), Jesús María (municipio más cercano por Nayarit donde viven nayérite o coras, mestizos y pocos wixaritari), o incluso en Ruiz (municipio comercial cercano a la costa de Nayarit). En este último se llevan a cabo muchos cultivos comerciales de gran extensión, por lo que los insumos químicos son más económicos que en la zona de Jalisco y que en las tiendas de la comunidad.



Le pregunté lo mismo a Hermenegildo. Él respondió:

No, creo que hasta *crecían mejor*, porque al final de cuentas lo fumigabas y ya *la planta crecía sola*. Se desarrollaba más pronto, porque cuando tu sembrabas ya la hierba crecía, empezaba a matar, se ponían amarillos, luego empezaban los ratones a masticarlo, esa era la parte de la hierba. Cuando fumigabas era al revés, nacía la milpa solito y empezaban a desarrollarse, después volvía a salir la hierba pero ya la milpa estaba grande, esa era la parte que *te ayudaba, te facilitaba* a la chamba a tanto trabajo. Pero pues si la primera vez fumigabas, en la primera coamileada por lo general nunca salía tanta hierba. (Entrevista 13 febrero 2019).

Resalté “me ha ayudado mucho”, “me ayuda”, “te ayudaba” como frases clave porque referencian no una acción estática y atemporal, sino que pensar en los herbicidas, a través de lo que dicen Hermenegildo e Isidro, tienen que ver con temporalidades pasadas y presentes. Habría que resaltar que a Isidro el Faena le *ha ayudado* en sus últimos periodos agrícolas, mientras que a Hermenegildo, quien me informó que lleva tiempo sin utilizarlo, este herbicida le *ayudaba*.

Junto a la aparición de los insumos como ayuda para cuidar a *Niwetsika*, estos han permitido que las plantas crezcan mejor y solas o que *en las mazorcas exista mejoría*. Si retomo que la planta es la faceta de *Niwetsika* como niña y que las mazorcas también hacen parte de su existencia, entiendo que para ellos los insumos químicos en la actualidad permiten mantener el vínculo de cuidado sobre el maíz. Así mismo, en los argumentos de mis dos interlocutores, el maíz aparece como un objeto pasivo frente a la acción de los insumos químicos. Ya no es *Niwetsika* en su faceta de milpa y niña, la que actúa cuando lloraba para pedir comida; sino que ahora el ancestro son las mazorcas que son objeto de la acción de las agrotecnologías. En esta situación los *tateikietari* identifican al maíz como un objeto sin intención que se produce de manera agrícola según los intereses de los humanos.

La profesora *wixarika* de primaria Isabel González (43 años) me mencionó que fumigar se dice *Teuka'uayemani*²⁰, literalmente “ponemos habitualmente remedio alrededor”. El sufijo “*uaye* me llamó la atención porque significa remedio, algo que le indagué a Isabel. Para ella fumigar es poner remedio para la *waxa* contra el zacate y la hierba en general (Entrevista 10 marzo 2019). Algo que pienso está vinculado a la idea de los herbicidas como ayuda.

20 La palabra se compone de: *-te* “nosotros”, *-u* “alrededor”, *-ka* sufijo de acción - *uaye* “remedio”, *-ma* “poner”, y *-ni* sufijo de acción habitual (Dialogo con Paul Liffman; Grimes *et. al*, 1981). Literalmente podría ser que fumigar es “nosotros ponemos remedio alrededor”. Otra forma de decir es *hapitsieyari*, compuesto por *hapitsie* “rociar” y *-yari* sufijo que indica característica o cantidad (Grimes *et.al*. 1981:126). Rociar es otra palabra en español que utilizan como sinónimo de fumigar, aunque especifican “rociar herbicida” porque rociar por sí solo haría referencia a agua, siendo que *hapitsie* tiene la partícula *-ha* “agua”.



En términos agrícolas, un coamil sin ser fumigado con herbicida necesita limpiarse dos o tres veces, la primera durante las primeras lluvias y antes de sembrar²¹ (entre junio y julio) y las otras a medida que van creciendo las plantas (entre agosto y septiembre). Deshierbar es la etapa de cuidado del coamil que más necesita fuerza de trabajo. La mayoría de las veces requiere al grupo doméstico (excepto las mujeres a punto de parir, niños menores de 5 años y personas enfermas), entre cinco o seis personas en promedio. Si son seis personas (entre niños y adultos) el periodo de limpieza en un terreno de hectárea y media puede durar una semana.



Foto 2. Heriberto y Santa deshierbando su coamil (Foto del autor, 2019).

Actualmente, se hace mucho más difícil que se aglutine la fuerza de trabajo de la familia en la temporada de deshierbe. Esto por los actuales procesos de migración fuera de la comunidad –como jornaleros agrícolas, productores artesanales, trabajadoras domésticas, estudiantes, funcionarios públicos²²–; e internamente

21 Esta es la deshierba que se omite si se fumiga con herbicida. Esta primera limpieza del coamil se hace después de haber hecho tumba-roza-quema (*watsiya*) de la vegetación existente si es en un terreno donde no se cultivó el ciclo anterior.

22 Para profundizar en el aspecto de migración *wixarika* no ceremonial recomiendo los siguientes textos: Durin (2008) para una lectura histórica de la migración como parte de la dinámica social de los *wixaritari*; Talavera Durón (2003 y 2005) sobre la migración como jornaleros agrícolas en la región tabacalera de Nayarit; Negrín da Silva (2015) sobre la migración como estudiantes universitarios en Guadalajara.



hacia la cabecera comunal porque muchos jóvenes estudian²³, o por la especialización en otras actividades.

Los insumos químicos actúan como opción para impedir el crecimiento de la hierba en la milpa en tiempos de dificultad para conseguir manos. Fernando –agricultor y artesano *wixarika*- me exponía su ejemplo: él tiene tres hijos, uno muy pequeño y otros dos que estudian en la cabecera comunal. Él decía que debido a que no existe la colaboración y sus hijos no pueden acompañarlos, le toca con su esposa dedicarse a la limpieza. En sus palabras menciona: “la deshierba con una o dos personas, en hectárea y media, es muy difícil, por eso fumigar antes de sembrar es una ayuda” (Diálogo informal 3 de marzo 2019).

En estos contextos y para estos personajes, las pocas manos que hay para trabajar la tierra son una de las causas para fumigar. Noto que para Isidro, Fernando y Hermenegildo fumigar herbicida es algo clave en el cuidado y mejor crecimiento de la milpa, es una ayuda que podría convertirse en necesidad para las familias que no consiguen reunirse para deshierbar o incluso para muchas otras que se dedican a otras actividades.

Planteo a partir de lo anterior que, los herbicidas se han posicionado como un protagonista en la relación entre los *tateikietari* y *Niwetsika*. Como he expuesto, este insumo es importante para que puedan sacar adelante su milpa. Así mismo, los herbicidas han dinamizado la migración ya histórica que hacían los *wixaritari* de *Tateikie* como jornaleros agrícolas y los ha vinculado aún más a circuitos de trabajo y mercantilización de su tiempo. De manera que estos químicos hacen parte de la apropiación *wixarika* de la modernidad porque genera un cambio de posición situacional con respecto a la agencia de *Niwetsika*, quien pasa a ser un objeto agrícola, a su vez que les permite migrar para participar como fuerza de trabajo en economías de mercado. Esto último, sin desvincularse de su cosmología, ya que el dinero ganado es utilizado para llevar a cabo las ceremonias y satisfacer a *Niwetsika* o para pagar a los líderes ceremoniales (*mara'akate*) cuando se pide sus consejos.

Conclusiones

Este artículo explicó dos prácticas que pueden ser consideradas como agrícolas, el darle de comer a la milpa y el fumigar o fertilizar con agroquímicos. Desde los argumentos de mis interlocutores, en la primera el ancestro maíz *Niwetsika* necesita y pide ser alimentada, mientras que en la segunda ella no actúa, sino que

23 Estos estudiantes, inclusive algunos que están fuera de la comunidad en las ciudades, si participan de la primera deshierba y la siembra porque es una actividad que se cruza con las vacaciones estudiantiles. No obstante, para la deshierba de agosto y septiembre, la más exigente porque hay que tener cuidado con los maizales para no dañarlos, los estudiantes están en periodo escolar y no participan.



es objeto de la acción de los humanos y de las agrotecnologías. Estas dos prácticas diferenciadas dan cuenta de los modos diversos que los *wixaritari* identifican la ontología del maíz. Por un lado, la reconocen como *una ancestra divinizada* que actúa, en el sentido analogista (Descola, 2012 y 2005); y por el otro lado, lo piensan como un producto agrícola que es pasivo frente a las acciones de otros, en el sentido naturalista moderno (Descola 2001, s.f.).

La multiontología de *Niwetsika* en San Andrés es el resultado de décadas de interacción de los *tateikietari* con programas de gobierno que han promovido una perspectiva productivista del maíz. Las relaciones con el maíz se han visto dinamizadas desde la década de 1960 -cuando se llevó por primera vez el paquete tecnológico de la revolución verde a la Sierra Wixarika-, y más aún en la década de 1990 -cuando se generaliza el uso de herbicidas y fertilizantes químicos-. Los encuentros entre modos ontológicos diferentes, el de los locales y el de los funcionarios públicos, han conllevado a que la existencia misma del ancestro maíz tome nuevos tintes en las dinámicas de producción agrícola.

Si han existido cambios situacionales de la existencia de *Niwetsika* en interacción con los insumos químicos, pienso que la cosmología de los *wixaritari* se ha visto entonces dinamizada en estos nuevos procesos de modernización agrícola. Las nuevas prácticas de producción no han sido desechadas por la mayoría de los comuneros de San Andrés Cohamiata, sino que por el contrario, y a pesar de cambiar el status ontológico del maíz, las ven como aspectos positivos para mantener el vínculo de cuidado sobre este ancestro. No es en el aislamiento que la cosmología de los grupos pervive, sino que es a partir del intercambio con otros grupos que se dinamiza y reproduce (Sahlins, 1999). Además, la objetivación de *Niwetsika* ha permitido que los *wixaritari* migren como jornaleros agrícolas o para vender su artesanía, lo que les permite obtener dinero para llevar a cabo la ritualidad necesaria y así cuidar a los ancestros divinizados, entre ellos *Niwetsika*.

Con respecto a la interacción de los *wixaritari* de *Tateikie* con la modernidad, en este artículo propongo que es mucho más complejo este proceso de lo que se puede pensar. Alejándome de posturas idealistas sobre la existencia de las comunidades indígenas y sus cosmologías, en este artículo doy cuenta que la modernización agrícola, como faceta y parte del proyecto moderno que desvincula y jerarquiza humanos de no humanos, no ha sido totalmente rechazada por la mayoría de sanandreseños. Si bien, hay aspectos de la modernidad que son conceptualizados como amenazantes y negativos para la pervivencia de los diversos actores (*wixaritari* y *kakaiyari*), hay elementos de la modernidad que han dinamizado la ontología de estos actores y las formas como ellos definen sus relaciones. Los matices hablan entonces de la configuración cotidiana e histórica de las cosmologías de los actores con respecto a nuevas experiencias modernas.



Finalmente, son dos puntos a los quiero aportar en este artículo. En primer lugar, la antropología debe posicionar a los grupos indígenas como actores mismos de sus historias y no como víctimas de las coyunturas que viven. No obstante, el paquete agrotecnológico fue en un principio promovido por actores externos, la continuidad de algunos elementos de este en la dinámica agrícola local se debe a los beneficios y vínculos que los *wixaritari* vieron en él para mantener relaciones ya existentes con otros seres. En segundo lugar, el análisis antropológico de los procesos históricos de las comunidades indígenas necesita tener presente que hay una diversidad de actores no humanos que son partícipes de esas historias. De hecho, según los humanos, algunos de estos otros seres son miembros de esas colectividades. Negar su participación, es cortar una parte de las motivaciones que generan las decisiones de los protagonistas. ☸



Referencias

- ANGUIANO, M. (2018). *Los huicholes o wixaritari: Entre la tradición y la modernidad. Antología de texto 1969-2017*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- BENÍTEZ, F. (1967). “Huicholes”. En *Los indios de México*. (pp. 23-124). México: Ediciones Era.
- CARRITHERS, M.*et. al.*(Eds.) (2010). *Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester*. Critique of Anthropology Vol.30, pp. 152-200.
- CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO RURAL SUSTENTABLE Y LA SOBERANÍA ALIMENTARIA. (2015). Las semillas en México. México: Cámara de Diputados. Recuperado de: http://www.cedrssa.gob.mx/files/b/13/93Las_semillas_en_M%C3%A9xico_-_agosto_2015.pdf
- DE LA CADENA, M. (2010). *Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond politics as usual*. Cultural Anthropology, Vol. 25 Num. 2, pp. 334-370.
- DESCOLA, P. (2001). *Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social*. En Philippe Descola y G. Pálsson (Coords.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*.(pp.101–123). México: Siglo XXI.
- (2012) (2005). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (s.f.). *Más allá de la naturaleza y de la cultura*. En Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, pp.75-96. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/393.pdf>
- DÍAZ ROMO, PATRICIA Y SAMUEL SALINAS ÁLVAREZ (2002). “Plaguicidas, tabaco y salud: el caso de los jornaleros huicholes, jornaleros mestizos y ejidatarios en Nayarit, México”. En *Oaxaca: Asociación Mexicana del Arte y la Cultura Popular; Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas de México; Instituto de Salud, Ambientes y Trabajo; Pesticide Action Network; Pesticide Education Center; Universidad Autónoma de Nayarit; Universidad de Guadalajara*.
- DURIN, S. (2008). “Andares wixaritari. Más allá de la comunidad, el territorio vivido” En: Carlo Bonfiglioli *et. al.* (Eds.) *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ESCOBAR, A.. (1996). “El desarrollo y la antropología de la modernidad”. En: *La Invención del Tercer Mundo: Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. (pp. 19-49). Barcelona: Grupo Editorial Norma.



- FABILA, A- (1959). *Los huicholes de Jalisco*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- FAJARDO SANTANA, H. (2007). *Comer y dar de comer a los dioses: Terapéuticas en encuentro. Conocimiento, proyectos y nutrición en la sierra huichola*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara; El Colegio de San Luis.
- GARCÍA CARMONA, B. (2011) “El maíz en El Roble, Municipio del Nayar, Nayarit”. En Elena Álvarez-Buylla; Roces Areli Carreón García y Adelita San Vicente Tello (Eds.) *Haciendo milpa. La protección de las semillas y la agricultura campesina*, pp. 59-60. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Semillas de Vida AC.
- GONZÁLEZ-ABRISKETA, OLATZ y SUSANA CARRO-RIPALDA (2016). “La apertura ontológica de la antropología contemporánea”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* Vol. LXXNum. 1, pp. 101-128.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, G. (2006). *Maíces criollos en la zona huichol de la sierra del Nayar. Un estudio comunitario sobre los saberes locales y prácticas agrícolas*. Tesis de maestría ciencias en educación ambiental. Universidad de Guadalajara.
- GRIMES, J. (1980). “Huichol life form classification II: plants”. En *AnthropologicalLinguistics*. Vol.22Num. 6, pp. 264-274.
- GRIMES, JOSEPH y THOMAS HINTON (1972). “Huicholes y coras”. En Thomas Hinton (Ed.) *Coras, huicholes y tepehuanes*.(pp. 73-98). México: Instituto Nacional Indigenista; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GRIMES, JOSEPH *et. al.* (1981). *El huichol: Apuntes sobre el léxico*. Ithaca, New York: Cornell University.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, ARTURO (2011). “Los hacedores de las lluvias Peregrinaciones y ceremonias de los jicareros wixaritari”. *Revista de El Colegio de San Luis*. Vol. 1 Núm. 1, pp. 93-117.
- GUZMÁN MEJÍA, RAFAEL y MARÍA DEL CARMENANAYA CORONA (2007). *Cultura de maíz-peyote-venado. Sustentabilidad del pueblo wixarika*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- HENARE, A.*et. al.* (2009). “Introducción”. En: Andrés Laguens (Trad.) *Thinking through things: Theorising Artefacts Ethnographically*.(pp. 1-31). Londres: Routledge.



- HEWITT DE ALCÁNTARA, CYNTHIA (1978). *La modernización de la agricultura mexicana 1940-1970*. México: Siglo XXI Editores.
- HOLBRAAD, M.; *et. al.* (2014). "The Politics of Ontology: Anthropological Positions". En *Fieldsights*. Recuperado de: <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- ITURRIOZ LEZA, J. L.; *et. al.* (Eds.). (1995). *Reflexiones sobre la identidad étnica*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- KINDL, O. (2001). "La jícara y la flecha en el ritual huichol. Análisis iconográfico del dualismo sexual y cosmológico". En *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e historia*. Vol. 64, pp. 3-20.
- KOCKELMAN, P. (2016). *The Chicken and the Quetzal. Incommensurate Ontologies and Portable Values in Guatemala's Cloud Forest*. Durham: Duke University Press.
- KOHN, E. (2015). "Anthropology of Ontologies". *Annual Review of Anthropology*. Vol. 44, pp. 311-327.
- LATOUR, B. (2007) (1991). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- LAUTOR, B. (2008) (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- LIFFMAN, P. (2012). *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. Zamora (Mich.): El Colegio de Michoacán; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- (2018). "Historias, cronotopos y geografías wixaritari". *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*. Vol. XXXIX Núm. 156, pp. 85-122.
- LIRA, R. (2017). "Nuestra Madre Milpa Joven: una imagen de la totalidad efímera en un ritual wixarika". *Journal de la Société des américanistes*. Vol. 103 Núm. 1, pp. 151-178.
- LÓPEZ DE LA TORRE, R. (Comp.). (2006). *El respeto a la naturaleza. Legado de los antepasados Wixarika*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- LUMHOLTZ, C. (1900). *Symbolism of the Huichol Indians*. New York: American Museum of Natural History.
- (1904). *México desconocido*. México: Imprenta Nacional.



- LUNA MENA, B.; *et. al.* (2012). “Perspectivas de desarrollo de la industria semillera de maíz en México”. En *Revista Fitotecnica Mexicana* Vol. 35 Núm. 1, pp. 1-7.
- LUNA RUIZ, X. (2016). *La herencia de la diosa del maíz: guía de las calabazas y enfermedad en el rancho parental wixarika*. Tesis de maestría antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- MEDINA MIRANDA, H. (2013). “Las personalidades del maíz en la mitología wixarika o cómo las mazorcas de los ancestros se transformaron en peyotes”. *Nueva Época Revista de El Colegio de San Luis* Vol.III Núm. 5, pp. 164-183.
- MORALES-HERNÁNDEZ, J. (2014). “El cuidado y defensa del maíz nativo en México: resistencias y acciones ciudadanas ante los transgénicos”. *Análisis Plural* Vol.1, pp. 243-255.
- NEGRÍN DA SILVA, D. (2015). “Makuyeika: la que anda en muchas partes”. *Cuicuilco* Vol. 62, pp. 37-59.
- NEURATH, J. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad de Guadalajara.
- NEURATH, J.(2004). “Fiestas agrícolas y fiestas católicas-solares en el Gran Nayar”. En Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (Coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*.(pp. 105-125). México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2018). “Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas”. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* Vol. XXXIX Núm. 156, pp. 167-194.
- OROZCO FARRELL, H.(1966). *Plan Lerma, Asistencia Técnica, Operación Huicot*. Guadalajara: Poder Ejecutivo Federal.
- OYOLA BALLESTEROS, J. M. (2019). *Niwetsika cuida y es cuidada. Ontologías del maíz como actor en la cosmología de los wixaritari (1960-2019)*. Tesis de maestría antropología social. El Colegio de Michoacán. Zamora (Mich.).
- PALACIOS RANGEL, MARÍA ISABEL y JORGE OCAMPO LEDESMA (2008). “Políticas de mecanización agrícola. La necesidad de la soberanía nacional”. En José Luis Seefoó Luján (Coord.) *Desde los colores del maíz. Una agenda para el campo mexicano*. (pp. 57-80).Zamora (Mich.): El Colegio de Michoacán.



- PAZ SALINAS, M. F. (2017). Luchas en defensa del territorio. Reflexiones desde los conflictos socioambientales en México. *Acta sociológica* Vol. 73, pp. 197-219.
- PREUSS, K. (1998)(1908). Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental. En: Johannes Neurath y Jesús Jáuregui (Coords.) *Fiesta Literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss.*(pp. 235-260). México: Instituto Nacional Indigenista; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México.
- REDACCIÓN D. (2017). Pueblos wixárika y nayeri en contra de la afectación a sus sitios ceremoniales en Río San Pedro. *Desinformémonos* 21 junio 2017. Recuperado de: <https://desinformemonos.org/pueblos-wixarika-nayeri-la-afectacion-sitios-ceremoniales-rio-san-pedro/>
- REED, K(1972). *El INI y los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- REGISTRO AGRARIO NACIONAL. (26 de septiembre de 2018). *Ficha del Núcleo Agrario San Andrés Cohamiata*. Obtenido de Padrón e Historial de Núcleos Agrarios. Recuperado de: <http://www.ran.gob.mx/ran/index.php/sistemas-de-consulta/phina>
- RODRÍGUEZ, R. (1971). *Acción indigenista en la zona huichol*. México: Secretaria de Educación Pública; Instituto Nacional Indigenista.
- ROJAS, B. (1993). *Los huicholes en la historia*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- SAHLINS, M(1994). “Cosmologías del capitalismo: el sector trans-Pacífico del «sistema mundial»”. *Cuadernos de Antropología Social* Vol. 4, pp. 95-107.
- SAHLINS, M(1997). *Islas de historia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- SAHLINS, M (1999). “What Is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century”. *Annual Review of Anthropology* Vol. 28, pp. i-xxiii.
- SANTOS GRANERO, F. (2009). Introduction: Amerindian constructional views of the world”. En: Fernando Santos Granero (Ed.) *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. (pp. 1-29). Tucson: University of Arizona Press.
- TALAVERA DURÓN, L. F. (2003). *Las venas del tabaco: la migración de los wixaritari en la costa de Nayarit*. Tesis licenciatura en antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.



- TALAVERA DURÓN, L. F.(2005). “Las migraciones agrícolas de los wixaritari”. En: Andrés Fábregas Puig, Mario Nájera y Cándido González (Eds.) *La tierra nómada*. (pp. 83-98). Guadalajara: Universidad de Guadalajara; Universidad Autónoma de Aguascalientes; Universidad Autónoma de Zacatecas; El Colegio de San Luis; El Colegio de Michoacán; El Colegio de Jalisco.
- TORRES, J. (2000). *El hostigamiento a “el costumbre” huichol: Los procesos de hibridación social. Colección Investigaciones*. Zamora (Mich.): El Colegio de Michoacán; Universidad de Guadalajara.
- TROULLIOT, M. R. (2011) (2003). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Universidad del Cauca; Universidad de los Andes.
- VOCALÍA EJECUTIVA PLAN HUICOT. (1971). *Informe Plan Huicot*. Tepic: Comité Interestatal para el Desarrollo de la Sierra Occidental.
- WEIGAND, P. (1992). *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*. México: Instituto Nacional Indigenista; El Colegio de Michoacán; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México.
- WEIGAND, P. (2002). *Estudio histórico y cultural sobre los huicholes*. Colotlán (Jal.): Universidad de Guadalajara Campus Universitario Norte.
- ZINGG, R. (1982)(1937). *Los huicholes. Una tribu de artistas*. 2 vols. México: Instituto Nacional Indigenista.

