

El sonido del agua:
agua, naturaleza, saberes y oralidad

EL SONIDO DEL AGUA: AGUA, NATURALEZA, SABERES Y ORALIDAD

Francisco López Bárcenas
Ana Paula Pintado Cortina
(coordinadores)



EL COLEGIO
DE SAN LUIS

398.3640972

S698

(P)

El sonido del agua: agua, naturaleza, saberes y oralidad / coordinadores Ana Paula Pintado Cortina, Francisco López Bárcenas. — 1ª edición . — San Luis Potosí, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2024.

199 páginas: ilustraciones, mapas y fotografías a color; 17 x 23 com. — (Colección Investigaciones).

Incluye bibliografía al final de cada capítulo y notas a pie de página.

ISBN El Colegio de San Luis (978-607-8906-93-2).

1. Agua – Historia. 2. Agua – Indios de México. 3. Agua – Simbolismo. 4. Agua – Aspectos sociales. I. Pintado Cortina, Ana Paula, coordinador. II. López Bárcenas, Francisco, coordinador.

Esta obra fue dictaminada por evaluadores externos a
El Colegio de San Luis por el método de doble ciego.

Primera edición: 2024.

Diseño de la portada: Maygualida Alba.

© Francisco López Bárcenas, Ana Paula Pintado Cortina, coordinadores.

D.R. © El Colegio de San Luis

Parque de Macul 155

Fracc. Colinas del Parque

San Luis Potosí, S.L.P., 78299

ISBN 978-607-8906-93-2

Impreso y hecho en México.

ÍNDICE

Introducción

<i>Ana Paula Pintado Cortina, Patricia Gallardo Arias,</i> <i>Francisco López Bárcenas</i>	9
---	---

Los saberes de agua entre los ralámuli

<i>Ana Paula Pintado Cortina, Bernardo Manzano Lepe,</i> <i>Horacio Almanza Alcalde, Juan Jaime Loera González,</i> <i>Marco Vinicio Morales-Muñoz.....</i>	25
---	----

Nuu savi, takui xi'in ñu'u. El pueblo de la lluvia, agua y territorio

<i>Jaime García Leyva</i>	61
---------------------------------	----

Mundos acuáticos de los yùhu (otomíes) de la sierra Otomí-Tepehua, Hidalgo

<i>Patricia Gallardo Arias</i>	81
--------------------------------------	----

El agua como recurso simbólico e identitario de los yaquis

<i>José Luis Moctezuma Zamarrón</i>	113
---	-----

El agua y la trama de la vida. Una aproximación al ciclo hidrosocial en la sierra noroccidental de Puebla

<i>Eliana Acosta Márquez.....</i>	153
-----------------------------------	-----



INTRODUCCIÓN

ANA PAULA PINTADO CORTINA¹

PATRICIA GALLARDO ARIAS²

FRANCISCO LÓPEZ BÁRCENAS³

¿PENSAMIENTO, CONOCIMIENTO, SABERES, VERDAD ANTIGUA?

El agua, el líquido vital de nuestro planeta Tierra se ha convertido en un tema de atención y preocupación en el mundo entero. Esto se debe a su escasez dado el uso indiscriminado de ella por nosotros los humanos. A muchos pueblos indígenas de nuestro país y del mundo, que aún viven en áreas rurales no explotadas, se les está despojando del líquido que nace o cruza por sus territorios, aprovechando que ahí existe en abundancia porque ellos han cuidado de su entorno como no lo ha hecho la sociedad hegemónica. Por ejemplo, si se observa el mapa de regiones indígenas elaborado por Eckart Boege (2008) y se compara, se verá que estas coinciden con las áreas menos explotadas de nuestro país. Esto es así porque los pueblos indígenas no han dejado de respetar el agua, y esta se muestra en su cosmovisión, ontologías, rituales y vida cotidiana. Para ellos, el agua es un elemento integral ligado a su vida y a la de las regiones que habitan.

¹ Investigadora independiente.

² Dirección de Etnohistoria, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

³ El Colegio de San Luis, A.C.

Conscientes de esa situación, los autores de este libro nos propusimos el objetivo de mostrar uno de los elementos de esa integralidad, llamado “saberes del agua”, y el papel que juega en la relación con ella, que aún persiste en muchos pueblos indígenas y comunidades rurales de este país. Por esta razón, este texto tratará sobre el gran universo del agua y su relación con los pueblos indígenas de México, en particular, con los yaquis de Sonora, los nahuas de la Sierra Noroccidental de Puebla, los rálámuli de Chihuahua, los mixtecos de Guerrero y los otomíes o *yùhu* de la Sierra Oriental de Hidalgo, casos que se escogieron con la idea de abarcar varias regiones del país y la diversidad de culturas y prácticas culturales de las que son portadoras los pueblos indígenas de quienes nos ocupamos.

Al equipo de investigadores nos tomó varios meses discutir el concepto de saberes indígenas sobre el agua y su vinculación con términos como *conocimiento*, *pensamiento*, *memoria*, *ancestralidad* y *oralidad*, lo que hicimos a través de talleres en los que íbamos exponiendo nuestros hallazgos y los contrastábamos con los que iban encontrando otros. En esta obra se exponen parte de esas reflexiones a través de dos preguntas que nos sirvieron como ejes de análisis y después empleamos para abordar la manera en que se trata el tema del agua en los pueblos indígenas aquí mencionados. Nos interesa discutir y averiguar cómo entender el concepto de saberes y qué relación mantiene este con los diferentes términos utilizados en lenguas de cada región y en sus contextos.

Para ello, hicimos una revisión de la bibliografía existente sobre los lugares donde se trabajó, para recabar información sobre los saberes indígenas y el agua. Uno de los autores que de alguna manera nos ayudó a aclarar puntos relacionados con ello es Alarcón-Chaires, quien analizó la relación existente entre pensamiento tradicional y pensamiento complejo, a partir de las reflexiones de Edgar Morin, quien define el pensamiento tradicional como complejo porque se trata de “un entramado de conocimiento, un tejido en conjunto” (Morin, en Alarcón-Chaires, 2019: 20). De los once principios metodológicos que enlista Morin para la guía del “pensar complejo”, retomamos dos que nos parecen importantes para este trabajo. El primero es el de la “necesidad de relacionar el conocimiento de las partes con el todo, y del todo al conocimiento

de las partes”; y el octavo, donde explica que el pensamiento complejo debe ser ecologizado. Alarcón-Chaires refiere que:

Como producto de una interacción continua y constante con la naturaleza, los pueblos originarios poseen un sistema de conocimientos y saberes sobre su entorno natural de carácter dinámico, estructurado, relacionados entre sí, con un fuerte carácter utilitario, que a través del tiempo han sido transmitidos de generación a generación [...] Las culturas milenarias realmente son custodias, portadoras, revitalizadoras y practicantes de conocimientos, saberes, cosmovisiones, prácticas, formas de organización social, sistemas de producción, instituciones, territorialidades, etc., aunque frecuentemente son vituperadas y minimizadas por el paradigma occidental (Alarcón-Chaires, 2019: 21).

Entonces, dado que el pensamiento complejo es un entramado que demanda la necesidad de relacionar el conocimiento con el todo y el todo con las partes, nosotros consideramos que los saberes forman parte de este entramado de pensamiento tradicional y que dentro de estos saberes se encuentran los que tratan sobre el agua. Es decir, los saberes del agua no se pueden explicar de forma aislada, sino en relación con la totalidad del pensamiento. En este caso, el agua forma parte de un entramado cultural, social, económico, político, ontológico, cosmogónico, etcétera. Ahora bien, ¿este pensamiento complejo puede referirse como sabiduría? Desde nuestra perspectiva, es completamente posible, aunque en el conocimiento académico se le ha dado un espacio marginal.

Al respecto, Suárez Guerra explica que, “al abordar el tema sobre los ‘saberes ancestrales’, se le suele presentar entre comillas, lo que marca el concepto como algo particular, especial y en plural, en clara alusión a la existencia de ‘varios’; y ‘el conocimiento’, en cambio, como si se tratara de un saber general, común, único, universal” (Paz y Miño, en Suárez-Guerra, 2019: 132). Es decir, como si se asumiera que lo particular, en este caso, el conocimiento, se ubica en una escala superior a lo plural, referido a “saberes”, lo que relativiza el concepto de saberes y más aún relacionado con los “ancestrales” (Estermann, en Suárez-Guerra, 2019: 132). José Luis Moctezuma (en este libro) nos hace ver que en realidad “los saberes se refieren a la particularidad del conocimiento de

región a región. Es la forma de marcar la diversidad en el pensamiento indígena”. Asimismo, el conocimiento está reconocido como tal por la escritura, y los saberes por la oralidad, la cual no está legitimada en las sociedades y culturas donde la escritura es sinónimo de conocimiento; no obstante, desde lo indígena, la oralidad es lo importante, pues allí es donde se refleja el conocimiento:

La oralidad no ha tenido el atractivo que debiera ni por la antropología ni por la lingüística. Tedlock critica a los antropólogos por tratar a la cultura como si no hubiera discurso, como si las personas no hablaran. A esto he añadido que los lingüistas tratan a la lengua como si no hubiera cultura y sociedad. Además, los lingüistas están interesados en la estructura de la lengua, no en la relación entre lengua, cultura y sociedad. El discurso elaborado en un contexto particular. La oralidad se muestra como algo dado. No existe un verdadero interés por acercarse a ella de manera objetiva. Esto es, se le utiliza como un medio para recabar datos, pero no como uno de los atributos más importantes en la socialización de los individuos de una cultura específica. La oralidad es un recurso que rápidamente pasa a la escritura, como la verdadera esencia de la ciencia. La escritura le cierra las puertas a la oralidad una vez que se obtuvo el dato. Incluso en el campo etnográfico el fin se centra en la escritura (Moctezuma, en este libro).

Efectivamente, a la oralidad no se le ha dado la importancia que tiene para los pueblos indígenas en México y para la generación de conocimiento que, como lo apunta Carlo Severi,

en América como en otros lugares, cualquier arte de la memoria se basa en la imposición de un orden sobre un conjunto de conocimientos compartidos (conjunto que proponemos llamar tradición) y sobre un efecto de prominencia que permite distinguir cualquier conocimiento individual de otro. Estas dos operaciones hacen posible lo que en otra parte hemos llamado relaciones mnemotécnicas. A diferencia de las relaciones semióticas, éstas no se establecen en modo alguno entre un signo y su referente en el mundo, como en la escritura. Se trata más bien de un conjunto de inferencias visuales, basadas en el desciframiento de imágenes complejas,

que establecen una relación entre una memoria de imágenes y una memoria de palabras (Severi, 2009: 477. Traducción de Patricia Gallardo).

Los saberes, como el conocimiento general, no se caracterizan por ser universales. Las realidades, ya se sabe, se construyen con base en los elementos culturales que las construyen. Una misma situación y sus componentes no son lo mismo para los yaquis que para los mayos, rálámulí o mixtecos. En las definiciones que cada uno construye incorpora sus particularidades. En ellas existen múltiples saberes y conocimientos diversos que se pueden tomar en cuenta, que no son universales, aunque el pensamiento hegemónico así lo pretenda y le dé al conocimiento científico un espacio dominante, mientras a los saberes les reserva uno marginal, que quienes los producen aceptan porque su objetivo no es universalizarlos, sino que les sirvan para desarrollar su vida. Por el contrario, los que dominan el conocimiento hegemónico buscan colonizarlos o hegemonizarlos, subordinándolos a aquellos, en su lógica y su sentido. Como explica Jaime García en este libro:

Entre el pueblo de la lluvia los sujetos se vinculan con el territorio, la naturaleza a través de prácticas rituales, lenguajes y conceptos que les permiten nombrar el medio que les rodea. Este pensamiento y las formas de interpretar, concebir y nombrar el entorno es lo que se niega y olvida por los sujetos externos. También, mucho de la transmisión del conocimiento, la lengua y la cultura la desarrollan las mujeres, cuya labor no solo es pedagógica, sino que fortalece la identidad colectiva.

Por otro lado, Moctezuma Zamarrón —en este libro— expone que los “saberes ancestrales” también incluyen el conocimiento adquirido por los llamados especialistas indígenas, que en cada pueblo tienen un nombre específico. Ellos manejan un conocimiento que muchos miembros de los pueblos desconocen. Se trata de un conocimiento transmitido de generación en generación. Entre los yaquis, la memoria y su vínculo con el agua es una memoria de su lucha ancestral que han sostenido durante años en defensa de su río; esta memoria, a su vez, se relaciona con los diversos universos yaquis, de tal forma que se vuelve una memoria colectiva, una lucha sagrada, que va de la mano con la cosmopercepción del

mundo. Esta complejidad lo torna en un conocimiento vivido y colectivo, como lo expresa Anabela Carlón, miembro de la tribu yaqui: “Hablo de cómo el agua es música para los yoleme, pero también es cambio climático, pérdida de medicinas y costumbres. Las conversaciones que tiene la tierra pasan a través del agua. Lo que nos dice el agua es también parte de lo que nos dice la naturaleza” (Carlón, conversación personal, abril de 2022).

Para Patricia Gallardo —en este libro—, los saberes son un conocimiento colectivo, un sistema específico de conocimiento y de producción de él. En esta construcción, lo que se observa es que no es lo mismo traducir el concepto que la manera como el concepto se vive y se piensa; aquí el trabajo es doble, es tratar de traducirlo y entenderlo. Porque, como ya anotamos, los conceptos tienen diversas connotaciones de acuerdo con los elementos culturales de cada pueblo o comunidad. Los saberes, como se expone en los diversos trabajos que componen este libro, se nombran de diversa manera, y esas formas de nombrarlos tienen diversos significados, aunque instrumentalmente se traduzcan como si fueran lo mismo.

Otro aspecto que también se muestra en los diversos trabajos que componen este libro es que, en torno al agua, las comunidades establecen una serie de conocimientos y prácticas ancestrales. Por un lado, el agua se explica por medio del saber observable, empírico, a partir de la interacción y la convivencia con el entorno natural; por otro, el agua se explica a través del conocimiento de los especialistas rituales; entonces, tenemos que los conocimientos se aprenden de forma comunitaria y por la convivencia de muchos años con el entorno. Además de esto, tenemos un conocimiento que solo poseen algunas personas, y que ese conocimiento no se explica de forma pragmática; en este cobran importancia el diálogo con las deidades y el uso ritual de la palabra. Es por ello que el uso ritual de la lengua tiene varias funciones precisas, particularmente la de conservar conocimientos ancestrales mediante cantos, rezos y mitos. De esta forma, la adquisición de conocimiento está mediada por una forma particular de explicar el mundo, de *saber hablar*, pero también de *saber hacer*, de saber hablar no solo con las deidades, sino también con la gente; aquí el especialista es alguien que tiene la capacidad de conectar a los vivos con los muertos, los tiempos de antes y de hoy, y

de aprovechar esta comunicación para componer las cosas, “para continuar la vida”. Por otro lado, la transmisión de conocimiento es una cuestión empírica donde intervienen la familia y la comunidad, y es por ello que el conocimiento solo puede ser posible si se piensa en comunidad.

En este contexto, Jaime García Leyva —en este libro— dice que los saberes se pueden entender como un sistema de conocimiento que está asociado a la milpa, al espacio, a los ciclos, a la tierra; por ejemplo, la partera tiene un sistema estructurado de conocimiento, así como el aprendizaje. Un especialista, cuando releva su cargo, elige a tres jóvenes para que lo sucedan; los sucesores requieren de ciertas características que los puedan hacer elegibles, características que tienen que ver con el sueño, con mirar; hay entonces elementos simbólicos en ello. La otra parte importante es el encargo comunitario, el cual hay que cumplir. García Leyva anota que

respecto a la discusión sobre el concepto de saberes, estoy utilizando conceptos propios, sobre la vida, la muerte, los ciclos festivos. Recorro a palabras o términos desde la lengua y cómo nombran los procesos o fenómenos. Un ejemplo de ello es que no hay un concepto que se traduzca como “saberes” literalmente, pero existe el término *Ta xini*, que se puede traducir como “el que conoce, el que sabe”; y que son términos que están asociados a la vida, la muerte, la naturaleza, el pensamiento, la filosofía y la sabiduría. Es una sabiduría relacionada con lo vivido. Por ejemplo, como es una autoridad comunitaria, esto le permite a esa persona enseñar; en el caso de los hombres, tiene que ver con la edad y con los cargos que ha ocupado en la comunidad a lo largo de su vida. En el caso de las mujeres, tiene que ver con ser madres, hijas, abuelas, de lo que se aprende de la vida; lo que sabemos, lo que conocemos, lo que miramos, lo que has mirado, lo que hemos mirado, lo que has vivido, es la sabiduría en los pueblos y que se reproduce en la vida cotidiana y los procesos de salud, ritual, en la agricultura, en distintos momentos de la vida familiar o comunitaria (García, en este libro).

Lo que se deduce de lo dicho por García Leyva es que los saberes son un conocimiento estructurado que se relaciona con el todo, que hay elementos simbólicos, pero también pragmáticos y, por supuesto, son co-

munitarios. Para Eliana Acosta —en este libro—, es claro que el tema del agua se relaciona con diversas esferas del mundo nahua, a lo que denomina como la “trama de la vida o el entramado de la vida”. Es así como lo que se relaciona con el agua va más allá de los saberes; es un conocimiento que ha permitido vivir y existir:

Previo a preguntarse por la pertinencia del término de saberes, cabe interrogarse por lo que se pone en relación en torno del agua entre los pueblos originarios desde sus propias categorías. Tal punto de partida implica indagar en los nombres del agua, pero también en sus múltiples expresiones, prácticas y vínculos asociados con el líquido vital. La pragmática es oportuna para tal fin, ya que, más allá del significado de las palabras, identifica las conexiones que se establecen con el mundo. Bajo esa perspectiva y de manera preliminar, es posible afirmar que lo que se encuentra en torno del agua son más que saberes. Hay otras dimensiones que nos dejan ver la complejidad de la praxis en relación con el agua, como la organización social, el ritual, la oralidad, la memoria o la cosmología (Acosta, en este libro).

En la teoría de los actos de habla, propuesta por Austin, se subraya la idea de que el lenguaje no solo sirve para describir el mundo, sino que con él también se realizan ciertas acciones, además de las de decir algo. Es así que la unidad básica de la comunicación no son las palabras o frases, sino los actos de habla; cada vez que hablamos, hacemos cosas con las palabras, dice Austin. De esta forma, decir algo es hacer algo a partir del uso del lenguaje (Austin, 1971).⁴

⁴ Austin plantea la distinción entre las emisiones realizativas y las constatativas, que son las que describen el mundo o un estado de las cosas, y son capaces de ser evaluadas como verdaderas o falsas. Las emisiones realizativas llevan a cabo ciertas acciones al ser emitidas, y al mismo tiempo no son verdaderas o falsas. Austin distinguió tres actos de habla simultáneos en cualquier emisión lingüística: el acto locucionario, el ilocucionario y el perlocucionario. El acto locucionario corresponde con lo que se ha dicho; el ilocucionario, juntamente con las fuerzas ilocucionarias, se refiere a la intención, propósito u objetivo del hablante, y el perlocucionario es el efecto que produce el acto ilocucionario. Austin distingue tres actos: el acto fonético, es decir, “el acto de emitir ciertos ruidos”; el acto fático, que consiste en la emisión de ciertas palabras pertenecientes a un lenguaje”, y el acto rético, “el acto que consiste en usar esos sonidos con un cierto sentido y referencia, más o menos definidos” (Austin, 1971, 136-137).

La pragmática de la lengua es uno de los temas más controvertidos de la teoría semántica, desde la más elemental afirmación de que una palabra *tiene significado* hasta la proyección del significado dentro de una sociedad y de un determinado modelo mental. Sybille de Pury-Toumi se preguntaba: “¿No es acaso la lengua materna el marco donde se elabora nuestro pensamiento? Y cada lengua, en su especificidad, ¿no formula acaso una representación del mundo que por sí sola permite al hombre estructurarse como individuo?” (1997: 17). El lenguaje de una comunidad dada configura “su mundo” y su “realidad social”, lo que quiere decir que cada lenguaje contiene una concepción particular del mundo. Esta es la esencia del pensamiento de Sapir que se basa en la influencia del lenguaje en nuestra percepción de la realidad; “vemos, oímos y realizamos nuestras experiencias de acuerdo con las costumbres lingüísticas de nuestra sociedad que nos ofrecen determinadas interpretaciones” (Sapir, 1958: 90).

Es importante comprender el agua mediante una serie de elementos como los topónimos o nombres de los pueblos, los ciclos solares, lunares y agrícolas, el mantenimiento de pozos, la recolección de plantas medicinales, los ríos, lagunas, ciénegas y mar, entre otros; así como los mitos, rituales, rezos y cantos a las deidades de ella que van generando las normas que dentro de cada pueblo sirven para el uso de agua. Estas normas se condensan en un cúmulo de saberes que no pueden ser ignorados porque representan la base para una gestión comunitaria adecuada para el pueblo que las implanta. Como dice Eliana Acosta —en este libro—:

[C]abe destacar en este colectivo de trabajo no solo la perspectiva sobre el agua y lo que está en torno del líquido vital a partir del trabajo con diferentes pueblos originarios, sino también las formas de construir conocimiento, el diálogo con las comunidades, el trabajo de campo y el uso de diversas estrategias, en el caso personal, la realización de talleres sobre memoria colectiva, cartografía social y mapas comunitarios. Y compartir los alcances, pero también las dificultades del trabajo desarrollado hasta ahora.

Por su parte, Ana Paula Pintado explica que entre los rarámuli existe el término *nata*, entendido como aquello que constituye la conciencia y la capacidad mental de cada individuo para interactuar, tanto en

el plano terrenal como en el cosmológico. El *nata* es lo que asegura el *ethos* de la sociedad tarahumara: “El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; *se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja*” (Pintado, en Geertz, 1991: 118). El *nata* es conocimiento e intenta fortalecer la actitud subyacente del individuo ante sí mismo, que se refleja con todo lo que le rodea. El *nata* se relaciona con los valores morales dentro de la comunidad y trasciende lo llamado humano para relacionarse tanto con el mundo natural como con el de los antepasados. En ese mismo sentido, el bienestar o la salud de las personas dependen de un buen pensamiento, pues el cuerpo es el receptáculo de esa actividad sociocultural; por ello, cuando no existe una buena relación con toda esa totalidad, este puede tener síntomas de enfermedad (Levi 1999: 14-18). Sus cerros, sus árboles y sus aguajes son parte de su historia, pues han pervivido siempre. El respeto y el cuidado de todos y todo es esencia fundamental. Asimismo, cabe recalcar que esto es lo que le da balance a la vida. Es decir, donde persiste una interrelación entre los distintos órdenes (Levi, 1999: 27, 35, 36). Es en este contexto en donde se encuentra el agua, es decir, dentro de un pensamiento complejo con infinitud de relaciones. Por ejemplo, el agua es vida, y quizá por ello a la menstruación entre los ralámuli se le llame *bawí* —agua—. El agua es el origen de la vida, pues en el origen, a través de las pisadas del *paskol*, la tierra se fue amacizando, al igual, explican los ralámuli, que se hace una tortilla.

Con estos ejemplos, queremos recalcar que los saberes surgen de una forma de reflexionar compleja y que quizá esta se pueda llamar pensamiento, sabiduría o conocimiento. Sin embargo, muchas veces no son reconocidos ni por el Estado ni por académicos. García Leyva complementa la idea sobre el pensamiento complejo como un entramado:

En el pueblo de la lluvia hay especialistas de la palabra que utilizan lenguajes rituales para transmitir el conocimiento, pensamiento, cosmovisión o filosofía, como son la partera, el rezandero, el que invoca a la lluvia o las autoridades. A través de la oralidad, muestran un conocimiento estructurado y lo presentan con difrasismos, paralelismos o metáforas. Es un sistema de lenguaje que preserva y da continuidad al conocimiento el que está

asociado a la milpa, al espacio, a los ciclos de vida, a la tierra. El conocimiento de estos especialistas de la palabra no ha sido registrado, así como las formas de aprendizaje que tienen; ya sea por discipulado, por mandato comunitario o por cuestiones simbólicas como el asumir la tarea por sueños o señales que se dan en su vida personal.

Anabela Carlón plantea el concepto de verdades antiguas para referirse a lo que el pueblo yaqui reconoce como conocimiento, apunta que

no es lo mismo sabiduría y conocimiento ancestral; lo que es más cercano sería la verdad antigua traducida al español, el *yo'lutu'uria*, y a partir de allí vienen los conocimientos sobre el monte, el mar, los animales, el *Ania* [...] el mundo flor que no tiene una traducción al español, el mundo de los sueños, el de los ancestros [...], esta es la verdad antigua, el conocimiento que los yaquis tienen; así le llamamos al conocimiento. El gobierno, la religión, la política han desdibujado estos conceptos y conocimientos de los yaquis de ahora (comunicación personal, 2023).

A partir de su experiencia entre los nahuas, Eliana Acosta —en este libro— complementa este análisis explicando que a los saberes

habría que concebirlos como un saber-hacer asociado al *costumbre*, *tlachiwake*, en náhuatl, término que se traduce como “lo que se hace”. Atendiendo a su carácter performativo, este término nos permite reconocer, precisamente, “lo que se hace” y “lo que se pone en relación” durante la celebración y a través de la acción.

En concreto, los saberes sobre el agua representan conexiones con el mundo que por medio de la oralidad adquieren otra dimensión: la memoria o el legado, de estas palabras antiguas que están presentes entre los nahuas, con los ancestros. Entonces, para entenderlos, es indispensable tomar en cuenta que son colectivos, creados en la práctica, es decir, “saber hacer”, transmitidos oralmente, y que la memoria es base fundamental. Asimismo, el agua no se puede entender sino en su relación con el todo, es decir, con una memoria, una historia de vida, relaciones económicas, sociales, políticas, cosmológicas.

En el ensayo sobre “Los saberes ralámuli del agua”, a partir de la noción ralámuli de que el agua no se puede ver como un elemento aislado, los autores —Ana Paula Pintado, Bernardo Manzano, Horacio Almanza, Juan Jaime Loera González y Marco Vinicio Morales-Muñoz— tocan algunos de los muchos temas que la involucran: su relación con el territorio, con su cuidado, y las prácticas milenarias en cuanto a su conservación y gestión. Todo ello, visto como un sistema donde la vida cotidiana y la ritual van siempre de la mano. En este trabajo se exponen los significados que explican el respeto y valor que se le tiene al agua. El ensayo se sustenta en la observación participante y en la realización de talleres en las comunidades de Coyachique, en el municipio de Batopilas; Bawinokachi, en el municipio de Bocoyna, y Bakajípare y hbnjjjee, en el municipio de Urique.

En su artículo “*Nuu Savi, takui xi'in nu'u*. El pueblo de la lluvia, agua y territorio”, Jaime García Leyva nos explica cómo la identidad del pueblo *nuu savi* se interrelaciona con el agua. Se trata de un grupo mixteco que habita en la Montaña de Guerrero, cuyo etnonímico significa “pueblo de la lluvia”. El ensayo va desmembrando todos los significados que le da este pueblo al agua a lo largo de su existencia. Por ejemplo, *savi*, “agua”, tiene a su espíritu, al cual le llaman *Yoko savi*. *Yoko* significa abundancia, es vapor y aliento, y *Savi* es el agua, y esta se representa con figuras antropomorfas, ídolos, rocas alargadas o redondas, estelas o herramientas de piedra. Es así como la identidad de los *nuu savi* no puede ser vista sino en su relación con el agua; pero también esta, dice el autor, debe ser entendida en relación con el resto de los elementos de la naturaleza, además del territorio, el pensamiento, la organización social, la lengua, la cosmovisión y los rituales.

El artículo de Patricia Gallardo Arias busca comprender cómo el conocimiento sobre el agua del pueblo *yúhu* de la Sierra Otomí-Tepehua, en el estado de Hidalgo, determina su organización y el cuidado del territorio, llamado este “mundo universo”. Pese a que la Sierra Otomí-Tepehua está conformada por una rica biodiversidad, cada año se observa la reducción de grandes extensiones de vegetación endémica. Antes llovía nueve meses al año, hoy la lluvia llega hasta finales de junio, y el tiempo de secas se ha extendido de enero a junio. Desde la perspectiva observada por Gallardo Arias, para los *yúhu*/otomíes, el agua está en

todas partes, no vive sola y tiene capacidad de entendimiento y actuación. La antropóloga lo observó mediante acciones concretas, como lo son la serie de peregrinaciones que se realizan a los cerros, las montañas y las grutas, consideradas “potencias”. Todos estos espacios son sagrados y forman parte de un entramado de relaciones a distintos niveles de la comunidad, que van desde el plano social hasta el espiritual.

En su ensayo “El agua como recurso simbólico e identitario de los yaquis”, José Luis Moctezuma Zamarrón a su vez muestra cómo el agua es uno de los elementos fundamentales del simbolismo yaqui y, por ende, un recurso básico en la conformación de la identidad del grupo. El artículo, a partir de la antropología lingüística, va hilando la interrelación entre lengua, cultura y sociedad, donde las palabras son “una multiplicidad de relaciones que apuntan al papel que juega el agua en el mundo de los yaquis y mayos”. Existen tres mundos que confluyen entre los yaquis, el “mundo monte”, *juya ania*; el “mundo marino”, *baawé ania*, y el “mundo flor” o *sewa ania*. Si bien las palabras son un eje importante de entendimiento, tal como expresa Moctezuma, es a partir de su interrelación con la cultura y la sociedad que podemos realmente entender su complejidad, y es por ello que el autor, por medio de la descripción tan precisa de los rituales, logra mostrarnos un panorama bastante completo.

En el caso de Eliana Acosta Márquez, a partir de su experiencia en tres localidades de la Sierra Nororiental de Puebla donde coexisten comunidades otomíes, nahuas, totonacas y tepehuas, y poblaciones mestizas, nos muestra diversos escenarios del agua, desde los ámbitos de la organización social, el uso del agua y los procesos políticos de lucha y negociación de quienes la sobreexplotan, hasta el ámbito de la ontología, donde, por ejemplo, el agua se define como parte de un cuerpo cosmológico, pues los ríos son las venas y el agua, la sangre. El ensayo desarrolla estos escenarios a través de tres rubros: legado y cuerpo cosmológico, lugares de memoria y ámbito comunitario, los cuales están entrelazados, pues, como lo explica la autora, desde la perspectiva de los pueblos originarios, el legado de los antepasados es la contigüidad de territorio y es comunidad ampliada. Hablar del agua es hablar de lazos comunitarios y de una matriz cultural.

Por lo que vemos, en todos los ensayos se repite la misma noción de que los saberes del agua deben ser vistos como un sistema imbrica-

do de múltiples significados estrechamente ligados a la memoria, la comunidad, las ontologías, la identidad, el territorio, el pensamiento, la resiliencia. El agua significa origen de la vida y la vida misma. Estrecha lazos a través de su gestión desde el nivel ritual y el de la organización social. Puede ser vista como un tejido, como la sangre de la tierra que corre a través de sus venas, como menstruación, como elemento de purificación, un legado dado por los antepasados; todo ello quizá pueda resumirse en el agua como elixir vital de la existencia humana. Finalmente, es necesario asumir que los pueblos indígenas en México tienen mucho que aportar en la protección, conservación y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, en el conocimiento y los saberes del agua. Crear diálogos entre los diversos conocimientos y darlos a conocer es uno de los objetivos de este libro.

REFERENCIAS

- ALARCÓN-CHAIRES, P. (2019). *Epistemologías otras, conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones en Ecología y Sustentabilidad.
- AUSTIN, J. L. (1971). *Palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós.
- BOEGE, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- GEERTZ, C. (1991 [1973]). Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados, en *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa, pp. 118-130.
- LEVI, J. (1999). Hidden transcripts among the rarámuri, culture, resistance, and interethnic relations in northern Mexico, *American Ethnologist*, vol. 26, núm. 1, pp. 90-113.
- MORIN, E. (2000). *Los siete saberes necesarios para una educación del futuro*. Colombia: Organización de las Naciones Unidas, para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

- PURY-TOUMI, S. de (1997). *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (sierra norte de Puebla)*, traducción de Ángela Ochoa, con la colaboración de Haydée Silva. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- SAPIR, E. (1958). The status of linguistics as a science, en *Selected writings of Edward Sapir*. Berkeley, Cal.: University of California Press.
- SEVERI, C. (2009). L'univers des arts de la mémoire. Anthropologie d'un artefact mental, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, año 64, pp. 463-497.
- SUÁREZ-GUERRA, P. (2019). Incorporación de los saberes ancestrales en la educación ordinaria, *Revista Ciencia Unemi*, vol. 12, núm. 30, pp. 130-142.



LOS SABERES DE AGUA ENTRE LOS RALÁMULI

ANA PAULA PINTADO CORTINA¹

BERNARDO MANZANO LEPE²

HORACIO ALMANZA ALCALDE³

JUAN JAIME LOERA GONZÁLEZ⁴

MARCO VINICIO MORALES-MUÑOZ⁵

INTRODUCCIÓN

Para los ralámuli, como para muchos grupos, el agua es respetada y valorada, en parte, debido al papel central de la agricultura campesina como medio de vida en la Sierra Tarahumara, que genera significados especiales. No obstante, las actividades económicas nacionales e internacionales de gran escala presentes en la región, como las resultantes del turismo, el desarrollo urbano o la ganadería, acaparan y contaminan el agua disponible para consumo humano.

El objetivo de este ensayo es, por un lado, presentar algunos de los significados que le dan los ralámuli, para mostrar la fuente de donde surge el profundo respeto y valor que se le tiene al agua, y por otro, poder transmitir el conocimiento de los usos del agua reflejados en el contexto de las formas de aprovechamiento y conservación del agua. Con ello, pretendemos contribuir a entender cómo este conocimiento puede representar una herramienta política indispensable para la defensa de sus recursos naturales.

¹ Antropóloga independiente / Sistema Nacional de Creadores de Arte Fonca 2020.

² Pies de la Tierra A.C.

³ Centro INAH Chihuahua.

⁴ Investigador por México Conahcyt, comisionado al INAH /EAHNM.

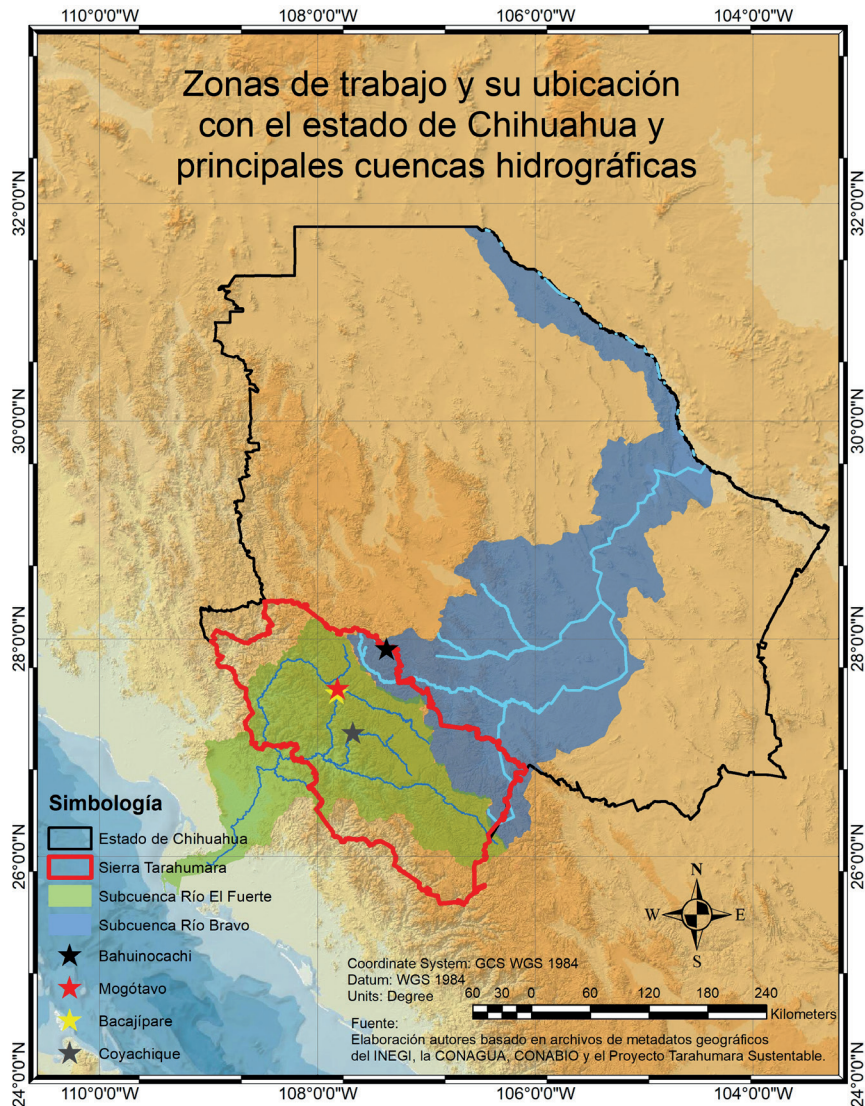
⁵ El Colegio de la Frontera Norte.

Los ralámuli entienden el líquido vital como parte de sí mismos, es decir, no como un elemento aislado, sino que forma parte ellos, como cualquier extremidad de sus cuerpos. Al contrario de la sociedad política y económicamente dominante del país, la cual parte de que todo lo que comprende la naturaleza está por debajo del nivel jerárquico del ser humano y no tiene ningún tipo de respeto por el líquido, sino lo ve como un recurso explotable de forma ilimitada, sin importar las afectaciones que puedan provocar a la humanidad. Con esto hay que aclarar que el término de naturaleza no existe en lengua ralámuli, pero sí existe la distinción entre humanos y no humanos, en donde cabría lo que nosotros los occidentales nos referimos como naturaleza. Tal como menciona Jerome Levi (manuscrito sin publicar, diciembre de 2022), existe esta distinción entre naturaleza y cultura como parte del reconocimiento de la profunda conexión entre los mundos que nosotros llamamos culturales, naturales y supranaturales. Los ralámuli y otros pueblos indígenas lo distinguen como humanos y no humanos, pero donde todos son personas y todos forman parte de una unidad, es decir, de una comunidad. Tal vez el mito de Valentín Catarino (en Pintado 2012) lo explique mejor: cuando ya estaba hecha la tierra, *Onolúame* (deidad padre/madre) en (Potrero) los reunió a todos y les habló de las tareas que se debían realizar. Dijo que había que sembrar las tierras o ir por leña, pero no todos quisieron hacerlo, por ejemplo, los *bulitos* (burros) prefirieron cargar ajeno, o los *chikuli* (ratones), porque son muy flojos, prefirieron robar comida. En ese entonces todos eran personas, y dependiendo de las actividades que querían realizar, se convirtieron en lo que son ahora.

La conexión con lo que nosotros llamamos naturaleza la explican los ralámuli también mediante la noción de los hilos, *rimowaka*; en Potrero, cada cuerpo tiene unos hilos transparentes que se conectan con los otros cuerpos, pero no solo entre humanos, sino también entre no humanos. Es decir, es un sistema de interrelaciones que conforman una totalidad. Y es por ello que cualquier cosa que afecta directamente el entorno tiene una reacción para todos los que conforman esta totalidad. Algo que no se aleja mucho de lo que ahora los ambientalistas llaman interaccionismo social.⁶ Asimismo, en los talleres realizados a partir del proyecto

⁶ La perspectiva interaccionista parte de la consideración de la persona y el entorno como unidades separadas con interacciones entre ellas. La unidad de análisis en este caso sería “la per-

FIGURA 1. MAPA DE LA SIERRA TARAHUMARA, ESTADO DE CHIHUAHUA.



sona y el entorno”, y su objetivo, la búsqueda de relaciones causa-efecto entre variables para estudiar un fenómeno a través de un sistema asociativo de antecedentes y consecuentes orientado a la predicción y control de la conducta y los procesos psicológicos (véase http://www.ub.edu/psicologia_ambiental/unidad-1-tema-1-2-2).

FIGURA 2. NIÑOS JUGANDO CON EL AGUA, COYACHIQUE.



Foto de PZM, 2012.

de investigación Fordecyt “Derechos humanos y agua en pueblos indígenas y comunidades vulnerables”, en las comunidades de Bakajípare, Bawinokachi y Mogotavo expresaron que todo se relaciona con el agua, todo está conectado, todos están juntos (*suwábaga napagubí*) y todo tiene vida, es decir, todo tiene alma, incluyendo el agua (*bawí ariwá o alewá*). Los dibujos que se elaboraron en estas comunidades lo reflejaban. Por ejemplo, las milpas, los rituales de patio llamados *omáwala* en unas regiones o *yumare* o *yúmali* en otras,⁷ los rayos, las nubes, las montañas, el sauce que llama la lluvia, los sapitos, la *chinaka*, el arcoíris, la *sinowi* (serpiente), aparecen todos juntos, próximos unos a otros. Todos ellos relacionados con el agua y la lluvia. Destacan las criaturas pertenecientes a los aguajes, *bawí peréame* (habitantes del agua), concebidas como cuidadoras de los manantiales.

⁷ A lo largo del texto se mencionan algunas de las distintas formas que nombran los ralamuli de acuerdo con su variante lingüística.

FIGURA 3. REPRESENTACIÓN COMUNITARIA DEL AGUA EN MOGÓTAVO.



Foto de Juan Jaime Loera, 2022.

La importancia del agua la tienen muy clara los ralámuli porque son campesinos, porque trabajan la tierra, porque ven brotar y circular el agua todos los días y porque aún hoy en día muchos, ante la distancia de los cuerpos de agua, se ven en la necesidad de acarrear el agua para uso doméstico. Para el campesino, es evidente que el agua da la vida. Esto quizá suene como obviedad, pero en la práctica cotidiana de la vida occidental parece olvidarlo, pues en nuestra relación con el agua difícilmente expe-

rimentamos la conexión directa con la fuente original, los cuidados que implica esta, el proceso productivo y el vínculo entre ambos.

Es importante también asumir la intención de reflejar la perspectiva desde el pueblo ralámuli, a partir de sus ontologías, de su pensamiento o de su visión de la vida, para evidenciar el profundo sentido político de la vida cotidiana ralámuri (Loera, 2017: 153). En ese sentido, los rituales evidencian parte de sus nociones de trabajo; esto significa que sacrificar un chivo es trabajo, lo mismo que danzar toda la noche, sembrar o hacer tortillas. Y por ello es importante preguntarnos: ¿Qué significa en términos de otras formas de pensar que los rituales sean trabajo? Nuestra tarea será mostrar ese universo en donde se integran los saberes del agua.

Pero, ¿qué son los saberes? Como ya se mencionó en la introducción de este libro, entendemos que el concepto de saberes es un aspecto del entramado de lo que es el pensamiento tradicional, complejo, tal como lo define Edgar Morin (2000), y en este caso, del pensamiento ralámuli que se puede traducir como *Nata* en su lengua. Después de algunos años de estudiarlo, lo entendemos como aquello que constituye la consciencia y la capacidad mental de cada individuo para interactuar con su entorno social (que, recordemos, incluye lo que nosotros llamamos natural).

Nata es aquello que permite la reproducción de la vida ralámuli como tal, y gracias a ella tienen ese cuidado de su entorno. Se trata de una conciencia singular por la que han luchado, y mantenido, cuyo origen y desarrollo surge de un tipo de vivencia específica. *Nata* es lo que asegura el *ethos* de la sociedad tarahumara:

El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja (Geertz, 1991b [1973]: 118).

Por tanto, *Nata* es conocimiento e intenta fortalecer la actitud subyacente del individuo ante sí mismo que se refleja con todo lo que le rodea (la comunidad, la naturaleza, el cosmos, etcétera). Cada persona construye y reconstruye su *Nata* a lo largo de la vida a partir de una particular experiencia histórica y vivencia particular. Es importante subrayar que, si bien *Nata* se relaciona con los valores morales dentro de la

FIGURA 4. TALLER SOBRE EL AGUA EN MOGÓTAVO.



Foto de Juan Jaime Loera, 2022.

comunidad, trasciende lo llamado humano, es decir, abarca a los animales y a los antepasados y deidades. El bienestar o la salud depende de un buen pensamiento, pues el cuerpo es el receptáculo de esa actividad social; por ello, puede tener síntomas de enfermedad cuando no existe una buena relación con toda esa totalidad (Levi, 1999: 14-18). Es decir, sus cerros, árboles y aguajes son parte de la historia y ser *ralámuli*. El respeto y el cuidado de dicha totalidad, de lo que llamamos el mundo natural y el mundo humano, es fundamental; el sentido integral y holístico, tal como lo documentamos en los talleres de Bakajípare, Bawinokachi; y de la misma manera, la integridad es lo que le da balance a la vida, es decir, donde persiste una interrelación entre los distintos órdenes (Levi, 1999: 27, 35, 36; Pintado, 2012: 190). Por tanto, la *Nata* implica interconexión con el agua y los diferentes elementos naturales y humanos. En lo subsiguiente exploramos el rol del agua dentro de la integridad del mundo natural y el mundo humano.

AGUA Y TERRITORIO

La Sierra Tarahumara, ubicada en la Sierra Madre Occidental, abarca doce municipios del estado de Chihuahua; es resultado de intensa actividad volcánica, conformada principalmente por material geológico llamado tobas, material rocoso altamente erosionable. Tal característica ha propiciado la creación de profundos cañones y valles, y ha dado lugar a su accidentada topografía y ríos importantes que desembocan en el océano Pacífico y el golfo de México. Las grandes diferencias altitudinales crearon una biodiversidad en su vegetación que incluyen bosques de coníferas, encinos, selvas bajas caducifolias, pastizales y matorrales. Esta vegetación propició la llegada, crecimiento y establecimiento de animales, insectos y polinizadores diversos. Además, la relación de los pueblos originarios que han interactuado en este territorio ha creado condiciones muy específicas con sus cultivos, flora, fauna y paisaje. Por todas estas condiciones tan únicas, la Sierra Tarahumara brinda servicios ecosistémicos incalculables a vastas zonas del norte de México y del sur de Estados

FIGURA 5. RÍO BATOPILAS.



Foto de PZM, 2012.

Unidos y, de acuerdo con estudios recientes, es una zona local, regional y global prioritaria para combatir el cambio climático.

El agua, en tanto sistema hidrológico y elemento esencial para la subsistencia, es parte de este territorio, entendido desde una noción indígena que abarca en la perspectiva multidimensional los elementos existentes del mundo silvestre y social, así como sus significados y expresiones físicas y espirituales. Todo comienza con un espacio geográfico apropiado social y culturalmente, muchas veces desde tiempos inmemoriales, que se adapta a un entorno con sus propias formas de vida y reproduce su identidad y proyecto histórico-cultural. Esta forma de posesión y comprensión del espacio dista mucho de la idea de propiedad ostentada por la ontología político-jurídica del Estado desde un derecho agrario central que concibe el espacio terrestre como divisible, con fronteras claramente definidas, mercantilizable y sujeto a un régimen normativo aplicable independientemente de la historia de ocupación social en el lugar. Es hasta la última década que el derecho central del Estado comienza a reconocer la existencia de una jurisdicción indígena dentro de la cual se identifican distintas concepciones sociales válidas de territorialidad.

Las fronteras del territorio indígena, de existir, no se pueden entender como las líneas limítrofes de la espacialidad cartesiana que separan una propiedad de otra, sino que está determinada en todo caso por el alcance del sentido de comunidad de una unidad política dada por el sistema normativo de sus poseedores; no obstante, la interexistencia entre los seres que lo habitan no conoce de límites y se extiende y entretene extraterritorialmente en relaciones de interacción y reciprocidad (véase Escobar, 2013). Si el territorio es visto como continuo e interconectado, el agua lo es aún más, pues recorre superficial y subterráneamente las distancias; su fluidez le permite no ser segmentada ni acaparada, y es un bien común cuyo disfrute no se sujeta a relaciones de propiedad ni limita su uso a persona alguna.

La circulación del agua nos rebasa, y tanto se evapora como se nos pierde de vista, permea y se condensa de formas que están sujetas a leyes de un orden humano comunitarista, y a otro no humano. Las tecnologías pueden ser disruptivas del sistema de arroyos, ríos, lagunas, manantiales o lluvia, pero no son capaces de gobernar ni controlar el libre curso del agua, que se escurre de forma permanente para reintegrarse al ciclo hi-

drosocial y así seguir humedeciendo los territorios. Como dicen en varias comunidades ralámuli, el agua es el alma de todo.

LA FRUGALIDAD COMO CUIDADO DEL AGUA

El pueblo ralámuli de la Sierra Tarahumara resalta por su modelo de frugalidad. No solo es visible en su estilo de vida basado en lo estrictamente necesario, y de alguna manera explicado por sus altos niveles de movilidad, pero sobre todo se ve en sus normas internas y en su sistema de valores fundamentado en la reciprocidad, donde no hay lugar para la acumulación de riqueza material o política; pero cuando esto llega a suceder, es muy probable que venga de quien salió de la comunidad y aprendió las costumbres de la modernidad, o bien porque juega el papel de mediador político entre el Estado-capital y la comunidad.

No es común ver la creación de necesidades artificiales que no se puedan satisfacer o que hayan sido adoptadas a partir de una imposición de afuera, lo que no quita que puedan tener un gusto especial a manera de antojo de algunos productos industrializados que se vendan en la tienda, algunos aparatos electrónicos o ciertos alimentos a los que acuden en sus visitas a centros urbanos. En este sentido, esta ética económica los ha hecho libres de la dependencia del sistema de mercado y su publicidad, y así cuentan con una estabilidad en la satisfacción, no sin momentos contingentes de escasez, de bienes de uso alimenticios, de vestido y vivienda para la subsistencia.

A diferencia de otros pueblos del país, es visible la ausencia de una tradición antigua comercial, de valor de cambio o mercado en las comunidades indígenas del estado de Chihuahua. Lo que existe es adaptado y no se ha constituido como eje de las relaciones. Esto quizá se explica por la ausencia de excedentes y la fortaleza de su sistema de apoyo mutuo y reciprocidad, pero cuando hay venta de su fuerza de trabajo como jornaleros o empleo temporal, por ejemplo, de su madera en el ámbito ejidal, de recepción de efectivo por políticas sociales, o de venta de artesanías en los centros turísticos u otros, es claro que son casos particulares, originados desde el exterior y no característicos de su sistema económico tradicional.

En suma, el modelo de subsistencia y cultura material ralámuli se basa en asentamientos de pequeña escala, con un alto grado de autosuficiencia y fundamentado en elementos no sólo materiales, sino, de manera muy importante, de tipo más relacional y espiritual. A diferencia de la vida moderna, en este sistema es muy difícil que alguien caiga en la privación de elementos de subsistencia porque siempre existirá el apoyo de la comunidad. Los casos de desnutrición y otras enfermedades atribuidas por lo general a la pobreza tienen mucho que ver con situaciones de higiene, agua contaminada, deterioro ambiental y olvido por parte de las instituciones, y no necesariamente por insuficiencia de sus sistemas productivos o alimentos silvestres, como nos lo dijo un ralámuli de Bakajípare.

Esta forma de vida se refleja en la moderación del uso de los recursos que ofrece el ecosistema; el agua, la madera, el suelo, la fauna que, aprovechados, tienen que ver estrictamente con la satisfacción de su sistema de necesidades; en contraste, la voracidad del sistema capitalista alcanza y entra a sus territorios para alterar el equilibrio ecológico con la extracción inmoderada de vegetación, agua y minerales, la urbanización y la contaminación asociada a las actividades industriales. En pocas palabras, una forma clara de cuidar las fuentes de agua en cantidad y calidad es el propio modelo de vida ralámuli que respeta y cuida sus acuíferos en su estado silvestre.

PRÁCTICAS TRADICIONALES RALÁMULI DE CONSERVACIÓN DE CUENCA

Como se ha mencionado a lo largo del texto, para la cultura ralámuli y sus saberes, todo está relacionado con la naturaleza; es por ello que el cuidado del agua dentro de su territorio tiene una visión integral para sus actividades humanas, desde la celebración de las fiestas religiosas (producto de costumbres prehispánicas que tienen una relación directa con el ciclo agrícola de temporal) hasta sus primeras actividades como grupo humano en el territorio, en que basaban la caza, la recolección y una vida nómada y seminómada con el perfeccionamiento de las actividades agrícolas.

Por lo anterior, es muy importante resaltar que una de las condiciones fundamentales de la constitución de la vida en las comunidades ralámuli fue el continuo movimiento de sus asentamientos. Se plantea una hipótesis importante que sugiere que los ralámuli entendieron que el territorio tenía unas condiciones geológicas, topográficas, hídricas y climáticas muy particulares a las que debían adaptarse, donde les era fundamental moverse al barranco en tiempo de frío y cambiarse a la zona alta de la sierra en tiempo de calor. Este movimiento entre estaciones tiene varias ventajas, pues se sufren menos los cambios de temperatura extrema y se vive en los mejores momentos en las dos zonas. Segundo, se le da un tiempo de “descanso” a la tierra y al agua para que pueda regenerarse o recuperarse de las actividades humanas, agrícolas o pecuarias; este periodo permite después regresar y poder usar el territorio y prolongar la fertilidad de este y cumplir con sus ciclos naturales. Y tercero, el movimiento a diferentes zonas permite cambiar el tipo de dieta y producción de alimentos de acuerdo con la temporada. Lamentablemente, este tipo de prácticas se ha venido perdiendo debido a diferentes factores, entre los que se encuentran la llegada de la educación básica pública a diferentes núcleos importantes y la entrega de apoyos gubernamentales en las comunidades más importantes, lo que hace que la población ya no quiera moverse para estar más cerca de dichos centros y recibir esos servicios y apoyos.

Dentro del sistema agrícola ralámuli se encuentran prácticas de conservación de suelos que tienen que ver directamente con la salud de los acuíferos y de la cuenca misma. Entre éstas se cuenta la siembra de especies específicas de árboles en áreas susceptibles de erosión por crecientes y arroyos, la rotación de tierras y cultivos, el descanso de las tierras (Ortiz, s. f.), además de la construcción y desplazamiento de corrales de ganado menor, como chivas, dentro de las tierras de cultivo para abonar la tierra. Al estiércol de chiva se le conoce comúnmente como *buñiga*. También existe la práctica de dejar materia orgánica seca, como el rastrojo en la tierra, como protección a la erosión hídrica y a su vez para que junto con el estiércol de los animales se forme una composta o abono orgánico comúnmente llamado *bokashi*. También ha existido la práctica, sobre todo en tierras de cultivo muy pedregosas, donde los bienes naturales como suelo y agua son más escasos, de sembrar la tierra con

un palo de madera, por lo regular con punta de fierro, llamado *wika*, o en otros lugares del país también conocido como *coa*, en lugar de usar un arado, y por tanto se reduce la pérdida de suelo debido a la erosión, así como disminuye el consumo de nutrientes y agua en la tierra de cultivo. Esta práctica consiste en realizar un pequeño agujero en la tierra suficientemente grande para colocar las semillas necesarias y para poder producir el cultivo necesario en lugar de hacer grandes surcos en el suelo. Estas prácticas sirven para mantener fértil la tierra, para usar de manera más eficiente el agua y para que siga creciendo la vegetación, que, a su vez, retiene el suelo y crea las condiciones para infiltrar y capturar agua y humedad en el suelo, la cuenca y el territorio.

También existen una serie de acciones que han sido realizadas desde hace muchas décadas por los antiguos habitantes de la sierra, y de eso existe evidencia arqueológica a todo lo largo del territorio (Gamboa y Mancera-Valencia, 2008). Estas construcciones tienen la finalidad de proteger suelo y vegetación, y promover la infiltración del agua, e incluyen la construcción de trincheras de piedra o presas de piedra acomodada. En la actualidad, se siguen llevando a cabo dichas prácticas de conservación de suelo y agua mediante construcciones. Las presas de malla gavión sobre arroyos y cárcavas, así como variaciones de estas presas con otros materiales, como llantas y costales, son especialmente frecuentes. Esto se ha promovido a últimas fechas gracias a proyectos de aprovechamiento forestal y programas de empleo temporal financiados por instituciones gubernamentales, fundaciones y asociaciones civiles.

También se ha fomentado la elaboración de barreras de material muerto a curva de nivel, es decir, trincheras construidas con ramas y troncos que son residuos de podas de árboles o aprovechamiento forestal legal e ilegal, y otras reforzadas con madera y palos rollizos. De forma indirecta, algunas de estas obras o acciones también tienen la función de proteger las tierras de cultivo de las crecientes de los arroyos, los deslaves y los materiales que arrastran, y algunas trincheras también sirven de cerco para impedir el paso del ganado que afecta vegetación, cultivos y suelos.

En relación con actividades para cuidar y proteger el agua dentro de las cuencas y territorios de comunidades rarámuli, además de las ya mencionadas, que se pueden llamar acciones o saberes “indirectos” para cuidar el agua, existen otras acciones más directas que están ligadas por

FIGURA 6. PRESA DE RURACHI.



Foto de Horacio Almanza, 2022.

completo a su cuidado y conservación. Las primeras son todas las ceremonias realizadas, desde la fiesta de curación, donde se incluye la petición de lluvias llamada *omáwala* (también, *yumare* o *rutuguli*), hasta la ceremonia para dar de comer al aguaje para siga vivo y no se seque. A estas acciones también se le suma el saber de que al aguaje nunca se le deben hacer adecuaciones como poner cemento u otros materiales porque se seca. De acuerdo con las tradiciones ralámuli, dentro de cada aguaje vive una culebra.

Por último, podemos hablar del manejo de cuenca moderno que se ha implantado en comunidades piloto con proyectos gubernamentales y por lo general con programas de fundaciones internacionales que buscan crear soluciones para el buen manejo de cuencas a una escala más grande de territorio. Estas acciones consisten en tener un enfoque de cuenca y realizar una serie de acciones desde la parte alta de una subcuenca hasta la parte baja, y construir presas de mampostería y bordos de tie-

rra compactada para captar agua para consumo humano, agrícola y pecuario, y a su vez infiltrar agua en mayor cantidad dentro de la cuenca para recargar los aguajes de comunidades aguas abajo. A estos trabajos también se ha sumado el mejoramiento de vivienda de las comunidades con techos captadores de agua de lluvia con tinacos o pilas de ferrocemento para consumo humano y sistemas comunitarios de agua potable por gravedad y bombeo, construidos generalmente por la Junta Central de Agua del Estado de Chihuahua. Y asimismo se ha buscado desarrollar en tierras agrícolas relativamente planas la técnica llamada *key line*, que consiste en identificar una curva a nivel que pueda ser replicada a cierta distancia dentro de una tierra de cultivo para que en la época de lluvia los escurrimientos y el agua dentro de la parcela se distribuyan de manera uniforme, y la producción de alimentos y el uso de los bienes naturales como el agua sea más eficiente y traiga mejores rendimientos. Desgraciadamente, todas estas acciones más modernas requieren de una mayor inversión de capital y conocimientos técnicos más especializados que por lo general vienen de fuera de las comunidades, aunque en algunos casos hay asociaciones civiles que buscan desarrollar nuevas capacidades para garantizar una sostenibilidad cuando se deseen emprender más acciones como éstas.

GESTIÓN DEL AGUA

La gestión del agua, que incluye las diversas maneras de su uso y manejo colectivo, puede darse en dos aspectos: la organización social comunitaria o en términos rituales. En el caso de la organización social, observamos que dista mucho de lo que se presenta en otros pueblos indígenas, es decir, aquí en la Sierra Tarahumara, hasta el momento, no hemos visto consejos del agua organizados por las comunidades indígenas. Solo hace poco, realizando uno de nuestros talleres en la comunidad de Coyachique, pudimos ser testigos de que había un encargado especial de estar atento a que la bomba del manantial funcionara de manera adecuada, siendo el encargado de contactar a la junta municipal de agua en caso de reparar o reemplazar alguna pieza, por ejemplo. Asimismo, identificamos en otras comunidades personas encargadas de encender y apagar

la bomba a partir de un horario establecido por la misma comunidad. Sin embargo, no hay propiamente un comité del agua, sino, más bien, individuos responsables de tareas específicas relacionadas con el uso humano y doméstico del agua.

En cuanto a la gestión del agua en rituales, observamos que el curandero —*owilúame* en lengua ralámuli—, es el gestor del agua, ya que es quien establece la comunicación entre antepasados —*anayáwali*— y deidades —*onolúame*— para la petición de lluvias suaves y evitar las lluvias torrenciales, como lo vamos a ver con un poco más de detalle en el siguiente apartado. Sin bien el *owilúame* es el gestor principal, podemos ver que en el ritual es también importante que funcionen todas las partes que lo conforman, es decir, para lograr que sucedan las cosas, en este caso, que llueva para alimentar las tierras y la gente, debe haber danzas, comida y sacrificio del chivo. Toda la comunidad en su conjunto está presente, pues es en esa articulación cuando se dan las cosas.

Consideramos que dicha gestión del agua mencionada responde a las condiciones y contextos particulares de la Tarahumara, en donde la escala comunitaria de ranchos y rancherías constituye una forma frecuente de asentamiento, manejo e interconexión con el mundo natural.

EL RITUAL Y EL AGUA

Para entender los rituales ralámuli, debemos partir del hecho de que los miembros de esta comunidad son preponderantemente campesinos de temporal y que su producción depende de las precipitaciones pluviales y movimientos de los astros. Producen maíz, frijol y calabaza en su milpa, y en sus huertos también siembran tomate, perejil, cilantro o chile, entre otros cultivos. Asimismo, cuentan con árboles frutales, por ejemplo, de durazno y manzana, o naranja, mango y papaya en las barrancas. El cultivo de maíz y frijol depende en su totalidad de las lluvias; al no emplear técnicas de riego, no existe uso de agua de arroyos, manantiales, lagunas o presas para la milpa.

A diferencia de una colonia urbana, una ranchería ralámuli subsiste, en parte, gracias a la disponibilidad de lluvias y agua, pues de esta depende que se den sus alimentos. Una siembra no se puede dar bien si no

FIGURA 7. YÚMARE EN BAKAJÍPARE.



Foto de Marco Vinicio Morales, 2023.

llueve bien; un aguaje no es abundante si no llueve. La vida en la sierra, en otras palabras, está a expensas de lo que determinen las condiciones meteorológicas. Por otro lado, en cuanto al uso doméstico, hay muchas familias que no tienen agua entubada, lo cual significa deben procurársela de algún otro modo.

Para los ralámuli, es importante pedir por las lluvias, y los rituales son el medio propicio para ello. Cada año esperan que llueva bien para que crezca el maíz, y piden que sus aguajes tengan abundante agua y no se sequen. Tanto es así, que se ha podido documentar que la principal esperanza o deseo al realizar un ritual, además de la salud (tanto física como espiritual),⁸ son las buenas lluvias. Ejemplo de ello es el siguiente extracto de una obra de Lumholtz:

⁸ Cuando hablamos de lo espiritual nos referimos a la estrecha conexión con la comunidad; una noción amplia de ella en donde se incluyen los ralámuli, los animales y las plantas, además de antepasados y deidades.

Cerca de Guachóchic siembran su maíz atendiendo a la posición de las estrellas con referencia al sol, diciendo que si el sol y las estrellas no duran lo mismo, el año será malo; pero cuando las estrellas duran mucho, habrá buen año. En 1891, el sol “caminó despacio” y las estrellas “camina-ron de prisas y en junio ya había *desaparecido*”. Por lo mismo, predijeron los tarahumares [*sic*] que sus cosechas serían escasas, lo que efectivamente sucedió. El 3 de junio le pregunté a un indio cuánto más viajaría el sol, y me dijo que no debía de ser más de 15 días. Los mexicanos reputan a los tarahumares [como] muy buenos anunciadores del tiempo, y frecuentemente les consultan sobre las probabilidades de lluvia [...]. Si la creciente de la luna aparece horizontalmente, es que lleva mucha agua [...]. Cuando la luna llena tiene “un anillo a su alrededor”, está bailando en su patio (Lumholtz, 1986 [1902]: I, 243-244).

Los rituales y las actividades de la vida cotidiana tienen como objetivo buscar la sobrevivencia manteniendo el mundo, dando la importancia debida a los seres de los distintos ámbitos del monte, el agua y el cielo; honrando y respetando el legado de los antepasados, Anayáwali y Onolúame, deidad que es padre y madre al mismo tiempo.⁹ Es por ello que un ritual o fiesta es un trabajo que se debe realizar con el mismo esmero que cuando se labra la tierra —o se hacen tortillas—; asimismo, la tierra debe ser cuidada y respetada; por ello, tanto el *awílachi* (“lugar de danza”) como la tierra son espacios “sagrados”.

Si uno quiere hablar de saberes ralámuli, es importante tomar en cuenta esto, pues es parte de lo que conforma su pensamiento. Valorar, respetar y tomar en serio estas prácticas, como antropólogos, es dar un paso hacia adelante en nuestra comprensión y respeto por una cultura de una forma mucho más profunda. Así como este y otros grupos, pueblos y comunidades indígenas poseen un principio holístico de vida, la antropología debe ser sensible para ver y concebir el mismo principio. Apre- ciar cualquier problemática desde la visión de ellos, desde la totalidad, sin querer disgregar o jerarquizar a partir de una perspectiva hegemónica.

No es gratuito que hoy en día la espiritualidad sea un recurso legal para la lucha por las tierras a partir del convenio 169 de la Organiza-

⁹ En comunidades como Potrero y en otras regiones, hemos podido apreciar que aluden a Onolúame e Iyelúame, quien es padre y madre.

FIGURA 8. OMÁWALA, FIESTA DE CURACIÓN EN COYACHIQUE.



Foto de Ana Paula Pintado, 2023.

ción Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales. Inclusive, emplear la palabra *tesgüinadas* para referirse a un ritual puede conllevar una connotación negativa. Este concepto alude al tesgüino (*batali* en unas regiones y *sowí* en otras), cerveza de maíz de color amarillo pálido, con olor a masa de pan agrio y con cierto dejo dulce, presente en el ritual. Un ritual es mucho más que tomar tesgüino: en él se refleja un conocimiento profundo de los movimientos astrales, de las precipitaciones pluviales, del comportamiento animal y humano y de lo que nosotros, la sociedad occidental, llamamos naturaleza. Si asumimos que la antropología puede llegar a ser interlocutora de dichas culturas, no podemos minimizar sus formas de pensar ya que esto solo mostraría —una vez más— una interlocución equivocada.

En suma, la ritualidad de este pueblo es el reflejo práctico de *Nata* en la vida cotidiana, es decir las fiestas y ceremonias representan, digamos, la materialidad de los conocimientos, conceptos y saberes de este

pueblo que son de vital importancia para su reproducción sociocultural. Dentro del conjunto de normas y valores subyacentes a *Nata* destaca la concepción y práctica del relacionamiento y cooperación recíprocos que involucra al conjunto de personas y familias que habitan. Los rituales evidencian la articulación del pensamiento y la práctica en eventos festivos particulares.

En dichas ocasiones, a los invitados se les ofrecen bebida y alimentos, pero también se ofrenda a deidades, antepasados y otras plantas y seres que habitan su cosmos. En el caso que nos ocupa, la petición que hacen a Onorúame es por el agua, que haya buenas lluvias, que se abastezcan y no se sequen los aguajes o manantiales; inclusive, que no haya chubascos y granizo, pues está orientado el interés y preocupación por las siembras y los productos agrícolas. La información etnográfica con que contamos muestra al menos tres eventos rituales vinculados directamente con la petición de agua: 1) *yúmare* o *tutuguril/rutuguli*,¹⁰ 2) *rowera*¹¹ y *rarajípari*, las carreras de aro y bola; y 3) *kórima bawí*.

Sobre el primero de ellos, Morales (2021) la señala como una celebración que, de acuerdo con diferentes mitos, narrativas y exégesis, evidencia la comunicación que esperan entablar los miembros de este pueblo con su deidad principal, Onorúame, por motivos petitorios y de agradecimiento en varias dimensiones de la vida, como la agrícola, la pecuaria, la salud, el trabajo y el bienestar general, a partir del sacrificio y ofrecimiento de alimentos, bebidas, cantos y danzas.

Durante el trabajo etnográfico recabamos algunos testimonios que evidencian la práctica de dicho ritual con fines propiciatorios y petitorios para las lluvias. Al preguntar sobre la manera como obtienen agua, mujeres y hombres de las localidades colaboradoras de la investigación refirieron la importancia de la realización de rituales, como la de *yúmare*,¹² o fiestas en honor a algún santo patrono, así como el uso mismo del líquido como una manera de conseguirlo:

¹⁰ La manera de nombrar cada ritual cambia dependiendo la región. Aquí ponemos las palabras que se usan en las comunidades en donde obtuvimos esta información.

¹¹ Lo mismo en este caso.

¹² En otras regiones se le dice *rutuguli* o *omáwala*, *omáwa*.

Mawá (omáwa) es fiesta [...] Las fiestas sirven para muchas cosas, para pedir el agua el Día de San Juan o la fiesta de San Isidro, y el agua se usa para el ritual, se avienta al cielo para llamar el agua [...] Se hace *yúmare* para llamar el agua; en la cruz está la olla del tesgüino y la comida, es lo que hacemos para el *yúmare*, y está el cantador con *susowa* [sonaja]. Hay una planta que se pone en la fiesta para el agua; se llama *chi'na* o *chi'naca* [...] También hacemos *yúmare* en el aguaje [manantial] para que no se acabe [...] Todo está unido: las fiestas, la lluvia, todo es un sistema (*suwa bagá nepagubí*).¹³

Por su parte, las carreras de aro y bola¹⁴ son espacios de interacción social que involucran el intercambio y la circulación de bienes y objetos; y aunque pudieran considerarse como una actividad de “esparcimiento” o “deporte tradicional”, su práctica articula una serie de elementos económicos, rituales, cosmogónicos y de generación de prestigio social que las convierten en una institución particular (Morales, 2020). De acuerdo con esto, la visión del mundo asigna a las carreras una función propiciatoria de la fertilidad y el bienestar de todos los seres que habitan la tierra, como lo evidencia el siguiente testimonio:

Estas carreras sirven para llamar la lluvia y así cuidar nuestros bosques; también para que crezcan sanos todos los animales y plantas que hay aquí en la tierra. Si les llueve bien a los bosques y las plantas, no pasarán hambre los animales y la gente, Y así habría bastante agua en los arroyos para que todos los que vivimos aquí podamos beber (Prudencio Ayala, en Gardea y Chávez, 1998: 201).

Este sentido integral también se expresó durante el trabajo de campo realizado por el equipo; por ejemplo, en Bawinokachi, las personas comentaron que “se hacía carrera de bola para llamar la lluvia en tiempo de calor. La carrera de *ariweta* también es importante y se hacía junto con la carrera de bola. [Aunque] se está perdiendo la tradición”.

¹³ Testimonios en talleres de Bakajípare, Bawinokachi y Mogotavo.

¹⁴ Las carreras de bola son exclusivas de los varones, mientras que las de aro o *rowera* lo son de las mujeres. El objetivo de las competencias de *rarajípari* y *rowera* es muy sencillo: terminar en primer lugar el recorrido de una distancia. Los corredores y organizadores trazan un circuito y acuerdan previamente el número de vueltas que deberán darse.

FIGURA 9. BAKAJÍPARE.



Foto de Marco Vinicio Morales, 2023.

En tercer lugar, *korima bawí*, que podría entenderse como “ayudar al agua”, o, de manera específica, “dar de comer al aguaje”, es el ritual que realiza la población ralámuli como un acto de reciprocidad al agua y al conjunto de seres que en viven en ella. En uno de los testimonios anteriores, se indicaba la realización del ritual de *yúmare* en los aguajes, pero *kórima bawí* implica llevar y ofrecer alimentos y bebida a los manantiales como una manera de cuidarlos y evitar que se sequen o “se vayan”. De igual manera, los testimonios señalan la importancia, los cuidados y ofrendas que deben hacerse a estos cuerpos de agua:

El agua del manantial es la que está más limpia, y hay que cuidarla bien... darle comida, maíz molido, y bailar cerca del lugar. Se están perdiendo estos conocimientos, aunque algunas familias lo siguen haciendo... Se hace en el manantial, se le lleva comida, se le lleva carne y *batari*, se echa el tesgüino al cielo (Testimonios en talleres de Bakajípare, Bawinokachi y Mogotavo).

Además de las ofrendas, los cuidados a los aguajes también incluyen acciones preventivas que complementan la esfera ritual y forman parte de la normatividad ralámuli, como mantenerlos limpios, cercarlos, no lavar en ellos; inclusive, ciertas cuestiones vinculadas al ciclo reproduc-

tivo de las mujeres y de la crianza infantil, tal como lo evidencian los siguientes testimonios:

El aguaje se seca cuando se ensucia [...] Al manantial lo protegen con un cerco para que los animales no se acerquen [...] Había un manantial y se secó porque hacían del baño cerca de ahí [...] También hay que lavar lejos porque con el jabón se seca [...] Las mujeres que menstrúan no tienen que estar cerca del aguaje ni lavar, también así se cuida [...] Cuando las familias tienen bebés recién nacidos, no lavan cerca de los arroyos o aguajes; lavan en casa, porque se roban el alma de los bebés (Testimonios de talleres).

De lo anterior se desprende un punto importante que debe subrayarse: el sentido holístico de la mirada y concepción del mundo *ralámuli*, así como su cuidado y respeto, lo cual tendrá una relación directa con el bienestar de las personas, entendido este como la articulación equilibrada entre elementos orgánicos y espirituales. Es por ello que en los testimonios se muestra la preservación general de dicho mundo de manera integral: “Hay que cuidar el bosque y las montañas”, “el agua y el bosque en general son elementos que hay que cuidarlos”. Asimismo, este cuidado, las precauciones y cumplimiento de las normativas, en lo consecuente, también garantizará la reproducción de este pueblo indígena.

De manera específica, el agua, sean los aguajes o manantiales, las pozas, los arroyos y ríos están habitados por un conjunto de plantas y animales asociados directamente con su cuidado y protección. Algunas son especies biológicas, pero otras son seres mitológicos que dan cuenta de las narrativas normativas vinculadas al cosmos *ralámuli*. Ambos fueron mencionados por las personas que colaboraron en la investigación y también se representaron en dibujos realizados como parte del trabajo etnográfico.

Los animales que cuidan el agua son el sapito, insectos, ajolotes [...] La chinaca es la que está cerquita del aguaje; son compañeros [...] El sauce también llama al agua; la planta *tosí* también llama el agua [...] Hay unos animalitos en el agua que son como tortugas chiquitas, y cuando estas se van, quiere decir que se va a secar el lugar; y si aún hay estos animalitos, quiere decir que está bien el aguaje, ya que estos cuidan el agua [...] Hay

unos animalitos que están en el agua y por eso se les da comida [...] Hay una serpiente que está en el agua y que se mueve por debajo; se llama *sinowi*, es verde y chiquita; son animalitos que cuidan el agua [...] Una víbora hay que cuidarla y no matarla porque si no cae una tromba [...] Los mayores hablan del alma que tiene el agua y que había una serpiente grande que se comía a los niños. A la serpiente le dieron de comer lava, y esta se coció, por eso cuando los niños van al barranco les roba el alma [...] El arcoíris también es una serpiente, y esta serpiente se comía a los niños (Testimonios).

En las narrativas es recurrente la referencia a las capacidades metamórficas o de transformación de las plantas, animales y seres del mundo tarahumara. En el caso de los “animales” que viven en el agua, *bawí peréame*, la serpiente o *sinowi*, no solo se representa como arcoíris, sino que también puede transformarse en mujeres y hombres que seducen a las personas y “se las llevan” debajo del agua, donde tienen sus casas. Al respecto, Morales y Fuentes (2022) señalaron que “la metamorfosis está presente como una de las cualidades que tienen las plantas, los animales, los cuerpos de agua y otros seres. Muchos son los ejemplos de mitos y narraciones en los que todos ellos muestran su capacidad de transformación: serpientes, cuervos, osos, tortugas, coyotes, remolinos, toros, arcoíris, entre otros” (Morales y Fuentes, 2022: 226).

Tanto las representaciones de los animales, plantas y seres como la relación que establecen los ralámuli con ellos se vinculan con el conjunto de normativas de comportamiento ético que garantiza el equilibrio del cosmos. De esta manera, el respeto y la reciprocidad en términos rituales, evidentes en los testimonios y narrativas, son elementos fundamentales de la reproducción de *Nata*, entendido como saber, conocimiento y práctica. En ese sentido, al referirse al análisis animista, Descola (2012) destacó la importancia de la capacidad de metamorfosis reconocida a los seres dotados de una interioridad idéntica, sean plantas, animales o humanos. Dicha característica general ontológica es la atribución que los humanos hacen a los no humanos de una interioridad idéntica a la suya porque el alma de la que se los dota les permite comportarse con arreglo a las normas sociales y a los preceptos éticos de los humanos, estableciendo con ellos relaciones de comunicación.

El ritual puede ser ejecutado en dos espacios: en un patio circular o *awilachi* (ejecutado en la casa de alguien o también en el monte), normalmente familiar, y en un templo comunitario o *riobachi*. En el patio circular resulta más evidente la presencia del agua como actor, y en el templo, se enfoca más en el movimiento de los astros. Pero esto no significa que no esté presente en los rituales de templo. Un ritual de patio consiste en un patio circular hecho sobre el terreno de la casa de quien lo organiza unos días antes de la celebración. En este se coloca un altar de madera con tres cruces ubicadas conforme al transcurso del sol. Sobre el altar se ponen las ofrendas: tesgüino, es decir, la cerveza de maíz; tortillas, el caldo de entrañas de chivo, el frijol con carne de chivo y el maíz con carne de chivo llamados menudo. Debajo del altar se pone una réplica de lo que se colocó arriba, pero en miniatura. El altar de arriba es para los Onolúame y el de abajo para los Anayáwali. Los Anayáwali, a diferencia de Onolúame, que son las deidades astrales, se refiere más al mundo de las personas que ya están en otro plano, por ejemplo, los animales y los ralámuli muertos. La serpiente grande que está en los ríos es un antepasado, y también lo son los habitantes del agua, *bawí peréame*, que viven en las profundidades de los aguajes.

Como vemos más arriba en la cita de Carl Lumholtz, la diferencia entre un buen año y un mal año se entiende por la sincronía en el movimiento y camino entre el sol y las estrellas que determinan las buenas o malas lluvias. Esto se representa mediante el *awilachi*, el patio ritual. Es el *axis mundi* donde se conforman el cielo y la tierra, donde todo sucede. En un ritual se representan todos estos elementos; por ejemplo, en las danzas se colocan en espacios determinados conforme al tipo de lluvias y su significado. En este sentido, el matachín, que pide por las lluvias suaves, se coloca al noreste del patio de donde vienen las lluvias suaves, del Atlántico; el paskol, que busca evitar los chubascos, se coloca, al surponiente del patio de donde llegan los chubascos, del Pacífico.

Para los ralámuli, existen varias temporadas de lluvias; la primera del año agrícola y ritual es *balasa*, la cual termina a finales de septiembre y se divide en dos periodos: la de las lluvias fuertes (o chubascos) que vienen del Pacífico, entre junio y julio, y las lluvias leves del Atlántico, entre agosto y septiembre.

Es común que cuando hay chubascos la gente deje sus labores y se meta a sus casas para no llamar la atención de los rayos, que pueden caer sobre ellos. Las mujeres se cubren la cabeza y los hombros con sus rebozos, se sientan y ven hacia el piso. Si el papá es curandero, prenderá una vela y santiguará el pecho, los brazos, las manos y la cabeza de cada uno de sus familiares. Posteriormente, saldrá al exterior de su casa y santiguará con una vela encendida cada una de sus esquinas. La temporada de lluvias es un periodo durante el cual los ralámuli quieren estar tranquilos y ser sabios, “gala jú nata”, es decir, pensar bien. Idealmente, tratan de no realizar fiestas, de no tomar bebidas alcohólicas y de no enojarse, porque si hay una mala conducta, Anayáwali y Onolúame se pueden molestar y cortar de tajo las lluvias. Para finales de septiembre, ya obtuvieron el resultado de su trabajo; ya saben si el maíz es bueno para comer o si se habrá malgastado todo su esfuerzo, tanto el de las fiestas como el de la preparación de las tierras. Si les fue bien, realizan fiestas de patio comunal y fiestas familiares para agradecer la cosecha.

La siguiente temporada es *romó* (“equipata”), la lluvia suave de invierno. Es así como los ralámuli nombran lo que nosotros conocemos como invierno. Esta temporada es la más larga de todas; empieza en octubre y termina después de la Semana Santa. Para finales de octubre, lo que se pudo cosechar ya se tiene secando sobre los techos de las casas. Se han acabado las lluvias; hay poco viento y poco polvo porque la tierra aún no seca por completo, y es la temporada de más actividad ceremonial. Comienza en octubre, con las fiestas de patio comunal en agradecimiento por las cosechas y las fiestas del peyote o *jíkuli*. También se inicia el ciclo de las carreras de bola y de aro, *ralajipa* y *rowera*, respectivamente. En las comunidades de Bakajípare y Mogotavo, se pudo apreciar la relación que guardan las carreras de bola y el aro con la lluvia, en donde los habitantes nos mencionaron que organizarlas y celebrarlas provoca la alegría de *onorúame* y aumenta a su vez las probabilidades de que llueva. Asimismo, en esta temporada se desarrollan los juicios considerados como graves, en donde se sentencia a las personas acusadas de robo o hechizo.

En diciembre comienzan las heladas y las nevadas, llamadas estas últimas *kipalí*; menos fuertes en la barranca que en la cumbre. Se realizan las fiestas de patio comunal para propiciar las lluvias, curar las tierras y a la gente, empezando el ciclo de fiestas de templo el 11 de diciembre

para festejar a la Walupa o Virgen de Guadalupe. Además de las heladas y nevadas, se inicia un importante periodo de lluvias suaves, *romowi*. Aunque a veces se extiende hasta principios de marzo, el ciclo suele terminar a finales de febrero. Los ralámuli aseguran que si no llueve o nieva en esta temporada, no tendrán una buena cosecha, pues la tierra no debe estar seca al momento del barbecho. Asimismo, las heladas son buenas para la tierra, y casi siempre resulta mejor lo sembrado en la cumbre que en la barranca debido a que arriba hay heladas que matan a las plagas y conservan la tierra húmeda.

En febrero se termina el ciclo de las carreras de bola y las fiestas de templo. En este mes se vuelven a hacer fiestas de patio comunal con el mismo propósito de las decembrinas: para propiciar las lluvias, curar la tierra y a la gente; a finales de este mes y durante marzo, se hacen la mayoría de las faenas, es decir, el *napawika nochama* (“trabajar juntos”). Aunque estas suelen realizarse a lo largo del año, se intentará cumplir con una cierta cantidad de fiestas. Durante un año continuo (de 2001 a 2002), en la comunidad de Potrero, se contaron 36 rituales, y de ellos solo 4 fueron de templo: Guadalupe, Navidad, Santos Reyes y Semana Santa. El Día de San Juan, del 23 al 24 de junio, también es una fecha que se celebra entre los ralámuli y conmemora este en específico el inicio de las lluvias.

Cuando no llueve lo suficiente, se cuestionan el porqué del fenómeno, inquietud siempre presente en sus conversaciones; piensan que tal vez no cumplieron con los ideales de sus antepasados, que no bailaron lo suficiente o que se emborracharon mucho. Es decir, se cuestionan su trabajo, su compromiso con sus deidades y antepasados. Por ejemplo, en una ocasión, Valentín Catarino (comunicación personal, 2002) nos comentó que no hubo lluvias abundantes debido a que sus deidades y antepasados tienen mucha hambre porque no les dieron lo suficiente de comer, es decir, no hicieron los suficientes rituales; otra explicación fue que “el diablo ha enfermado a Tata Dios y lo tiene amarrado”; que “la luna está enferma”; que “las locomotoras de los americanos están echando tanto humo que Tata Dios se ha enojado”; que “alguien ha quebrantado las leyes del *docoro* [decoro] en alguna fiesta, dejándola sin valor” (Lumholtz, 1986 [1902]: I, 328), o que “Riosi cambió las mangueras para otro lado”. O que quizá los evangelistas tienen razón y no hay que

tomar tesgüino (Valentín Catarino, comunicación personal, 2002). Cabe aclarar que tanto Riosi como Riablo no tienen el mismo significado que en español. A grandes rasgos, Riosi se refiere a las deidades astrales, y Riablo a los *Anayáwali*.

LA DIMENSIÓN DE LO FEMENINO Y LO MASCULINO EN EL AGUA

Como antropóloga, en el caso de Pintado, una de las autoras de este capítulo, en el trabajo de campo, acompañaba a las mujeres en sus labores tanto de la vida cotidiana como en las celebraciones. Mientras las acompañaba en largas noches de ritual hasta el amanecer dentro de la humeante cocina donde se elaboraban todos los platillos, o cuando se comenzaba a hacer el tesgüino o *batari*, se percató de que lo que observaba no solo tenía una relación estrecha con muchos de los mitos de origen ralámuli, sino también que la fiesta era sostenida gracias a ellas. Y que todo ello tenía significados y una relación estrecha con el plano del ritual y el pensamiento ralámuli. Descubrió que las actividades realizadas por las mujeres tienen un paralelo con las danzas ejecutadas por los hombres. Y que ambas actividades tienen un estrecho vínculo con la mitología.

Un ritual de patio dura tres días y dos noches, pero la mujer emprende su trabajo una semana antes; comienza por hacer tesgüino/*batari*. Cabe decir que es tal la importancia del *batari*, que un ralámuli no puede llegar a ser gobernador si su mujer no sabe hacer un sabroso tesgüino. Cuando empieza a “gruñir” el tesgüino —un ruido que a veces recuerda un lejano sonido del mar—, es tiempo de invitar a la gente y comenzar a preparar el patio. Muchas veces, para averiguar si ya pronto será la fiesta, preguntan: “¿Ya está listo el *batari*?”. Cuando está listo el *batari*, se inicia la preparación de otras bebidas rituales, como el esquiattel/*sakiki* o pinole/*kobisi*. Las mujeres tuestan el maíz en una especie de guaje de barro ovalado, y después se pasa al molino. De allí sigue la molienda en el metate con el agua, de donde sale una masa espesa a la cual le ponen más agua y se convierte en el *sakiki*. El pinole, o *kobisi*, lleva el mismo proceso que el *sakiki*, con la diferencia de que el maíz tostado se muele en seco. Ambas bebidas se usan cuando los ralámuli salen a otros

lados y tienen que caminar varias horas, pues son altamente revitalizantes, y también se emplean en los rituales para mantener el ayuno hasta que los platillos hechos con el chivo estén listos.

Cuando se sacrifica el chivo, se inicia el ritual. El curandero es el encargado de realizar esta hazaña, y la mujer es quien recoge la sangre que sale del cuello del chivo que, junto con sus entrañas, hará el caldo denominado *ramali*, llamada “la comida del *owilúame* (curandero)”,¹⁵ pues, a cambio de su trabajo en la celebración, pide que se sacrifiquen animales. Con la carne deshebrada y frijoles hace el *tónali* o *chugúli*, y con granos de maíz y carne se hace el *menúlo* o *basolí*.

En el momento que se sacrifica el chivo, el curandero —*owilúame*—, que en ese momento está haciendo también el papel de cantador —*wikaárame*—, empieza a bailar sobre el patio ritual. Danza los tres días del ritual con sus dos noches, pero tiene momentos en los que duerme, descansa para seguir bailando, lo mismo que el resto de los danzantes y los invitados; todos hombres, porque las mujeres siguen trabajando. Es así como por momentos hay silencio, pero no absoluto; se escuchan el fogón chispeante y potente que está cociendo los platillos elaborados con el chivo, el tronar del maíz que sigue tostándose, el movimiento del metate que hace la masa para el *sakiki* o para las tortillas que hacen su aparición el último día del ritual. También se escuchan las manos que tortean. Tortear es la acción de solidificar y aplanar la masa con el entrecchoque de las manos hasta crear la figura circular y aplanada de este alimento, que se cocerá sobre un comal bien caliente.

Elaborar las tortillas constituye una actividad compleja —la cual no tenemos espacio para describirla aquí—, pero es importante imaginarnos la elaboración, pues es así como el *ralámuli* describe la creación del mundo, donde era una masa amorfa que fue moldeándose gracias a las pisadas del *pascal*.

Hace mucho tiempo solamente había un pedacito de tierra rodeado de agua; no había montañas, ni maíz, ni casas, ni chivitas. Sobre esa isla solicitó Riosi que dos *pascaleros* se pusieran a bailar pisando muy fuerte. Así, con pequeñas sonajas en los pies —*chanébali*—, bailaron por tres días y tres

¹⁵ En los rituales hay cargos o trabajos diferenciados no obstante la personalidad de una persona.

noches hasta que el agua comenzó a “amacizar” (Candelario Vega López, 1999, en Pintado, 2012: 214-220).

Apisonaron el suelo y crearon montañas, valles y aguajes. El acto de tortear aplana y compacta la masa; de igual manera, las pisadas fuertes de la danza del pascol. Hoy en día se sigue danzando para evitar la llegada de los chubascos que ablandarían la tierra hasta convertirla en lo que hace muchos años fue: una masa acuosa, igual que la masa de tortilla.

La creación del mundo es el inicio de la vida, de la fertilidad. La mujer da la vida y se encarga de mantenerla. La elaboración de las tortillas es tan intrínseca a la creación de la vida, que una mujer no puede tocar el cascabel de una víbora porque no podría volver a preparar tortillas bien hechas, tortillas bonitas: *semáti remé*. Y es que, en los mitos, la serpiente puede provocar chubascos, lo cual amenaza a las siembras y por ende a la vida; la amenaza de que esa tortilla o esa masa densa, cocida, se convierta en acuosa. Por ello, los pascoleros, en los rituales de los ralámuli, danzan formando figuras de serpientes para evitar los chubascos.

En el *awílachi* o patio ritual se colocan siete tortillas apiladas sobre el altar para aludir a los siete pisos del universo (Levi, 1999: 100); *kichaó onamótame* (Valentín Catarino, comunicación personal, 2002). Pues el *awílachi* es el *namúkame*, es decir, el mundo, que consiste en discos cósmicos pegados, como si se tratara de muchas tortillas apiladas (Levi, 1999: 100). De igual manera, las cuatro patas que sostienen la mesa del altar simbolizan el *tuna* o *relé*, el abajo, y se trata de los pilares que sostienen el *namúkame*. Los ralámuli de Potrero imaginan los siete pisos como un panal y mantienen la creencia de que, al morir, suben por unas escaleras para los tres pisos de arriba, donde también tienen sus tierras y sus casas (Valentín Catarino, comunicación personal, 2006, en Pintado, 2012: 146). Para subir y bajar hay que hacerlo sobre el mismo rosario que colocan encima de las cruces y con el que curan a la gente (*id.*).

En las fiestas, las mujeres portan siete faldas como los siete pisos del universo. Cada año estrenan una y esta será la que irá sobre las otras seis. Sin embargo, para el diario andar por los caminos de la sierra, usan de dos a cuatro faldas; la que va sobre las demás va al revés, pues dicen que la falda se asusta con el Sol y por eso su color se esconde, *majawá rayenali*.

También es importante recordar que la mujer tiene una fuerza vital más que el hombre, llamada *alewá*, fuerzas vitales (que ya se mencionó líneas atrás). Las *alewá* otorgan la energía y la vitalidad. Como dicen los ralámuli: dan el soplo al cuerpo, esto es, la energía que se necesita para vivir. La mujer tiene cuatro, y el hombre tres. También hay que mencionar aquí que nosotros los *chabochi* (como nos llaman) tenemos solo dos. Si tomamos en cuenta que para los ralámuli somos seres groseros, gritones, abusivos, rateros y tenemos dos almas y la mujer ralámuli cuatro, es porque se reconoce que es un ser muy especial. Dentro de la concepción ralámuli, ella es más fuerte que el hombre, pues es la que procrea, además de realizar actividades trascendentales para el sostenimiento de la sociedad, como lo es hacer las tortillas, cuidar de los niños y mantener el fogón siempre encendido.

Ahora bien, cabe aclarar que en los mitos y pensamiento ralámuli lo femenino y masculino aparece a partir de la actividad que se realice y el contexto en donde se esté. Recordemos que los significados se dan dependiendo de la relación que estos tengan con el contexto: son negociables. La construcción del significado es una interacción ideológica (Leopoldo Valiñas, comunicación personal, 2008). La serpiente tiene una acepción femenina, como lo explica aquí Abelardo Kímare, ralámuli de la comunidad de Munérachi:

Allá abajo, en donde está esa cascada, se mete una culebra grande que agarrar a los niños chiquitos y se los roba pa comer. También dice la gente que luego se pone de mujer pa engañar a los hombres que se juntan con ella, pues se los lleva hasta abajo del agua y los mata. Por eso no me gusta pasar por ahí (comunicación personal).

Después de las lluvias sale el arcoíris, que es también la serpiente, y esta es femenina. En el caso de Onolúame, se refiere a las deidades solares. Para Juan Rico López, curandero ralámuli, la luna es hombre cuando ilumina los caminos en la oscuridad de la noche. El sol es mujer porque da calor a los niños, amamanta al bebé y lo consuela entre sus brazos dándole el calor de madre (Juan Rico López, comunicación personal, 1999). Por su parte, la luna se considera una deidad masculina cuando sale de noche, pero es una deidad femenina cuando es cóncava menguan-

te y dicen que anuncia las lluvias, pues de su concavidad salen las lluvias. En este sentido, se considera que la luna tiene influencia sobre los líquidos de la tierra, la savia que se mueve en las plantas, la salud reproductiva femenina, el ciclo de la lluvia, los cuerpos de agua y otros, y en esa medida se atribuyen prácticas y símbolos en torno a esos fenómenos.

Otra práctica ritual relacionada con la lluvia es la danza del *rutuguli*, la cual es una danza pendular ejecutada por las mujeres junto a una enorme humareda de hojas de pino quemadas. Se desplazan de sur a norte y de norte a sur. Dicen que el humo hace las nubes y las sube al cielo para que haya agua, el agua que caerá suavemente para alimentar la milpa, la misma agua que baja de sus cuerpos, porque el vocablo *bawí* también se usa para nombrar uno de los más representativos líquidos de la fertilidad, el de la menstruación. Sin embargo, de igual manera se usa *wichoma* (Felicita López, comunicación personal, 2020).

PALABRAS FINALES

En este capítulo hemos descrito algunas de las prácticas, saberes y rituales en torno al agua que posee el pueblo indígena ralámuli. Al hacerlo, hemos enarbolado varios argumentos. El primero de ellos es que, reconociendo la interculturalidad en el contexto de la Sierra Tarahumara, es necesario considerar las diversas concepciones existentes en torno al agua del pueblo ralámuli y sus diferencias con una sociedad nacional en los ámbitos prácticos, políticos y rituales. Ello implica la necesidad de respetar y visibilizar el pensamiento ralámuli en relación con los saberes del agua. A lo largo del capítulo, nos basamos en la idea de que las prácticas rituales y la vida cotidiana ralámuli son reflejo del conocimiento colectivo de un pueblo que se vincula, interactúa y teje su existencia en torno a la naturaleza y sus componentes, entre ellas el agua. Esta interacción y vinculación estrecha entre humanos y naturaleza va más allá de la supervivencia de un pueblo en un sentido utilitarista de un recurso que permite la supervivencia, sino que el agua, para los ralámuli, es un componente ritual —y por ende político— esencial de su existencia como pueblo.

Un segundo argumento esgrimido en el texto es que los saberes del agua no se pueden explicar de forma aislada. Es decir, estos saberes constituyen prácticas socioculturales complejas cuya composición integral desafía invitaciones para ser fragmentadas en intentos analíticos occidentales descontextualizándolos de otros componentes culturales, prácticas o ámbitos de la vida ritual. Este punto fue ampliamente documentado en trabajo de campo y profundizado en talleres comunitarios, en donde voces rálámuli nos señalan indicios sobre su forma de pensar, tales como el siguiente: “Sabemos que todo está conectado porque todo tiene vida, tiene alma”.

En ese sentido, argumentamos la necesidad de relacionar el conocimiento de las partes con el todo, y del todo al conocimiento de las partes, pues el conocimiento está constantemente ecologizado. De manera muy explícita, el conocimiento y saberes se refuerzan y reconstituyen mediante la interacción con todo lo que rodea al pueblo indígena. Retomando a Alarcón-Chaires (2019), exponemos que el pueblo rálámuli posee un sistema de conocimientos y saberes sobre su entorno, que permite la reproducción y revitalización de cosmovisiones, prácticas, formas de organización social, territorialidad y práctica ritual. Dichos sistemas de conocimientos y saberes se encuentran en una posición de violencia epistemológica por parte del sociedad dominante y paradigmas occidentales.

El pensamiento rálámuli o *Nata*, por tanto, se concibe como una oportunidad para explorar la asimetría que existe entre los saberes de la sociedad nacional u occidentales y los saberes indígenas. Una asimetría basada en el desplazamiento político y epistemológico en donde saberes y conocimientos se encuentran y definen en relaciones jerárquicas y sistema de valoraciones dominadas por formas de pensamiento no rálámuli.

Ello implica para la antropología y academia retos teórico-metodológicos cuyo análisis trasciende los objetivos de este texto; sin embargo, es evidente que reconocer dicha asimetría puede ofrecernos pistas para una convivencia intercultural basada en un diálogo real de saberes. Es decir, establecer como supuesto analítico de entrada que los saberes y prácticas indígenas se encuentran en un terreno políticamente disparejo y violento.

De esa manera, otras configuraciones ontológicas, experiencias históricas, forma de vida, sistemas culturales de significados y concepciones

sobre el agua, la vida y *Nata* ralámuli pueden ser entendidos y documentados sin ser sujetos de un único régimen de verdad, en condiciones de igualdad epistemológica. Por último, creemos que estas consideraciones pueden contribuir a resolver las crisis civilizatorias cada vez más complejas de un mundo que requiere de conocimientos y experiencias diferentes y diversas como la ralámuli.

FIGURA 10. AGUAJE DE MOGÓTAVO.



Foto de Horacio Almanza, 2022.

REFERENCIAS

- ALARCÓN-CHAIRES, P. (2018). *Epistemologías otras, conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones en Ecología y Sustentabilidad / Tsinani.
- DESCOLA, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrotu.
- ESCOBAR, A. (2013). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. Borrador para discusión presentada en el II Taller Internacional SOGIP, “Los pueblos indígenas y sus derechos a la tierra: política agraria y usos, conservación, e industrias extractivas”.
- GAMBOA CARRERA, E. y F. J. Mancera-Valencia (2008). The cultural landscapes of cliff houses in the Sierra Madre Occidental, Chihuahua, en E. M. McBrinn y L. D. Webster (coords.), *Archaeology without borders. Contac, comerce and change in the U. S. Southwest and Northwestern Mexico*. Denver: Proceedigns of the 2004 Southwets Symposium, University Press of Colorado, pp. 355-364.
- GARDEA, J. y M. Chávez (coords.) (1998). *Kité amachíala kiya nirúame: Nuestros saberes antiguos*. Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua / Dirección General de Educación y Cultura / Oficina Regional para América Latina y El Caribe de la Unesco.
- GEERTZ, C. (1991 [1973]). Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados, en *La interpretación de las culturas*. México: Gedi-sa, pp. 118-130.
- LEVI, J. (1999). The embodiment of a working identity: power and process in Rarámuri ritual healing, *American Indian Culture and Research Journal*, vol. 23, núm. 3, pp. 13-46.
- LOERA GONZÁLEZ, J. (2017). ¿Puede la naturaleza tener dignidad?: Reflexiones sobre buen vivir, biocentrismo y la propuesta de la dignidad inter-existente, en E. Camacho Beltrán y L. Muñoz Oliveira (coords.), *Dignidad y culturas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, pp. 151-184.

- LUMHOLTZ, C. (1986 [1902]). *El México desconocido*, tomo I. México: Instituto Nacional Indigenista. [Edición facsimilar].
- MORALES, M. (2021). Yúmari y Covid-19. Reflexiones etnográficas sobre la ritualidad rarámuri urbana, *Cuiculco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 28, núm. 81 (mayo-agosto), pp. 75-96.
- MORALES, M. (2020). *Género y etnicidad rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Organización y participación de las mujeres en los asentamientos congregados*. México: Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.
- MORALES, M. y F. Fuentes (2022). Representaciones culturales rarámuri de bakánoa y jíkuli en Narárachi, en N. Olvera y B. Labate (coords.). *Plantas sagradas en México: tradición, religión y ritualidad*. México: El Colegio de San Luis / Instituto Chacruna, pp. 221-241.
- MORIN, E. (2000). *Los siete saberes necesarios para una educación del futuro*. Colombia: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (1990). *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/30118/Convenio169.pdf>
- ORTIZ, G. (s.f.). *Los rarámuri, el maíz y la sustentabilidad*. Puebla: Centro de Estudios para el Desarrollo Rural.
- PINTADO CORTINA, A. P. (2012). *Los hijos de Riosi y Riablo, fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México.

ÑUU SAVI, TAKUI XP'IN ÑU'U. EL PUEBLO DE LA LLUVIA, AGUA Y TERRITORIO

JAIME GARCÍA LEYVA¹

En este ensayo abordo aspectos del pueblo de la lluvia (*ñuu savi*) y los elementos que constituyen nuestra identidad que debe comprenderse vinculada a la naturaleza, el territorio, la organización social y la cosmovisión. Los procesos contemporáneos nos permiten analizar las estrategias para seguir siendo pueblo en un contexto complejo y de dificultades. La lengua, la ritualidad y la cosmovisión, aún vigentes, son una parte importante en la vida de la gente de la lluvia (*ná savi*) y que tiene en el agua un componente vital para su reproducción social y cultural.

LA MONTAÑA

El estado de Guerrero se ubica al sur de la república mexicana. La entidad se divide en siete regiones, que son: Costa Grande, Costa Chica, Acapulco, zona Centro, zona Norte, la Montaña y Tierra Caliente. La Montaña se localiza en el oriente de la entidad y limita con los estados de Puebla y Oaxaca. Cuenta con una extensión territorial de 8 619.4 kilómetros cuadrados y se integra por veinte municipios: Alpoyecá, Acatepec, Atlixac, Atlamajalcingo del Monte, Alcozauca, Malinaltepec, Metlatónoc, Tlalixtaquilla, Cualac, Cochoapa El Grande, Copanatoyac, Iliatenco, Huamuxtitlán, Olinalá, Santa Cruz de El Rincón, Tlacoapa, Tlapa de Comonfort, Xalpatláhuac, Xochihuehuetlán, Zapotitlán Tablas. Las dependencias oficiales subdividen la zona de la siguiente manera: Mon-

¹ Originario de La Victoria, Guerrero. Miembro del *ñuu savi*. Profesor investigador del Centro de Investigación de Enfermedades Tropicales, Universidad Autónoma de Guerrero.

taña Alta: Metlatónoc, Malinaltepec, Tlacoapa, Alcozauca, Atlamajalcingo del Monte, Zapotitlán Tablas, Acatepec y Atlixac; Montaña Baja: Tlalixtaquilla, Xalpatláhuac, Xochihuehuetlán, Olinalá y Cualac; Cañada: Copanatoyac, Tlapa, Alpoyeca y Huamuxtitlán; Costa Montaña: Iliatenco, Malinaltepec y Santa Cruz del Rincón.

La región comprende tres regiones fisiográficas: la depresión del río Balsas, la Sierra Madre del Sur y la Costa Pacífico. Los municipios de mayor altitud son Metlatónoc, Cochoapa y Malinaltepec. Las montañas fungen como parteaguas y son el origen de arroyos, corrientes de aguas y ríos como el Cochoapa, el de Metlatónoc, el Igualita, el Tlapaneco, el Salado y otras depresiones que desembocan en la cuenca del río Balsas al norte. En la parte sur, los ríos Papagayo y Marquelia corren hacia la cuenca del océano Pacífico. La altitud de las montañas oscila entre los 1 000 y 3 500 metros sobre el nivel del mar (msnm) y presenta paisajes de cañadas, laderas escarpadas, terrenos escabrosos, montañas, barrancas y pequeños valles. El 68 % del territorio es de pendientes inclinadas que dificultan la agricultura en amplia escala (Ramírez, 1996: 21). En el territorio cohabitan los pueblos originarios *mé'phaa*, *ñuu savi*, *nn'anncue ñomndaa*, *nahua*, la población afrodescendiente y los mestizos que, históricamente, han configurado el espacio geográfico y social.

Los climas varían. Al norte y noroeste de la región se mantiene un clima cálido y semicálido subhúmedo con lluvias en verano; al sur y sureste persiste el clima templado subhúmedo C (w) con lluvias en verano. La precipitación pluvial oscila entre 900 y 1 200 mm y la temperatura media es de 18 °C y mínimas de 8 °C en las partes más altas (Martínez y Obregón, 1991: 150). Las condiciones climáticas permiten la existencia de una diversidad biológica y ecosistemas donde cohabitan aves, reptiles, mamíferos y anfibios. La vegetación existente corresponde a especies de flora como los de: a) la selva baja caducifolia, que pierden sus hojas en las época de secas del año; son especies como copal, tepeguaje, casahuates, colorín, ceibas, mezquites, y se localizan en la zona norte de la región; b) bosque de encinos y robles, que predomina en los municipios de Olinalá, Cualac, Tlapa, Xalpatláhuac y Copanatoyac; c) bosque de pino-encino, abundante en Alcozauca, Acatepec, Atlixac, Zapotitlán Tablas, Atlamajalcingo del Monte, Metlatónoc, Olinalá y Xalpatláhuac (Matías, 1997: 23). En esta región cohabita el pueblo de la lluvia.

ÑUU SAVI. EL PUEBLO DE LA LLUVIA

El concepto histórico cultural con el cual nos autodesignamos es *ñuu savi*, “el pueblo de la lluvia”.² El territorio histórico donde cohabitamos es *ñu’u savi*, “tierra o territorio de la lluvia”, y actualmente abarca las entidades de Oaxaca, Puebla y Guerrero (Ñuu Nduva, Ñuu Ita Ndio’o, Ñuu Koatyí). La gente de la lluvia, *ná savi*, habita en lugares como Kiu’un (La Montaña); Ñu’u Ñi’ni (Tierra Caliente) y Ñuu Ndivi (Costa). El espacio geográfico se cohabita con otros pueblos indígenas, mestizos y afrodescendientes. Para los *ná savi*, el nombre se relaciona con nuestra deidad sagrada Savi, que significa “lluvia” y que en términos de sacralidad adquiere el sentido de lluvia sagrada, Yoko Savi.

Nuestro idioma es el *tu’un savi*, “la lengua de la lluvia”, y es el medio para comunicarnos, interrelacionarnos, nombrar el mundo circundante, transmitir el conocimiento, la historia, los saberes, el pensamiento, la cosmovisión y la filosofía. En las ceremonias, las fiestas, los rituales y celebraciones del calendario religioso, la lengua es un elemento importante. En los eventos se utilizan recursos simbólicos y materiales; participan las autoridades y la comunidad. Los habitantes asumen funciones específicas y cumplen con el mandato comunitario. En los eventos rituales destacan personajes que utilizan un lenguaje especial, palabras de respeto, rezos y oraciones para invocar, nombrar, llamar, suplicar, solicitar, reclamar o rogar a sus entidades sagradas mediante estrategias de la oralidad. Externamente se nos denomina como mixtecos, una palabra en lengua náhuatl que designa a “la gente del lugar de las nubes”, la cual se ha utilizado para denominarnos y a la región cultural como Mixteca, de manera errónea. Sin embargo, en nuestra lengua las formas de asignarnos son distintas a las mencionadas por el vocablo náhuatl.

La población *ná savi* asciende a 526 593 personas (Inegi, 2020). Las cifras no incluyen a la población establecida en el interior del país y el extranjero. En cambio, las autoridades comunitarias mantienen listas y censos que incluyen a los migrantes y los avecindados en otros lugares. Estos datos contribuyen a mantener la red de colaboración, participación y pertenencia con sus lugares de origen y como una forma de vincula-

² Los términos para autodesignarse son *dzahui*, *dau*, *davi*, *savi*, *dahui*, *ñuu sau*, entre otros.

ción y adscripción. El territorio de características geográficas montañosas impide las actividades agrícolas de manera extensiva.

En Guerrero, los *ná savi* se ubican en los municipios de Alcozauca, Alpoeyca, Atlamajalcingo del Monte, Ayutla de Los Libres, Copanatoyac, Cochoapa El Grande, Iguala, Metlatónoc, Tlacoachistlahuaca, Tlaxiataquilla, Tlapa de Comonfort y Xalpatláhuac. Varios municipios se ubican en estadísticas con bajos niveles de desarrollo humano. Cochoapa es señalado como el más pobre de México, con niveles de vida similares a países africanos. La población migrante se ha establecido en el área conurbada de la Ciudad de México, las zonas agroindustriales y en Estados Unidos. La situación de miseria económica, la búsqueda de mejoras sociales, entre otros problemas ha obligado a la población *ná savi* a migrar y establecerse en centros urbanos de Guerrero, Puebla y Oaxaca. También, en el área conurbada de la ciudad de México, Nezahualcóyotl, Chimalhuacán y el Valle de Chalco. Otros lugares son Cuernavaca, Cuautla y Tlayacapan, Morelos; Culiacán, Sinaloa; San Quintín y Tijuana, Baja California. La migración a Estados Unidos se ha intensificado desde 1980, y se han establecido en ciudades y suburbios de Los Ángeles, San Diego, Chicago, Nueva York, Virginia, Oregón, Minnesota, Atlanta, Houston, San Francisco y otros lugares donde buscan opciones económicas ante la pobreza existente.

Los migrantes *ná savi*, en el ámbito nacional e internacional, realizan actividades en el comercio informal, en centros fabriles, la agroindustria, en la construcción y en trabajos y actividades poco remuneradas y sujetos a la explotación, sin garantías ni derechos laborales. A los lugares de desplazamiento llevan su cultura, la cual reinventan y refuncionalizan, y recrean su identidad apropiándose de espacios urbanos; fundan escuelas, barrios, organizaciones sociales, y luchan por sus derechos en nuevos escenarios. Mantienen relación con sus lugares de origen o se desvinculan. La migración desplaza a familias que sobreviven en condiciones adversas, padeciendo los problemas económicos y políticas de exclusión en el mundo contemporáneo. Este fenómeno, en las comunidades, permite la inyección de recursos económicos y remesas que permiten a familiares soportar las penurias y la pobreza. En los pueblos se yerguen humildes las casas de cañuelas, lodo y varas, que se combinan con las construidas

de láminas de cartón, asbesto o material industrializado que reflejan los cambios sociales y la transformación del paisaje comunitario.

La identidad se recrea constantemente. Ser *ta savi* o *ña'a savi*, “hombre” o “mujer de la lluvia”, es un proceso que articula la historia, la cosmovisión, el territorio, la lengua, así como la participación comunitaria, la adscripción, autodefinición y diferencia con otros pueblos. El núcleo simbólico es la lluvia; la entidad sagrada que provee alimentos, asegura la vida y el florecimiento de las plantas. El sentido de pertenencia persiste en el desempeño de los cargos cívicos y religiosos, la realización de trabajos comunitarios, el apoyo de las labores agrícolas y el intercambio de trabajo denominado *sáma nda'a na nta'anyo*, “el cambio de manos entre hermanos”. Durante siglos se ha mantenido un sistema de organización social y ritual que reafirma la identidad con entidades sagradas como la lluvia (*savi*), el rayo (*taxa*), los vientos (*tatyi*), los cerros (*yuku*), las nubes (*viko*), las plantas y árboles, los animales (*kiti*), las cuevas (*kahua*), los ríos (*yita*), la tierra (*ñu'u*), los muertos (*ndii*), las semillas como el maíz (*nuni*), el frijol (*ndutyi*), la calabaza (*yikin*), los espíritus de la montaña y otras entidades. Yoko Savi es el espíritu de la lluvia sagrada que se invoca en abril y provee de agua, alimentos, bendiciones, asegura la vida y hace germinar las semillas para que se procure la vida en el mundo.

El ejercicio del poder se relaciona con el servicio a las deidades. Las autoridades y su comportamiento personal repercuten de manera positiva o negativa en los pobladores. Si se mantienen formas de comportamiento, se garantizan la tranquilidad y el buen temporal. Cuando no se cumplen los rituales, se provocan pleitos; hay divisiones, problemas, enfermedad y hambre. Los hombres y mujeres, al participar en la organización comunitaria, reafirman su identidad; definen sus derechos y obligaciones, establecen límites y un lugar físico y social, además de adquirir respeto, legitimidad y membresía. La vida de los *na savi* gira en torno a dos tiempos: el tiempo de secas (*ñumi*) y el de lluvias (*savi*). El sistema de santos católicos ha sido reelaborado para adaptarlo con el panteón indígena. San Marcos representa a Savi Ka'nu (“Lluvia Grande”) y san Miguel Arcángel a la fertilidad. De esta manera se mantienen las formas de organización social religiosa y política (Dehouve, 2000). Otra celebración es la Fiesta de los Muertos (Viko Ndi) a finales de octubre. La festividad convoca a los avecindados en distintos lugares, y es

FIGURA 1. QUE GERMINÉ EL MAÍZ. MONTAÑA DE GUERRERO.



Foto de Jaime García Leyva, septiembre de 2021.

el momento propicio para elegir a las autoridades porque se encuentran como invitados de honor los espíritus de sus antepasados. Con estos actos se revitaliza la memoria histórica y colectiva expresada en un mandato comunitario, para que las nuevas autoridades cumplan con sus responsabilidades, pues de lo contrario los antepasados harán justicia en la comunidad (Sarmiento, 2000: 6).

El pueblo de la lluvia mantiene relaciones económicas o políticas con otros pueblos, y se muestran las diferencias a través de la lengua; y en ocasiones, son relaciones conflictivas. En *tu 'un savi*, se denomina a los miembros del pueblo *me'phaa* como *na vaá* o *na wuaá*: “los que viven abajo”. Esto alude a su ubicación geográfica en zonas con menor altitud. También se relaciona con su tradición culinaria, y se les nombra como *na vaá xaxi ko'ndo*: “los de abajo que comen ranas”. Dicho animal es parte de la comida o platillos de dicho pueblo. A los integrantes del pueblo nahua se les denomina *na nkoo*, *na ngoo*: “los que son de

las serpientes”; o *na ñuu nko’yo*: “los que son del lugar húmedo”. Lo anterior, en alusión a que se ubicaban en los valles húmedos y frescos del Altiplano, y también por la importancia que daban a las serpientes en su cultura. A los españoles se les llamaba *na chopi*, que es resultado de la contracción de la palabra *gachupín*; y de manera despectiva se les denominaba *na sa’an* o *na xa’an*, que alude a los “mantecosos” o los que “huelen”. De ahí que a la gente externa o mestiza se le denomine como *na sa’an* o también se les siga denominando con los términos coloniales de “gente de razón” o *na inka ñuu*: “los que son de otro pueblo”. A los *nanmcue ñomdaa* se les nombra como *na ká’an tu’un ñama*, “los que hablan la lengua de cañuela”, en alusión a los sonidos que emiten al hablar, que semejan cuando el viento sopla entre las cañuelas. Los *me’phaa* nombran a los *ná savi* como *renee*, y les atribuyen distintos significados, como “gente rebelde, brujos, que les gusta vestir de colores fuertes, que no saben comer, son discriminados, y que su lengua es corta porque no pronuncian bien las palabras”. Es una opinión negativa.

A los *ná savi*, de manera despectiva y racista, se nos denomina como *transavi* (*savi* transa), *mixterco* (mixteco terco), *mixtequillo* (diminutivo de *mixteco* y con un sentido de desprecio), *paisanito* (diminutivo de *paisano*), *tú no savi tú si savi* (“tú no sabes, tú si sabes”), *son de Metlatonto* (son de Metlatónoc), *son de Tontotepec* (son de Tototepec), *indio bajado a tamborazos de la Montaña*, *míxcuaro*, *güanco* o *huanco* (que viene del náhuatl *tlahuanco*: “borracho y sin razón”, “perdido”), *nacos*, *montañeros*, *gente necia*, *indios de allá arriba*, entre otros calificativos racistas que incluso muchos *ná savi* han internalizado y reproducen. Lo anterior se relaciona con la profunda dominación que procede de la época colonial y otras etapas. A pesar de las denominaciones y calificativos negativos que otras personas realizan, se reivindican los conceptos de *ñuu savi* y *ná savi* para autodesignarnos como “pueblo de la lluvia” y “gente de la lluvia”, términos que cobran mayor sentido de reivindicación con las luchas contemporáneas.

Los *ná savi* siguen manteniendo un modo de producción basado en la agricultura y cultivos basados en la siembra de maíz mediante la siembra en tlacololes. Debido a las condiciones geográficas y el terreno montañoso donde habitan los *ná savi*, solo en algunas zonas se practica la agricultura intensiva. Otras actividades económicas son la recolección

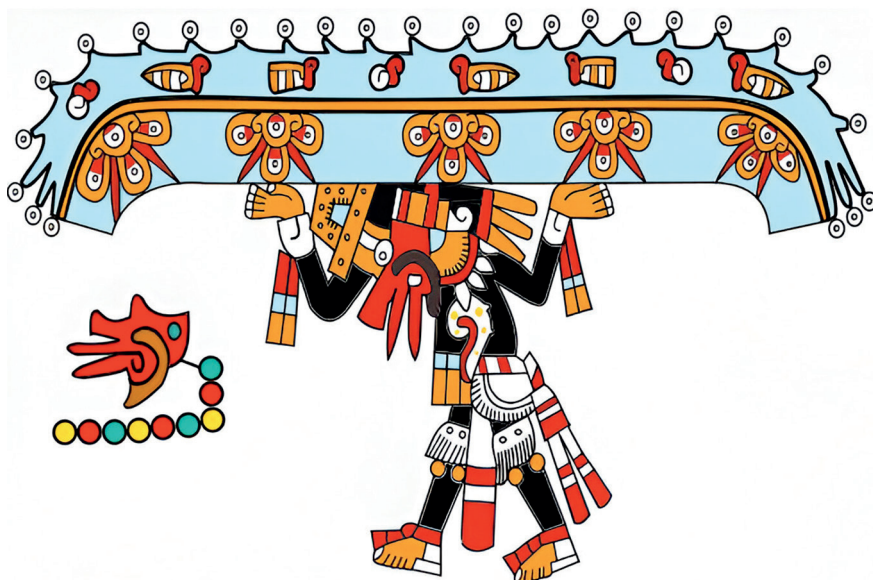
de frutas y verduras, el tejido de sombreros, la ganadería extensiva y, en menor medida, intensiva. A estas actividades se suman el comercio informal, la prestación de servicios y otras que permiten la sobrevivencia en tiempos tan difíciles. En el amplio territorio se han creado circuitos económicos regionales que dan vigor a las relaciones comerciales en el actual contexto neoliberal.

SAVI KA'NU. LLUVIA GRANDE

Savi, “la Lluvia”, es la deidad sagrada. Está estrechamente vinculada al agua, *takuii*. Es primordial para la vida. Los códigos antiguos indican que las festividades a la lluvia eran momentos especiales. La deidad habita en cuevas o la cima de las montañas porque estos lugares son los espacios donde se almacenan dones, semillas, agua y lluvias. Es ahí donde actualmente se celebran los rituales propiciatorios de la lluvia. Los rituales que en tiempos pretéritos se realizaban en templos sagrados, con la colonización se desplazaron a lugares inaccesibles y escondidos en las montañas y cañadas. En la antigüedad había sacerdotes y escribanos que utilizaban como logo representativo el glifo de la lluvia. En la actualidad se sigue celebrando e invocando a Savi y se mantiene un patrón ritual en distintas poblaciones. En el *Códice Vindobonensis* el dios 9 Viento descende de los cielos y deposita en Tilantongo los símbolos sagrados. Los dioses le encomendaron la tarea de distribuir las aguas primordiales. Este personaje cargaba en su espalda el gran cielo que derrama las aguas para formar ríos, corrientes, mares u océanos, incluyendo la creación de una gran serpiente de huesos, quizá vinculada con tormentas y huracanes (Lejarazu, 2022).

Savi Ka'nu, Savi Tyée, “Lluvia Grandiosa”, “Lluvia Grande”, es la deidad sagrada y se le considera como el padre. Con su poder, Savi hace germinar las plantas, el maíz, y otorga la vida y alimentos. El agua, a través de la lluvia, brinda bendiciones al mundo. En Ñuu Savi, desde el 25 de abril y hasta el 5 de mayo, se acude a la cima de los cerros, a las ciénagas, los ríos, los manantiales, colinas y lugares considerados sagrados para invocar a la lluvia, que venga, otorgue bendiciones y haga germinar las semillas y la vida. Este ritual se celebra en la mayor parte del

FIGURA 2. EL DIOS 9 VIENTO DISTRIBUYE LAS AGUAS PRIMORDIALES.



Dibujo del Dr. Omar Aguilar Sánchez a partir del *Códice Vindobonensis*.

Ñuu Savi, y en cada población le han agregado distintos elementos religiosos. La invocación a la lluvia es un ritual que se ha entrelazado con la tradición católica y se articula con la fiesta de San Marcos. La lluvia y el agua tienen una vital importancia, y por ello se le respeta e invoca. El agua vive, brota y se relaciona con otros aspectos de la vida de los *ná savi*. Los pueblos se nombran de acuerdo con las condiciones geográficas. Por ejemplo, Savi Kani (“Donde pega la lluvia”), Yuku Savi (“Cerro de la Lluvia”, Quiahuitlatzala), Yityi Ita (“Camino del Río”, Atlamajalcingo del Monte), Ita Savi (“Río de la Lluvia”, Mixtecapa), Ita Kuaán (“Río Amarillo”, Alcozauca), Ita Nda’yi (“Río Lodoso”, Tlapa), entre otras poblaciones con nombres que aluden al contexto geográfico. En la lengua existen palabras que tienen una asociación determinante con el agua, por ejemplo: *yuku* (“cerro”), *takuii* (“agua”), *ndúta* (“brota”), *ndo’yo* (“ciénaga”), *viko* (“nube”), *nami* (“cascada”), *ita* (“río”), *tyiko’yo* (“pozo”) y otros términos asociados a la naturaleza.

VE'E SAVI. CASA DE LA LLUVIA

El espíritu de la lluvia se encuentra en lugares como *nami* (cascada), *yuku* (cerro), *yuku ka'nu* (gran montaña, sierra) y trae el *yoko* (abundancia, el vapor, el aliento, lo sagrado, el espíritu). Yoko Savi, “el Espíritu de la Lluvia”, se encuentra en los cerros majestuosos donde habitan otros espíritus. A los cerros y montañas se les respeta por la magnitud de ser sagrados. Savi se representa con figuras antropomorfas, ídolos, rocas alargadas o redondas, estelas o herramientas de piedra. Es común que bajo los cimientos de iglesias, comisarías o lugares de culto se encuentren enterradas rocas de este tipo. Estos frecuentemente se hallan ubicados al pie de un árbol, en cuevas, en cimas de cerros o junto a un semicírculo de piedras de distinto tamaño. Ahí se instalan los altares o enramadas para invocar a la lluvia.

Desde ahí se invoca para que vengan “lluvias benéficas” y germine la milpa (*yutu*), para que los animales no invadan los surcos y no se roben las semillas; se den las calabazas, los elotes y las mazorcas. Los lugares en donde se encuentra y radica la lluvia se les llama Ve'e Savi (“Casa de la lluvia”) o bien Núú Savi (“Rostro de la lluvia” o “Donde está la lluvia”). Donde se encuentran las piedras de adoración se realizan los ofrecimientos y la invocación. Hay personas que en sus casas tienen bajo su resguardo ídolos que van heredando a sus familiares y guardan con gran hermetismo el secreto. A la lluvia se le identifica como *savi ka'nu* (“lluvia grandiosa”), *savi tyée* (“lluvia padre”), *savi sí'i* (“lluvia madre”), *savi lo'o* (“lluvia pequeña”), *savi sáká* (“lluvia juguetona”), *savi sí'ma* (“lluvia final”), *savi tátyi* (“lluvia de viento”), entre otras maneras en que se manifiesta. Savi Tyée y Savi Sí'i representan la dualidad de la naturaleza, el varón y la hembra.

En la Montaña de Guerrero se acude a estribaciones como el Cerro de la Garza (Yuku Sami), en Cochoapa El Grande; el Cerro del Cantón, en Tototepec; el Cerro de la Purísima, en Atlamajalcingo del Monte; el Cerro de Xonacatlán; el Cerro Fuerte (Yuku Ndee) en San Miguel Amoltepec el Viejo, y lugares donde aún se realiza el ritual de invocación a la lluvia. Es un evento que despliega la organización comunitaria, además del ofrecimiento de presentes, danzas, animales, comida, bebida y cumplimiento de deberes a su deidad sagrada. La invocación se realiza con

FIGURA 3. VE'E SAVI, "CASA DE LA LLUVIA". ENTRE LA VICTORIA Y TLAXCO, GUERRERO.



Foto de Jaime García Leyva, abril de 2020.

estrategias basadas en la oralidad, con plegarias propiciatorias y elementos rituales que fueron negados y relegados de épocas anteriores, pero que sobrevivieron a las extirpaciones y condenas que hizo la Iglesia católica.

La invocación de las lluvias es un ritual vital para los *ná savi*. Se invoca al agua de los mares para que vengan y hagan florecer las plantas y el maíz. Se nombra a Yoko Savi, el espíritu y aliento de la lluvia, y a las diferentes maneras en que se presenta, como los chubascos (*savi ndivi*, "lluvia del día"), el rocío (*savi núú viko*, "lluvia de la punta de la nube", "rocío de nube"), la llovizna (*savi yáâ*), el huracán (*savi ná'a*). La celebración reafirma la identidad con otras entidades sagradas como el rayo (*taxa*), los vientos buenos, malos y traviesos (*tatyi va'a*, *tatyi ná'a*, *tatyi sáka*), los cerros (*yuku ka'nu*), las nubes (*vikó*), las plantas, las cuevas (*kava*), los ríos (*itá*), la tierra (*yiya si'i*), las almas de los muertos (*níma ndii*), los granos como el maíz (*nuni*), el frijol (*ndutyi*), el chile (*ya'a*),

los espíritus de la montaña y otras deidades. La lluvia provee de agua y bendiciones, y por eso se le venera.

Ta yiva si'i (“el padre y madre”) es el especialista de la palabra encargado de invocar al espíritu de la lluvia. Le invoca con un rezo imbricado de palabras poéticas, respeto y solemnidad. Establece un diálogo con los espíritus de las nubes, los rayos, el trueno, los animales y las semillas, con un lenguaje ritual y sagrado. El especialista es un señor grande, conocedor de las estrategias de la oralidad, y un hombre de respeto y conocimiento en los pueblos. Su aprendizaje viene de la enseñanza de sus padres y abuelos, de la experiencia en cargos comunitarios o su cercanía con un invocador.

NÁ KANA YO SAVI KA'NU. INVOCACIÓN A LA LLUVIA

En San Miguel Amoltepec el Nuevo, municipio de Cochoapa el Grande, el ritual de invocación a la lluvia se realiza entre el 20 y el 25 de abril. Los habitantes acuden a la cima de Yuku Ndee (“Cerro Fuerte”) a efectuar la ceremonia. Suben los mayordomos, el comisario, los músicos, las autoridades, mujeres, niños y población en general. La organización se inicia meses antes con actividades como la integración de las mayordomías, los ensayos de los danzantes, la preparación del individuo que va a rezar y pedir la lluvia; la elaboración de los cohetes, la comida, la preparación del altar, la compra del aguardiente y el copal.

El invocador se sienta frente a un semicírculo de piedras. Mira hacia el oriente, por donde sale el sol. Ahí se construye un arco de varas y se adorna con flores. La primera parte corresponde a rezar a los espíritus de los vientos malos y juguetones (*tatyi ndiva'a*, *tatyi saka*) con el objetivo de “que dejen realizar la actividad sin contratiempos”. Se ofrecen varios presentes, como cigarros, velas, copal, manojos de junco, atole, cervezas, aguardiente, flores, comida y otros elementos. La segunda parte inicia con los rezos hacia los espíritus sagrados, denominados *ndika viko* (“nube grande”, “alma grande”, “espíritu grande”). Se refiere a los antepasados y son invocados aquellos que tuvieron fuerza, honor, sabiduría, paciencia, coraje en su vida o trascendieron en su labor u oficio. Es para que su fuerza y bendiciones las provean a la comunidad. Les pi-

den permiso, fuerza y aliento. Posteriormente viene la parte medular; invocar el agua de los mares, de las lagunas, el *yoko* de la lluvia, de los animales, de las semillas, de varias entidades para que vengan viertan su fuerza, suerte, bondad y lo benéfico.

El rezo de invocación a la lluvia se llama *ná kana yo savi ka'nu*.³ El rezo, dura entre cuatro y seis horas, y contiene argumentaciones, fórmulas rituales, persuasiones, repeticiones y paralelismos. Algunos fragmentos indican:

<i>Ka'nu hora, ka'nu kivi, kivi vitin.</i>	Hora grande, día grande, hoy.
<i>Soko yuku, soko nduta.</i>	Hombro del cerro, hombro que brota.
<i>Ni na kundityi Yuku Ka'nu, Yuku Sikun.</i>	Me paro en el Cerro Grande, Cerro alto.
<i>Ni na kandityi Yuku ni xuxa, Yuku nixa'anu.</i>	Me paro en el Cerro macizo, el Cerro que creció.
<i>Ni na kandityi Yuku kutu, Yuku kuika.</i>	Me paro en el Cerro adornado, en el Cerro Rico.
<i>Yo'o na kuiin ve'e Savi Ka'nu, Savi Sikun</i>	Aquí me paro en la casa de la Lluvia Grandiosa, Lluvia elevada.
<i>Ná nuna ve'e</i>	Que se abra la casa,
<i>nuu ndixi Savi, Savi Tu'un,</i>	donde está vestida la lluvia, Lluvia
<i>Savi Nda'yi</i>	oscura, Lluvia de Lodo
<i>Savi kutu, Savi kuika,</i>	Lluvia adornada, Lluvia rica,
<i>Savi Ndixi, Savi Nami,</i>	Lluvia vestida, lluvia de cascada
<i>Savi Tyikin, Savi sama,</i>	Lluvia suave, lluvia que cambia,
<i>Savi Tyee, Savi Si'i.</i>	Lluvia grande, lluvia mujer,
<i>Yoko Savi, Yoko Savi Tu'un,</i>	Espíritu de lluvia, Espíritu de lluvia
<i>Yoko Savi Nda'yi</i>	oscura, Espíritu de lluvia lodo,
<i>Yoko yaa, Yoko latun,</i>	Espíritu blanco, espíritu bonito.
<i>Yo'o nixaa yuku kuii, yuku ko'yo</i>	Aquí llego la hoja verde, la hoja fresca,
<i>Nu'un kua'a, nu'un kuxi.</i>	La luz roja, la luz gris

El invocador ejecuta un rezo con palabras, términos y conceptos sobre la concepción del mundo. Un lenguaje poco conocido. Se refiere a relatos antiguos transmitidos de generación en generación que aluden al origen de las cosas, plantas o animales; historias, normas de conducta, el mundo sobrehumano, creencias y otros elementos. Invoca a las diversas

³ Rezo tradicional en *tu'un savi* recopilado en la Montaña de Guerrero, San Miguel Amoltepec, 21 de abril de 2014.

FIGURA 4. INVOCANDO A LA LLUVIA EN LA MONTAÑA DE GUERRERO. SAN MIGUEL AMOLTEPEC, COCHOAPA, GUERRERO.



Foto de Jaime García Leyva, abril de 2014.

manifestaciones de la lluvia para que no causen estragos, inundaciones o problemas. Su rezo de invocación es para que el ciclo agrícola sea lo más benéfico posible, sea un buen temporal y se logren las cosechas. La parte final corresponde a sacrificar a un animal y ofrecer la sangre y los alimentos para que la lluvia esté complacida y se alimente. Por lo general se le ofrenda caldo de res, gallina, chivo, guajolote y atole. También se le ofrece tabaco, aguardiente y veinte manojos de varitas agrupados en diez cada uno, y el copal. Al finalizar, el invocador toma las bebidas depositadas y las reparte con los presentes. Se departe con el espíritu de la lluvia, con los asistentes y las autoridades. El rezo es una parte importante del proceso ritual. Si se cumple, es muy probable que las bendiciones sean benéficas para el pueblo. En caso contrario, si se violenta el ritual, traerá desgracias a los habitantes, vendrán aguaceros y huracanes, las serpientes se meterán a las casas, el maíz no va a crecer y habrá

sequía (García, 2003: 5). El ritual de invocación a la lluvia data de un pasado mesoamericano que ha tenido continuidad, se ha modificado y reelaborado incorporando elementos de la religión católica. El ritual cohesion a los *ná savi* como pueblo, además de reactivar su memoria colectiva y organización social. El agua es primordial en la vida, y por ello desde épocas pasadas desarrollaron un sistema de irrigación hidráulico en las zonas donde se asentaron, para fortalecer las actividades agrícolas. Lograron aprovechar el agua y los suelos mediante terrazas y cultivos en las laderas y montañas.

La lluvia es un espíritu que habita y espera en su casa, en la cima de los cerros y las cuevas. Ahí se mantiene durante varios meses, que corresponden al tiempo de secas (*ñumi*). En abril, es necesario subir a la cima para invocar a Yoko Savi, a las nubes, al viento y al agua, que ayudarán para la buena siembra y cosecha de las semillas de maíz, frijol, calabaza, chile, chilacayote y diversas plantas que brindan alimentos para los habitantes de las comunidades. El ritual en torno a la lluvia convoca a los habitantes, quienes asumen roles específicos de colaboración.

ÑU'U YO. NUESTRA TIERRA

Los colonizadores impusieron una división administrativa que fragmentó el territorio del *ñuu savi* y posteriormente la geografía se transformó. Actualmente se le conoce como la Mixteca Guerrerense, Oaxaqueña y Poblana. Además, se le asignan calificativos como Mixteca Alta, Baja o de la Costa. Las políticas administrativas impulsadas por las autoridades en distintas etapas de la vida nacional dividieron a los pueblos en jurisdicciones y los insertaron en procesos ajenos a sus formas organizativas. Los cacicazgos políticos regionales y autoridades estatales han determinado la fragmentación del territorio y del pueblo de manera arbitraria. Los *ná savi* han compartido una experiencia histórica de colonización, negación de su cultura, encomiendas, repartimientos, haciendas, explotación, represión, movilidad social, procesos de transculturación, evangelización, revueltas contra los poderes locales, articulación con otros movimientos sociales, políticas de desarrollo impulsadas desde las esferas gubernamentales; y en los últimos años, incorporación a un movimien-

to indígena que lucha por el respeto a sus derechos más elementales. En épocas pasadas combatieron contra encomenderos corregidores o caciques. En la Montaña de Guerrero acompañaron las luchas de José María Morelos y Pavón, Vicente Guerrero, Porfirio Díaz, Emiliano Zapata y otros personajes.

Los *ná savi* se han adaptado a procesos económicos y modos de producción a los que fueron sometidos, pero también han resistido manteniendo el eje y sustento de su cultura e identidad, que es la lluvia, el territorio, el agua y los recursos naturales que proveen de recursos y medios para la subsistencia. El carácter simbólico y sagrado de la relación entre la tierra, la naturaleza y los *ná savi* se muestra por medio de prácticas rituales o ceremoniales. La tierra y el territorio tienen un significado desde la cosmovisión. Por ello se le respeta y se lucha ante la injerencia de agentes externos que pretenden desarticular a las poblaciones, imponer políticas públicas, instalar mineras, explotar los bosques, privatizar la tierra y atentar contra los recursos de los pueblos. Las acciones de defensa se basan en el derecho, la historia, la costumbre y la cosmovisión.

Los procesos económicos y políticos en las últimas décadas del *ñuu savi* han promovido el desarrollo; sin embargo, las políticas públicas instauradas no han logrado contrarrestar el nivel de la pobreza. En la década de 1970 llegaron empresarios madereros que explotan los bosques. Desde el año 2000 las empresas mineras trasnacionales buscan apoderarse de los recursos naturales con fines comerciales y explotar los bancos de minerales. Lo anterior ha convocado a la organización y movilización de pueblos y organizaciones sociales en oposición a dichos proyectos.

Para los *ná savi*, la relación con la tierra es muy estrecha y se entrelaza con su manera de entender y comprender el universo. De acuerdo con su cosmogonía, fue en las cuevas donde surge la creación del mito primigenio, el agua, el viento, el fuego, la tierra y la montaña, así como los granos de maíz y otras deidades que se articulan para brindar los alimentos a los pueblos. Desde la cosmovisión, el culto a lluvia se realiza en espacios abiertos, en la cima de los cerros más altos y en cavernas de las cuales brota el agua “nueva” que mana de las profundidades a través de las filtraciones y manantiales subterráneos. La lluvia surge de la tierra, a la cual está íntimamente vinculada. Ambas constituyen en conjunto la fuerza germinal y que la historia sagrada de *ñuu savi* relata que

otorgó fuerza vital a los fundadores de sus linajes. De ahí que la vida vegetal, como los linajes humanos, tiene su origen en las cavernas sagradas (Bartolomé, 2008). Otra manera en que se relaciona con la tierra es cuando alguien se espanta. Cuando esto sucede, las personas toman un puño de tierra y se lo llevan a los rezanderos o curanderos para que invoquen a los espíritus, y les ofrecen un pago en especie a los espíritus, como son flores, velas, copal, recursos y dinero. Se le llama *tayi ka'nu* (“silla sagrada”), que consiste en una ofrenda y rezos en el lugar en que el individuo sufrió el espanto, y se solicita a los espíritus que regrese la salud de la persona.

Nu'u es el concepto que alude a la tierra, el espacio material en que nos encontramos. De acuerdo con esa raíz lingüística, *ñuu yo*, es nuestro pueblo, y engloba a la tierra y los elementos materiales en que nos encontramos. Se refiere a nuestro pueblo como espacio colectivo en el cual se germina la vida. El *ñuu yo* es nuestro pueblo y también nuestra tierra. *Nuu Yivi* significa “Pueblo de la Gente”, pero su connotación se relaciona con el mundo, la humanidad. El lugar donde habitan los vivos. También existe el *Nuu Ndi*, “Pueblo o mundo de los muertos”. Tiene entonces una connotación y sentido histórico. Es el espacio social habitado que fue ocupado en un momento de su desarrollo, apropiado y resignificado, que abarca un área e impone una frontera regional delimitada por rocas, barrancas, ríos, señas o fronteras naturales que los habitantes han definido. Además, ha sido modificado, utilizado y reapropiado en algún momento de la historia. A la tierra se le defiende con luchas, documentos ancestrales, títulos primordiales o la vida. Otra forma de vínculo con la tierra es desde la sacralidad de su geografía. No solo alude a la serranía montañosa, sino que está asociado a los nombres de los pueblos y los elementos naturales. Existen poblaciones con nombres como *Yuku Savi* (“Cerro de la lluvia”), *Yoso Nuni* (“Llano del maíz”), *Yoso Ndiva'yi* (“Llano del coyote”), *Yityi Kunu* (“Camino hondo”), *Yivi Ka'nu* (“Barranca grande”), *Ita Ta'nu* (“Río sinuoso”, “quebrado”), *Ita Toon* (“Río negro”, “Arroyo prieto”), *Ita Yiti* (“Río del ocote”), entre otros.

El territorio es el espacio donde habitan las deidades, los espíritus, a los que se considera sagrados y de respeto. En la geografía de la Montaña existen muchos lugares de este tipo. La población acude a la cima de las montañas más importantes para realizar rezos e invocaciones. En

FIGURA 5. VE'E SAVI, "CASA DE LA LLUVIA". QUIAHUITLATZALA, GUERRERO.



Foto de Jaime García Leyva, mayo de 2020.

la cima de los cerros, se realizan los encuentros con los espíritus y las fuerzas de la naturaleza. Algunas elevaciones y montañas que son muy importantes y se encuentran distribuidos en diversos lugares de la geografía de los *ñuu savi*. El cuerpo humano se equipara con las partes de una montaña. Así, tenemos que Sini Yuku es la cabeza o cima del cerro; Soko Yuku ("Cuello del cerro"); Tóko Yuku ("Cintura del cerro"); Ko'ondo Yuku ("Colina del cerro"), Xa'a Yuku ("Pie del cerro"), Xata Yuku ("Espalda del cerro"), entre otras denominaciones. El significado de la tierra también integra la geografía simbólica, sagrada y los recursos naturales que dan vida a los pueblos y culturas de la montaña. Históricamente, el territorio de los pueblos *ná savi* ha sido un objetivo para los gobiernos y autoridades en distintas épocas. En las últimas décadas las nuevas formas de colonialismo se observan con la incursión e intromisión de madereros, empresas comerciales y corporaciones mineras con recursos económicos del extranjero que buscan acceso, usufructuar y

apoderarse del bosque, el agua, los minerales, las plantas medicinales y otros elementos.

Los *ná savi*, sean de Guerrero, Oaxaca o Puebla, han compartido una experiencia histórica de colonización, negación de su cultura, encomiendas, repartimientos, haciendas, explotación, represión, movilidad social, procesos de transculturación, evangelización, revueltas contra los poderes locales, articulación con otros movimientos sociales, políticas de desarrollo impulsadas desde el centro. Y en los últimos años, incorporación a un movimiento indígena que lucha por el respeto a sus derechos más elementales. La lucha sigue por ser nosotros, por mantener la identidad, los recursos naturales y el territorio.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRERA HERNÁNDEZ, A. (2000). “Tlapa, en la ruta del tercer milenio: de la Montaña a Manhattan”, en M. O. Martínez Rescalvo (coord.), *Tlapa. Origen y memoria histórica*. México: Universidad Autónoma de Guerrero / Ayuntamiento Municipal de Tlapa, pp. 239-249.
- BARTOLOMÉ, M. A. y A. M. Barabas (2008). “El pueblo *ñuu savi*”, *Arqueología Mexicana*, vol. xv, núm. 90 (marzo-abril), pp. 68-73.
- DEHOUE, D. (2001). *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- GARCÍA LEYVA, J. (2016). *Na savi. Gente de la lluvia*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GARCÍA LEYVA, J. (2011). *Indígenas, disidencia y lucha social en la Montaña de Guerrero, México: 1950-2000*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- GARCÍA LEYVA, J. (2003). “Un acercamiento al análisis del discurso ritual de *na savi* de la Montaña de Guerrero”, ponencia en V Congreso de la Lengua Mixteca. Metlatónoc, Guerrero, 28, 29 y 30 de diciembre.
- LEJARAZU, M. A. H. (2022). “9 Viento derrama las aguas primordiales”, *Arqueología Mexicana*, edición especial, núm. 102 (junio), pp. 22-23.

- MARTÍNEZ RESCALVO, M. O. J. R. y Obregón Téllez (1991). *La Montaña de Guerrero. Economía, Historia y Sociedad*. México: Universidad Autónoma de Guerrero / Instituto Nacional Indigenista.
- MATÍAS ALONSO, M. (1997). *La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero*. México: Programa de Apoyos a las Culturas Municipales y Comunitarias / Asociación Alemana para la Educación de los Adultos / Plaza y Valdés / Altepetl nahuas de la Montaña de Guerrero.
- RAMÍREZ MOCARRO, M. A. (1996). *Empobrecimiento rural y medio ambiente en La región de la Montaña*. México: Procuraduría Agraria / Juan Pablos editor.
- SCHUTH, M. y C. Van Liere (2001). Savi Kutu, Savi Kuika. *La cosmovisión de un pueblo mixteco guerrerense*, tesis de maestría. Facultad de Arqueología, Universidad de Leiden, Holanda.

MUNDOS ACUÁTICOS DE LOS YÙHU (OTOMÍES) DE LA SIERRA OTOMÍ-TEPEHUA, HIDALGO

PATRICIA GALLARDO ARIAS¹

INTRODUCCIÓN

Uno de los objetivos de este texto es comprender cómo el conocimiento del pueblo *yùhu* determina la organización y el cuidado del territorio e impacta de forma directa en el tema del agua.² Para entender la importancia del agua, es necesario hablar de cómo se explica el mundo y lo que lo habita; cómo este mundo se construyó y cómo cada ser tiene un papel en el resguardo del territorio. Ello nos lleva a varias preguntas: ¿quién tiene derecho sobre el territorio? ¿Qué constituye un riesgo? ¿Qué hace vulnerable a los humanos? ¿Cómo los humanos y las potencias³ logran que la vida continúe y se mantenga un equilibrio en el mundo?

La Sierra Madre Oriental está formada por diversas sierras paralelas; una de estas se encuentra ubicada en el estado de Hidalgo; se trata de una

¹ Dirección de Etnohistoria-Instituto Nacional de Antropología e Historia. La información etnográfica que se presenta aquí es producto de la investigación realizada, en diferentes periodos, de 2006 a 2023, en colaboración con las comunidades *yùhu* de la Sierra Otomí-Tepehua, en el estado de Hidalgo, México.

² Aquí se entiende que existen diversos paradigmas (modelos determinados que sirven de guía para identificar y resolver problemas) (Kuhn, 2018 [1962]) para explicar los sucesos que pasan en el mundo, todos ellos igual de válidos y legítimos; asimismo, se apoya que los pueblos indígenas tienen una forma de conocer, explicar y entender el mundo por medio de conocimientos que se han adquirido en el transcurrir de los siglos y que se han transmitido principalmente de forma oral. En este texto se utilizará el concepto de conocimiento y no el de saberes porque el primero ejemplifica de manera más clara la epistemología y filosofía de los *yùhu*.

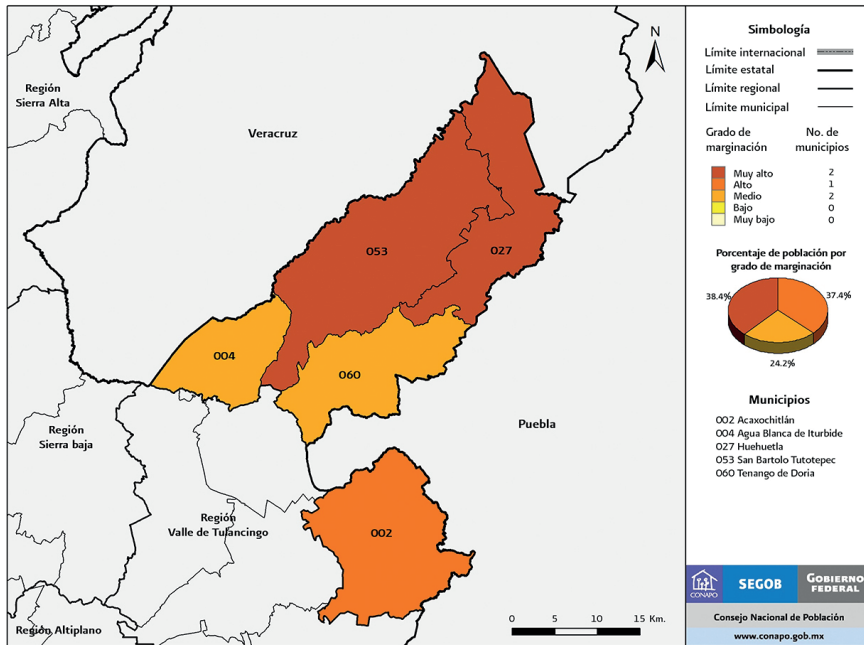
³ En este trabajo se utilizará el término de potencia y deidades para designar a los seres a los cuales los *yùhu* les realizan diversos rituales; por lo mismo, es importante entender que dichas potencias tienen la capacidad de hacer, actuar y ser (véase Alvira, 2007).

franja estrecha que atraviesa los estados de Puebla y Veracruz. A esta sierra se le conoce como Sierra Otomí-Tepehua y en la época colonial era conocida como Sierra de Tutotepec. Hoy, a la sierra la componen tres municipios: Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla. Los habitantes de esta región son *yùhu* u otomíes, tepehuas y totonacos; para ellos, la disponibilidad de agua es una de las preocupaciones principales, por lo que es un tema prioritario en las comunidades de la sierra; el agua está presente en la vida cotidiana y ritual de los *yùhu*; el agua, para este pueblo, es lo que da vida a los humanos, a los animales y a los bosques. Durante todo el año se realizan peregrinaciones para ofrendar y hacer peticiones a las potencias de los cerros, las montañas, grutas; esta tradición se da en un territorio considerado como sagrado y se compone por un conjunto de etnoindicadores:⁴ conocimientos, prácticas rituales y especialistas dedicados a pedir, proteger y augurar el tiempo, pero, sobre todo, dedicados a hablar con las potencias, verdaderas dueñas del tiempo y el territorio.

Esta zona pertenece a la región hidrológica Tuxpan-Nautla (100 %) y a la cuenca del río Tuxpan. El acuífero Álamo-Tuxpan cubre en su totalidad la superficie de los municipios de Huehuetla, San Bartolo Tutotepec y Tenango de Doria. La cuenca donde se localiza este acuífero se encuentra dentro del material consolidado con posibilidades bajas; debido a la topografía, son contados los pozos en explotación en algunas localidades, como las cabeceras de Tenango de Doria y Huehuetla, así como la localidad de San Clemente. Su condición geohidrológica es de sobreexplotación, donde el volumen de extracción provocado por los escasos aprovechamientos es de 17.6 m³/año contra 45m³ de recarga, con una relación de extracción/recarga de 0.392, y su condición administrativa es libre de alumbramiento. Al igual que el acuífero de Acaxochitlan, los datos indican una condición geohidrológica de sobreexplotación del acuífero. Pese a que la Sierra Otomí-Tepehua está conformada por una

⁴ El término de etnoindicadores ha sido utilizado en la literatura alrededor de los temas ambientales, ya sea desde la antropología o desde la biología. El concepto se refiere a una serie de conocimientos, prácticas, saberes y términos utilizados por pueblos y culturas para referirse y explicar lo que se denomina en la academia como fenómenos naturales; no obstante, los pueblos indígenas tienen una explicación propia sobre estos fenómenos y sobre la naturaleza misma, y a estas explicaciones y prácticas se les denomina etnoindicadores.

FIGURA 1. MAPA SIERRA OTOMÍ-TEPEHUA.



rica biodiversidad, cada año se observa la reducción de grandes extensiones de vegetación original, pérdida de hábitat para la fauna silvestre, y destrucción de significativas extensiones de suelos, todo ello con graves repercusiones para los recursos acuíferos (SPDRM-Hidalgo, 2020).

El patrón de asentamiento de los *yùhu* es disperso; así, encontramos rancherías y comunidades que no rebasan los trescientos habitantes, e incluso algunos no llegan ni a los cincuenta habitantes, y las casas se encuentran dispersas en los asentamientos. Aquí, el agua se utiliza para los animales de traspato y para limpieza de las viviendas, para beber, para los alimentos o para cocinar; cuando el agua escasea o “no sube” a los asentamientos, pueblos, rancherías, comunidades, el trabajo para las familias se duplica, ya que son las mujeres y los niños quienes acarrear el agua de manantiales, arroyos y ríos, que no se encuentran cercanos a los pueblos, por lo que se tiene que caminar alrededor de cuarenta minutos a dos o tres horas para llevar el líquido. Los últimos tres años (2019-2022) han sido de cambios bruscos en el clima de la región; hace unos ocho años,

en esta zona, sobre todo en los municipios de San Bartolo y Tenango de Doria, llovía alrededor de nueve meses por año y la temporada de calor o secas solo duraba apenas dos meses y medio, siendo el tiempo más caluroso abril y parte de mayo; las temperaturas en invierno podían llegar en algunas partes de ambos municipios a bajo cero, pero hoy esto ha cambiado, pues se tiene calor y estiaje casi todo el año, siendo una población que se alimenta del consumo de maíz, frijol y chile y cuyas actividades productivas y de autoabasto radican en la agricultura. El cambio en el clima ha trastocado también los tiempos para sembrar y cosechar; y la gente está preocupada por la siembra y los ciclos. Ha dejado de ser una región de bosques, niebla y lluvia, para dar paso al calor incluso en invierno. Además, esto no solo afecta la actividad humana, sino también los bosques reciben menos agua que años atrás, lo que repercute en el abastecimiento del líquido para manantiales y pozos.

Son cuatro los usos de los recursos hídricos en la región: 1) para abastecimiento público-uso doméstico, público-urbano y de servicios, este es el que cuenta con más problemas y rezagos en toda la región, pero principalmente en los municipios de Huehuetla y San Bartolo Tutotepec; 2) el uso agrícola-siembra, los usos predominantes del suelo son la agricultura: siembra de maíz, frijol, cacahuete y chile; hay cafetales que ahora también han crecido de forma salvaje, ya que pocos se trabajan; la caña se ubica solo en algunos poblados; 3) el industrial y para la generación de energía eléctrica; 4) y pecuario, la ganadería en la región no es predominante, sino más bien una actividad de los mestizos de la cabecera.

La región presenta dos municipios con muy alto grado de rezago y marginación: Huehuetla y San Bartolo Tutotepec;⁵ no obstante, su riqueza en recursos hídricos y bióticos la sitúan como área de conservación, pero hay una clara necesidad de gestión pública para las distintas demandas sociales, sobre todo en cuanto al uso y la gestión del agua. La región mantiene una actividad hídrica subterránea. Si bien se tienen zonas de bosques vírgenes donde se encuentran los manantiales y grutas, el agua para las comunidades, rancherías y pueblos es en muchos de los casos inexistente; como se dijo, los *yùhu* acarrean el agua de arroyos, ríos, ojos de agua o manantiales, ya que la infraestructura ha avanzado

⁵ Índice de marginación por municipio, 2020. Véase <http://www.gob.mx-conapo-índice>.

FIGURA 2. CORTE DE TRONCO PARA EL PALO VOLADOR. MEDIO MONTE, SAN BARTOLO TUTOTEPEC.



Foto de Patricia Gallardo Arias, 2008.

muy lento en toda la sierra. Se debe considerar que esta región es rural y también es la región con menos contaminación de todo el estado, lo cual se debe en parte a que mucho del territorio es “salvaje”, es “monte”; como dicen sus habitantes, “el monte es sagrado, se le respeta”. Por lo mismo, los humanos tratan de mantener el equilibrio ecológico; si hay necesidad de cortar un árbol, se pide permiso; si hay abuso en el corte, caza, uso de agua, los humanos corren el riesgo de contraer enfermedades, y en algunos casos, de morir; los bosques, cerros y manantiales están deshabitados o no tienen presencia humana; de hecho, son estos bosques, manantiales y cerros el lugar de habitación de las potencias, por lo cual los humanos respetan estos espacios. En el municipio de San Bartolo Tutotepec hay una gran zona de reserva protegida: Medio Monte. El uso principal que se le da al bosque es para corte de leña, ya que en las comunidades se cocina en fogón, y en menor medida para la caza de algunos animales, como el armadillo y el zorrillo.

CUADRO 1. ÍNDICE DE MARGINACIÓN POR MUNICIPIO, 2020.

Nombre de la entidad	Hidalgo	Hidalgo
Clave del municipio	13027	13053
Nombre del municipio	Huehuetla	San Bartolo Tutotepec
Población total	22 846	17 699
% población de 15 años o más analfabeta	26.1	26.74
% población de 15 años o más sin educación básica	53.36	53.65
% ocupantes en viviendas particulares sin drenaje ni excusado	2.78	4.18
% ocupantes en viviendas particulares sin energía eléctrica	2.32	4.3
% ocupantes en viviendas particulares sin agua entubada	22.26	9.27
% ocupantes en viviendas particulares con piso de tierra	9.21	17.85
% viviendas particulares con hacinamiento	33.53	34.94
% población en localidades con menos de 5 000 habitantes	100	100
% población ocupada con ingresos menores a 2 salarios mínimos	91.84	87.7
Índice de marginación, 2020	48.844	48.692
Grado de marginación, 2020	Alto	Muy Alto
Índice de marginación normalizado, 2020	0.76	0.76

Fuente: <http://www.gob.mx-conapo-índice>.

FIGURA 3. SAN JUAN, SAN BARTOLO TUTOTEPEC.



Foto de Patricia Gallardo Arias, 2016.

TERRITORIO, SOCIABILIDAD Y FUERZA

Es importante hacer algunas precisiones sobre el territorio, si bien en la mayoría de los casos donde se hace referencia al término de territorio las definiciones no atienden a las necesidades y concepciones que sustentan los pueblos indígenas en México.⁶ Como señala Lerma: “Cada mapa por sí mismo implica una concepción ideologizada del espacio en un determinado momento histórico; es el resultado de la lucha social entre distintos

⁶ El proceso de identificación de territorios indígenas es una derivación directa del reconocimiento de los derechos colectivos señalados en el apartado A del artículo 2.º constitucional, y una condición *sine qua non* para el cumplimiento de las obligaciones que corresponden a las autoridades en todos los órdenes de gobierno, tal como lo establece el apartado B del mismo artículo, donde se señala que esta identificación contribuiría a la agregación de información estadística y geográfica, de manera que se perfile de mejor manera al sujeto de atención y de derechos que apunta la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) y sus características como colectividad. No obstante, cómo se puede interpretar la información derivada de dicho artículo; en términos generales, para los *yúhu* no existe un territorio entendido como una traza delimitada del espacio.

grupos, donde siempre el poder hegemónico es el que marca los últimos trazos” (Lerma, 2011: 179). Por ello, es de suma importancia, más que interpretar a partir de nuestros referentes, entender y exponer qué significado mantiene hoy el territorio para los *yùhu*.⁷ Para este pueblo, el territorio se denomina *xímhǎi* (“mundo”, “universo”), concepto que no se refiere a un pedazo de tierra, carece de una apropiación personal, ni se le puede adquirir por dinero; *xímhǎi* incluye la casa, el pueblo, la comunidad, los cerros y los bosques, esto es, todos los espacios habitados por humanos y todo lo habitado por las potencias. *Xímhǎi*, además, es un espacio que tiene una cualidad: la de ser *xón dǐxki* (“delicado”, “sagrado” y “peligroso”). A partir de esta categoría y sus características, la gente se organiza en la sierra, vive, se relaciona con sus familiares, con sus vecinos, con las potencias, y reproduce lo que llamamos una tradición, una forma de ver el mundo; también, a partir de estas características, la gente y las potencias crean normas, reglas y reproducen sus conocimientos. Como dicen Pedro García y Alexandre Surrallés:

Los llamados “recursos” —el agua, los cerros, las cataratas, los animales, pero también las personas, los espíritus del bosque y cada pequeño insecto— son primero seres integrantes de un espacio de relación que a su vez les identifica en el mito y les sitúa en la historia, en el medio ambiente, en la economía y en la sociedad. Ese espacio de relación no es un espacio repartido en zonas de uso. Desde esta perspectiva, el territorio indígena, lejos de constituir una extensión geométrica enmarcada en hitos físicos que separan y delimitan, no es otra cosa que la consolidación de un tejido muy específico y singular de vínculos sociales entre los diferentes seres que constituyen el entorno, entre otros, las personas humanas y sus sociedades, cada uno con sus intereses y necesidades, que se vinculan en un espacio determinado. En este sentido, el discurso político “indígena” único, que insiste, con acierto, en diferenciar la visión occidental de una naturaleza-objeto que justifica su apropiación, su dominación y su explotación, y una visión indígena donde la naturaleza y el hombre comparten relaciones existenciales exigiéndose reciprocidad y respetos mutuos, deben ir

⁷ Retomamos el término de espacio utilizado por Lerma (2011) porque pensamos que dicho concepto puede ayudarnos a entender cómo los *yùhu*, igual que otros pueblos indígenas, conciben su territorio.

ahora al encuentro de las visiones particulares que sin duda nutrieron este discurso político (Surrallés y García, 2004: 12).

Es así que *xímhǎi* mantiene un carácter simbólico y sagrado; también es un espacio que, en términos generales, es unilocal o multilocal, esto es, se encuentra integrado por más de una localidad, por lo que su dimensión espacial no se limita al territorio registrado de forma oficial y por el Estado. En la sierra, la propiedad es privada; no obstante, las reglas que prevalecen dentro de cada comunidad son comunales: se hacen faenas en los lugares compartidos: escuelas, caminos, pozos, galera, iglesia; en el municipio de Huehuetla se conserva la mano vuelta para las actividades agrícolas; algunas comunidades son centrales, en el sentido de que en ellas se realizan varias actividades que se comparten con otras comunidades, por ejemplo, se realiza el carnaval, la fiesta para el santo patrono; de esta forma, rancherías y comunidades periféricas asisten a este centro. Así, se advierte que dicho territorio aglutina desde parajes, rancherías, barrios, anexos, colonias y rancherías hasta lugares sagrados como cerros, montes, manantiales, pozos y ríos; en algunos casos, estos espacios se encuentran inmersos en dos municipios distintos.

Para el pueblo *yùhu*, el territorio es una construcción en continuo proceso cuyos elementos definitorios hablan de la identidad y de una historia en común (desde los mitos de creación y la resistencia a la Conquista hasta la dotación de agua potable y la electrificación), básicamente marcada por su pertenencia a una comunidad, que se expresa en el uso de su lengua, que comparte una vida ritual, que reconoce autoridades comunes y que comparte una explicación y conocimientos sobre lo que pasa en el mundo y de cómo fue creado por las potencias. “El territorio es un ámbito dinámico y versátil, reflejo de las tramas multipolares de interacción social, que forma sistemas concéntricos a partir de los puntos de intensidad generados por el sujeto que vive este espacio, por su cuerpo perceptivo y la red social donde se encuentra” (Surrallés y García, 2004: 18). De lo anterior se puede decir que *xímhǎi* es algo que se cimenta con la praxis tanto en el ámbito cotidiano como en la ejecución constante de rituales; en este territorio se reproduce de forma social y como un todo coherente la vida, y de allí la importancia de preservar, defender y asegurar *xímhǎi* como un mundo sagrado, que, a

decir del pueblo *yùhu*, está en toda la sierra, en las casas, en el pueblo, en el monte, en el bosque, en los montículos prehispánicos, en los ríos, en los manantiales, en los cerros, en las cuevas y en las grutas. También, *xímhăi* se percibe como un espacio peligroso, sagrado y delicado; por lo mismo, los *yùhu* son personas que viven pensando que en cualquier momento ocurrirá una desgracia: peleas, muerte, accidentes —como caídas—, encuentros en el monte con animales peligrosos o con las potencias, que provocarán que la persona agarre un aire, pierda el espíritu y caiga enferma; esto también es consecuencia de las condiciones socioeconómicas en las que viven las comunidades de la región, donde el acceso a los recursos básicos (caminos pavimentados, servicios de salud, agua entubada) son escasos. Sobre todo, se han observado, continuamente, accidentes por caídas que provocan torceduras y fracturas de huesos, resfriados y enfermedades gastrointestinales, que empeoran por la falta de asistencia médica.

Un modelo explicativo y conceptual que permite comprender la conexión entre *xímhăi* o el territorio, la sociabilidad en la vida de los *yùhu* y las potencias es la propuesta de Catharine Good y su “modelo fenomenológico”; aunque la autora lo desarrolló para los pueblos nahuas de Guerrero, es una propuesta que puede aplicarse a la realidad social *yùhu*. En términos generales, lo que refiere Good es la importancia de cuatro “ejes conceptuales” que ordenan y conforman los aspectos de la vida: “1) un concepto muy complejo de trabajo o *tequitl*; 2) las relaciones de intercambio y reciprocidad que fundamenten las cosmología y la organización social; 3) un concepto de fuerza o energía vital que circula; [y] 4) una clara conciencia de la continuidad histórica colectiva”.⁸ Siguiendo

⁸ Good nos dice: “*Tequitl* abarca también a acciones tan diversas como las siguientes: hablar a otros, dar consejos, persuadir o convencer; compartir conocimientos, enseñar algo a otro; curar, hacer ofrendas, rezar, cantar, bailar, tocar música. *Teuitl* se aplica además a las relaciones sexuales, la reproducción biológica, la muerte; al tomar y comer en fiestas, participar en rituales, acompañar a otro como parte de “su gente” en algún acontecimiento público. Para resumir brevemente, *tequitl* es un concepto amplio que los nahuas usan para referirse a todo uso de la energía humana, física, espiritual, intelectual, emocional para realizar un propósito específico; va ligado con un concepto de energía vital, fuerza o *chicahualiztli* [...]. Desde la perspectiva nahua, el trabajo nunca puede ser un fenómeno individual, uno no trabaja solo ni para uno mismo, sino siempre comparte el trabajo con otros. Al trabajar se transmite la fuerza o la energía vital de la persona que trabaja hacia los que reciben los beneficios de su trabajo; a la vez como miembro de la comunidad uno siempre recibe los beneficios del trabajo de los demás” (2005: 87, 91-92).

FIGURA 4. LA PEÑA, RÍO CHIFLÓN.



Foto de Patricia Gallardo Arias, 2010.

este modelo, en la sierra se puede entender que tanto los humanos como las potencias trabajan para el bien comunitario. El principio de circulación de fuerza-*nzáki* requiere muchas de las veces acciones ritualizadas; desde que se nace, hay un intercambio de energía con los padres, con los padrinos y con los sabios, pero esta circulación se da también entre los humanos y las potencias, para lo cual se realizan los rituales y se va al lugar donde habitan las potencias, para hablar con ellas; estos lugares suelen ser los manantiales, los cerros, el bosque, el monte, los acantilados, los ríos, las grutas. Los humanos y las potencias son gente, tienen un mismo cuerpo, pero no las mismas capacidades; las deidades, a diferencia de los humanos, parecen estar potencialmente en todas partes.⁹ No

⁹ Los *yühu* no conciben al cuerpo como individualizado, pero sus contenidos pueden desprenderse de él; lo que aparece en diversos lugares son su espíritu (*ndáhi*) y su sombra (*xúdi*). Estas dos entidades pueden salirse del cuerpo, y por lo mismo, cuando los *yühu* dicen que vieron “algo”, se refieren al espíritu de una persona o la sombra de una deidad (Gallardo, 2021).

obstante, el trabajo de cada persona y deidad es específico, debido principalmente a que todos los seres que habitan *xímhǎi* tienen una fuerza o *nzáki* con potencialidad diferenciada para cada ser; el principio fundamental del *nzáki* es que circule para que “la vida continúe”, lo que permite, además, tener un destino, un don; para las potencias, es tener la capacidad de hacer llover, traer tormentas o pararlas, entre otras acciones.

Los seres humanos se encuentran habitados por energías que fluyen y le dan vida, estas sustancias están contenidas en el cuerpo humano, donde se ubica el ser, la conciencia, los sueños, el conocimiento y el pensamiento. Los *yùhu* hacen referencia a que *nzáki* “es un muñeco. Lo van [a] hacer para que tenga mente, como vas a hacer para adivinar algo. Necesitar hacer una persona para tener mente, para trabajar”, para saber hacer, para adquirir conocimiento, habilidades y una vocación. Se dice que *nzáki* es una energía que caduca, que se debilita y que se fortalece, que se encuentra distribuida en todo el cuerpo. Cuando la persona envejece y se enferma, *nzáki* se debilita. Al morir la persona, *nzáki* se va. Se recorta en papel *nzáki* de los humanos. Los especialistas rituales tienen *nzáki* más fuerte. La fuerza o *nzáki* también se encuentra relacionado con la potencia que tienen las “antiguas” para parar o provocar la lluvia, o el poder que mantienen *Zithü’na* (“Señor de los Muertos”), ya *ndáhì* y ya *t’ónthì* para causar accidentes, peleas, asesinatos y mala ventura. Esta fuerza es un elemento que da energía y vida a los humanos (Gallardo, 2012).

Es así como trabajar tiene que ver con intercambiar energía, hacer lo que uno sabe hacer o hacer lo que es tu “suerte, tu destino”, tu conocimiento, tu pensamiento (*yómǎfēni* se traduce como “pensamiento”, “don”, “conocimiento”, “sabiduría”), por ejemplo: el papel de los sabios o especialistas rituales es el de hablar, dialogar, convencer, negociar, hacer incluso una suerte de política con las potencias,¹⁰ pero su trabajo también tiene que ver con guardar la historia y transmitirla a las generaciones venideras; de alguna forma, ellos refuerzan la identidad colectiva. Estas personas tienen el don de la palabra, en *yuhú*, el concepto

¹⁰ Al respecto, Isabel Stengers dice: “Diría que los no humanos nunca fueron expulsados del redil político, porque este redil político movilizó la categoría misma de los humanos, y que esta categoría es cualquier cosa menos neutral” (Stengers, 2010: 3. Traducción propia).

para nombrarlos es el de *bǎǎdi*, que se traduce como “el sabio” o “el que sabe”; además, la adquisición de conocimiento, y después de sabiduría, está mediada por una particular forma de explicar el mundo; estos individuos tienen la capacidad de conectar a los vivos con los muertos, los tiempos de antes y los de hoy, y de aprovechar esta comunicación para componer las cosas, “para continuar la vida”. Por otro lado, la transmisión de conocimiento es una cuestión empírica donde intervienen la familia y la comunidad, una especie de alianza que el especialista establece alrededor de la comunidad, y es por ello que el conocimiento solo puede ser posible si se piensa en comunidad (Gallardo y Lartigue, 2015). De esta forma, y a diferencia de la idea de que solo por medio de la objetivación se puede llegar al conocimiento, “para el chamanismo todo sería subjetivo y la subjetivación sería la manera de llegar al conocimiento” (Surrallés y García, 2004: 16).

La categoría global para determinar el espacio es *xímhǎi*, pero este espacio se divide asimismo en dos, como el cuerpo, la casa, la comunidad *versus* el monte. En él los humanos y las potencias se organizan de la misma forma, poseen estatutos sociales y políticos: hay presidentes, policías, dueños. Es decir, esta epistemología se sustenta en el producto de las relaciones entabladas entre humanos y potencias para realizar intercambios y construir una sociedad determinada con jerarquías y reglas; las potencias parecen ser un reflejo del mundo humano, o viceversa. Los especialistas en rituales son los únicos capaces de dar cuenta de estos mundos; también, ellos hacen los cuerpos de los dioses; fabricar a los dioses implica reproducir la sociedad, pues fabricar un cuerpo es crear un individuo, y en consecuencia, una sociedad. Para este grupo, el cuerpo en sí mismo es un objeto de poder; las figuras de papel poseen una fuerza y energía capaz de actuar sobre las personas. Estos hechos terminan por ordenar a la sociedad y a los individuos para crear todo un sistema de normalización, de convicciones y realidades. Hay un sinnúmero de situaciones y acciones donde se tiene la impresión de que hay algo más que une a uno y otro individuo; sin embargo, no se hace explícito para el espectador; es como “un secreto” que está allí y todo el

pueblo comparte, lo sabe y es lo que los articula, los vincula con todo, y es la fuerza o *nzáki*.¹¹

El mundo gira alrededor de estas explicaciones y realidades, reglas y normas; las relaciones que se establecen con las potencias, así como entre los individuos, están regidas por ellas, es decir, que la sociabilidad entre las diversas clases de seres que habitan *xímhăi* tiene como base a un territorio en el cual hay que negociar, hablar, acordar, pero sobre todo permitir y asegurar que circule la fuerza-*nzáki*.

EL AGUA Y LA CREACIÓN DEL MUNDO

La creación del mundo y de todas las entidades que habitan y dan vida a seres humanos, animales, plantas, cuevas, grutas, ríos queda explícito en el mito. Si el mundo existe, si los humanos existen, es porque las potencias lo hicieron posible en el comienzo del tiempo,¹² como queda expuesto en los relatos *yùhu* donde se narra que “las antiguas” crearon el mundo, lo hicieron de noche: cuando salió la luz y cantó el gallo, ya estaba acabado.

Existieron otros tiempos; hubo un tiempo de creación donde no había sol, todo era oscuridad, el mundo estaba habitado por seres dotados de poderes unimaginables para los humanos creadores de todo, llamados “antiguas” (*yógi*, también nombradas con el término de *dùxki*). Los *yùhu* refieren que después vinieron otros hombres que eran gigantes, por tan-

¹¹ Galinier anota que “entre los otomíes, el “secreto” remite a una fracción del saber compartido, implícita e indecible por lo que toca a la imagen del cuerpo. [...] pues todas las representaciones corporales se encuentran ancladas en una verdadera cosmología y en un sistema de ritos” (Galinier, 2009: 60).

¹² Uno de los temas más importantes para el estructuralismo de Lévi-Strauss es el mito, concepto que trató de una manera muy amplia. El desarrollo del concepto de mito que trabaja Lévi-Strauss parte de una discusión que se venía dando desde hacía tiempo con las aportaciones al respecto del historiador Mircea Eliade (1981). Lévi-Strauss refiere que el mito se define por un sistema temporal que combina las propiedades de la lengua y el habla. Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: antes de la creación del mundo o durante las primeras edades, o en todo caso, hace mucho tiempo. “Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro” (Lévi-Strauss, 1997a y 1997b).

FIGURA 5. LAS ANTIGUAS.



Foto de Patricia Gallardo Arias.

to, construían grandes casas, “como la iglesia de Tuto”. Cuando apareció el sol, estos seres quedaron petrificados, y justo en ese instante todo se detuvo; también la construcción, y “por eso la iglesia de Tuto no está acabada”.¹³ Cuando apareció el sol, surgieron los humanos. Estas “antiguas” guardaron el maíz, el frijol y todas las semillas; también, el agua en los cerros, “porque cuando acabó el mundo, lo escondió como bodega”; “los cerros eran hombres y mujeres, porque antes los hombres eran como gigantes y se convirtieron en cerros y en piedras cuando apareció el sol, cuando cantó el gallo. Allí guardaron las semillas, todo esto pasó antes de que Jesús Cristo existiera”.¹⁴

¹³ La orden agustina fundó la iglesia de Tutotepec en la época colonial. Hoy esta iglesia se encuentra en ruinas, aunque cada dos años se realiza un ritual para la campana de la iglesia.

¹⁴ Conjunto de relatos recopilados en las comunidades de San Miguel, Pie del Cerro, Kan-dehe, entre 2007 y 2009.

La fuerza-*nzáki* de las antiguas están presentes, sobre todo controlan el destino humano: lluvias, sequías, tormentas, hambres, pobreza, envidias, peleas y enfermedades. Por tanto, los *yùhu* les piden “favores” (*màte*). Pero no basta con hacerles una petición, sino que es necesario realizar ofrendas y sacrificios, “llamarlas” y buscarlas en “las iglesias viejas”; es necesario dialogar con ellas, respetar su territorio, su espacio, además de aprender su lenguaje: silbando, repercutiendo las campanas, rezando, escuchando los cantos (su voz), ofreciéndoles la comida que les gusta. El humano debe conservar y reproducir el orden establecido por las antiguas de tal forma que el pasado está siempre ahí porque se ha convertido en el fundamento del orden cósmico y social, en una realidad invisible pero siempre copresente en el presente.¹⁵ Esos antepasados produjeron en una época lejana el tipo de sociedad que hoy día reproducen los *yùhu*; es por eso que en donde viven las antiguas hay “mundos” parecidos a los de los humanos.

Los gigantes, seres que vivían en la oscuridad, también sin semillas ni agua, se convirtieron en los cerros después de un diluvio que inundó todo el mundo.¹⁶ De esta forma, las deidades del agua se relacionan en la mitología de los *yùhu* con la aparición de los humanos, del maíz, de la milpa, del sol, de los cerros, de las cuevas y las grutas; en general, del mundo. Es así como el agua se corresponde con la renovación y tam-

¹⁵ Que, como menciona Rappaport, “los procesos materia-energía y los procesos informativos, aunque pueden distinguirse, son inseparables por naturaleza y resulta interesante que los mitos de muchos pueblos [...] describen la Creación, en todo o en parte, como un acto o conjunto de actos, que dan forma a una materia primigenia ya existente pero rudimentaria. La Creación, pues, se concibe como la información de la sustancia y la sustanciación de la forma. Los significados de orden superior vienen más adelante”, de esta forma, la información y los procesos materia-energía pueden ser inseparables por naturaleza, pero ellos, los objetos a los que afectan, y los modos en los que logran sus efectos pueden distinguirse. Materia y energía, parece claro, operan del modo más eficaz, es decir, con los resultados más predecibles, sobre materiales inertes. Por otro lado, la eficacia de la información de otras formas de significado descansa no solamente en la capacidad de quien envía para codificar y transmitir la información, sino sobre la capacidad de otros de recibir aquellos mensajes, o sea, de reconocer, comprender y tomar nota de ellos (Rappaport, 2001: 171-172).

¹⁶ El gigante representa la barbarie, la desmesura y el primitivismo destructor. Por otro lado, el gigante es un elemento que se incorpora al conjunto de emblemas icónicos a través de los cuales Europa ve a América y se justifica así misma. Para el caso de los *yùhu*, el gigante es parte de una historia anterior a los humanos; también se les ve como torpes, salvajes, es la gente de antes que vivía en la oscuridad.

FIGURA 6. RITUAL Y OFRENDAS PARA LOS MANANTIALES. PIE DEL CERRO.



Foto de Patricia Gallardo Arias, 2008.

bién con la vida y la muerte, con diluvios y tormentas, con fertilidad y abundancia. Desde entonces, las deidades acuáticas generan el líquido para el beneficio de las mujeres y los hombres; por tanto, siempre se les tiene que agradecer, venerar, respetar y dar. En los rituales, los especialistas conviven, invitan, piden y hablan con las potencias; de otra forma, el equilibrio entre la vida acuática y los humanos desaparecería y traería consigo desastres y desgracias, huracanes y sequías.

Las potencias de la fertilidad habitan en las entrañas de este gran cuerpo que es el cerro, en el inframundo, un inframundo acuoso; de allí es que surge todo como si fuera una gran matriz, un vientre materno que sustentará la vida. De la misma forma, estas deidades aparecen como creadoras del tiempo en el mundo de los hombres, como acción divina cotidiana de la sucesión de los tiempos y de los destinos. Se relaciona tanto con lo que hay en el firmamento como con las profundidades de la tierra y lo que en ella crece.

LA SEÑORA DEL AGUA

Dicen los *yùhu* que la señora del agua se fue a vivir en las entrañas de los cerros, en las grutas; allí, la deidad acuática le pidió al señor del cerro que permitiera que por su piel corriera el líquido precioso: el agua. Desde entonces, la sagrada agua está en los cerros, vive en las grutas, en los manantiales y en los pozos; su sangre corre por las montañas y se convierte en ríos de agua verde-azulada. También se narra que de la piel de los árboles constantemente emanaba un líquido en pequeñas gotas cristalinas; la señora del agua, con su poder divino, hizo posible que las emanaciones fueran gotas de agua que se esparcían por toda la sierra; algunas de ellas se convirtieron en los manantiales, otras corrían por los acantilados para formar los ríos, unas más llegaban a la tierra para humedecerla continuamente para que se pudieran sembrar las semillas.

La sirena es la más venerada entre los *yùhu* de la sierra; se le corta en papel de color blanco, dorado y verde, y se le llama Maka Dehe y Hmúthe. También se le da cuerpo a esta deidad en botellas llenas de agua proveniente de lugares sagrados, y se le viste; a las botellas se les agrega el *nzáki* de la deidad (la figura de papel recortado). Después son depositadas en pozos, cuevas, manantiales y nacimientos de agua.

La sirena vive en lugares sagrados como *màyónnija* (“iglesia vieja”, “el ombligo del mundo”) y se le encuentra en forma de estalagmitas a las cuales los *yùhu* también visten. Como todas las potencias, Maka Dehe y Hmúthe son “delicadas” (*xón dùxki*), hasta cierto punto caprichosas, peligrosas y poco tolerantes, así que cuando se les pone la ropa, los hombres no pueden acercarse, ya que se dice que estos tienen el tacto “caliente”, y si las tocan, el agua dejará de brotar; por lo mismo, quienes se dedican a vestirla son las mujeres. También se dice que los hombres no visten a la sirena porque los puede hechizar y llevar con ella al lugar donde reside el líquido, por lo que esta deidad se presenta tentadora y peligrosa para el sexo masculino, que, como dice Galinier, “Hmuthe [...] cuando no llama insidiosamente a los hombres para precipitarlos en torbellinos sin fin, destruye las frágiles riberas del río. Divinidad demasiado hermosa, en su traje de gotas de lluvia, demasiado inquietante con ese pie que termina curiosamente en forma de espolón. Demasiado caprichosa en su

FIGURA 7. HMÚTHE, LA SIRENA. BORDADO DE COSTUMBRE. TENANGO DE DORIA.



Foto de Patricia Gallardo Arias, 2014.

FIGURA 8. FUERZA DEL AGUA. KANDEHE.



Foto de Patricia Gallardo Arias, 2009.

petición de amor sin fin, ella seduce sin esfuerzo a aquellos que sucumben bajo sus deletéreos encantos” (2009: 73-74).

A la diosa del agua la llaman Hmúthe, pero tiene diversas advocaciones y nombres. Las emanaciones de esta deidad y sus advocaciones están presentes en toda la sierra: en los pueblos aparecen como pozos y arroyos, en los cerros como manantiales, en los caminos y planicies como ríos y lagos. Cada una de ellas, relacionada con los lugares donde se encuentran y controlan. Las deidades acuáticas traen la renovación de la vida, son frías y algunas de ellas subterráneas. Tienen una parte femenina y otra masculina; en la sierra se les conoce como Hmúthe (“sireno” o “sirena”), Māká Déhe (“sagrada agua”), Māká Dégi (“sagrada campana”), Xúmfo Dégi (“señorita campana”), Xúmfo Déhe (“señorita agua”), Hmũ dehe (“señor agua”), Hmũ gànì (“señor trueno”), Hmũ dõ (“señor granizo”), Hmũ Dégi (“señor campana”), Hmũ gũì (“señor nube”), todas ellas se relacionan con la fertilidad agraria, con las lluvias, sequías, tormentas y huracanes, trabajan con otros dioses y diosas, como los señores de los cerros, la señora arcoíris, la señora y el señor de la tierra.

FIGURA 9. *NZÁKI*-FUERZA DEL AGUA. RECORTE DE DEIDADES SAN MIGUEL,
SAN BARTOLO TUTOTEPEC.

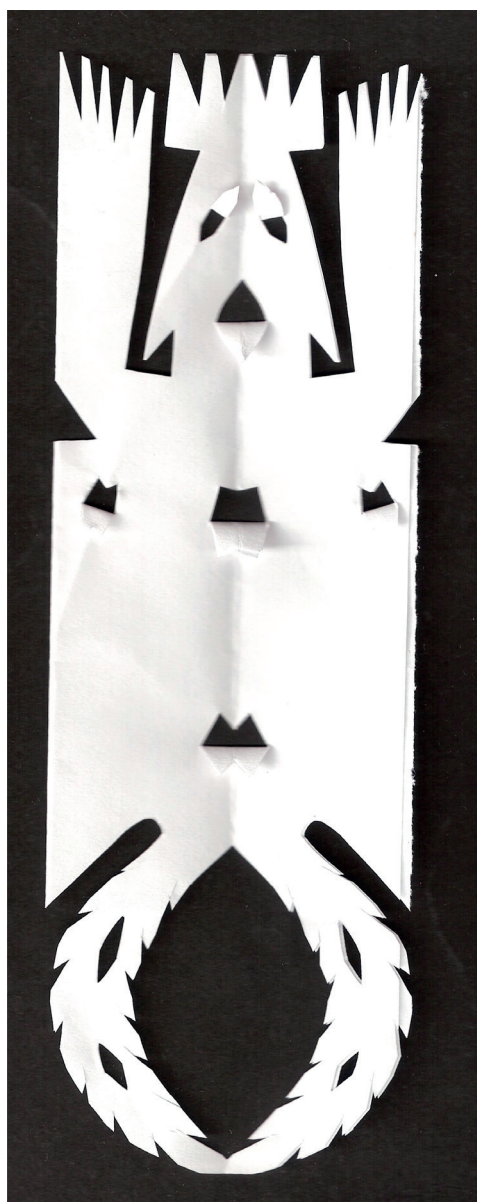


Foto de Patricia Gallardo Arias.

El señor relámpago o el señor del trueno es una de las advocaciones masculinas de las deidades del agua; de sus manos emanan grandes chorros de agua que forman remolinos. Dicen los *yùhu* que “en el cerro del Guaje está el dios del trueno Hmũ gàni, dios de la nube Hmũ gũi, en la piedra están los dos: viento y agua, trueno y rayo”. Al señor granizo le brotan gotas de agua por todo el cuerpo. A Hmũthe, en su representación nefasta, se le recorta con una tinaja en la cabeza, se le representa por medio de una figura de mujer bicéfala con doble cola y enormes fauces dentadas. Galinier registró uno de los relatos donde Hmũthe aparece vengativa y enojada; nos dice que “un día, la ‘Sirena’ habría devorado a unas cincuenta personas, con excepción de una mujer y de su hijo, por quienes habría tenido piedad; pero luego la ‘Sirena’ desapareció, y el lago también” (Galinier, 1990: 330-331). Además narra que Hmũthe puede cambiar de silueta de una mujer-pájaro a la de una criatura acuática semejante a una mujer con cola de pescado. Los *yùhu* la describen como una mujer rubia con cola de reptil o cocodrilo; a veces se aparece en los sueños de las personas como una joven hermosa.

Cuando *Ya bǎdi* hablan con Màká Déhe y Hmũthe, ellas susurran palabras, les piden que “canten”, que hablen por ellas, algunos de estos cantos dicen así:

[...] con sus florecitas que me trajo y sí le voy ayudar a cada uno de ustedes, sea hombre sea mujer, niñas y niños, con que me respetes poquito o mucho que me trajeron, pero estoy contento no le voy a dejar morir de hambre, morir de sed, de calor. Le voy a quitar su sufrimiento que todos ustedes tienen, no lo voy ayudar mucho pero aquí se van a llevar algo de lo mío, aquí está pobre mesa, soy un cerro antigua, soy santa agua, así como me ve, aquí lo estoy viendo a quien me respeta a quien no, le voy acompañar a su camino, a cada uno de ustedes le voy a bendecir. Gracias por ustedes estoy contento, estoy bailando, estoy brincando, estoy tan alegre, por eso les voy a quitar sus enfermedades que ustedes tienen, sea dolor de cabeza, sea de huesos, sea una envidia, sea aire, aquí se van a quedar todo el mal.¹⁷

¹⁷ San Bartolo Tutotepec, 2008.

Màká Dégi (“Santa Campana”) vive en la iglesia de origen colonial de la localidad de Tutotepec; otra de ellas está en la localidad de San Antonio, y una más en una cueva en la localidad de Santa Mónica. Los *yùhu* refieren que han intentado llevarse muchas veces las campanas, porque es “muy milagrosa”. Hay siete campanas distribuidas en la sierra; todas son parientes, se hablan; aunque las únicas que están a la vista son la de Tutotepec y la de San Antonio, las demás se encuentran enterradas; han tratado de sacarlas, pero nunca lo logran. Don Francisco contó que durante tres días escarbaron y jalieron la campana, pero que lo escarbado en un día desaparecía al siguiente, y otra vez la campana estaba enterrada.

Dicen que “la campana se transforma en hombre o mujer y va de paseo o [a] arreglar cosas. Es una mujer rubia, bien vestida; también es hombre, y cuando la guerra, se convirtió en santa Ana”. Los *yùhu* narran que hace algunos años se robaron el badajo de la campana; “cuando se llevaron su badajo, tembló en México porque se lo llevaron a México. Entonces la santa campana se fue a pedir su ‘corazón’ vestida de *yùhu*, al gobierno; pero la corrían y la corrían. Luego los policías, después de un rato, la miraron, y había pura agua”.

Una de estas campanas habita en una cueva custodiada por una serpiente. Cuenta la gente que “en una cascada lejos de la comunidad hay una cueva, dentro de la cueva hay una campana que es de oro, además hay mucho oro, las personas de la comunidad dicen que tiene una gran riqueza [...] La campana de Tuto, su compañero, es la campana de San Antonio, él es hombre, ese es su hermano”. Las campanas son deidades y no les gusta que las trasladen; cuando no se les ofrenda o se les trata de sustraer de la sierra, se enojan y castigan a los humanos.

Amalia dice que cuando se hace el *costumbre* o *máte* para el agua, “las señoras sirven la ofrenda, mientras que otras visten a la señora del agua en una botella de vidrio, la cual rellenan de semillas de frijol y maíz, y la visten con su vestido color blanco y manto verde; le colocan sus collares, su canasta sus zapatos y su peineta, la visiten como se viste una mujer, pero con todo el respeto” (comunidad de San Miguel, 2009). Después, la botella es depositada en pozos, grutas, manantiales y nacimientos de agua. Botellas con agua que se visten y colocan en los manantiales, en la grutas y lugares sagrados.

FIGURA 10. *COSTUMBRE* PARA PEDIR EL AGUA EN EL CERRO DE GUAJE.



Foto de Patricia Gallardo Arias, 2022.

Cuando las deidades del agua se vuelven contra los humanos y traen desgracia, los curanderos hablan con ellas para pedirles que se detengan; a veces los especialistas rituales deciden “amarrar” a la sagrada agua para que detenga la lluvia.

CONOCIMIENTO Y PRAXIS: GESTIÓN DEL AGUA

En este entramado de relaciones con el y en el espacio denominado *xímhǎi* habita el agua; ella es parte de cerros, bosques, barrancas y montes. Como se dijo párrafos arriba, para los *yùhu*, todo está conectado, y el agua “no vive sola”; el agua tiene capacidad de entendimiento y actuación; tiene una personalidad, una fuerza; este pueblo define como humano y como gente a todos los seres que poseen *ndǎhī* (“espíritu”), *nxíúdi* (“sombra”) y *nzáki* (“fuerza”). Este último designa la capacidad de proveer energía vital, así como facultad de hacer funcionar las cosas; por tanto, implicaría tener conciencia, que permite a la persona ser percibido como un similar por otros tipos de seres con capacidad de metamorfosis (hombres y mujeres pueden transformarse en animales, y también la señora del agua puede presentarse con diversos “cuerpos” como una joven rubia o como la sirena que habita en las grutas). Por tanto, el agua es una persona y tiene derechos sobre el territorio, lo que, como dicen García y Surrallés,

tiene unas consecuencias considerables para la representación tanto jurídica como de gestión ambiental. Ya no se trata de defender espacios susceptibles de proveer recursos, sino de defender la integridad de una sociedad que se extiende más allá de la humanidad para incluir a los otros seres del entorno. Estos, convertidos en personas por los efectos de esta sociabilidad global, ya no serían para el derecho consuetudinario objetos de derecho, sino sujetos del mismo, al igual que los humanos. No estamos ya muy lejos de la idea revolucionaria de la extensión de derechos humanos a los animales propuesta por los movimientos de protección de los animales, que los indígenas ejercerían de hecho en sus territorios. Si, como promulga el convenio 169 de la OIT, la ley consuetudinaria es ley nacional en los territorios indígenas, y si en estas áreas tanto los humanos como los no humanos son personas, por lo tanto, todos los elementos del entorno son personas también desde un punto de vista jurídico (2004:17).

Ahora bien, los *yùhu*, que han habitado durante cientos de años en esta región, están muy preocupados por conservar ríos, manantiales y pozos en perfecto equilibrio, pero se observa que el uso y la gestión del

agua no es para los gobiernos municipales un tema prioritario por ahora, sino acaso uno más de los temas en las agendas del gobierno. Pese a que debe ser abordado a partir de la vinculación entre pueblos y distintos niveles de gobierno, no se observan políticas públicas claras que se encaminen al uso y gestión de los recursos hídricos; al contrario, se quieren establecer sitios de recreación y turismo en lugares que no solo son sagrados para el pueblo *yùhu* (como la gruta de los manantiales en el municipio de San Bartolo Tutotepec) sino que además estos sitios resguardan los manantiales u ojos de agua de la región. En forma generalizada, no existen programas de saneamiento de cuencas, no hay organismos de los sistemas de agua potable y alcantarillado, ni existe control de las aguas residuales; los planes de desarrollo municipal no toman en cuenta a la población indígena, y por tanto, tampoco prevén que el agua es sagrada y hay formas ritualizadas para tratarla; más grave aún es que no hay ningún tipo de diálogo entre la población y el gobierno en cuanto a los temas del agua y su conservación. El cuidado del agua ha sido llevado a cabo por los *yùhu*, y no por el gobierno ni las instancias gubernamentales; son ellos quienes han llevado a cabo la gestión no solo del agua, sino de lo que hay en su territorio; algunas veces, tratando de crear diálogos con las autoridades municipales y estatales, pero estos diálogos siempre se han visto como parte de dos visiones diferentes sobre los recursos, el territorio y el agua; incluso los otros, los que no son parte del pueblo *yùhu*, han malinterpretado lo que expresa el pueblo, sin tomar en serio el conocimiento indígena. Ante este panorama, difícilmente habrá una colaboración con las autoridades municipales para el cuidado del agua y los derechos sobre ella, así como para su territorio. El territorio, como se dijo arriba, es un espacio donde se socializa con las diversas clases de seres; es, como lo expresan García y Surrallés, “un tejido en proceso de constitución y reconstitución constante. Un espacio subjetivo más que objetivo, y por lo tanto, un territorio más vivido que pensado” (2004: 22).

Al ser el agua vital para los *yùhu*, son ellos quienes han regulado y normado su uso; en parte, la conservación de pozos y manantiales se debe a que los *yùhu* saben que la dueña de ellos es la señora del agua, y que las reglas y normas para hacer uso del líquido quedaron establecidas desde los inicios del tiempo. Es así que todo lo que se considera sagrado

y tiene un dueño no se puede utilizar sin más, sino que hay que pedir permiso, utilizarla con moderación y pedir también perdón por usarla.

El agua se explica entre los *yùhu* por medio del saber observable, empírico, a partir de la interacción y la convivencia con el entorno natural; también se le ve a través del conocimiento de los especialistas rituales, de tal forma que se mantienen conocimientos que se aprenden de forma comunitaria y, como se dijo, por la convivencia de muchos años con el territorio. Además, existe un conocimiento que solo poseen algunas personas, y este no solo se explica de forma pragmática; en él cobran importancia el uso ritual de la palabra que tiene varias funciones precisas, particularmente la de conservar conocimientos ancestrales mediante cantos, rezos, mitos y relatos. El agua siempre está presente en los rezos, plegarias y cantos; la lluvia es vista como el ser creador de ríos, lagunas, arroyos, pozos, manantiales y corrientes superficiales de agua que permiten que la vida siga.¹⁸ Como anota Carlo Severi:

En América, como en otros lugares, cualquier arte de la memoria se basa en la imposición de un orden sobre un conjunto de conocimientos compartidos (conjunto que proponemos llamar tradición) y sobre un efecto de prominencia que permite distinguir cualquier conocimiento individual de

¹⁸ El discurso ritual indígena está conformado por varias características: son unidades semánticas; por paralelismo, es un lenguaje antiguo y primigenio. Expresa la totalidad por medio de la repetición y enumeración de objetos, personas y dioses; construye significados y tiene una eficacia mágica; utiliza la metáfora, la metonimia y los difrasismos o pares metafóricos también llamados binomios o dobletes; estos consisten en la asociación de dos vocablos para expresar un tercer sentido (Dehouve, 2007: 83-85). La palabra sagrada solo pueden pronunciarla los que tienen el don, los que *saben hablar*. Para entender la noción de conocimiento y su relación con la praxis, hay tres conceptos que lo caracterizan: la palabra, el sueño y el nahualismo. El conocimiento se explica a través de los sueños; para los especialistas rituales, es tener la capacidad de visión; la gente que “sabe” es la gente que “ve”, son los adivinos del agua o los que miran en agua (Guerrero, 2009: 4); son los que tienen la capacidad de visión, de ver en la distancia y a través de las cosas, y por tanto de conocer, tal y como son las deidades (Pitarch, 2017: 22). Como aprecia Pitarch: “*Tener el sueño* guarda relación con la idea de inteligencia, esto es, como capacidad de visión y conocimiento. Quienes tienen el sueño poseen un tipo de inteligencia, de comprensión, relacionada con el hecho de que conocen o se desenvuelven en el estado otro. De esta forma, el sueño indígena es más bien un estado de la existencia”, es el no tiempo o el tiempo de las deidades, “El sueño son los nahuales personales, los cuales proporcionan una *inteligencia* y capacidades añadidas a los humanos de los que forman parte” (Pitarch, 2017: 40). Me explico, puede soñar o tener la capacidad de visión solo si posee esa otra alma o entidad que es el nagual.

otro. Estas dos operaciones hacen posible lo que en otra parte hemos llamado relaciones mnemotécnicas. A diferencia de las relaciones semióticas, estas no se establecen en modo alguno entre un signo y su referente en el mundo, como en la escritura. Se trata más bien de un conjunto de inferencias visuales basadas en el desciframiento de imágenes complejas, que establecen una relación entre una memoria de imágenes y una memoria de palabras (2009: 477. Traducción propia).

Ahora bien, los temas del agua en donde aplican su conocimiento los especialistas rituales es el cuidado y localización de pozos, manantiales, ojos de agua, en general de los lugares dónde habitan las deidades del agua, de cómo hablan y qué dicen esas deidades; también se hace la lectura del agua para curar enfermedades; en varias comunidades, leen el agua para diagnosticar las enfermedades; el agua es protegida y sagrada cuando se trata de escurrimientos localizados en lugares sagrados; se guarda en botellas que después se utilizan para la curación. Ellos llevan a cabo los ritos para atraer o parar el agua. *Ya bādi* cuenta a su población lo que se dice en los mitos sobre la escasez y la abundancia del líquido, de las formas como hay que respetarla y hacerle el ritual cuando hay sequía; ellos hablan sobre la creación del mundo y el papel que cada ser tiene en el territorio. En la región se sabe quiénes son los dueños del territorio porque ellos fueron los que lo crearon; se sabe que las potencias del agua están emparentadas con las deidades del cerro, de la tierra y de las semillas; así se crea la noción de abundancia; también, que ellas guardaron en los cerros, en un tiempo primigenio, el maíz, el frijol y todas las semillas. El agua tiene un dueño, y la gente debe pedir permiso antes de acercarse porque el agua puede tomar el espíritu de la gente y enfermarla, como castigo por la ofensa.

Por otro lado, la comunidad mantiene conocimientos para especificar la calidad del agua, los ciclos agrícolas, lunares y solares, la forma de leer el tiempo y definirlo, de cómo aprovechar el agua de lluvia, proteger manantiales, pozos y ríos de la basura y suciedad. Además están los etnoindicadores, los milperos son especialistas ambientales; los etnoindicadores se utilizan para pronosticar la llegada de tormentas, por ejemplo, la presencia de víboras es indicativo de tormentas eléctricas. Asimismo, hay conocimientos para aprovechar el agua; se construyen sistemas de

goteras en los techos de las casas para beneficiarse con el agua de la lluvia. Se hace recolección de plantas medicinales dependiendo de la llegada de las aguas.

El agua de lluvia adquiere diferentes significados y conceptos dependiendo de la época en que se presenta, de su frecuencia, la intensidad y los fenómenos meteorológicos que esta pueda traer. Así, hay diversos términos para especificar el agua líquida que traen las nubes, las estaciones lluviosas, los rayos y truenos, las aguas estancadas, el agua del mar, por ejemplo: el aguachal o tierra húmeda se dice *ran dēhe*; el mar, *dǎ-dǎhē*; el río, *dǎthe*; *xǎthe* se refiere al agua estancada y apestosa; la lluvia es *ǎ*; la llovizna, *xǎye*; la lluvia menuda es *fǎye*; la lluvia torrencial se dice *pǎye* y los manantiales son *bóhthe*.

Se nombra a los pueblos dependiendo de si hay ciénegas, ríos o pozos en el poblado; esto se expresa en los topónimos o nombres de los pueblos; en ellos se dicen las características hidrológicas de los lugares donde se vive. En los topónimos abundan los ríos chicos o grandes, de aguas blancas, las ciénegas, los pozos; por ejemplo, la comunidad San Miguel, en *yuhú*, se nombra Nzàbi, “Lugar de la Poza”, por los diversos pozos que se encuentran en el pueblo.

En síntesis, los *yùhu* de esta región comparten conocimientos que se reproducen de una localidad a otra, siendo el eje de ellas la lucha por tratar de equilibrar el mundo. Conocimientos que se han fincado por la experiencia y la relación de los humanos con los otros seres que habitan lo que denominamos como naturaleza; en este sentido, todo el territorio *yùhu* es ciertamente habitado, socializado y vivido.

REFERENCIAS

- ALVIRA, T. (2007). *El significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser*. España: Universidad de Navarra.
- DEHOUE, D. (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centramericanos / Universidad Autónoma de Guerrero.
- ELIADE, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Guadarrama.

- GALINIER, J. (2009). Elogio a la putrefacción. Una física otomí del desbordamiento, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 73-83.
- GALINIER, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional Indigenista / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- GALLARDO ARIAS, P. (2021). *Cuerpos, tradición y alteridad yùhu*. México: Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GALLARDO ARIAS, P. (2012). *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- GALLARDO, P. y F. Lartigue (coords.) (2015). *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- GOOD ESHELMAN, C. (2005). Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, pp. 87-113.
- GUERRERO GALVÁN, A. (2009). Especialistas rituales otomíes en la época novohispana, ponencia en XXII Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano, Mesa “Cultura, ideología e imaginarios colectivos I”. Guanajuato, miércoles 4 de noviembre.
- KUHN, T. S. (2018 [1962]). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LERMA RODRÍGUEZ, E. (2011). *El nido heredado. Estudio sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la tribu yaqui*, tesis de doctorado, Posgrado en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1997a). *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1997b). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.

- PITARCH RAMÓN, P. (2017). "Tú nos has soñado". Notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzeltales, *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 9 (julio-diciembre), pp. 21-42.
- RAPPAPORT, R. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPDRM-HIDALGO (2020), *Programa Estatal de Desarrollo Hídrico 2020-2024*. Hidalgo, México: Secretaría de Planeación, Desarrollo Regional y Metropolitano de Hidalgo.
- SEVERI, C. (2009). L'univers des arts de la mémoire. Anthropologie d'un artefact mental, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, año 64, núm. 2, pp. 463-497.
- STENGERS, I. (2010). Including nonhumans in political theory: opening Pandora's box?", en B. Braun and S. J. Whatmore (eds.), *Political matter, technoscience, democracy and public life*. Mineapolis / Londres: University of Minnesota Press, pp. 3-34.
- SURRALLÉS, A. y P. García Hierro (eds.) (2004). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhagen: IWGIA, Documento núm. 39.



EL AGUA COMO RECURSO SIMBÓLICO E IDENTITARIO DE LOS YAQUIS

JOSÉ LUIS MOCTEZUMA ZAMARRÓN¹

INTRODUCCIÓN

La oralidad no ha tenido el atractivo que debiera, ni por la antropología ni por la lingüística. Tedlock critica a los antropólogos por tratar a la cultura como si no hubiera discurso, como si las personas no hablaran. A esto he añadido que los lingüistas tratan a la lengua como si no hubiera cultura y sociedad. Además, los lingüistas están interesados en la estructura de la lengua no en la relación entre lengua, cultura y sociedad. El discurso elaborado en un contexto particular.

La oralidad se muestra como algo dado. No existe un verdadero interés por acercarse a ella de manera objetiva. Esto es, se le utiliza como un medio para recabar datos, pero no como uno de los atributos más importantes en la socialización de los individuos de una cultura específica.

La oralidad es un recurso que rápidamente pasa a la escritura, como la verdadera esencia de la ciencia. La escritura le cierra las puertas a la oralidad una vez que se obtuvo el dato. Incluso en el campo etnográfico el fin se centra en la escritura.

El papel de la oralidad nos puede mostrar la forma en que los yaquis tienen una relación con su territorio, incluyendo el agua. Los yaquis como actores sociales utilizan el discurso como una práctica y así construyen sus saberes ancestrales. La tradición oral es una fuente de conocimiento, capaz de crear discursos que van desde la creación del universo hasta su lucha ancestral por sus derechos al territorio y con ellos al agua.

¹ Centro INAH, Sonora

El agua se convierte en un recurso, incluso discursivo, que permite la configuración de las ideologías lingüísticas relacionadas con el agua. Desde el término *ba'am* 'agua', hasta mitos relacionados con el agua, como el de *boobok* 'sapo', o la formación del Río Yaqui. Esta ideología lingüística influye en la estructura de la lengua a través de múltiples formas, como son sustantivos, adjetivos y verbos. A nivel de la estructura de la lengua se establecen ciertos paradigmas que relacionan este elemento vital, tanto en lo referente a ser un recurso natural, como un recurso simbólico. El referente se transforma en un recurso en la misma estructura de la lengua, en un paradigma muy rico. Sin embargo, esto va más allá y se ubica en el plano del discurso. Los términos comienzan a tener otra carga una vez utilizados en discursos sobre mitos, cantos de venado, discursos rituales y seguramente otros discursos asociados a este paradigma del agua.

El *juya ania*, "mundo del monte", el *sewa ania*, "mundo flor", y el *baawe ania*, "mar, mundo marino", son tres de los varios mundos o universos de los yaquis (y los mayos), que tienen como elemento central *ba'am*, "agua". Aquí se mostrará cómo el agua es uno de los elementos fundamentales en el simbolismo de los yaquis, y con ello un recurso básico en la conformación de la identidad del grupo. Centrarnos en el agua y sus múltiples relaciones en la vida comunitaria, ritual y cosmológica le da un carácter primordial dentro de los "saberes" comunitarios.

El análisis de esta problemática en torno al agua tiene como marco interpretativo la antropología lingüística, modelo que intenta aproximarse a los fenómenos estudiados desde una perspectiva que considere la interrelación entre lengua, cultura y sociedad (Duranti 2000). En este modelo se privilegia el estudio etnográfico del tema que se abordará, no como un modelo monolítico, sino integrando varios aspectos que van desde la estructura lingüística al análisis del discurso; aunque por las características de este trabajo me centraré en buena medida en la estructura lingüística, tomaré en cuenta algunos elementos del discurso que subyace a la vida ritual, la mitología, así como a la historia y cotidianidad de la sociedad yaqui. Es por ello que parto de las ideologías lingüísticas presentes en la socialización de los yaquis en su concepción y prácticas sobre el significado y simbolismo que el agua tiene para ellos.

La vida de los yaquis, como grupo originario de Sonora, gira alrededor de varios universos que le han dado sustento a su identidad étni-

ca (Moctezuma, 2014). El más cercano a su vida ritual y comunitaria es el *juya ania*, a través del cual tienen lugar gran parte de rituales y mitos. Esto se debe a que los yaquis consideran ese espacio como vital, donde habitaban los *surem* (Olavarría, 1989), que dieron paso a los animalitos del monte que se fueron a vivir al monte y al mar, al tiempo que los yaquis surgían como grupo que se desligaba de ese universo para convertirse al cristianismo y establecer pueblos de misión. Sin embargo, nunca se olvidaron de que formaban parte de ese universo y convivieron con él de forma permanente, pues le deben sus principales formas de subsistencia, así como una riqueza de elementos simbólicos que norman su vida comunitaria. El *juya ania* se quedó a convivir entre los yaquis dentro del esquema de su catolicismo nativo. Su evangelización se originó durante la época colonial, sin dejar de estar presente hasta la actualidad en su casi cotidiano ceremonialismo, sustentado en una cosmopercepción con claros elementos prehispánicos.

Para los yaquis, el territorio, y de forma simbiótica el Jiak batwe —“río Yaqui”—, adquirió una firme conexión con el *juya ania*. Ese vínculo ha sido tan intenso como para darle un sentido de unidad al grupo a través de los siglos, y los ha llevado a resistir, con las armas y movilizaciones políticas, todos los embates para defender ese territorio, entendido como espacio colectivo indivisible. Desde antes de la llegada de los españoles y hasta la actualidad, ha constituido uno de los emblemas identitarios más fuertes de la identidad yaqui, pero detrás de él está el *juya ania* y demás universos que lo acompañan. La idea de territorio pasa dentro de la concepción yaqui por el *juya ania* no solo como un área delimitada, sino como un espacio vital que viene de sus ancestros hasta las nuevas generaciones, además de tener una extensa categorización de él, así como de múltiples elementos simbólicos que interactúan de forma permanente con la vida ritual y cotidiana de los yaquis.

En esta dinámica, el *yoolutu'ria* —“verdad antigua”, “tradición”, “cultura”— juega un papel fundamental para entender la compleja dinámica que sostiene los saberes del agua entre los yaquis, entendiendo los saberes a partir de la discusión presentada en la introducción de este libro (Pintado y Gallardo, introducción de este libro). Aquí retomaré solo algunos conceptos propios de los yaquis que muestran la estrecha relación entre ese conocimiento ancestral y las formas de interpretar as-

FIGURA 1. EL RÍO YAQUI A LA ALTURA DE VÍCAM PUEBLO, GUAYMAS, SONORA. 2016.



Foto de José Luis Moctezuma Zamarrón.

pectos que desde la lógica de la “ciencia” están presentes en sus ideologías lingüísticas para interpretar el fenómeno del agua. Uno de ellos es *lutu’ujariuria* —“investigación”— y el otro, *yoo’ayuria* —“cultural”—. Para los yaquis, la investigación y lo cultural entran en la lógica del conocimiento de una verdad que viene desde sus ancestros y le da sentido a todo el mundo que los rodea y que se convierte en una realidad aparte, sustentada en sus propios conocimientos, conformados en el devenir de su historia y su cultura.

Para acercarse a ellos, lo hacen mediante el *ju’uneiya* —“conocer”, “saber”—. Sin duda, un ejercicio colectivo que en algunos casos es propio de especialistas, como veremos en el desarrollo de este análisis interpretativo en torno al conocimiento del agua desde varias perspectivas del mundo yaqui. Este proceso se realiza mediante el *ta’ewame* —“aprendizaje”, “experiencia”, “práctica”, “conocimiento”— para poder establecer

namyim —“conceptos”, “conocimientos”— y llegar a crear una *ta’eria* —“ciencia”, “científico”— desde la perspectiva yaqui.

Evidentemente, esta perspectiva desde el *yoolutu’ria* no ha sido considerada desde la visión de la ciencia occidental, pero sin duda representa una forma descolonizadora del conocimiento científico, como se ha entendido hasta hace poco tiempo. Los siguientes apartados pueden abonar a incorporar los saberes ancestrales que tienen los yaquis sobre el agua, aunque apenas advirtamos algunos aspectos que la componen y que deben ser investigados con mayor detenimiento y desde diversas disciplinas y modelos transdisciplinarios, en la medida en que estamos ante un fenómeno complejo y con múltiples aristas.

BAA’AM Y SU PRODUCTIVIDAD EN YAQUI

La productividad del término para *baa’am* —“agua”— en yaqui (y su variante cercana, el mayo) sugiere una estrecha relación entre la sociedad y la cultura (la estructura social) y la lengua (la ideología lingüística). No es gratuito que en estas sociedades indígenas se hayan derivado en una gran cantidad de términos de diversas clases a partir de la palabra *agua*. Sin duda, un elemento básico en un territorio con un clima desértico, por lo que el líquido se convirtió en un constituyente esencial en la vida de estos pueblos, desde la manera de nombrar plantas y animales, pasando por términos de lugar y apellidos, incluyendo verbos que tienen como raíz *baa’am*. En las siguientes tablas no aparecen todos los términos que incorporan la forma *baa’am*, sino solo se representa una parte importante de ellos, debido a que este trabajo no tiene como finalidad incluir todo el léxico sobre este rico paradigma. Lo que se pretende en este apartado es hacer notar la productividad de este término en la estructura lingüística, y con ello mostrar su importancia en la cultura, como elemento sustancial en la configuración de su concepción del mundo. Es fundamental dejar claro en esta sección el hecho de no tratar las palabras como entidades discretas, sino en una multiplicidad de relaciones que apuntan al papel que juega el agua en el mundo de yaquis (y mayos).

Más que ver este fenómeno como una simple clasificación, a partir de las clases de palabras que ocurren en esta lengua, u otras formas morfológicas, aquí nos interesa analizar el término a partir de la relación entre lengua, cultura y sociedad. De esta manera, la representación transita por las prácticas lingüísticas y culturales que se convierten en discursos y prácticas rituales, así como la visión del mundo que subyace a toda esta compleja manifestación de un elemento que tiene una fuerte carga en la sociedad yaqui.

Para los yaquis (y mayos), el término básico para referirse al agua es *baa'am*, con el marcador de plural —*m* y no en singular *baa'a*. Si bien su alta productividad a inicio de palabra, lo más común es que aparezca en singular, como veremos en los ejemplos de este apartado; cuando acompaña al marcador de locativo —*po*, se presenta en plural, como en Moscobampo, que se puede traducir como “zacate alto en el agua”. El hecho de que no aparezca como *baa'am* o *baa'a*, en ambos casos se debe a procesos morfofonémicos, esto es, a las reglas entre el nivel del sistema de sonidos y del sistema de significados en palabras compuestas.

En contraste con la mayoría de los sustantivos en yaqui, *baa'am* es un término marcado en plural, mientras en singular es la forma más común, como *eeye* —“hormiga”—, *ko'okoi* —“chile”— y *soto'i* —“olla”—. *Puusim* —“ojo”— tiene la misma estructura de la palabra para agua y su marca es en plural. Esta forma la observamos en la palabra para *ba'a pusim* —“ojo de agua”—, *boocham* —“huarache”— y *chiinim* —“algodón”—. El rasgo de plural también se observa en el préstamo del español para pantalón, *pantaronim*, por lo que evidencia que en yaqui el plural puede aparecer como un rasgo marcado.

Dentro de esta gama de palabras, se incluyen varios términos para animales, algunos claramente relacionados con el ambiente acuático, como *baakoochi* —“camarón”—, *abatakka*, —“mantarraya”— o *batat* —“rana”—. Mientras otros tienen un estrecho vínculo con ella, como *balakasi* —“chicharra”—, *batchau* —“pato”— y *baikumareewi* —“libélula”—. La forma *baakot* —“culebra”— se utiliza como un genérico, mientras otras víboras tienen un nombre específico, como *aakame* —“víbora de cascabel”— y *sikkucha'ara* —“coralillo”—. Lo interesante es que para nombrar a la culebra de agua aparece dos veces el término para agua, *ba'a bakot*. En este paradigma, llama la atención el término para

mariposa, *baise'eboli*, cuya traducción sería “mosca de agua”, pero para los yaquis tiene una relación con el agua. Si bien *batat* —“rana”— inicia con la forma para agua, como veremos más adelante, uno de los mitos más importantes sobre el agua corresponde con *boobok* —“sapo”—, palabra que no incluye *baa'am*.

SUSTANTIVOS (ZOOLOGÍA)

<i>baakot</i>	“culebra”
<i>ba'a bakot</i>	“culebra de agua”
<i>baba'atukut</i>	“culebra negra” (vive cerca del agua)
<i>baakoochi</i>	“camarón”
<i>balakasi</i>	“chicharra”
<i>batchau</i>	“pato”
<i>batat</i>	“rana”
<i>abatakka</i>	“mantarraya”
<i>baikumareewi</i>	“libélula”
<i>baise'eboli</i>	“mariposa” (<i>se'ebori</i> , mosca)

Otro grupo de palabras que incorporan *baa'am* son las del ámbito de las plantas. Su particularidad es que crecen a la orilla de corrientes de agua o cerca del mar. En la mayoría de los ejemplos, el lexema original se reduce a *ba-*. Como se verá más adelante, al menos dos tipos de plantas tienen una clara trascendencia en los rituales de la religión nativa de los yaquis: *baka* —“carrizo”— y *ábaso* —“álamo”—.

SUSTANTIVOS (BOTÁNICA)

<i>ábaso</i>	“álamo”
<i>abátare</i>	“abatar” (especie de herbácea que crece a la orilla del mar).
<i>bachí</i>	“maíz”
<i>bachia</i>	“semilla”
<i>bachomo</i>	“batamote”
<i>baijkápora</i>	“aceituna”
<i>baka</i>	“carrizo”
<i>bakao</i> ,	“bambú”
<i>ba'aka</i>	“coquillo”
<i>báporo</i>	“mimbro”

bába'are “especie de herbácea” (nace a orillas del agua; de hojas lanceoladas y tallo con coyunturas).

Existen también sustantivos claramente relacionados con el agua que evidente referencia al líquido, incluyendo *baawe* —“mar”— y *batwe* —“río”—, dos de los dominios fundamentales dentro de su concepción de su territorio sagrado. Además, la forma para agua subterránea, *baawi'i*, se compone de *baa'a* —“agua”— y *wii'i* —“hilo”, “vena”—. Desde su concepción, las vías de agua subterránea son hilos o venas que llevan agua, relacionado con las venas del cuerpo *ojbowikia* (*ojbowi'i*, en mayo), cuyo primer elemento es *ojbo* —“sangre”—. De acuerdo con Velázquez (2019: 77), la falta de agua para los yaquis debilita su ritualidad e identidad, como la falta de sangre en las venas debilita la salud humana.

OTROS SUSTANTIVOS

<i>bajekam</i>	“olas”
<i>bajewa</i>	“neblina”
<i>batwe</i>	“río”
<i>baawe</i>	“mar”
<i>baawi'i</i>	“agua subterránea” (venas de agua)
<i>bauba'a</i>	“laguna”
<i>ba'a pusim</i>	“ojo de agua”
<i>bate'ekim</i>	“hoyos” (a la orilla del río o del mar)
<i>baijwo</i>	“brisa”

Otros nominales tienen como característica varios tipos de objetos o acciones que tiene como primer elemento el agua. Algunos tienen como función contener agua, como *baanu'a* —“cantimplora”— o *ba'achia* —“cántaro” u “olla”—. Por otra parte, *baabu* —“barro”—, con el que se elaboran algunos de los objetos de la vida cotidiana e incluso de tipo ritual, incluyendo el *tooro* —“toro”—, presente en la ramada de los pascolas de los fiesteros rojos en la celebración de san Juan, realizada el 24 de junio en el pueblo tradicional de Vícam Pueblo, se distingue de *techoa* —“lodo”—. Un instrumento fundamental en los rituales es el *baka kusia* —“flauta de carrizo”—. Su uso se remonta a la época prehispánica, llamada chirimía por Pérez de Ribas (1992 [1645]). Además, nom-

bran al aguardiente o vino *ba'ako'okochia*, que literalmente sería “agua que enchila”. Por último, las acciones de *batleero* —“aguador”— y *baitim* —“llanto”— también se inician con la forma para agua.

OTROS SUSTANTIVOS (OBJETOS Y ACCIONES)

<i>baanu'u</i>	“cantimplora”
<i>baabu</i>	“barro” <i>techoa</i> , “lodo”
<i>ba'achia</i>	“cántaro u olla”
<i>baka kusia</i>	“flauta de carrizo” (<i>baka</i> , carrizo. <i>kusia</i> , flauta)
<i>ba'ako'okochia</i>	“aguardiente, vino”
<i>batleero</i>	“aguador”
<i>baitim</i>	“llanto”

Varios adjetivos de la lengua yaqui también incluyen la forma *baa'am*. En todos predomina una referencia al líquido, como en la comida en forma de caldo, como *baaki*, *bakim* —“cocido”— y su derivado *wakabaki* —“cocido de vaca”—, el principal alimento cocinado en sus múltiples rituales. Otras formas presentan la cualidad del agua, como en *ba'ari*, *ba'ali* —“húmedo”, “mojado”, “fresquecito”—, *baai*, *baali* —“aguado”— o *ba'abákalay* —“empapado”—. Incluso hace referencia a lo limpio, *basula*, claramente evidenciado en el verbo *basua* —“desmanchar con un líquido”—. Además, ocurre como un neologismo del adjetivo del español para bautizado, *bato'owari*. Este paradigma, incluyendo varios sustantivos, como *bato'o achai* —“padrino”—, *bato'o ae* —“madrina”—, *bato'o asoa* —“ahijado de mujer”—, *bato'o usi* —“ahijado de hombre”—, todos con referencia al sistema de parentesco yaqui, así como el verbo *bato'owa* —“bautizar”—, tienen una fuerte presencia en el catolicismo nativo de los yaquis (y mayos). El bautizo no solo tiene que ver con el acto sacramental de los curas, es más importante en la forma de madrinazgo y padrino en varios de los rituales de consagración celebrados cuando los *chipayecas* —“fariseos”—, otro tipo de mandas y en el ritual de muerte se establece una relación de parentesco ritual, fundamental en la identidad de este grupo originario (Moctezuma *et al.*, 2003: 287-288).

ADJETIVOS

<i>baaki</i> , <i>bakim</i>	“cocido”
-----------------------------	----------

<i>wakabaki</i>	“cocido de vaca” (comida tradicional o ceremonial), de <i>waakas</i> “vaca” y <i>baki</i> “cocido”
<i>ba’ari, ba’ali</i>	“húmedo, mojado, fresquecito”
<i>baai, baali</i>	“aguado”
<i>ba’ayabwai</i>	“aguado”
<i>ba’abákalay</i>	“empapado”
<i>basula</i>	“limpio”
<i>basua</i>	“desmanchar con un líquido”
<i>bato’owari</i>	“bautizado”
<i>bato’owa,</i>	“bautizar” (verbo)
<i>bato’ora,</i>	“gente” (sustantivo)

La clase de verbos en yaqui que contienen la estructura de la forma *baa’am* revela un nutrido paradigma de términos. En varios verbos es evidente la relación del líquido, incluyendo dos formas para regar, *ba’asite* —“regar” (actividad de la casa)— y *baane* —“regar” (riego de campo)—, así como *baima* —“lavarse las manos”—, *baju’urina* —“lavarse la cara”— y *baksia* —“lavar”—. Asimismo, ocurren verbos de acciones específicas, por ejemplo, *baau* —“extraer”, “sacar” (algún objeto de un líquido)—, *banna* —“hacer atole”—, o el ya referido en los adjetivos, *basua* —“limpiar algo con un líquido”—. De igual forma, otros verbos no tienen una aparente relación directa con el agua, pero en el sistema lingüístico de la lengua yaqui se representan con ese elemento, como *baijekta* —“abanicar”— (acción de refrescarse), *baiyoe* —“refrescar”— y *baliria* —“enfriar”—. Estas formas verbales en yaqui reflejan acciones ligadas directamente al vínculo entre la estructura lingüística y la estructura social en la conceptualización particular que interrelaciona su visión del agua con concepciones conformadas a través de su interpretación del espacio donde les tocó habitar.

VERBOS

<i>ba’asite</i>	“regar” (actividad de la casa)
<i>baane</i>	“regar” (riego de campo)
<i>ba’ata</i>	“acarrear agua”
<i>ba’ate</i>	“aguadear” (hacer algo aguado)
<i>baakek</i>	“cocer”

<i>basua</i>	“desmanchar” (limpiar algo con un líquido)	
<i>baau</i>	“extraer, sacar” (algún objeto de un líquido)	
<i>baijekta</i>	“abanicar” (acción de refrescarse)	
<i>baiyoe</i>	“refrescar”	
<i>baliria</i>	“enfriar”	
<i>baima</i>	“lavarse las manos”	
<i>baju’urina</i>	“lavarse la cara”	
<i>bajume</i>	“nadar”	
<i>baksia</i>	“lavar”	
<i>banna</i>	“hacer atole”	<i>banna, bannai</i> , “atole” (sustantivo)

Más allá de los componentes del sistema de palabras en lengua yaqui, encontramos dos paradigmas más donde tiene presencia el término *baa’am*. Uno de ellos corresponde con los topónimos en esta lengua. Algunos nombres de lugar se inician con esta forma, ejemplificados aquí con un lugar llamado Ba’a bojori —“Agua en agujero”—, así como los pueblos de Bácum, cuya traducción sería “Lagunas” o “Estanques”, y Bataconcica, interpretada en español como “Por donde bajó el agua”. La otra forma tiene como característica principal su forma en plural, aunque con el cambio morfofonológico indicado anteriormente, —*bam*, al que siempre le acompaña el marcador de lugar —*po*. Aquí se presentan dos ejemplos, Moscobampo, traducido como “Zacate alto en el agua” y Masobampo, “Venado en el agua”. Este modo de nombrar lugares es común entre los yaquis, aunque entre los mayos es más productivo, como Topolobampo y Huatabampo, dos ciudades localizadas en la región mayo de Sinaloa y Sonora, respectivamente.

TOPÓNIMOS

<i>Nombre de lugar</i>	<i>Traducción</i>	<i>Estructura</i>
<i>Ba’a bojori</i>	agua en agujero	<i>Ba’a</i> “agua”, <i>wojo’oria</i> “agujero”
<i>Bácum</i>	lagunas, estanques	<i>bajko</i> “laguna, estanque” — <i>m</i> “pl”
<i>Bataconcica</i>	por donde bajó el agua	<i>ba’a</i> “agua”, — <i>ta</i> “pasado” <i>kom</i> “abajo” <i>sika</i> “fue”
<i>Moscobampo</i>	zacate alto en el agua	<i>moso</i> “zacate alto” — <i>ba’am</i>

<i>Masobampo</i>	venado en el agua	“agua” + <i>-po</i> “en” <i>maso</i> “venado” — <i>ba’am</i> “agua” + <i>-po</i> “en”
------------------	-------------------	---

Para finalizar este apartado, consideramos algunos apellidos yaquis que incluyen la forma *baa’am*, aunque ninguno de ellos tiene un significado específico como apellido y se relacionan con otros aspectos del mundo que les rodea y han nombrado de alguna manera, entre ellos Bakasewa —“Flor de carrizo”—, Bachomo —“Batamote”—, Bajeka —“Tomo agua”—, Baalu’ute —“Se acaba el agua”— y Baijwo —“Brisa”—. Baasewa —“Flor de agua”— es interesante porque combina dos de los elementos más importantes de la cultura de los yoeme, el agua y la flor, ambos muy relacionados en la cosmovisión de este grupo étnico. El apellido Balmea —“Lo mató con agua”— exhibe un paradigma muy productivo para nombrar y después convertirse en apellido, donde el verbo *meak* —“matar”— forma parte del nombre, como Sotomea —“Lo mató con la olla”— y Buitimea —“Lo mató corriendo”—. Entre los yaquis (y los mayos) persisten los apellidos prehispánicos, aunque anteriormente eran nombres y a partir de la evangelización realizada por los misioneros jesuitas pasaron a ser apellidos.

APellidos

<i>Bakasewa</i>	“Flor de carrizo”
<i>Bachomo</i>	“Batamote”
<i>Bajeka</i>	“Tomó agua”
<i>Baalu’ute</i>	“Se acaba el agua” (nombre)
<i>Balmea</i>	“Lo mató con agua”
<i>Basopoli</i>	“Le arrancó la espina en el agua”
<i>Baasewa</i>	“Flor de agua”
<i>Baijwo</i>	“Brisa”

Pero más que ver este fenómeno como una simple clasificación a partir de las clases de palabras que ocurren en estas lenguas u otras formas morfológicas, aquí nos interesa analizar este término a partir de la relación entre lengua, cultura y sociedad, aunque en este trabajo me concentraré mayormente en la relación entre lengua y cultura. De esta manera,

la representación transita por las prácticas lingüísticas y culturales que se convierten en discursos y prácticas rituales, así como la cosmopercepción que subyace a toda esta compleja manifestación de un elemento que tiene una fuerte carga en las sociedades yaqui y mayo.

EL AGUA EN LAS PRÁCTICAS RITUALES DE LOS YAQUIS

Un sustento fundamental en la identidad de los yaquis es su riqueza ritual. A lo largo del año se celebran infinidad de ceremonias de diversos tipos, tanto comunales como familiares. Una dinámica tan compleja implica la participación de casi toda la comunidad a lo largo de los ciclos festivos anuales y de otra índole, como los mortuorios. Esto implica la conformación de múltiples redes sociales que abarcan todo el territorio yaqui e incluso más allá de sus fronteras. Su conformación como grupo étnico persistente, como lo señaló Spicer (1994: 457-460), tiene que ver con su devenir histórico y con varios aspectos relacionados con sus emblemas identitarios, como son el territorio, su organización comunitaria, su ritualidad y la lengua yaqui, esta última no solo en su práctica cotidiana en el transcurrir de siglos, sino por el carácter que le confiere la ideología lingüística.

La ideología lingüística yaqui tiene su simiente en un largo periodo de uso, tanto en su estructura lingüística como en los diversos tipos de discursos elaborados en su praxis histórica. Las marcas a lo largo del tiempo han quedado establecidas en los ciclos de su existencia, desde la época prehispánica, cuando se instalan en una zona semidesértica, pasando por la colonización, sobre todo misional, la formación del Estado mexicano, el porfiriato, la Revolución, el cardenismo, la segunda mitad del siglo xx (Figueroa, 1994) y la globalización, de acuerdo con la concepción que ellos mismos tienen de su historia y la recuperación de esta perspectiva por parte de varios investigadores. En estos procesos, la estrecha relación entre la estructura social y la estructura lingüística han dado sustento a las ideologías lingüísticas. Estas han estado en permanente condición de cambio, pero manteniendo al mismo tiempo muchos de los rasgos de cada etapa, por lo cual se han moldeado hasta lo que podemos observar en estos tiempos.

Traer el tema de las ideologías lingüísticas en este apartado, cuando en el anterior y el siguiente están más que presentes, se debe a que el ritual, en términos de prácticas y elementos que lo componen, aun como sistema comunicativo, no está desligado de la lengua y su praxis. Por tanto, debemos tener muy presente su presencia, a pesar de dejarlas un tanto de lado por motivos de la exposición de mi interpretación del fenómeno del agua entre los yaquis como elemento simbólico e identitario, que le da sustento a su resistencia por sus derechos al líquido.

En la ritualidad yaqui existen varios elementos que forman parte de sus prácticas en la elaboración de espacios sagrados, objetos, instrumentos e, incluso, como parte de la parafernalia de distintos personajes que son parte del ceremonial. Como se señaló en el primer apartado, los diversos mundos o universos yaquis forman parte de una compleja relación que le da sustento a la cosmovisión de este grupo originario, sobre todo el *juya ania* —“mundo del monte”—, aunque sin dejar de lado el *baawe ania* —“mundo del mar”, “océano”—. El *hiak batwe* —“río Yaqui”—, cuya traducción correspondería a “río que suena o brama”, forma parte del *juya ania*. El río Yaqui no solo ha sido uno de los principales recursos naturales para su subsistencia, sino ha sido fundamental como elemento simbólico. El río también se ha constituido en una fuente de recursos para la realización de sus rituales.

A la llegada de los misioneros jesuitas, los primeros templos fueron unas enramadas, y después los construyeron de adobe. La incorporación de elementos de la ritualidad de los yaquis y otros grupos cahitas determinó que las ramadas, como le llaman a las enramadas los grupos de la región, continuaran en uso, sobre todo la ramada de los pascolas, uno de los más importantes grupos rituales de yaquis (Moctezuma y Vázquez, 2015). Las ramadas se construyen con pequeños troncos de *ju'upa* —“mezquite”—, el árbol más común del desierto. Las tres paredes y su anexo, así como el techo, están hechas de *baka* —“carrizo”—, que crece dentro del agua.

El carrizo también se utiliza para la confección de la *baka kusia* —“flauta de carrizo”—, instrumento empleado por el músico de los danzantes de pascola y venado, y por el flutero de los pilatos. De hecho, el *baka kusia* representa a la serpiente coralillo, como los *ténoboim* —“ténabaris”— a la víbora de cascabel. Además de esa misma planta, es el *moro*

FIGURA 2. RAMADA DE LOS PASCOLAS HECHA CON CARRIZO. LAS GUÁSIMAS, GUAYMAS, SONORA. 2022.



Foto de José Luis Moctezuma Zamarrón.

kuta —“bastón del moro” — el que usa el *moro ya’ut* —“jefe de los pascolas” — para conducir a los pascolas de la *kus* —“cruz” — frente a la ramada a su lugar dentro de ella, al inicio de la fiesta. En otros momentos se manufacturan canastas hechas de carrizo para utilizarlas en las fiestas de difuntos. En ellas se colocan alimentos y se tapan con servilletas bordadas con flores para entregarlas como bolo, como una forma de dar las gracias a los padrinos de difunto durante la celebración del *luto pajko* —“cabo de año”, “fiesta de difunto”—. La falta del material por la falta de agua y el costo para hacerlos, debido a la reducción de los lugares donde crece, ha determinado que en ocasiones se usen baldes de metal para suplir a los de carrizo para dar el bolo.

El carrizo requiere mucha agua, por lo que cada vez resulta más difícil contar con este material tan importante para el ritual yaqui, en la medida en que el río Yaqui no tiene caudal la mayor parte del año. Junto con otras plantas y árboles que crecen a la orilla de fuentes de agua, sobre todo las del otrora río más caudaloso del norte de México, los ya-

quis ven cómo son cada vez más escasos los recursos para mantener viva su cultura a través de sus múltiples rituales.

Otro árbol de suma importancia para la ritualidad yaqui es el *ábaso* —“álamo”—. Es el árbol más grande de la región y se localiza a las orillas de las corrientes de agua, principalmente en las márgenes del río Yaqui o los canales de riego construidos desde inicios del siglo xx. A lo largo de las márgenes de agua, se pueden observar pródigas alamedas, aunque cada vez disminuyen con respecto a los tiempos en que corría el agua en el cauce del río. Ahora vemos muchos troncos secos, si no es que se queman estos árboles con fines de lucro.

Las hojas del álamo cumplen una función sagrada en la ritualidad yaqui. Su relación con el agua las hace especialmente merecedoras para cumplir un papel fundamental en ciertas ocasiones. El Sábado de Gloria se lleva a cabo el acto de deshojar las ramas de álamo, llamado *sewa kauti* —“desojar las flores”—. Las hojas del *ábaso* se colocan a la entrada de la iglesia y hasta el altar, donde llegarán los chapayecas corriendo junto con sus padrinos para entrar en la Gloria. Esto solo ocurre en los pueblos tradicionales de Loma de Guamúchil y Loma de Bácum. El domingo por la mañana se hace un camino de hojas de álamo entre la iglesia y la ramada donde se localiza la imagen de Cristo. Cuatro jovencitas corren en tres ocasiones, llevando en andas la imagen de la Virgen. En ambas ocasiones, las hojas de *ábaso* convierten esos espacios en sagrados, y nadie tiene que cruzarlos o serán sancionados por quienes guardan el orden de la tradición.

El *baabu* —“barro”— es utilizado para producir muchos objetos para el hogar; sin embargo, en la actualidad se usa menos, e incluso va a la baja durante las fiestas, antes estaba presente de forma constante. En muchas de las fiestas comunales o familiares todavía se usan los platos de barro para dar de comer a los comensales en la fiesta, y en menor medida tazas para la bebida. Unas veces para dar el alimento a quienes hacen la labor de los doce apóstoles durante el Jueves Santo, representando de manera casi literal la Última Cena. Otras, para dar de comer a los llamados oficios, como son el grupo de pascolas, los maestros rezanderos que cumplen la función de rezar en las fiestas religiosas propias de los yaquis, así como las cantoras que los acompañan, sin dejar de lado

a los padrinos. Por lo regular, platos y tazas son deshechos al finalizar la fiesta, dado su carácter sagrado.

Durante la fiesta de San Juan, en la ramada de los fiesteros rojos de los pascolas, se coloca una reproducción de un toro de alrededor de veinte centímetros de alto por treinta de largo. El toro también es elaborado de barro, que representa el sacrificio del toro entregado a los fiesteros. Así, el barro cumple también una función importante en la vida ritual de los yaquis.

El *pajko* —“fiesta”— es una celebración vinculada principalmente a la religión nativa de los yaquis. Las fiestas de los santos patronos de los pueblos y de otros santos del calendario litúrgico; el final de la Cuaresma o cuando se lleva a cabo la velación del Cristo en un solar familiar durante ese periodo y los *luto pajko* requieren forzosamente la presencia del grupo de *pajko'ola* —“pascolas— (de *pajko* —“fiesta”— y *o'ola* —“viejo o sabio”—). Este grupo ritual de origen prehispánico e incorporado por los jesuitas en su trabajo de evangelización se convirtió en la parte medular de toda fiesta religiosa. No puede haber fiesta sin pascolas, y su trabajo ritual tiene como finalidad el pedido de lluvia. Su relación con el agua está presente en casi todos los elementos de la ramada, parte de su indumentaria y sus juegos.

En la mayoría de las fiestas, los pascolas van acompañados del *maso ye'eme* —“danzante de venado”—, ser primigenio de los grupos cahitas. Asistido musicalmente por sus *maso bwikame* —“cantavenados”—, con el *baa kubaje* —“tambor de agua”— y las *jirukiam* —“raspadores”—, baila y en ocasiones juguetea con los pascolas, aunque por su labor ritual no habla en ningún momento, a diferencia de los discursos y bromas de los pascolas.

La ramada de los pascolas es un sitio sagrado ubicado en el *tebat* —“patio”— comunal, frente a la iglesia y en el *tabat* familiar, localizado en el solar de la familia extensa. La ramada simboliza el *juya ania*, lugar de donde proceden los pascolas y el venado, que, como se mencionó, está hecho básicamente de *baka* —“carrizo”—. Se erige especialmente para cada fiesta y después se le desmantela por su carácter sagrado, por lo que no debe tener otra función. En algunas fiestas comunales la ramada se divide en dos partes; por delante, la ramada de los pascolas, y por detrás, la cocina de los fiesteros (en los pueblos que todavía conservan ese

FIGURA 3. LOS PASCOLAS Y EL VENADO DANZANDO. LAS GUÁSIMAS, GUAYMAS, SONORA. 2022.



Foto de José Luis Moctezuma Zamarrón.

grupo ritual). En otras fiestas, están separadas las ramadas. En la ramada de la cocina se hacen tortillas de harina y otros alimentos, incluyendo el infaltable *wakabaki* —“caldo de vaca”—, el café y el *bannai* —“atole”—.

Las fiestas religiosas comunales tienen dos centros importantes, el templo y la ramada de los pascolas, mientras que en las fiestas familiares el espacio sagrado se ubica en la ramada de los pascolas (también sitio del altar) y frente a ella. Allí van a tener lugar los eventos más importantes de la fiesta. El *tebat* familiar va a pasar de lo profano, en su uso cotidiano, a lo sagrado, con la construcción y uso de la ramada, y varios metros frente a ella, donde se localiza la cruz; danzan los matachines,² durante su turno en el ritual, y es el espacio de algunos de los juegos de los pascolas cuando interactúan con los presentes en la fiesta del cabo de año de un difunto.

² Los matachines son un grupo ritual incorporado por los jesuitas y ahora muy presente en la vida ritual de los yaquis. En este trabajo aparecen acompañando a los pascolas, pero tienen un rol secundario frente a la riqueza de los pascolas y su íntima relación con el pedido de lluvia.

Los oficios de pascola y venado, así como sus músicos, afirman que durante la fiesta se transportan al *juya ania* y todo lo que se encuentra en ese lugar: flora, fauna y agua. De hecho, el venado tiene como espacio original el *sewa ania* —“mundo flor”—. El mundo flor es un sitio en total armonía con la naturaleza, con abundante agua, pródiga vegetación, sobre todo flores, fauna en equilibrio, y aquellos yaquis que fueron consecuentes con la normatividad del grupo, después del *luto pajko*, van a ese espacio simbólico. Un lugar donde reina la armonía entre los distintos seres de la naturaleza. Por ello se conoce el trabajo ritual de estos oficios como el culto del monte.

Los pascolas realizan varios juegos según la fiesta de que se trate, y donde es más evidente la presencia del agua es al finalizar el *luto pajko* —“cabo de año”—. Durante un año, la familia del difunto ha mantenido el luto, pero la mañana de su despedida todo cambia. El luto le da paso al colorido. Los dolientes dejan de usar ropa de luto para vestir los colores que les agraden. Al *pontal* —“tela superior de la tumba mortuoria”— le cambian el mantel negro por uno blanco o azul, y los pascolas comienzan una serie de juegos. Todos ellos están relacionados con el líquido. Entre bromas, en ocasiones ya con la alegría que les dan las bebidas alcohólicas, se burlan de todo y de todos los presentes y ausentes, porque es una de sus facetas; mostrar a la comunidad su expresión contraria a la normatividad de su sociedad, ya sea con bromas escatológicas, sexuales e irreverentes hacia las autoridades de todo tipo, aun estando presentes. Los asistentes ríen y se carcajean con sus ocurrencias y diálogos, pero también con sus juegos.

El *yuku ye'uri* —“juego de la lluvia”— consiste en varias fases con dos componentes principales, el agua y la fertilidad que le da a la tierra la posibilidad de crear vida, representada en varios juegos con animales relacionados con el espacio acuático para los yaquis.

Uno de los primeros juegos que llegan a realizar consiste en agarrar agua del tambor de agua de los cantavenados con platos de barro y mojarse la cabeza, algunas veces manteniendo el plato sobre el cabello mojado mientras ríen y continúan con su algarabía. Pero también les arrojan agua a los asistentes, sin importar edad, género y estatus social. Corren de un lado al otro frente a la ramada, y entre risas, mucha gente termina mojada. Los yaquis no huyen previo a este acto debido a su

conocimiento de que esta práctica representa una bendición porque lo hicieron bajo todas las normas: es dentro de una fiesta de difunto; están en el *tebat*, donde se construyó la ramada; toman el agua del tambor de agua y se la lanzan con un plato hecho de barro entre los dolientes y sus amistades que asisten a la fiesta. Hay que señalar que, cuando salen de la ramada, los pascolas deben hacerlo sin las máscaras que usan dentro de ella, ya sea colocada en posición de descanso, en la parte posterior de la cabeza o en el lugar donde la colocan cuando danzan: de lado cuando lo hacen frente a sus músicos de cuerdas, o de frente en el momento en que bailan junto con el venado, frente al *pajkola tampareo* o *tampaleo* —“tamborilero de los pascolas”—. Así, la máscara se debe portar solo dentro de la ramada y no fuera de ella por su significado de que la ramada representa el *juya ania* y ellos son personajes de ese mundo. Solo en ciertos momentos pueden usar la máscara fuera de la ramada, pero porque están ante una situación especial, casi siempre frente al templo.

Otro de los juegos concernientes a una bendición se lleva a cabo cuando del tambor de agua echan, frente a él, una parte del líquido en la tierra para que se convierta en lodo. Este acto simbólico representa la mezcla de la tierra con el agua para crear vida en el *juya ania*. Es uno de los actos más evidentes del trabajo ritual de los pascolas para el pedido de lluvia. El danzante de venado se pone en cuclillas y les muestra a los pascolas dónde se forma esta sustancia sagrada, precisamente porque él proviene de la parte sagrada del *juya ania*, el *sewa ania*, donde tierra y agua le dan vida a un universo concebido en total armonía con la naturaleza. Los pascolas se tiran en la tierra y se embadurnan la cara con el lodo, para salir corriendo a restregar su cara en la ropa de los asistentes, sin importar de quién se trate. Nuevamente, los presentes ríen con estos actos, y nadie huye para evitar ser parte del regocijo colectivo. A este juego le llaman *sewa* —“flor”—, y lo consideran una bendición, previo al momento de la despedida de la persona que va a partir a otra dimensión. En este orden de cosas, los yaquis aseveran en un mito que los difuntos cruzan el río Yaqui en una *kanoa moela* —“canoa vieja”— (Padilla, 2015: 10).

Existen dos juegos concernientes a los animales del desierto que los yaquis ligan con el agua. En uno de ellos los pascolas se quitan el cinturón con los *coyolis* (cascabeles de cobre) y los ponen en un sombre-

FIGURA 4. *SEWÁ*. EL PASCOLA EMBARRANDO DE LODO A UNA MUJER COMO BENDICIÓN. LOMA DE GUAMÚCHIL, CAJEME, SONORA, 2008.



Foto de José Luis Moctezuma Zamarrón.

ro. Primero juegan entre ellos pesando una tortuga hecha de pan, de alrededor de diez centímetros de circunferencia. Dos de los pascolas se sientan dentro de la ramada y sostienen una vara de carrizo de donde cuelgan la tortuga, para bromear sobre su peso, mientras otro hace que toma nota sobre un trozo de papel de desecho. Acto seguido, salen de la ramada para ofrecer en venta los supuestos huevos de la tortuga, siempre entre bromas. La gente ríe, y en ocasiones les dan dinero, que sirve como limosna por sus servicios, por el papel que desempeñan como anfitriones de la fiesta.

En el otro juego, alguien de la familia de quien se hace el cabo de año, o una persona designada por ella, esconden en distintas partes cercanas a la ramada animales semiacuáticos hechos de pan, como la *kuta wikuim* —“iguana (de árbol de mezquite y palo fierro)”—, al que llaman *wiku pan* —“iguana de pan”—. Los pascolas se preparan para sa-

FIGURA 5. LOS PASCOLAS PESANDO LA TORTUGA. LOMA DE GUAMÚCHIL, CAJEME, SONORA, 2016.



Foto de José Luis Moctezuma Zamarrón

lir a cazarlas. Con sus arcos y sus flechas, en ocasiones con puntas de trozo de olote, se preparan con una especie de cantimploras hechas de botellas de plástico amarradas con un lazo y sombreros viejos para cubrirse la cabeza. Salen de la ramada bromeando sobre la cacería. Buscan entre arbustos, árboles y objetos familiares a sus presas. Cuando las encuentran, jueguetean con los niños para ver quién se queda con la presa.

Un juego muy característico sobre el pedido de lluvia se llama inventando la lluvia. Los pascolas y el venado salen de la ramada, correteando los primeros y danzando el segundo. Lo hacen entre la ramada y la cruz del solar, colocada varios metros frente a la primera. El *pajkola yooowe* —“pascola mayor”— saca en varias ocasiones la lengua al tiempo que suena el tambor de agua de los cantavenados, simulando los rayos y los truenos. Entre cabriolas, lanzan puños de tierra al aire, representando lo que sucede durante las lluvias de verano, las cuales llegan mu-

FIGURA 6. JUEGO DE LOS PASCOLAS LLAMADO INVENTANDO LA LLUVIA. LOMA DE GUAMÚCHIL, CAJEME, SONORA. 2008.



Foto. José Luis Moctezuma Zamarrón.

chas veces antecedidas de tolveneras y remolinos de viento, pero que al final resultan en un gran alivio para terminar las intensas sequías del ciclo anual y los calores extremos de la zona, así como del líquido requerido para el florecimiento del *juya ania* y anteriormente para dotar de agua al río Yaqui, ahora detenido en tres grandes presas y varias represas ubicadas en su largo cauce.

Por medio de los rituales practicados por los yaquis (así como mayos y otros grupos cahitas ya desaparecidos, ubicados en la planicie costera) podemos interpretar claramente que sus rituales de pedidos de lluvia no tienen como finalidad la producción agrícola como la conocemos para otros pueblos originarios de origen yutoazteca que habitan las zonas serranas, semejantes a los de la llamada Mesoamérica. Hasta ahora no hay ningún ritual donde el maíz tenga presencia alguna. Sus rituales están encaminados al pedido de lluvia para que florezca en *juya ania*, y don-

de la agricultura de siembra en las vegas de los ríos, en particular del río Yaqui, forma parte de ese universo. El *juya ania* da y quita dentro de la cosmovisión yaqui. Su valor para la subsistencia del grupo es enorme, así como su presencia en un complejo sistema simbólico, donde se integra con otros mundos o universos. El agua, entonces, recibe un especial valor en esta sociedad y se ve reflejada en las ideologías lingüísticas del grupo, así como de muchos de los rituales dentro de su catolicismo nativo, tan importante para la reproducción de su identidad étnica y como fundamento de su resistencia por su territorio, su agua y su ser yaqui.

Si bien la presencia de los pascolas en las fiestas las convierte en un pedido de lluvia, incluyendo la celebración de toda la Cuaresma, hay dos fiestas en las que claramente tienen como principal componente el agua. La fiesta de San Juan, en Vícam Pueblo, y la fiesta de la Virgen del Carmen, en los poblados yaquis de Bataconcica, Bahía de Lobos y Las Guásimas. La primera población tiene una gran mayoría de habitantes del grupo étnico, y las otras dos tienen una influencia importante de yaquis, aunque habitan en ellas un número considerable de *yoris*, o más bien *yorim* —“no indígenas yaquis o mayos”—, por lo que hay algunas diferencias en el ceremonial.

La fiesta de San Juan tiene como finalidad el pedido de lluvia, como sucede con la noción generalizada en México y en otras partes de habla hispana de que el 24 de junio llueve o da inicio la temporada de lluvias. Sin embargo, para la religión nativa yaqui, esta fiesta tiene una gran relevancia en la tradición del pedido de lluvia. Para ello, realizan diversas actividades durante varios días con el solo fin de solicitar una buena temporada de lluvias. Si bien es una fiesta introducida por los misioneros jesuitas durante la época colonial, los yaquis la interpretaron a su manera, y en la actualidad se pueden observar rasgos muy claros de la religión impuesta por los misioneros ignacianos, así como elementos propios de la ritualidad prehispánica de este grupo originario.

Durante varios siglos, la fiesta transcurrió sin problemas en cuanto a uno de los espacios fundamentales del ritual, el río Yaqui. Hasta mediados del siglo xx, todo transcurría sin anomalías porque el río es el más grande del norte de México y siempre llevaba un considerable caudal. Pero poco a poco fue cambiando esa situación con la edificación de las presas La Angostura, El Novillo y El Oviáchic, desde el alto río Yaqui

FIGURA 7. AGUA CONDUCTIDA DEL CANAL DE RIEGO AL LECHO DEL RÍO YAQUI PARA LA FIESTA DE SAN JUAN. VÍCAM PUEBLO, GUAYMAS, SONORA, 2022.



Foto de José Luis Moctezuma Zamarrón.

hasta territorio yaqui. Desde hace años, en verano escasea el líquido y los miembros del grupo no reciben suficiente agua, ni siquiera para uso doméstico. Esto ha impactado en la forma en que pueden llevar a cabo el ritual en el río. En ocasiones deben traer pipas para hacer un pequeño estanque donde llevan las imágenes de San Juan. La otra forma ha sido: hacer un canal rústico para desviar el agua del canal de riego más cercano hacia el vado del río donde se realiza tan importante evento. A esto debemos añadir que el agua que se trae mediante diversas formas se contamina al llegar al lugar que se forma como estanque porque las aguas que corrieron previamente han dejado sedimentos contaminados en el lecho del río. Aun así, los yaquis continúan con su tradición, y año con año celebran el día de San Juan, esperando que en algún momento vuelva a correr el caudal de agua del río Yaqui, tan importante y simbólico para todos ellos.

Los fiesteros rojos y azules de Vícam Pueblo, uno de los cuatro pueblos que todavía los conservan, hacen todos los preparativos para efectuar

la fiesta como lo dicta la tradición. Invitan a los pascolas, acompañados del venado, y construyen dos ramadas, una por cada grupo (en los pueblos que no cuentan con fiesteros hacen una ramada para celebrar sus fiestas). También lo hacen con los matachines de la iglesia, los llamados soldados de la Virgen. Edifican las cocinas de los fiesteros y acuerdan con todos aquellos que van a participar de alguna manera en la fiesta para que hagan las tareas que les corresponden, como adornar el espacio de la festividad y acomodar a los que ofrecen los juegos de la feria y la venta de comida, entre otras actividades.

Al frente de cada ramada de los pascolas se ubica la cruz, vestida del color de cada grupo de fiesteros, los rojos y los azules, así como los adornos dentro y fuera de cada una, de los mismos colores. Los altares, ubicados en el centro de la ramada, son asimismo adornados con cada uno de los colores, incluyendo el pontal. Los pascolas también lucen alrededor de la cintura un lienzo de tela del color de la ramada que representa y en la parte posterior van adornadas con flores bordadas. Ellos inician la fiesta mediante el lanzamiento de los cohetones al aire, durante el ocaso del día 22, aunque, como toda fiesta, tiene su clímax en la víspera, en este caso, el 23 de junio. Como toda fiesta, da comienzo en la víspera, en este caso, el 23 de junio. El *Moro ya'ut* los conduce con la vara de carrizo al interior de la ramada, mientras los músicos de cuerdas tocan el son de la Canaria para que los pascolas den las gracias por el inicio de la fiesta y cada uno baile frente a sus músicos. Una vez terminado el primer son, los pascolas juegan entre ellos y con el venado, e incluso toman la cabeza del venado, llamada *sewa* —“flor”—, y se divierten con ella.

El día 23, por la noche, todos se dirigen al templo donde están danzando los matachines. La construcción es una de las más grandes de los ocho pueblos, junto con la de Pótam. Está llena de gente; muchos con una tarea que cumplir, y otros por su religiosidad. La gran mayoría son yaquis, y muy pocas personas de fuera. Llegan los pascolas de las dos ramadas y realizan un discurso, mientras en el altar la gente se va a santiguar frente a los santos, especialmente las figuras de san Juan. Todos salen para observar la quema de los castillos, mientras los pascolas siguen bromeando sobre lo que están viendo. Después de eso, la gente continúa con la fiesta en los juegos mecánicos y comprando diferentes tipos

de alimentos que se venden en las fiestas de la región. Los pascolas regresan a sus ramadas y terminan de danzar los tres sones de esa noche.

Antes del amanecer, todos los asistentes se dirigen al río, no muy distante del templo y las ramadas de Vícam. Desde el altar del templo, los fiesteros cargan las figuras de san José, acompañados por los pascolas y los matachines. A esa hora, el agua que viene del canal de riego ya ha cubierto el suficiente espacio del lecho del río, y comienza la ceremonia de bendición por parte de los pascolas mayores de cada grupo de fiesteros, el *maitro* rezandero mayor, así como el llamado abogado. En los últimos años han hecho una rampa de cemento bajo un gran árbol de álamo para colocar las imágenes y para que la gente no se resbale en la orilla del río. Antes del amanecer, mujeres y hombres van pasando para recibir la bendición con el agua del río y se santiguan frente a las imágenes de bulto de san Juan, una de aproximadamente metro y medio, y la otra de menos de un metro, colocadas sobre un trozo de tela, y sobre ella las banderas de los fiesteros. A su lado colocan una bandeja para recibir las limosnas de quienes quieran hacerlo al recibir la bendición. Algunas personas llevan velas para iluminar la noche, reflejadas en la superficie del agua. No faltan hombres que, al calor de bebidas alcohólicas, se tiran al río y juegan en él, haciendo sentir su regocijo por tan especial momento. Cuando amanece por completo, los fiesteros de cada grupo recogen sus respectivas figuras de san Juan y regresan al pueblo en compañía de un gran número de participantes.

Por la tarde del día 24, continúa la fiesta, que tiene como principal protagonista al gallo. En cada ramada suceden los mismos pasos del ritual. En el altar de la ramada de los rojos, ponen la figura de san Juan, grande, y en el de los azules, la pequeña. Entonces reinicia la fiesta con la danza de los pascolas y el venado. Después, el pascola mayor toma un gallo vivo, y frente a la figura de san Juan, comienza golpeando con el gallo la espada de los fiesteros y de todo aquel que quiera recibir la bendición de san Juan, y con ello el pedido de lluvia, no sin antes hacer la señal de la cruz sobre su espalda. Al terminar de golpear un gran número de gente, el animal termina muerto. Acto seguido, salen de la ramada y da inicio la lucha entre dos contrincantes con las patas y muslos del gallo. Quien golpea primero el cuerpo de su contendiente es el ganador. Al terminar esto, colocan las partes del cuerpo del gallo al pie de

FIGURA 8. LAS IMÁGENES DE SAN JUAN BAJO UN ÁLAMO A LAS ORILLAS DEL RÍO YAQUI. VÍCAM PUEBLO, GUAYMAS, SONORA, 2022.



Foto de José Luis Moctezuma Zamarrón.

la cruz de la ramada, al considerarlo un animal sacralizado. Finalmente, los pascolas entierran un gallo, dejando fuera solo su cabeza. Lo bendicen y comienzan a pasar hombres montados a caballo. A toda carrera, se inclinan hacia un lado sobre la silla de montar, tratando de sacar al animal. Uno a uno lo van haciendo, y si ninguno lo saca, vuelven a comenzar hasta alcanzar su propósito. El ganador es reconocido por sus dotes para cabalgar y la habilidad para realizar esa suerte, lo cual requiere preparación, ya que no todos los que montan a caballo lo hacen. Acto seguido, los pascolas y los fiesteros de cada ramada van en procesión a dejar las figuras de san Juan al templo. Después de esa ceremonia, continúa la fiesta en los juegos mecánicos y la venta de comida, así como el baile de paga con un grupo de la región.

La fiesta termina la madrugada siguiente, el 25 de junio. Antes de amanecer, se reúnen las autoridades religiosas, los fiesteros y los pascolas en cada una de las ramadas. De manera solemne, se despiden, con la satisfacción de haber terminado con bien la fiesta de San Juan, y el pue-

blo retoma su vida cotidiana hasta la siguiente celebración religiosa, esperando que su trabajo ritual haya tenido éxito. Antes del amanecer del 25 de junio de 2022 cae una leve llovizna como un preludio de lo que sería un año muy lluvioso en la región.

La fiesta de la Virgen del Carmen también tiene como elemento fundamental el agua, pero no la del *batwe* —“río”—, sino la del *baawe* —“mar”—. Al igual que la de San Juan, su origen se remonta a la época colonial, pero con claros elementos de la ritualidad y la cosmopercepción yoeme. Como mencioné anteriormente, se celebra en tres comunidades yaquis, y aquí me referiré a la efectuada en el pueblo pesquero de las Guásimas, la comunidad de origen yoeme más cercana al límite noroeste de su territorio y relativamente cercana al puerto de Guaymas. La fiesta tiene un carácter secular y otro religioso. En el primero participan *yoris* y *yoemem* (plural de *yoeme*), y en el segundo casi exclusivamente yaquis. Como en las otras fiestas del catolicismo nativo de esta sociedad indígena, quienes participan son los diversos grupos rituales, liderados por sus autoridades religiosas.

La fiesta da inicio el 15 de julio por la tarde, con el grupo de matachines bailando dentro del pequeño templo del poblado. En una mesa que hace las veces de altar, se coloca la figura de la Virgen, y a su lado, una mesa más larga donde ubican otras imágenes religiosas. Hacen un descanso para retomar su danza por la noche, justo cuando arriba el camión con los matachines de Loma de Guamúchil, el pueblo yaqui más sureño, cercano a Ciudad Obregón. Las visitas de las imágenes religiosas son algo común entre los pueblos, y en esta ocasión fueron los que en términos oficiales pertenecen al pueblo de Cócorit. Juntos continúan danzando parte de la noche dentro del templo.

La fiesta secular consiste en la caravana de la reina de la fiesta y sus princesas. Previo a este día, se lleva a cabo la campaña y elección de las candidatas. Antes del inicio de la participación de los pascolas, varios carros alegóricos desfilan por las calles del pequeño poblado con las participantes y sus acompañantes. Los carros, camionetas y hasta camiones van adornados con diversos motivos, incluyendo la vestimenta tradicional de la mujer yaqui.

Poco antes de oscurecer, los pascolas inician su trabajo ritual. Frente a la cruz de la ramada, lanzan cohetes para señalar el inicio oficial de la

fiesta. Comienzan a bailar sus tres sones, y durante los descansos hacen un juego dentro de su espacio vital. Entre bromas, a uno de ellos le colocan unas ramas, tratando de imitar las astas auténticas que usa el danzante de venado. Con el sistro de los pascolas en una mano, en la otra toma un pequeño ramo de hojas delgadas que simula las sonajas del danzante de venado. Esto lo hacen al menos dos de ellos antes y al entrar en escena el verdadero danzante de venado. Entonces comienza un jugueteo entre los pascolas y el venado mientras los primeros hacen bromas, incluso de tipo sexual. El danzante de venado representa tal cual al personaje mítico; no habla y sus juegos con los pascolas no tienen el carácter trasgresor de sus compañeros de ritual. Hasta la madrugada, terminarán de bailar los tres sones que les corresponden esa noche, y después descansarán para continuar la tarde del día siguiente.

Por la tarde del 26 de julio, los pascolas y el venado comienzan a bailar dentro de la ramada, poco después de que se entrega el bolo a los fiesteros en la ramada de la cocina, ubicada en la parte posterior a la de los pascolas. Al mismo tiempo, los matachines danzan dentro del templo. Poco después, sale en andas la figura de la Virgen del Carmen, escoltada por los matachines, las autoridades de la iglesia y gran cantidad de personas. Las *tenanchis* van al frente con sus banderas y su tocado en la cabeza, junto con el *matachin tampaleo* —“tamborilero de los matachines”—, tocando el tambor durante el trayecto a la orilla del mar. En el malecón del pueblo los espera una panga de los pescadores, adornada con flores. En ese lugar se encuentra otra pequeña figura de la Virgen del Carmen, adornada con flores artificiales y rodeada de veladoras.

Las autoridades eclesiásticas yaquis suben junto con la figura de la Virgen y las acompaña la reina de la fiesta. Salen rumbo al otro extremo de la bahía, donde también está ubicada otra figura de la Virgen del Carmen, que cuida a los pescadores y al poblado. Una veintena de lanchas de pesca, abarrotadas con sus devotos, van detrás sorteando el oleaje. El viaje dura alrededor de veinticinco minutos, y cuando llegan al lugar, hacen un pequeño ritual de encuentro de las Vírgenes, y dejan unas ofrendas y algunas veladoras. Ese momento es de júbilo para todos los presentes. Algunos de ellos se tiran al mar, y otros bajan de las pangas en la playa para celebrar el acontecimiento. Algunos conductores de las lanchas usan sus motores para lanzar agua a quienes se encuentran en

FIGURA 9. PANGA CON LA VIRGEN DEL CARMEN Y SUS ACOMPAÑANTES. LAS GUÁSIMAS, GUAYMAS, SONORA, 2022.



Foto de José Luis Moctezuma Zamarrón.

otras. La gente ríe con este acto porque es una especie de bendición al recibir el agua de un espacio marítimo que de pronto se convierte en sagrado. La panga de la Virgen y su comitiva regresa a Las Guásimas para colocar nuevamente la imagen en su lugar dentro del templo.

Al poco rato da comienzo el *ba'a jipo'okoim* —“agua de pinole”—, un juego de los pascolas frente al templo. Al parecer, este juego solo se lleva a cabo durante las fiestas de las Vírgenes, y no en las de los santos. Con sus máscaras detrás de la cabeza, como lo hacen los mayos, y no a un lado como suelen hacer los yaquis, esperan la preparación del atole que elaboran varias mujeres yaquis en un recipiente de plástico de unos cien litros. Vacían muchos litros de leche y le añaden harina de pinole para hacer una especie de *bannai* —“atole”—, pero llamado *ba'a jipo'okoim*, al ser de tipo ritual. Una vez que está listo, los pascolas comienzan a bailar frente al tampaleo, pero esta vez usando sus huaraches de tres puntadas, situación que nunca sucede dentro de la ramada. El

FIGURA 10. EL JUEGO DEL *BA'AJIPO'OKOIM* —“AGUA DE PINOLE”—, PARA FINZALIZAR LA FIESTA DE SAN JUAN. LAS GUÁSIMAS, GUAYMAS, SONORA, 2022.



Foto de José Luis Moctezuma Zamarrón.

danzante de venado hace lo propio frente a sus cantavenados. Una multitud rodea el espacio entre los músicos y el recipiente con el atole. Durante el baile, dan vuelta alrededor del recipiente del atole, en ocasiones con los brazos extendidos como si fueran *wiikim* —“pájaros”—. Con el sistro hacen como *semalulukut* —“colibri”—, que liba del atole. El venado también da vuelta al mismo recipiente, pero solo bailando y extendiendo los brazos. Entre los pascolas, visten al pascola mayor con un trozo de costal de harina, semejando un mandil; le colocan un paliacate en la cabeza y piden prestado un rebozo que le ponen sobre la cabeza, y en ocasiones se cubre parte del rostro, como lo hacen las mujeres yaquis regularmente, sobre todo cuando están en un ritual. Otro de los pascolas sostiene una canasta hecha de carrizo sobre el brazo, que lleva unos vasos de desechables. Entre bromas, los dos se acercan al recipiente, y con una vara de carrizo el pascola mayor termina de preparar el atole, con-toneándose mientras lo bate con el carrizo. Los otros pascolas se sientan

sobre la tierra, junto a los músicos, y esperan a que el pascola mayor les lleve a probar el atole para ver si ya está listo. En la punta del carrizo hueco acarrea un poco, y abriendo la boca, cada uno de ellos reciben unas gotas, parecido a lo que hacen las hembras de los pájaros para darle de comer a sus crías. Todos los presentes, junto con los pascolas, ríen con tantas bromas que hacen sobre el proceso de preparar el atole. El juego termina con los pascolas entregando los vasos con atole a los presentes, y cuando estos se terminan, la gente utiliza cualquier recipiente para recibir agua de pinole. Todos tratan de tomar un poco porque al final representa una bendición, al ser un líquido sagrado.

MITOS, DISCURSOS Y CANTOS DE VENADO YAQUIS RELACIONADOS CON EL AGUA

Debido a su estrecha relación con el agua, la sociedad yaqui tiene varios mitos que se remontan a la época prehispánica, han logrado sobrevivir a los cambios culturales y se han acomodado dentro de lo que hoy conocemos como su religión nativa. Dentro de esa mitología sobresalen algunos mitos, entre ellos el de *boobok* —“sapo”—.

Se dice que hace muchos años una terrible sequía azotó el territorio yaqui. Cuentan que los pozos se secaron hasta la última gota, que el suelo bajo los pies ardía como una brasa eterna y que las piedras se calcinaban hasta convertirse en polvo. Los yaquis padecían sed y enfermedades por la falta de agua. Los jefes se reunieron y decidieron comunicarse a toda costa con Yuku, dios de la lluvia. Fue así como los sabios eligieron al noble gorrión para que surcara los cielos con sus incansables alas y le llevara el mensaje a Yuku, ante el cual exclamó: “He venido en nombre de los yaquis a pedirte el favor de tu lluvia”. A lo cual la deidad respondió: “Con gusto, gorrión. Vete sin preocupación y dile a tus señores que muy pronto tendrán lluvia”. El gorrión voló tan rápido como pudo, pero antes de llegar a tierra el cielo se plagó de *nubes* y mortíferos *relámpagos*. Entonces, se formó un *tornado* que alcanzó al ave, y el agua no llegó al territorio yaqui. Al no regresar el gorrión, los jefes ordenaron que fuera la *golondrina* a platicar con Yuku. La valerosa ave emprendió el vuelo hasta encontrarse con

el dios de la lluvia y le suplicó que le regalara un poco de agua a los yaquis, quienes morían de sed. Yuku contestó sin vacilar: “Ve sin preocupación con tus jefes y ten la seguridad que tras de ti llegará la lluvia”. La golondrina se enfiló hacia la tierra satisfecha con la promesa de Yuku, pero al igual que el gorrión, fue atrapada por el *viento* y un relámpago la golpeó. De ella no se supo más, y ni una gota de agua cayó.

Los ocho sabios, en su desesperación, optaron por otro mensajero, *el sapo Boobok*, quien vivía en *Bajkwam* —“*Lagunas*”— [Bácum]. Los jefes se reunieron con él en *Vícam*. Ahí le encomendaron la misión. Boobok regresó a Bahkwam, pero antes visitó a un amigo que era *chamán*, y le pidió que le prestara unas alas de *murciélago*. Al día siguiente, *el sapo alado* subió al cenit hasta toparse con Yuku, a quien le dijo: “Señor, no trate tan mal a los yaquis; envíenos un poco de agua para beber porque morimos de sed”. Yuku respondió de la misma forma en que lo hizo con el gorrión y la golondrina. Entonces, Boobok fingió marcharse, pero se ocultó. Repentinamente, el cielo se nubló, los relámpagos iluminaron *el firmamento*, los vientos soplaron con furia y comenzó a llover. Finalmente, el agua llegó a la tierra, pero no tocó al sapo.

Boobok se elevó mucho más arriba que la lluvia mientras cantaba: “¡Kowak, kowak, kowak!”. Yuku escuchó al sapo e hizo que lloviera de nuevo. El batracio con alas de murciélago guardó silencio y la lluvia paró. Tras unos instantes, Boobok reinició su canto y se lanzó a la tierra. El dios de la lluvia mandó un diluvio para matarlo, mas no lo encontró, y así el agua humedeció todo el territorio yaqui. Las *tormentas* llenaron de nuevo los *pozos* y apaciguó la sed de los yaquis. De pronto los sapos fueron abundantes y todos cantaban felices. Boobok devolvió al chamán las alas prestadas y regresó a vivir con paz en Bahkwam (en Olavarria, 1989: 48-49).

Otra versión de Boobok menciona la formación del río Yaqui.

Se cuenta que hace muchísimos años, el río Yaqui no existía, y los *surem* (antepasados de los yaquis) a duras penas sobrevivían en esta región semi-desértica sembrando maíz, frijol, calabaza, cazando y recolectando productos silvestres, como pitahayas, chile y quelites. Ante esa difícil situación, los jefes tribales convocaron a una reunión de toda su gente y otros grupos del valle.

Todos acordaron pedir ayuda al animal sabio *Yuku ya'ut*, “Jefe de la lluvia”, para que formara el río que tanta falta les hacía. Para solicitar el agua, primero enviaron a otros animales sabios, como el cuervo, el gavián y el búho, pero nunca regresaron; como la necesidad de agua era cada vez más apremiante, pidieron el favor a los animales sabios más veloces, como *sáawiru* y *ráakon*; en eso estaban, cuando se presentó *Boobok*, un sapito voluntario para ir a hablar con el jefe de la lluvia; solo pidió a los presentes que le hicieran tamales de elote para llevar en su camino, dicho y hecho. Al día siguiente, *Boobok* fue arrojando pedazos de tamal por el cauce por donde querían que pasara el río, cuando terminó, de un salto llegó a la casa de *Yuku ya'ut* y habló con él. Al otro día cayó sobre toda la región una lluvia tan fuerte, que el caudal proveniente de la sierra formó el río Yaqui (en Olavarría, 1989: 50).

Otro mito sobre el río habla de otro personaje, Yaji Towi. Dice que un gran maestro llamado *Yaji Towi* encaminó al pueblo yoeme al río y dijo:

Este es el lugar donde vamos a llegar, este río estruendoso lo ha señalado el gran creador que podemos asentarnos, y nos lo ha señalado para establecernos por los tiempos de los tiempos, incluso dicen que el ruido que hacía el agua cuando bajaba de la sierra es lo que identifica al pueblo: *jia-ki*, “suena, ruge”.

En el mito del árbol parlante, fundamental en el origen de los yaquis, existe una referencia al río Yaqui:

El poste [el árbol] dijo que llegaría el momento de la Conquista y que todos tendrían que ser bautizados. Muchas personas se enojaron; solo unas pocas dijeron que recibirían la bendición. Las demás dijeron que no era cierto, que solo Yomumúli deseaba eso. Así que Yomumúli quemó el palo con un cigarro poderoso, se enrolló el río bajo él, como un tapete y se fue (en Beals, 2016).

En la tradición oral encontramos narraciones donde se hace alusión a la creación del río Yaqui, como la que expone Gutiérrez (2016) en una

entrevista que le hace a un profesor reconocido por su conocimiento sobre la historia y tradición del grupo yaqui, Juan Silverio Jaime León:

Hay diferentes mitos o leyendas de la creación del hombre. A nosotros nunca nos han dicho que provenimos del mono, pero tampoco que hemos sido creados por un ser divino, en el sentido católico. No se habla de que nosotros seamos creados por Dios, Jesucristo, por el Padre Jesucristo, sino que somos creados de un ser superior, divino, y que toda esa divinidad nos dio el río, el agua, el mar, la montaña, para que nosotros pudiéramos sobrevivir. También se nos ha dicho que nosotros fuimos creados en otro mundo y caminamos y caminamos y caminamos, y allá, en un lugar, el más anciano de los yaquis se detuvo. Sacó de entre sus pertenencias un pergamino (un petate) y lo extendió para expresar frente a su gente: “Aquí va a ser nuestro hogar”. Y ahí mismo surgió el río Yaqui, dicen, al momento de extender el petate de carrizo. Luego dio instrucciones a jóvenes guerreros de dirigirse a los cuatro puntos cardinales para definir el territorio (Gutiérrez, 2016: 92).

El *baawe chiika*, conocido como espíritu del mar, de “mar y sobras o desechos”, es un personaje mítico que habita en el *baawe ania* —“océano, mar”—, que viene de mar y mundo o universo. No le gusta que le ensucien su espacio vital, y por eso regresa la basura a la playa, antes productos naturales, pero en la actualidad más desechos industriales. Seguramente cuida a los animalitos del monte que se convirtieron en seres marinos, como ballenas y delfines, una vez que los surem decidieron no convertirse al cristianismo, como también lo hicieron sus contrapartes, los animalitos del monte que aparecen en los juegos de los pascolas y adornando sus máscaras, incluyendo alacranes, lagartijas y otros animales pequeños.

En algunos de los discursos de los pascolas están presentes el agua y otros elementos relacionados con ella, como la flor, la tierra, el venado y los animalitos del monte. Son discursos aleccionadores sobre el *juya ania* y la importancia del agua dentro de su cosmovisión. Lo hacen cuando cuentan sobre Boobok o cuando bromean durante sus juegos verbales, llenos de metáforas e incluso de picardías en los diálogos entre ellos o con el público que interactúa con ellos verbalmente.

Los cantos de venado son otra de las expresiones donde el agua tiene una importante presencia, muchos de ellos referidos a diversos animales que habitan en el *juya ania* y el *sewa ania*, como el venado y el colibrí. Estos cantos, en ocasiones, son representados por los pascolas y el venado. De hecho, hay un canto que alude al momento en que el venado se agacha a beber agua y el danzante hace el movimiento para tomar del líquido.

Un conocido canto de venado alude al agua directamente:

<i>Sewa ba'ampo yoleme</i>	Hombrecillo de la flor en el agua
<i>Sewaila ba'ampo yoleme</i>	hombrecillo del universo de la flor en el agua
<i>Sewa ba'ampo yoleme</i>	hombrecillo de la flor en el agua
<i>Sewaila ba'ampo yoleme</i>	hombrecillo del universo de la flor en el agua ³

El aparato discursivo sobre el agua es muy extenso, y aquí solo incluimos algunos ejemplos de algunos géneros del discurso que están presentes en la memoria colectiva de este grupo étnico.

A MANERA DE CONCLUSIONES

Los saberes de los yaquis sobre el agua no solo forman parte de sus ideologías lingüísticas, configuradas a través de sus conocimientos ancestrales y desarrollados mediante su historia en una profunda interacción con la naturaleza y el universo; concebida a partir de su estrecha relación con el *juya ania* y otros mundos o universos. Por ello, su territorio, comprendido en ese *juya ania* (al que pertenece indisolublemente el río Yaqui) y el *baawe ania*, se convirtió desde la época prehispánica en uno de los principales emblemas identitarios del grupo de los autonombrados *yoemem* (Moctezuma, 2015). Esa identidad étnica que desde la Colonia han venido construyendo y fundamenta sus luchas históricas por sus derechos territoriales y por sus recursos naturales (Gouy-Gilbert, 1985), junto con los simbólicos (Figueroa, 1994; Olavarría, 2003). Su tenaz resistencia les han costado un acoso permanente por la sociedad regio-

³ Este canto de venado me fue proporcionado en abril de 2023 por Teodoro Buitimea Flores, de Loma de Guamúchil, pueblo tradicional de Cócorit, río Yaqui.

nal y nacional, así como masacres y deportaciones durante casi toda su historia (Padilla, 2015).

En ese tenor, su lucha por el control del agua, sobre todo en los últimos tiempos, tiene un soporte cultural muy bien cimentado, como lo hemos visto en el desarrollo de este análisis. Los discursos sobre su lucha histórica por el agua no los incluimos aquí porque requieren una aproximación especial, aunque existen varios estudios que han utilizado esos discursos para dar cuenta de su movilización por la defensa de sus derechos prometidos desde el decreto del presidente Lázaro Cárdenas, en 1940, y donde no se les ha hecho justicia; por el contrario, les han venido surtiendo menos agua de su río con múltiples “programas de desarrollo” (Lerma, 2016; Moctezuma *et al.*, 2015 [“Peritaje”]; Padilla y Moctezuma, 2017; Radonic, 2015). El trabajo de Moctezuma y García hace un recuento de la investigación sobre los yaquis y el agua, mostrando múltiples publicaciones en torno a esta problemática, desde la parte histórica hasta el conflicto por el acueducto Independencia, pasando por varias etapas de la resistencia de los yaquis por el agua, incluyendo algunos de los estudios que tratan el agua como recurso cultural e identitario.

REFERENCIAS

- BEALS, R. (2016). *Etnografía del noroeste de México*, vol. 2. México: Siglo XXI / El Colegio de Sinaloa.
- DURANTI, A. (2000). *Antropología lingüística*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FIGUEROA VALENZUELA, A. (1994). *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. México: Dirección General de Culturas Populares.
- GOUY-GILBERT, C. (1985). *Los yaquis. Una resistencia india*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Latinoamericanos.
- GARCÍA, G. y J. L. Moctezuma (2024). Del río que suena, *Jiak Batwe*, al río muerto. Los estudios sobre el agua entre los yaquis, *Noroeste de México*, núm. 5, nueva época, pp. 13-48.

- GUTIÉRREZ MÜLLER, B. (2016). Espíritu, superstición, mitos y tradición oral del clan pájaro de la etnia yaqui. Entrevista a Juan Silverio Jaime León, *La Manzana*, año 9, núm. 12 (agosto 2015-enero 2016), pp. 88-103.
- LERMA RODRÍGUEZ, E. (2016). La autonomía yaqui y su lucha por el agua. Los retos de una comunidad ante los retos de una consulta cuestionable, en P. López y L. García, *Pueblos originarios en lucha por las autonomías. Experiencias y desafíos en América Latina*. México: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 89-112.
- MOCTEZUMA ZAMARRÓN, J. L. (2015). "Lengua y cultura como factores de resistencia e identidad étnica yaquis", *Diario de Campo*, núm. 8 (mayo-junio), tercera época, pp. 24-31.
- MOCTEZUMA ZAMARRÓN, J. L. (2014). El *huya ania* "el mundo del monte" y otros mundos posibles en las lenguas yaqui y mayo, en R. Barriga y E. Herrera (coords. y eds.), *Lenguas, estructura y hablantes. Estudios en homenaje a Thomas C. Smith Stark*, vol. II. México: El Colegio de México, pp. 1125-1148.
- MOCTEZUMA ZAMARRÓN, J. L. (2012). Bailando al romper el alba. Ritos funerarios en pueblos de misión yaquis y mayos, en R. Padilla (comp.), *Misiones del noroeste de México origen y destino 2008*. Hermosillo: Fondo Regional para la Cultura y las Artes, pp. 233-246.
- MOCTEZUMA, J. L., A. Aguilar y H. López (2003). Etnografía del desierto. La estructura social *o'odham*, *conca'ac*, *yoeme* y *yoreme*, en S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las relaciones indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 269-318.
- MOCTEZUMA, J. L., H. López y É. Merino (2015). El *huya ania*: la matriz del mundo, en C. Good y M. Alonso (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades: cosmovisión y mitologías en el México indígena*, vol. II. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 73-96.
- MOCTEZUMA, J. L., R. Padilla, F. López y V. Villanueva (2015). Peritaje antropológico respecto al impacto social y cultural del acueducto Independencia, *Rutas de Campo*, núm. 8 (mayo-junio), pp. 8-56.
- MOCTEZUMA, J. L. y A. Vázquez (2015). El respeto a la tradición. Los pascolas y el venado en la ritualidad indígena del noroeste de Méxi-

- co, en *VI Coloquio Internacional. Construyendo nuestro futuro común: por una gestión ética del patrimonio cultural inmaterial*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 171-183.
- OLAVARRÍA, M. E. (2003). *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*. México: Universidad Autónoma Metropolitana / Plaza y Valdés.
- OLAVARRÍA, M. E. (1989). *Análisis estructural de la mitología yaqui*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Autónoma Metropolitana.
- PADILLA RAMOS, R. (2015). Un río en la vida de los yaquis, *Diario de Campo* núm. 8, pp. 6-12.
- PADILLA, R. y J. L. Moctezuma (2017). The Yaquis: a historical struggle for wáter, *Water History*, vol. 9, núm. 1, pp. 29-43.
- PÉREZ DE R. A. (1992 [1645]), *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras, del nuevo orbe*. México: Siglo XXI Editores / Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional, Sinaloa.
- RADONIC, L. (2015). Environmental violence, water rights, and (un)due process in Northwestern Mexico, *Latin American Perspectives*, vol. 42, núm. 5, pp. 27-47. <https://doi.org/10.1177/0094582X15585111>
- SPICER, E. (1994). *Los yaquis. Historia de una cultura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- VELÁZQUEZ, G. (2019). Espacialidad de la barbarie capitalista: espacio hidropolítico en torno al despojo del río yaqui en el noroeste de México, *Cardinalis*, año 7, núm. 13, pp. 60-81.

EL AGUA Y LA TRAMA DE LA VIDA. UNA APROXIMACIÓN AL CICLO HIDROSOCIAL EN LA SIERRA NOROCCIDENTAL DE PUEBLA

ELIANA ACOSTA MÁRQUEZ¹

Como parte del eje sobre rescate y diálogo de saberes del proyecto de investigación e incidencia “Derechos humanos y agua en pueblos indígenas y comunidades vulnerables”, se presentan a continuación avances del trabajo generado durante la primera etapa, el cual se orientó a explorar una categoría central: el ciclo hidrosocial. Derivado de ese ejercicio, se presenta en este capítulo una primera aproximación focalizada en la Sierra Noroccidental de Puebla, con el objetivo de poner en perspectiva y contexto esta categoría y desplegar algunas claves desde las cuales abordarla, tomando como base los propios términos y relaciones de las comunidades originarias de esta región del país.

Para delimitar la perspectiva de investigación, ha sido fundamental empezar por cuestionarse sobre lo que entendemos por la noción misma de agua y pensarla desde el caso concreto de estudio, sin perder el marco nacional. Al respecto, Francisco López Bárcenas (2020: 8-9) nos convocó a repensar el agua y poner en evidencia no solo su progresiva mercantilización y la falta de un marco legal que garantice su derecho, sino también construir otro modelo desde el cual abordarla. Sobre lo cual, declaró: “Para superar esta crisis no basta con ajustar la forma de administrar, gestionar y usar el agua, se requiere cambiar el modelo repensando el uso de este líquido, poniendo en su centro un uso que privilegie la existencia de la vida presente y futura de los mexicanos, así como persistencia de las diversas culturas, entre éstas las de los pueblos indígenas de México” (2020: 8-9).

¹ Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH

En un contexto de crisis hídrica y pérdida sin precedentes de diversidades biológicas, territoriales y culturales que rebasan nuestras fronteras, se precisa coadyuvar en la construcción de soluciones a partir del conocimiento de la diversidad biocultural. En particular, entrever la perspectiva de los pueblos originarios y su relación con el líquido y su entorno, para preservar y salvaguardar, pero también para pensar y generar alternativas que transformen el actual modo de producción y consumo que están poniendo al límite a la humanidad y al planeta.

Un paso para la consecución de este fin es recuperar la realidad en su propio proceso vital y trascender el pensamiento dicotómico. Una “ecología de la vida”, diría Tim Ingold (2000), lo cual, desde la antropología, implica superar la oposición entre naturaleza y cultura, y poner atención en el proceso generativo de la vida, en la sinergia y dinámica de todo organismo vivo en su ambiente como una totalidad indivisible en continuo devenir. Una perspectiva integral que se encuentra en el seno mismo de los estudios sobre el agua, y en específico, dentro del debate sobre los territorios hidrosociales.

Este enfoque parte de la comprensión de la interrelación entre territorio, agua y sociedad, así como del reconocimiento de la complejidad y diversidad de los sistemas hídricos y de la pluralidad de intereses y significados del agua (Rocha, 2014: 15), lo cual demanda examinar dos procesos: por una parte, las formas específicas de gestión y uso del agua enmarcadas en relaciones de poder, y de procesos sociales y políticos de resistencia, lucha y negociación; por otra parte, el ciclo hidrosocial y el entendimiento acerca de la dinámica de los flujos y la disponibilidad de agua, y partir del reconocimiento del flujo del agua dentro del ambiente físico (ciclo hidrológico), y su manipulación por actores sociales, a través de infraestructuras hidráulicas, normativas, prácticas culturales y significados simbólicos. Bajo esa perspectiva, es posible afirmar que, así como hay una composición química o natural del agua, se puede plantear una conformación sociocultural del líquido.

Al respecto, y en torno del ciclo hidrosocial, Rutgerd Boelens ha reconocido una variable adicional entre los pueblos originarios: “el ciclo hidrocosmológico”. Esta dimensión implica advertir la construcción cultural de los flujos hidrológicos y un abordaje que precisamente va más allá de los patrones de lo “social” y “natural” para distinguir otros

vínculos con el entorno que implican relaciones cosmológicas. A partir de este concepto se ha planteado incluso la noción del agua como “cuerpo cosmológico” y se ha advertido la interconexión entre la dinámica cíclica de la hidrología con la agroecología, la vida humana y la cosmológica, y su expresión en la perspectiva de los pueblos sobre los vínculos entre las deidades de la montaña, la Madre Tierra y los humanos para guiar los flujos de agua a través de este mundo, el mundo de arriba y el mundo de abajo (Boelens, 2014). Dominios interconectados que se encuentran entre los pueblos originarios de México en sus saberes y prácticas sobre el agua y su poder simbólico y material como fuente de vida, destrucción y regeneración.

En ese marco se plantea como objetivo central de este texto aproximarse al ciclo hidrosocial en la Sierra Noroccidental de Puebla, y en específico, entre los pueblos nahuas, con base en su estrecho vínculo con el agua y el territorio. Después de una contextualización de la región, mediante una mirada histórica y el reconocimiento lingüístico del difrasismo *altepetl* (“agua-cerro”), se entrelazará la perspectiva cosmológica y vida ritual de los nahuas y otros pueblos serranos, y se dará cuenta de los saberes y prácticas implicados en este binomio y su correlación histórica, antropológica, ecológica e hidrológica en un contexto de múltiples cambios e impactos socioambientales en la región.

Con la finalidad de profundizar en la concepción, saberes y prácticas en torno del líquido, y con base en las nociones de “los cerros bordados y del nacimiento del agua”, se pondrá atención en los propios términos y relaciones para dilucidar desde una perspectiva situada en la conformación sociocultural del agua derivada del trabajo etnográfico en tres localidades de la región que forman parte de la subcuenca del río San Marcos, Atla, Chila de Juárez y Tlapehuala, de los municipios de Pahuatlán, Honey y Xicotpec, respectivamente. Esta aproximación se hará con base en tres ejes analíticos: 1) legado y cuerpo cosmológico, 2) lugares de memoria y 3) ámbito comunitario.

LA SIERRA NOROCCIDENTAL DE PUEBLA

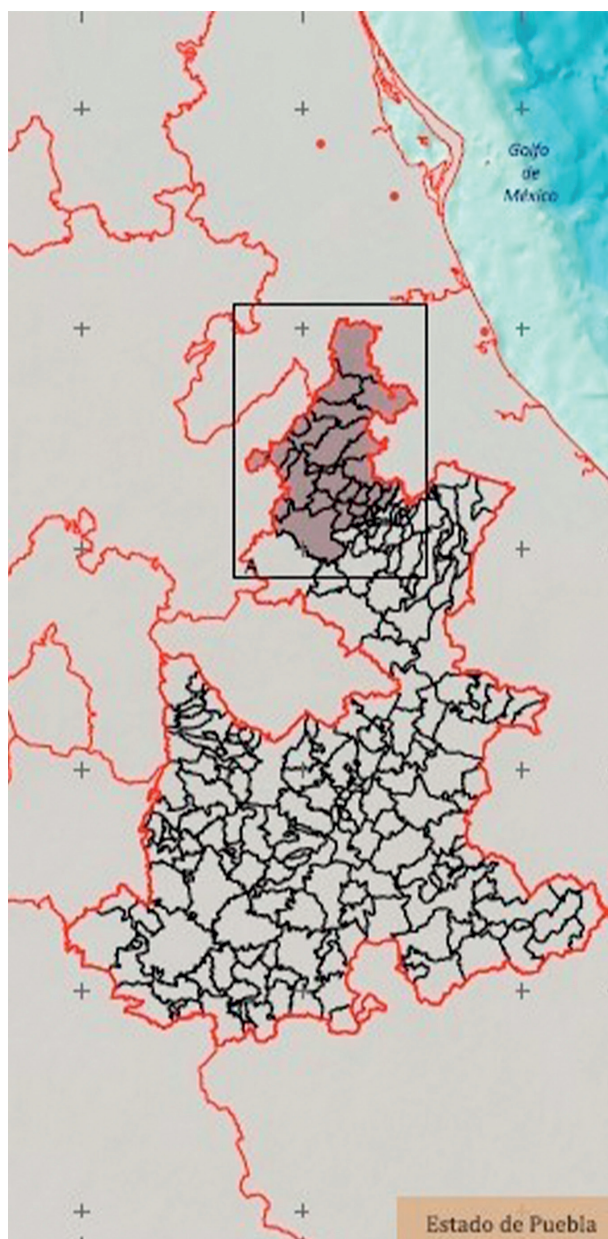
Históricamente, la Sierra Norte de Puebla ha sido un espacio de comunicación y puente entre el Golfo y el Altiplano Central; tal condición ha conformado a esta región desde la época prehispánica hasta nuestros días. Entre las tierras bajas próximas a la costa y la zona más alta localizada en la cordillera de la Sierra Madre Oriental, se ubican diversos pisos ecológicos que hacen de la parte noroccidental una región rica en biodiversidad, que alberga desde el bosque tropical cálido y húmedo hasta el bosque de niebla y el de pino-encino. Diferentes cuencas hidrológicas se encuentran en esta región: la cuenca del río Tuxpan, la cuenca del río Cazones, la cuenca del río Tecolutla y la cuenca del río Moctezuma. Parte de esta complejidad es el agua subterránea que forma parte del sistema hidrológico de esta área del estado de Puebla, que, junto con el agua superficial y atmosférica con su característica neblina, ha configurado los “territorios del agua” donde han coexistido comunidades otomíes, nahuas, totonacas y tepehuas y poblaciones mestizas.²

La parte noroccidental se distingue de la oriental y septentrional dentro de la región administrativa que genéricamente se conoce como la Sierra Norte de Puebla. Desde un enfoque histórico y lingüístico, el historiador Bernardo García (2005) advierte que en esta área, desde la hegemonía de Teotihuacán, se instauró la ruta principal entre la cuenca de México y Tuxpan, la cual continuó hasta el dominio texcocano. Razón por la cual esta porción de la sierra la define como teotihuacana-texcocana con la variante náhuatl.³ Al respecto, el arqueólogo Alberto Díez Barroso (2019: 14-15) coincide con García en distinguir las diferencias dentro de esta unidad política-administrativa y plantea la posibilidad de

² La Sierra Noroccidental de Puebla cuenta con 35 municipios y 1 532 localidades, de las cuales se calcula que 98.1 % son rurales. La totalidad de los municipios cuenta con población indígena y veinte de ellos son considerados completamente indígenas, siendo la región del estado con mayor cantidad de municipios con esta condición. Con una extensión de 5 792.3 km², colinda con los estados de Veracruz e Hidalgo, y cuenta con una población total de 701 527 personas, 365 768 mujeres y 335 759 hombres (Censo General de Población y Vivienda, 2020).

³ La zona oriental la distingue por la variante náhuatl que se extiende a Veracruz, el oriente de Tabasco y hasta Centroamérica con el pipil con antecedentes olmecas-xicalancas y lazos con Tlaxcala. La septentrional sostiene que se mantuvo ajena a las influencias del centro y predominó la proximidad con el Tajín y la filiación étnica totonaca.

FIGURA 1. LA SIERRA NOROCCIDENTAL EN EL MARCO DEL ESTADO DE PUEBLA.



Mapa elaborado por Deyani Ávila.

una geografía cultural conformada por microrregiones pluriculturales; no obstante, subraya la necesidad de trascender las fronteras del norte del estado de Puebla y abarcar parte de Hidalgo y Veracruz dentro del límite sur de la Sierra Madre Oriental. Toma como referente precisamente las cuencas hidrológicas para reconocer los vínculos más allá de las fronteras estatales actuales y ubicar los patrones de asentamiento y las relaciones económicas, políticas y culturales.⁴ En ese marco regional, la porción noroccidental se ubica como parte del sur de la Huasteca y también del antiguo Totonacapan en su límite occidental (Velázquez, 1995; Stresser-Péan, 1998; Masferrer, 2006; Incháustegui, 2008).⁵

Es oportuno notar que, desde la perspectiva local, y en particular de los nahuas, estos ubican también la sierra en el contexto regional como un lugar de tránsito entre el Golfo y el Altiplano, a partir de la distinción entre arriba y abajo. En efecto, los serranos se ubican entre dos zonas que los nahuas denominan como *tlakpak* o “arriba”, vinculado al centro de México, y *tlatsintla*, ligado a la costa.⁶ Tomando como referente al sol, afirman estar ubicados entre el arriba y abajo, y declaran estar en *ne-pantla*, entre el lugar de la salida y entrada del sol al *tlaltikpak* o la tierra.

Esta condición geográfica ha impactado la historia de los pueblos serranos desde la época prehispánica hasta nuestros días. La irrupción de la población peninsular y mestiza marca múltiples cambios; sin embargo, se debe distinguir el control económico y político de lo que serían las cabeceras municipales por medio de familias y linajes que sucesivamente han heredado el poder hasta la fecha y han acaparado la tierra y promovido el cambio de uso de suelo y productos con fines comerciales destinados precisamente al centro de México a través de dos principales

⁴ Díez Barroso (2019: 80) ha planteado la relación entre las cuencas hidrográficas, patrones de asentamiento y formas de territorialidad, y ha advertido cuatro elementos fundamentales para distinguir la singularidad de la población de la sierra en su contexto ecológico: 1) los cuerpos de agua, 2) el aprovechamiento de materias primas, 3) las vías fluviales y su relación con los sistemas de caminos y 4) el paisaje sagrado.

⁵ Guy Stresser-Péan (1998: 36-37) coincide con García Martínez en que los primeros pobladores de la sierra fueron totonacos, y en que a partir del Posclásico temprano, con los toltecas, se dio un proceso de nahuatlización que se acentuó durante el Posclásico tardío con la Triple Alianza y continuó durante la época colonial.

⁶ De ahí que cuando visitan la ciudad de México, los nahuas dicen que van a *tlakpak*, en tanto que a *tlatsintla* se dirigen los que van a Tuxpan o Poza Rica. Esta categoría, se verá más adelante, es relevante para entender la perspectiva local sobre el ciclo del agua.

rutas: Tulancingo y Huauchinango. Este proceso que se inició durante la colonia se agudiza en el siglo XIX, sobre todo a partir de las reformas liberales y la desamortización de las tierras comunales y el predominio de la propiedad privada. En este contexto se aceleran el acaparamiento de tierras y la extensión de la producción de café, cultivo que, junto con la ganadería extensiva, reconfiguró la región y favoreció la formación de una oligarquía local, la cual ha reproducido su poder e influencia hasta el presente bajo la figura de diferentes partidos políticos: los Lechuga en Pahuatlán, los Jiménez en Huauchinango, los Vargas en Xicotepec, los Olarte en Pantepec o los Valencia en Francisco Z. Mena.

A finales del siglo XIX, se intensifican el control mestizo y la transformación económica, política y socioambiental, así como el uso extensivo del agua y la construcción de proyectos a gran escala, a partir del proceso de industrialización incipiente y la presencia de instituciones nacionales en la región. Por una parte, destaca la construcción del sistema ferroviario en 1898, que vinculó a Huauchinango con las ciudades de Tulancingo, Puebla y la de México, lo cual facilitó el comercio de café y otros productos, como la panela derivada de la caña de azúcar. Por otra parte, está la construcción del Complejo Hidroeléctrico de Necaxa, el cual sería primero manejado por la empresa anglocanadiense Mexican Light and Power Company durante el gobierno de Porfirio Díaz, y en el siglo XX por la empresa estatal Luz y Fuerza del Centro. Esta hidroeléctrica es la primera en su tipo en el país y es relevante en diversos sentidos en el marco de la historia de la industrialización del país (Peña, 2011), industria que, junto con la producción petrolera, ha transformado drásticamente la Sierra Noroccidental.

La construcción de un polo de desarrollo industrial en la cuenca del norte de Veracruz impactó desde principios de siglo XX en este estado y en el norte de Puebla, tanto por la producción como por la distribución de hidrocarburos, dada su localización estratégica entre el centro del país y el Golfo, en el marco geopolítico de Norteamérica. Esta región quedó comprendida en la zona denominada Tampico-Misantla, que comprende los estados de Tamaulipas, Veracruz y Puebla, y sus yacimientos fueron explotados intensivamente durante el siglo XX, y su aprovechamiento se renovaría a partir de las reservas de yacimientos de Chicontepec, ubicadas precisamente en la colindancia entre Puebla y Veracruz

(Ocampo, 2015). A principios del siglo *xxi*, este descubrimiento representó el yacimiento de petróleo más grande en la historia reciente del país e implicó el uso de la fracturación hidráulica (*fracking*) en la región, y en específico en los municipios de Pantepec, Venustiano Carranza y Francisco Z. Mena del estado de Puebla.

Desde principios del siglo *xxi* hasta la fecha, se multiplicarían el extractivismo y los megaproyectos, en específico, se intensificaría este proceso a partir de las reformas estructurales, en particular, de la Reforma Energética en 2014 que favoreció la integración y explotación de áreas otrora remotas y desató a su paso múltiples conflictos sociales por los derechos territoriales de la tierra. Abaratando costos y con múltiples irregularidades, se han logrado imponer estos emprendimientos, pero sin mayores consecuencias para las empresas y las instituciones de gobierno involucradas, pero sí con evidentes afectaciones a los territorios de los pueblos, lo que ha puesto en juego la integridad del territorio y la salud socioambiental de las comunidades indígenas y no indígenas que habitan la región de la Sierra Noroccidental.⁷

Aun cuando esta región concentra la mayor diversidad biocultural del estado de Puebla y constituye uno de los principales núcleos de biodiversidad del país y reservorio de agua, su deterioro es creciente y acelerado. En específico, el bosque mesófilo de montaña que alberga esta región se distingue por sus especies endémicas, sus recursos forestales y sus fuentes hidrológicas, y ha sido reconocido como sistema prioritario para la conservación. No obstante, hoy en día constituye uno de los eco-

⁷ La integridad del territorio y la salud de los pueblos se ha visto comprometida, especialmente por la explotación de hidrocarburos y la instalación de ductos. En décadas recientes destaca la instalación del gasoducto Tuxpan-Atotonilco, obra ante la que la población originaria de Huauchinango puso resistencia, y se expusieron múltiples irregularidades y se concedió un amparo. No obstante, se impuso el proyecto aun cuando su trazo se encontraba en el área natural protegida “Cuenca hidrológica del río Necaxa”, dentro del bosque mesófilo de montaña (considerada región terrestre prioritaria) y con cientos de yacimientos arqueológicos. Desde la construcción de este gasoducto, junto con la ampliación de la autopista México-Tuxpan —del inicio de la década de 2010 hasta la fecha— han sucedido accidentes que han impactado en la población y el hábitat de la población. Es el caso de la comunidad nahua de Cuaxicala, donde, además de tapar los manantiales y ojos de agua, se profanó su cerro sagrado, el Yeloltépetl, con la instalación del gasoducto, y desde entonces han sufrido derrames de petróleo, fugas de gas, deslaves y afectación en sus centros de población al ser cuarteadas las casas, escuelas, la iglesia y la casa de salud.

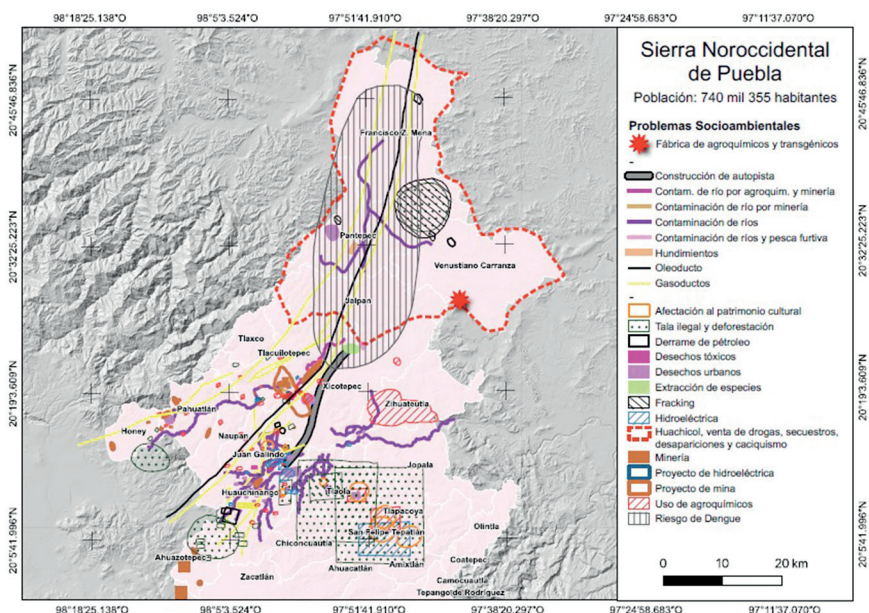
sistemas más críticos y amenazados; y así como es notable el deterioro creciente del bosque y su condición fragmentaria, lo es también el cambio en la temporalidad de las lluvias, nubosidad, neblina y humedad que nutren los cuerpos de agua y son fuente de la vida toda en la región (Taller por la Defensa de los Territorios, 2021).

Además del deterioro del bosque y de la alteración del ciclo hidrológico, es creciente la contaminación de los ríos y la afectación del agua subterránea que fluye entre los cerros y emerge en los manantiales, a causa de múltiples procesos con distinto origen temporal, pero superpuestos en el presente; en ese contexto, destaca la contaminación del río Necaxa (subcuenca del río Tecolutla), el río San Marcos (subcuenca del río Cazones) y el río Pantepec (subcuenca del río Tuxpan). Si, por una parte, se ubica la ganadería extensiva, la expansión de monocultivos y la producción y transportación de hidrocarburos, en décadas recientes, a estos factores se suman la intensificación del extractivismo y la propagación de megaproyectos. Aunado al cambio climático y la merma del líquido, además de la falta de manejo de aguas residuales y desechos urbanos, se han incrementado los estragos por la explotación de hidrocarburos, la fracturación hidráulica (*fracking*) y distribución de petróleo y gas, así como la minería, la tala indiscriminada de bosques y el manejo de agrotóxicos, en particular en la producción del café, naranja y jitomate, y el uso de plaguicidas en el ganado. Estos son procesos que, además de alterar el ciclo hidrológico y deteriorar la biodiversidad, contaminan el agua, envenenan la tierra y enferman a las poblaciones de la región.⁸

Es progresiva también la transformación de los territorios y de los modos de vida con el desplazamiento de la milpa por invernaderos y

⁸ En 2015, la Sierra Noroccidental se vio amenazada nuevamente por la construcción de otro megaproyecto, el gasoducto Tuxpan-Tula, por la empresa TransCananda, hoy TC Energía. Con la aprobación de la Secretaría de Energía, y como parte de una red mayor de transportación de gas natural desde el sur de Texas, se tiene proyectada su obra en cuatro estados del país; además de Puebla, en Hidalgo, Veracruz y el Estado de México, con el fin de utilizar este combustible para generar energía en centrales de la Comisión Federal de Electricidad ubicadas en estos estados y en el centro y occidente del país. Aunque la mayor parte de la obra está construida, ante la oposición y lucha organizada en contra de este megaproyecto, se frenó su conclusión en los municipios de Pahuatlán, Tlacuilotepec, Honey y Tenango, y en la actualidad se proyecta su construcción en los municipios de Huauchinango y Xicotepec. Véase Centro de Estudios para el Cambio del Campo Mexicano *Territorios del agua*, <https://ceccam.org/territorios-agua/>.

FIGURA 2. IMPACTOS SOCIOAMBIENTALES EN LA SIERRA NOROCCIDENTAL.



Mapa elaborado por Gonzalo Martínez, derivado de los talleres en trabajo de campo.

monocultivos, la sustitución de las semillas criollas por las “mejoradas” con el uso de agroquímicos, la tala de los bosques y la creciente deforestación, la fragmentación del territorio por una carretera o al trozar los cerros para la explotación de minas, la instalación de ductos o la perforación de pozos profundos y la apropiación privada del líquido. Al tiempo que se instaura un nuevo orden ecológico, como advertiría Jean Robert (1994: 84), estamos ante la “abolición del agua como un ámbito de comunidad”. Resaltaría este estudioso al respecto: “La sinuosa vitalidad sagrada se torna en la funcionalidad de un recurso” (1994: 84). Este elemento que nos brinda vida, al entrar en el ciclo económico y ser valorado como depósito y mercancía, socava los lazos de las comunidades y desenraiza a la gente de su tierra, de su tradición y principio de medida. Al romper los vínculos comunitarios y su matriz cultural, se trastocan las propias formas de regulación y distribución; y más aún, se altera el metabolismo social con su entorno, y por ende, el ciclo del agua.

No extraña entonces que el agua sea el centro de la lucha de los pueblos ante los diversos emprendimientos que trastocan y los despojan del líquido y de sus territorios. En ese contexto, cabe preguntarse qué es lo que defienden y cuál es la razón y sentido que reivindican cuando se oponen a la entrada de un gasoducto, la instalación de una hidroeléctrica o el trasvase de un río. Una posible respuesta debe partir de la relación que mantienen los pueblos con su entorno, y en especial con el agua, y aproximarse así a otras formas de sociabilidad que abarcan a eso que llamamos naturaleza y que, desde la perspectiva de los pueblos, es parte de una comunidad ampliada en contigüidad con su territorio y de un saber legado por los antepasados. Desde la Sierra Noroccidental, esta aproximación precisa abordar el estrecho vínculo entre el agua y el cerro, y entrever este entramado a partir de la correlación entre la evidencia histórica, antropológica, ecológica e hidrológica puesta de manifiesto, especialmente en los manantiales.

FIGURA 3. CHILA DE JUÁREZ EN EL MUNICIPIO DE HONEY.



Foto de archivo propio.

PROBLEMAS SOCIOAMBIENTALES PERCIBIDOS Y RECONOCIDOS POR PARTICIPANTES DEL TALLER.

<i>Problemas socioambientales</i>	<i>Núcleo económico</i>	<i>Proceso contaminante</i>	<i>Municipios afectados</i>
Desechos tóxicos	Actividad urbana	Tiradero de basura y desechos tóxicos	1, Huachinango.
Desechos urbanos	Actividad urbana	Tiradero de basura y desechos tóxicos	1, Huachinango; 2, Juan Galindo; 3, Tlaola.
Tiradero a cielo abierto	Actividad urbana	Tiradero de basura y desechos tóxicos	1, Panpetepec; 2, Xicotepec.
Contaminación de ríos	Actividad urbana, producción agropecuaria e industria	Desechos urbanos, uso de agroquímicos y residuos de la producción de petróleo	1, Francisco Z. Mena; 2, Pantepec; 3, Venustiano Carranza; 4, Xicotepec; 5, Huachinango; 6, Juan Galindo.
Extracción de especies	Comercio ilegal de fauna	Extracción de especies	1, Xicotepec.
Construcción de autopista	Comunicación y transporte	Deforestación y pérdida de biodiversidad por construcción de autopista	1, Xicotepec; 2, Juan Galindo.
Deforestación	Extracción de madera y producción agropecuaria	Tala de árboles y creación de campos de cultivo	1, Francisco Z. Mena; 2, Huachinango; 3, Pantepec; 4, Tlacuilotepec; 5, Tlaxco; 6, Venustiano Carranza; 7, Xicotepec.
Tala de árboles	Extracción de madera y producción agropecuaria	Tala de árboles y creación de campos de cultivo	1, Ahuacatlán; 2, Ahuazotepec; 3, Amixtlán; 4, Chiconcuautla; 5, Hermenegildo Galeana; 6, Honey; 7, Huachinango; 8, Jopala; 9, Juan Galindo; 10, San Felipe Tepatlán; 11, Tlaola; 12, Tlapacoya; 13, Zacatlán; 14, Zihuateutla.

Hidroeléctrica	Industria eléctrica	Hidroeléctrica	1, Ahuacatlán; 2, Amixtlán; 3, Huachinango; 4, Juan Galindo; 5, San Felipe Tepatlán; 6, Tlahuiloitepec; 7, Tlaola; 8, Tlapacoya; 9, Xicotepec; 10, Zihuateutla.
Minería	Industria extractiva	Minería	1, Honey; 2, Pahuatlán.
Minería	Industria extractiva	Minería de arena y grava	1, Tlacuiloitepec; 2, Xicotepec.
Minería	Industria extractiva	Minería de barita	1, Tlacuiloitepec; 2, Xicotepec.
Contaminación por minería	Industria extractiva	Minería de barita	1, Tlacuiloitepec; 2, Xicotepec.
Hundimientos	Industria extractiva	Producción de petróleo	1, Pantepec.
Derrame de petróleo	Industria extractiva	Residuos de producción de petróleo	1, Francisco Z. Mena; 2, Huachinango; 3, Pantepec; 4, Venustiano Carranza; 5, Xicotepec.
<i>Fracking</i>	Industria extractiva	Aplicación de <i>fracking</i>	1, Francisco Z. Mena; 2, Pantepec; 3, Venustiano Carranza.
Minería	Industria extractivista	Contaminación por minería de feldespato	1, Ahuazotepec; 2, Zacatlán.
Gasoducto	Mega proyectos	Distribución de petróleo y gas	1, Pahuatlán; 2, Jalpan; 3, Tlahuiloitepec; 4, Xicotepec; 5, Huachinango; 6, Honey; 7, Juan Galindo; 8, Ahuazotepec.
Contaminación de ríos y pesca furtiva	Pesca furtiva	Contaminación del agua por pesca furtiva	1, Jalpan; 2, Xicotepec.
Uso de agroquímicos	Producción agropecuaria	Uso de fertilizantes y herbicidas	1, Honey; 2, Huachinango; 3, Jopala; 4, Juan Galindo; 5, Naupan; 6, Pahuatlán; 7, San Felipe Tepatlán; 8, Tenango de Rodríguez; 9, Tlacuiloitepec; 10, Tlaola; 11, Tlapacoya; 12, Xicotepec; 13, Zihuateutla.
Contaminación de río por agroquímicos y minería	Producción agropecuaria e industria extractiva	Uso de agroquímicos y minería de barita	1, Tlacuiloitepec; 2, Xicotepec.

Fuente: Cuadro elaborado por Daniel Rodríguez, derivado de los talleres en trabajo de campo.

EL BINOMIO AGUA-CERRO Y LOS MANANTIALES

La reunión del “agua-cerro” y su uso como categoría no es exclusiva de la lengua náhuatl, y se encuentra entre el otomí, maya, totonaco y mixteco o popoloca; y en particular, el manejo de difrasismos es común en el lenguaje ritual en diversas lenguas indígenas. Un difrasismo, explicaría Mercedes Montes de Oca (1997: 31-34), se caracteriza por la yuxtaposición de dos o incluso tres lexemas cuya reunión da como resultado otro significado. Es así que de la yuxtaposición entre *atl*, “agua”, y *tepetl*, “cerro”, se deriva un tercer término, el cual en su equivalente al español se ha traducido como “pueblo”. Ahondaría esta estudiosa en que si bien el significado se construye a partir de dos procesos, la metáfora y la metonimia, esta categoría gramatical implica un espacio mental en el que se combinan dos dominios para obtener una proyección mental; y afirmaría: “La asociación de los términos no es fortuita; está determinada por un contexto cultural y social específico, y por lo tanto está directamente vinculada con la experiencia cotidiana. Los términos empleados pertenecen a la lengua común y su asociación remite a marcos o dominios de experiencia” (1997: 32).

Sobre las equivalencias de este difrasismo, Bernardo García, además de la de *pueblo*, destaca la noción de poblado, asentamiento y señorío, y subraya sobre todo la estructura política y espacial. Advierte que el *al-tepetl* presenta múltiples significaciones en el marco de una tradición histórica. A partir del principio de que “el cerro es la tierra de donde nace el agua, que es la vida”, el concepto proporciona “una referencia simbólica que englobaba a la tierra y a la fuerza germinal, al territorio y a los recursos, y aun a la historia y a las instituciones políticas formadas a su paso” (García, 1987: 73). Si bien García es enfático al declarar, desde un enfoque geopolítico, que nada queda de los principios de ordenamiento o estructura espacial asociados al *calpulli* o al *altepetl*, al demostrar en su libro *Los pueblos de la Sierra* que durante el periodo colonial se formaron “comunidades nuevas” enraizadas en las circunstancias de su tiempo y no en la tradición (1987: 19-22), desde la perspectiva de Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2009), es posible advertir un trasfondo cosmológico presente hasta nuestros días con base en fuentes arqueológicas, históricas y etnográficas.

Son varios los aspectos que cabe destacar del paradigma vinculado al monte sagrado a través del análisis expuesto por López Austin y López Luján, entre los cuales se distingue ser depósito de agua y de las semillas-corazón. Asociado a las fuerzas germinales y de crecimiento, dentro del proceso de vida y muerte y de muerte y vida, se puntualizan las siguientes funciones: ser punto de ascenso y ocaso de los astros, bodega de la riqueza, refugio de flora y fauna, así como casa del dios patrono, lugar de origen de los nombres, fuente de poder, autoridad y orden, y morada de los muertos (López y López, 2009: 93). El monte sagrado, en su cualidad múltiple y transformativa, se puede personificar en una serpiente o presentarse en forma de rayo o árbol florido, o bien puede ser sustituido por un jaguar, una planta de maíz o una cruz.

Partiendo del principio de que el difrasismo tiene como base el contexto sociocultural y la experiencia cotidiana y dominio de experiencia, desde la antropología y el registro etnográfico, es posible constatar la actualidad de la existencia del binomio agua-cerro entre múltiples transformaciones e impactos socioambientales. En efecto, es posible confirmar desde este enfoque la vigencia de la categoría y sus usos, e identificar actividades productivas en prácticas rituales y en las narraciones la manera en que los pueblos actualmente integran tanto el agua como el cerro para concebir a la vez su comunidad y hábitat. Además de que constituyen entidades vivas con género, nombre e historia, como bien advierten los nahuas, el interior de los cerros son lugares de abundante “agua y riquezas”, son “semillero de todo cuanto hay” y se encuentran “bordados” entre sí a través de sus aguas (Acosta, 2020d).

Entre los nahuas y los serranos en general, los cerros son lugares de memoria y enclaves rituales; en sus cumbres, laderas y oquedades, los pueblos originarios de la Sierra Noroccidental han configurado su historia, que recrean cíclicamente en sus fiestas. Más aún, los cerros, junto con otros constituyentes del entorno, son morada de dueños, señores o guardianes asociados con poderes y dominios específicos, generalmente identificados con los mantenimientos, con los que los serranos establecen diversas formas de intercambio que ponen en movimiento una compleja circulación entre humanos y potencias extrahumanas. La constitución de la vida, pero también su deterioro, para los pueblos originarios de la región, se juega en el vínculo con los dueños, señores o guardianes, al

FIGURA 4. MURAL QUE REPRESENTA AL PUEBLO COMO *ALTEPETL* EN EL POBLADO DE SANTA ANA, EN LA COLINDANCIA ENTRE HIDALGO Y PUEBLA.



Foto de archivo propio.

igual que con los aires, los santos y los ancestros, lo cual conforma una comunidad devenida en el tiempo y en contigüidad con el territorio.

El agua-cerro constituye el núcleo que provee del líquido y es el espacio donde se cultiva la milpa, se cazan animales y se recolectan plantas comestibles, medicinales y propias de otros usos; además de ser morada de los guardianes, señores o dueños del territorio, entidades extrahumanas con las que se establecen relaciones que regulan el uso y cuidado de los bienes comunes. Entre los serranos encontramos que buena parte de esto que vinculamos con el territorio se personifica, y se privilegia un valor de uso de carácter cosmológico y ritual. Aquí encontramos un equívoco que podría dar lugar a toda una discusión antropológica en torno a lo que llamamos naturaleza, y destacar el hecho de que lo que en-

tendemos por territorio está constituido por estas entidades —la Dueña del Agua, del Monte, de los Animales o de las Semillas—, que desde la perspectiva de las comunidades están vivas, tienen agencia y voluntad, y son necesarias para tener la base de la subsistencia, pero también para la salud y la prosperidad.

Los dueños —o *itekome*, en náhuatl— se asocian con lugares definidos, e incluso se suele afirmar que habitan en espacios bien delimitados. El término *iteko*, más que remitir a un poseedor en el sentido de propietario, refiere al mando o regulación sobre un dominio que por lo general es compartido por los miembros de la comunidad y cuyo aprovechamiento se encarga de regular el *iteko*.

Sin nombrarlo Tlalokan, como se ha documentado a partir de las fuentes históricas y etnografías contemporáneas, entre los nahuas de Pahuatlán encontramos que el interior de los cerros es un lugar con agua y de abundancia, con “muchas cosas”, y se vincula con lo que localmente se conoce como la “otra tierra”, el Okse Tlaltikpak (Acosta, 2021c). En la comunidad de Atla, en el contexto de la fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo, se refiere al respecto a partir de la figura de la sirena, entidad asociada al agua, y en particular con los manantiales, nombrada en su lengua originaria como Atlanchane:

Como en estos días han pasado, no ha llovido para nada, hemos estado escasos de agua, entonces como ahorita estamos en este costumbre y el agua empieza a relampaguear, por esa razón la costumbre, creemos más, por esa razón no podemos dejar esta costumbre porque la sirena es como una persona, está debajo del agua, del mar... estamos aquí, hay muchas cosas donde podemos llegar y muchas cosas donde no podemos llegar, porque hay animales, y si entramos abajo del agua, por lo mismo, hay cuevas, cerros, animales [...] pero no llega cualquier persona (3 de mayo de 2011, Atla).

Entre los *ñhañhu* de Chila de Juárez, del municipio de Honey, se encuentra también la figura de la sirena, identificada también como María Isabel, la cual se vincula también con los manantiales; no obstante, destaca una entidad masculina conocida como el Margarito, reconocido como el Señor del Monte o el Viejito, y nombrado en su lengua como el Xhita (Torreblanca, 2023). Respecto de esta entidad, la cual se identifica

con el cerro y la provisión del agua y los alimentos, en mayo también se le lleva a cabo su fiesta en la elevación del cerro donde se encuentra un montículo, antes un oratorio, afirmarían los habitantes de Chila, con su campana. “Ahí es donde siempre los antiguos que tenían sus casas en el cerro siempre iban en agradecimiento por la lluvia, o cuando no había, para pedirle lluvia. Ahí donde está la roca, al filo del cerro. Está salidita. El manantial está de ese lado, como a cincuenta metros, no está muy lejos. Y abajo hay cascadas. Cerro abajo está la cascada; del lado están los arroyitos. La gente sube los 3 de mayo o entre el 21 y 22 de mayo”. Y se ahonda al respecto:

Nosotros creemos que si llueve es porque hemos hecho el ritual; y si nos alcanza la lluvia, parece casualidad, pero nos alcanza la lluvia en el camino, y hemos visto que sí resulta la creencia que tenemos. Nosotros veneramos al cerro, son costumbres que los antepasados han hecho, y algunos de nosotros todavía hacemos el esfuerzo de que se lleven a cabo. Se hace en el Margarito, ese cerro sagrado. Es un ritual que se hace para pedirle abundancia de cosechas, más agua. Se realiza en los meses de mayo, que son los meses más secos [...] El Margarito es sagrado, pues es de donde más viene el agua para el pueblo, viene por gravedad, hay manantiales, hay mucho bosque; y pues sí tenemos dos ríos que son los que están dividiendo el pueblo, uno se llama el Betancur y el otro es el Salto Colorado (Taller por la Defensa de los Territorios, 2021: 77-78).

Este testimonio da cuenta tanto de la relación entre el agua y el cerro como del vínculo entre la lluvia, los manantiales, los ríos, el bosque y las cosechas, lo cual, por una parte, nos lleva a reconocer la condición hidrología y ecológica de la región, así como la correlación entre el ciclo hidrológico, agrícola, festivo y cosmológico, por la otra.

La Sierra Noroccidental de Puebla se distingue por sus aguas superficiales y por su agua subterránea, región multicuenca; el río Tuxpan, Cazones y Tecolutla son las tres principales cuencas hidrológicas que atraviesan la sierra. De relieve accidentado y abrupto, entre múltiples laderas, se encuentra un área biodiversa con diversos pisos ecológicos asociados a los distintos niveles de altitud que oscilan entre los 100 y 3 000 msnm, con climas cálidos, templados y fríos propicios para una

gran diversidad de flora, fauna y cultivos, cualidad distintiva de esta zona serrana. El área comprende tres provincias fisiográficas: 1) Sierra Madre Oriental, subprovincia Carso Huasteco, con rocas calizas que son muy permeables y propician corrientes muy caudalosas y formación de manantiales; 2) la llanura costera del Golfo Norte; 3) el eje neovolcánico, subprovincia Lagos y Volcanes de Anáhuac (Díez, 2019: 23). Se encuentran diversos ecosistemas asociados a tres principales tipos de vegetación: el bosque tropical perennifolio, el de pino-encino y el mesófilo de montaña (2019: 30-31).

Tanto en la zona cálida como en la templada y fría, se siembra maíz como cultivo principal, y aun cuando, por el cambio en la temporalidad de lluvias, solo se siembra en el temporal —sembrar en junio para cosechar en octubre—, en algunas zonas aún se mantiene el sistema de *tonamil* y *xopamil*, y es posible todavía cultivar en enero. La mayor parte de las comunidades indígenas subsisten mediante una economía diversificada; por una parte, mantienen una producción de alimentos para el autoconsumo basada en el maíz, el frijol, el chile, la calabaza, el alverjón y el cacahuate, complementada con la recolección de frutos y legumbres variados y consumo de animales de corral. Se complementa el ingreso mediante la venta del café como principal cultivo comercial, o bien con producción de artesanía o trabajo temporal en la construcción, las fábricas y los servicios; asimismo, laboran como empleados del gobierno, profesores, taxistas o comerciantes. Hay familias que viven de las remesas de los hijos que migraron de manera permanente a Estados Unidos.⁹

Entre los crecientes cambios, hay una dimensión de la subsistencia que dista del valor de cambio y del mercado promovido por el capital y a través de los programas asistencialistas del Estado, y es precisamente el

⁹ Desde una perspectiva histórica, es posible seguir el cambio cultural en la Sierra Noroccidental a partir de tres procesos fundamentales: 1) el capital y su impacto en la economía local a partir de la venta de fuerza de trabajo, aunado a la producción de cultivos para la comercialización y el consumo de mercancías cada vez más acentuado y variado; 2) la presencia de las instituciones nacionales vinculadas a los programas de gobierno, la fragmentación de las decisiones y la individualización en el trato, una educación ajena sin pertinencia cultural, un sistema público de salud precario —ausente en diversas comunidades—, además de la creciente presencia de los partidos políticos que trastocan de forma significativa las formas de organización comunitaria de los pueblos; y 3) la Iglesia y los programas de evangelización durante diversos periodos, la mayor de las veces con políticas de sustitución religiosa e intolerantes al *costumbre* de las comunidades.

cultivo de maíz junto con el agua. Entre los pueblos originarios de la región, el maíz, como alimento por excelencia, y el agua, como elemento vital, rompen con la práctica cada vez más generalizada en nuestro tiempo de ser unas entre tantas mercancías que se valoran a partir de la ganancia y la especulación. Para los nahuas y los pueblos indígenas serranos, el agua y el maíz se originan a partir del vínculo con la tierra y el despliegue de una economía ritual en la que participan dueños, aires y santos.

Esta economía ritual se encuentra estrechamente vinculada con el ciclo hidrológico, agrícola y festivo de la comunidad; entre la profusa vida festiva de los pueblos serranos que se despliega durante todo el año, destaca la Fiesta de los Manantiales, el 3 de mayo, durante la celebración de la Santa Cruz. Esta celebración, a la vez que se orienta a la caída del agua y su brote en los cerros, es también propiciatoria para la siembra, lo cual demarca un encuentro y sincronía entre tiempos y ciclos.

Estos cuerpos de agua que bien expresan el sentido del difrasismo, en la conjunción entre el agua y el cerro con su potencial de vida y crecimiento, además de ser una de las principales fuentes de biodiversidad, salud y de subsistencia de los serranos, conforman un complejo ritual y organización comunitaria imprescindible para la vida de los pueblos. Concebidos como ecosistemas desde una perspectiva ecológica e hidrológica, donde el agua subterránea se expone y fluye desde la superficie de la tierra, se distinguen entre los más productivos e influyentes dentro de las relaciones ecológicas, refugio de múltiples especies y “notables repositorios paleontológicos y puntos focales socioeconómicos de la cultura humana y su desarrollo” (Stevens *et al.*, 2018: 7).

Durante mayo, en la Sierra Noroccidental de Puebla se pone de relieve la importancia de los manantiales en la vida económica, social y ritual. Justamente en este mes, que se distingue por la intensidad de la estación de secas y la carencia de agua, se lleva a cabo la Fiesta de los Manantiales y se despliegan rituales en las elevaciones de los cerros. Durante esta fiesta, que se realiza el 3 de mayo, nombrada también como la fiesta de la Santa Agua, alrededor de los diversos manantiales que se encuentran dentro o fuera de los núcleos de población, con mayor o menor profusión, los diversos pueblos de la Sierra hacen un despliegue de sus tradiciones entre símbolos nativos y católicos. Cabe destacar que aun cuando en esta región predomina la pequeña propiedad y los cuerpos de agua

FIGURA 5. MANANTIAL EN ESPACIO DOMÉSTICO, ATLA, PAHUATLÁN.



Foto de archivo propio.

sean parte de terrenos privados, el agua prevalece como un legado comunitario y de uso común.

En torno a los manantiales que aún se encuentran entreverados en toda la zona serrana, se articulan formas de intercambio que responden a una compleja organización comunitaria y trabajo en común expresada en los sistemas de cargos, comités y mayordomías, y en los distintos compadrazgos y padrinazgos, relaciones de parentesco y alianzas que se actualizan y reproducen en el territorio por medio de las fiestas y acciones rituales, especialmente en el “costumbre”. Frente al control de la administración del agua por parte del municipio, el estado o el gobierno federal, se ha mantenido la gestión comunitaria de las propias redes de distribución locales, regulada por sistemas normativos locales, no sin conflicto y múltiples tensiones a causa de un creciente estrés hídrico, usos del líquido para múltiples emprendimientos y tentativas de apropiación privada del agua.

En esta región, como en otras partes del país, se debate la concepción y el uso del agua entre la “espiritualidad, el derecho y el mercado”, no obstante, cabe destacar que en la Sierra Noroccidental los pueblos y comunidades indígenas, como lo ha advertido Francisco López Bárcenas (2023: 9), se han mantenido al margen de la administración municipal, estatal y federal, y han garantizado la provisión del líquido a partir de un manejo comunitario del agua fundamentado, habrá que subrayarlo, en una matriz cosmológica y ritual.

Entre iniciativas de privatización y en un contexto de creciente acaparamiento de la tierra, han resistido a los procesos de municipalización del agua, han reivindicado sus formas comunitarias de gestión y, más aún, como plantea Pedro Moctezuma Barragán (2023), entre la fragmentación espacial y social y las contradicciones entre valores “nuevos y viejos”, los pueblos han sabido prevalecer, sumar y recrearse. Durante la Fiesta de los Manantiales, es posible constatar lo que este investigador llama un “paradigma de ciclos vitales”, en el cual se mantiene un vínculo con el ecosistema para la reproducción social y de la vida; un tiempo propicio para el trabajo colectivo y la colaboración, la realización de asambleas y faenas, actividades de limpieza, construcción y mantenimiento de obras hidráulicas y cuidado de las fuentes de agua.

LOS CERROS BORDADOS Y EL NACIMIENTO DEL AGUA

Con la finalidad de profundizar en la concepción y práctica en torno del agua, en este apartado se pondrá atención en los propios términos y relaciones derivados del trabajo etnográfico para dilucidar desde una perspectiva situada la conformación sociocultural del líquido. Esta aproximación se hará con base en tres ejes: 1) legado y cuerpo cosmológico, 2) lugares de memoria y 3) ámbito comunitario. Tales categorías analíticas parten del supuesto de que entre los pueblos originarios de la Sierra Noroccidental de Puebla se comparte un sentido y trasfondo cosmológico y ritual del agua manifestado mediante diversas personificaciones y formas expresivas de origen nativo, católico e híbrido. De manera más consistente o diluida, se manifiesta una noción cosmológica, espiritual, sagrada o religiosa del agua (según se mire) que pone en relación, por

una parte, modos de subsistencia, actividades productivas y formas de organización social, así como saberes, símbolos, memoria, praxis rituales y narrativas, por la otra.

Al abordar el líquido en su conformación sociocultural, se busca complejizar aquello que se ha planteado en torno del agua como elemento híbrido que a la vez captura e integra procesos naturales y materiales al igual que simbólicos y discursivos (Rocha, 2014: 14), para lo cual se recurre a la perspectiva de Bolívar Echeverría (1998) y de Jean Robert (1994) con el fin de examinar el agua como valor de uso, en su materialidad, sentido simbólico y apropiación social.

Desde la ontología y la semiótica, al concebir el valor de uso en su dimensión cualitativa y distinguirla de una valoración mercantil y cosificada, Echeverría entrevé un aspecto que interesa destacar aquí: la dimensión *poiética* sobre la materialidad. Esto implica un proceso de transformación tanto de la materialidad como del sujeto y de una articulación entre sentido y forma. A la vez que se le dota de forma y sentido a la materia, se apropia socialmente y se conforman relaciones intersubjetivas, de sociabilidad y convivencia. Este proceso, además de implicar una intención transformadora y elección entre diversas posibilidades, nos permite aproximarnos a otros posibles, es decir, a proyectos diferentes y peculiares de la humanidad. Es así que una posible ontología del agua nos conduce a las formas que ha adquirido el elemento agua, así como la relación con el líquido y el sentido que se le ha dado socialmente como medio de reproducción social en su doble faz: producción y consumo.

1) Legado y cuerpo cosmológico

Aproximarnos a la perspectiva nativa de los pueblos originarios de la Sierra Noroccidental en torno del agua implica necesariamente abordar la narrativa y las historias que se cuentan. Diría Jean Robert, “escuchar las voces del agua” y volverse sensible a la historia de la materia y su sonoridad; un medio desde el cual advertir la percepción en torno del líquido y posiblemente entrever algunas de las claves para dilucidar su cosmología, pensada esta como un “mundo de vida” (Ingold, 2000: 14).

Bajo tal perspectiva, y partiendo de que las categorías y las formas de nombrar involucran formas de dar sentido, conexiones con el mundo y relaciones ontológicas, es posible afirmar que el agua, además de

ser un elemento imprescindible para la reproducción de la existencia, es un complejo de relaciones, matriz cultural y enclave de la memoria que articula la vida comunitaria en el territorio. Aparte de identificar el agua como un valor de uso que dista de una valoración cosificada o mercantil, es evidente la vigencia de una concepción del agua como un legado de los antepasados y don otorgado por una entidad viva y ancestral, siendo el líquido parte de su cuerpo.

En la Sierra Noroccidental se comparte y generaliza, incluso entre pueblos mestizos, la identificación del agua como un ser femenino y con la figura de la sirena; no obstante, en las lenguas indígenas tienen su manera de nombrarla: Atlanchane, en náhuatl, “habitante del agua”, o bien, en otomí, Tehe Pomo, entidad acuática y terrestre identificada como “manto de vida”. También se le puede reconocer desde un ámbito ya cristiano como santa Catalina o María Isabel, o bien preponderar la relación del agua con el cerro a partir de una figura masculina como lo es el Margarito o el Xitha entre los *ñhañhu*, o Jesucristo en la cruz sacrificial. De igual modo, como una pareja, santa Ana y Santiago con su espada y caballo, vinculados a una piedra fundacional y al brote de agua. Es múltiple la personificación del agua, y es notable su cualidad transformativa: puede presentarse como mujer, pero con cola de pescado, o con apariencia de *xinola* o mestiza con conducta seductora en los caminos, pero también con aspecto indígena con una larga cabellera peinándose en el río, o bien en forma de reptil, serpiente y arcoíris.

Adentrándonos en la perspectiva de los nahuas de Pahuatlán donde se correlaciona a la sirena con Atlanchane y los manantiales, se considera que estas fuentes que proveen del líquido, si bien se hallan en el plano terrestre, se prolongan en el interior de la tierra y son parte de un cuerpo mayor. De esta manera, se tiene la concepción de que lo que se vislumbra en la superficie solo es una parte del agua subterránea que se prolonga hasta el mar, razón por la cual se dice que la casa y el origen de la Atlanchane es el mar. Va y viene del mar a la sierra, es decir, de *tlat-sintla* a *tlakpak* (de “abajo” a “arriba”), por lo que en tiempos de secas se entiende que la sirena todavía no ha llegado a la comunidad y se esperan sus relámpagos para recibir el don de la lluvia. Sobre la sirena y su fiesta, que se llevan a cabo el 3 de mayo, como legado de los antepasados, encontramos la siguiente explicación en la comunidad de Atla:

FIGURA 6. PERSONIFICACIÓN OTOMÍ DEL AGUA, SAN PABLITO.



Foto de archivo propio.

Empezó la costumbre el 3 de mayo; vamos a festejar, entonces, cuando empezamos a hacer la costumbre, durante estos meses, febrero, marzo, abril y mayo, los antepasados preguntaban cómo le vamos a hacer, no tenemos agua... entonces empezaron a llamar a la sirena; entonces, en estos momentos, todos los años del 3 de mayo, tenemos que hacer. No hay otro día, no hay otro; llevamos la costumbre de los anteriores. Por esa razón sabemos que todos los días de marzo, abril y mayo no tenemos agua, y ni siquiera una lloviznita. Entonces los antepasados escogieron el 3 de mayo, y empieza a llover en ese momento [...] Entonces existe la sirena; dicen que la sirena es una señorita; tiene una cola de pescado. Entonces, cuando empieza a mover su colita, empiezan a salir relámpagos por diferentes partes para que empiece a llover; como se dice, ella misma manda el agua, la sirena (Atla, 3 de mayo de 2011).

FIGURA 7. REPRESENTACIÓN DE LA SIRENA EN EL TANQUE ANTIGUO DE TLAPEHUALA Y LA PIEDRA DE SANTIAGO.



Archivo propio.

La presencia o ausencia de esta entidad conlleva la disponibilidad o falta del agua. Al respecto, cuentan en el pueblo mestizo de Xilepa un relato sobre la intención de la sirena de hacer una lagunita en Pahuatlán, en el centro donde se ubica la cabecera municipal, pero no le dieron permiso y tuvo que emigrar a otro lado. No obstante, “se salió de ahí, pero dejó muchos yacimientos. Por eso ahí hay muchos manantiales de agua. Hay varios que tienen sus manantiales dentro de sus viviendas” (24 de marzo de 2023, Xilepa). En la comunidad *n̄hañhu* de Chila de Juárez, de manera semejante a Xilepa, explican la formación de una lagunita a causa de la sirena, en un lugar donde se construyó una vía, una brecha. Ahí se empezó a hacer una lagunita de la nada, pues no había agua, y se concentró más agua cuando estaban construyendo el camino a pico y pala. “Aquí los vecinos dicen [que] ahí está la sirena; es un lugar que merece respeto, hay que traerles sus flores, su veladora. En

otro lugar donde también se hizo una lagunita, como no le llevaban su regalo y no le ponían atención, desapareció la lagunita y desapareció la sirena (25 de mayo de 2023, Chila de Juárez).

Esta asociación indisoluble entre el agua y la sirena nos lleva a la siguiente reflexión que hiciera Rutgerd Boelens sobre la noción del líquido como cuerpo cosmológico, tomando como referente el contexto de los Andes:

Los seres humanos, por tanto, tienen una relación sacionatural de dependencia del agua, montañas y tierra. Aquí, el agua que fluye a través de los ríos subterráneos es el torrente sanguíneo de Pachamama y Apus. Cuando fluye a través de canales y ríos superficiales, se asocia con semen. A continuación, la lluvia representa lágrimas del cielo. Metáforas de sangre, semen y lágrimas muestran cómo el agua es un líquido vital, ordenando y unificando el cuerpo cosmológico (Boelens, 2018: 21).

Una explicación sobre la disponibilidad del agua es la presencia de la sirena que emerge desde el interior de la tierra. Pero hay otras interpretaciones asociadas a exégesis cristianas que sugieren la noción del agua como cuerpo cosmológico vinculado a una entidad de carácter sagrado como es Jesucristo. En Huehuetla, en la parte oriental de la Sierra Norte, explicaría una mujer de origen totonaca: “Cuando sacrificaron a Jesucristo, le metieron la primera vez una lanza; la primera vez salió sangre, y la segunda vez que le clavarón, le salió agua, y por eso al agua le llamamos sagrada porque proviene de su sangre de Nuestro Señor” (Huehuetla, 3 de junio de 2023). También en el estado de Puebla, en la región de los cholultecas y los volcanes, además de considerar el Popocatepetl como una entidad viva, identificada como don Goyo, se asocian los afluentes de agua que nacen de su interior como las venas de su cuerpo. En el contexto de la instalación del gasoducto, parte del proyecto integral Morelos, afirmaría el granicero en una de las visitas al “ombbligo” del volcán: “Don Goyo está enojado, las máquinas han lastimado sus venas de agua”, las cuales abastecen del líquido a las comunidades (2 de mayo de 2019).

Esta perspectiva sobre el agua nos orienta a dilucidar un entramado entre las nociones de cuerpo, persona y territorio con una profundidad en el tiempo que bien nos puede llevar a esos mitos de los nahuas

antiguos con su origen sacrificial, como es el caso de Cipactli y la derivación a causa de su desmembramiento: de su cabello brotaron árboles, flores y plantas; de su piel, planicies, llanura y sedimentos fluviales; de sus ojos, pozos, cuevas y fuentes; de su boca, ríos, lagos y manantiales; de su nariz, valles, cordilleras y mesetas; de sus hombros, sierras, volcanes y montes. De igual manera nos orienta —lo cual nos interesa mostrar en este texto— a comprender una memoria arraigada al territorio que se activa como respuesta creativa al presente.

2) Lugares de memoria

Siguiendo con la cosmología y la narrativa, pero profundizando en la memoria y en la materialidad del cerro y los manantiales, resulta fundamental reconocer que hablar históricamente del agua nos conduce a la historia de los lugares. Puntualizaría el mismo Jean Robert (1994:143): “La imaginación que da forma a los lugares vivientes no es diferente de la imaginación del agua. Muchas culturas evocan un lugar habitable como una matriz de suelo y agua, de humedad y sequedad, o de frescura y calor”. En la Sierra Noroccidental de Puebla es patente la forma en que se ha codificado la experiencia histórica y se recrea durante las celebraciones en los cerros y los manantiales. Son lugares de memoria vinculados a las historias fundaciones de los pueblos y a la configuración de tiempos y espacios originarios, vinculados a su vez con situaciones climáticas extremas que han puesto en riesgo la continuidad de las comunidades, como lo son los diluvios (denominación local que se ha dado a los estragos que han provocado los huracanes y las fuertes lluvias), o bien fuertes sequías que han comprometido los mantenimientos y la subsistencia.

En Tlapehuala, municipio de Xicotepec, comunidad de origen nahua, encontramos ambos procesos precisamente vinculados con los manantiales y las imágenes de los santos. En Tlapehuala, como en otras tantas partes de la Sierra Noroccidental de Puebla y colindancias con Hidalgo y Veracruz, los enclaves rituales, identificados por los serranos como lugares sagrados, están asociados a fuentes de agua, elevaciones de los cerros, cuevas, oquedades y cruces de caminos donde reside un dueño, señor o guardián, o bien están identificados con los santos y sus apariciones milagrosas.

Expresión de esta religiosidad indígena son las historias que cuentan en Tlapehuala sobre la aparición de Santiago y santa Ana en el manantial que identifican como la Piedra del Santo y el Tanque Antiguo, donde aparecieron las imágenes. Se dejan ver también en estas historias manifestaciones de hagiografías locales con referentes que distan del dogma católico al preponderar acontecimientos propios de la historia y sentir de la comunidad.

El origen de Tlapehuala, en efecto, se remonta a la aparición de los santos en el contexto de un deslave, que incluso da nombre al pueblo, cuya denominación se traduce como “lugar tapado o “entrampado”. En efecto, rememoran que, después de una fuerte lluvia que duró quince días, el pueblo fue cubierto, incluida la primera capilla, y sepultada la mayor parte de la población que ahí habitaba. Justo después del deslave apareció el Señor Santiago en el Tanque Antiguo, y en específico, en la piedra que está a un costado y que hoy lleva su nombre. Santiago se “entlapehualó”, y desde entonces esa piedra no se viene abajo. Se afirma que “no se desbarranca, no se viene para abajo porque ahí apareció el Señor Santiago”. Y afirman, rememorando la voz de los abuelos:

Dice que fueron a ver y que tenía hasta cadillos en su ropita, o sea, la hierba que se le pega o espinas de que viene de lejos. Dice que tenía su trajecito; entonces trataron de bajarlo, y al otro día iban a ver y volvía a su lugar. Dice que volvía a su lugar [...] Y dice que lo raro es cómo llegaba solo; no tenía ni una rotura ni nada. Y ya dice, bueno, dice mi abuelita que dijeron: “Bueno, pues ¿cómo lo bajaremos a este santillo? No hay cómo”. Y pues, y ya inventaron lo de las danzas, dice. No, pues hay que hacer uno de santiagueros; y buscaron santiagueros y negritos; ya trajeron atole, pan. Hicieron fiesta aquí (Tlapehuala, 25 de julio de 2022).

Este manantial, que se conoce localmente también como Xochipila, “la pila de la flor” o “pila florida”, nos lleva a una concepción compartida en la sierra y otros pueblos originarios: el agua concebida como una entidad viva que “nace”, y ahí donde emerge se encuentran “nacimientos de agua” que se expresan bajo la construcción metafórica de “florecer”, y de igual manera, bajo el signo de la cruz.

FIGURA 8. EL TANQUE ANTIGUO Y LA PIEDRA DE SANTIAGO (AGUA QUE EMERGE DEL CERRO), TLAPEHUALA.



Fotos de archivo propio.

Al respecto, es relevante la evidencia etnográfica entre los otomíes de Querétaro y su resonancia con la Sierra Noroccidental de Puebla para comprender tanto la dimensión metafórica como metonímica en contigüidad con el territorio. El antropólogo Ricardo López Ugalde (2014: 117), a la vez que da cuenta de la cruz como una figura sagrada que encarna la presencia del manantial, advierte que entre este pueblo indígena el agua que corre se concibe como la “sangre del bosque”, “entendida como vitalidad que nutre la vida agrícola y humana de los poblados que la usan”. También entrevé la noción de “agua floreada”, *k'am dehe*, categoría que distingue aquellos cuerpos de agua donde se llevan a cabo celebraciones y requieren de un tratamiento ritual de los que se identifican solo como reservas de agua y por sus beneficios materiales. El no cumplimiento ritual o la proliferación de conflictos puede provocar que el manantial “se retire”, lo cual se expresa en la desecación del ojo de agua.

FIGURA 9. LUGAR DONDE NACE EL AGUA EN LA ELEVACIÓN DEL CERRO EN CHILA DE HONEY, CONOCIDO COMO AGUA BENDITA.



Foto de archivo propio.

El caso de Atla nos permite acercarnos a la complejidad que tienen los cerros y los manantiales como lugares de memoria, y desde una perspectiva cosmológica y ritual, reconocerlos como parte de entidades vivas con atributos, componentes y principios que se les atribuyen a las personas (Surallés, 2004: 146). Entre las incontables elevaciones del paisaje de la sierra, hay cerros con cualidades que los hacen singulares y únicos, con nombre, género, historia y parentesco; están vivos y tienen poder. Es el caso del Margarito o Xhita entre los *ñhañhu* de Chila de Juárez, y también del Cerro Boludo de Atla, conocido como el Sowapiltepetl o “Cerro de la mujer que tiene hijos”. Ambos son una suerte de entidades tutelares. Centrándonos en la Sowapili, es posible reconocer una ascendencia común, una identificación con el cerro; su presencia, contundente en el paisaje con su forma boluda, con forma de bola de hilo para bordar —*ikpaktli*, en mexicano—, evoca el origen de los atecos. Se le identi-

FIGURA 10. EL SOWAPILTEPETL, ATLA.



Foto de archivo propio.

ca como *tlamatkii* (“adivina”), partera y bordadora: las niñas ofrecen sus primeros bordados a esta entidad, a la cual se le puede encontrar como mujer indígena vestida con la indumentaria tradicional. Se cuenta que del cerro nacen hilos, y hay otras historias que confirman la concepción del cerro como depósito de agua y generador de vida.

Entre estas historias hay una que se conoce como el Fin Mundo, que nos aproxima a un saber mitopoético, diría Tim Ingold (2000: 25-26); una “poética del habitar”, la cual expresa la forma que adquiere el conocimiento por medio de una “ecología sensible” y de habilidades perceptivas arraigadas a un entorno e historia específicos. Se relata que el esposo de la Sowapili, el Santiagotepetl, le dijo que era “hora de irse, que ya estaba cansado”, y esta le respondió que no, “no se va a ir porque tiene muchos hijos y tiene mucho hilo para bordar, tiene suficiente tela e hilo para bordar”. Al momento que la Sowapili deje de bordar, sucederá el fin del mundo; las ollas se transformarán en tigres y los lazos en víboras, temblará y habrá un eclipse, y sobre todo, el agua se desbordará y anegará los cerros (Acosta, 2020a).

Al respecto, explican en Atla lo que implica el acto de bordar y que los hijos son su *ikpaktli*, su hilo, una la bola grande; son los niños que aún no nacen. Esa bola es como la placenta, una *tewikali*, y se subraya al respecto:

[...] todavía no porque la bola está grande, todavía está grande; cuando se iba a perder de tanta agua, dijo que todavía no. Allí el cerro de Santiago le dijo que “ya nos vamos”; dijo que no, porque la bola es [de] las chiquitas, las niñas y los niños; la bola, dice, “mi bola falta, falta todavía”. La bola son las niñas y los niños que todavía no nacen. Le faltaba su trabajo, porque el cerro de la bola es mujer, por eso nosotros le decimos Sowapiltepetl en mexicano. Los niños y las niñas son la bola (Atla, 3 de mayo de 2023).

La vida es una trama y los cerros están bordados, conectados por los hilos y sus aguas. Esta historia tiene su correlato en la memoria gráfica, y precisamente en la iconografía de los bordados, tan propios de las comunidades nahuas de Pahuatlán y de toda la Sierra Norte de Puebla y la Huasteca, como advertiría Arturo Gómez, en cuanto a una tradición compartida entre pueblos indígenas que traspasa las actuales frontera estatales.

Hay un motivo que se conoce como *tepeme*, del que a través de su diseño es posible encontrar algunos de los “hilos de la experiencia” sobre los cerros y el entorno de los nahuas de Atla. Cada uno de los cerros se presenta bajo una línea vertical y horizontal en forma de cruz, y a su vez están conectados por una figura geométrica en forma de rombo. La línea vertical figura el vínculo del interior a la superficie de la tierra hasta la elevación de los cerros, mientras que la horizontal es el punto de conexión entre ellos.¹⁰ En relación con el rombo, describiría el mismo Gómez (2009) que diversos pueblos del estado de Puebla comparten una

¹⁰ Uno de los aspectos que caracterizan al “paradigma de gestión de ciclos vitales” planteado por Pedro Moctezuma (2023) son precisamente los saberes y prácticas en torno del agua y su ciclo en torno del eje horizontal vinculado con las aguas subterráneas, y el eje vertical asociado a la conexión entre el abajo y arriba, y con el agua de lluvia. Esta distinción la encuentra desde la época prehispánica: por una parte, el recorrido horizontal del líquido —hilos de agua, arroyos, riachuelos, ríos, estanques y lagos— hasta llegar al mar; cuerpos de agua hembra que se encuentran en contacto con la tierra. Por otra parte, el movimiento del agua de abajo hacia arriba a partir del fuego relampagueante, identificada con una fuerza masculina a través de la cual se

FIGURA 11. *TEPEME* (“CERROS”), MOTIVO ICONOGRÁFICO DE LOS BORDADOS EN ÁTLA.

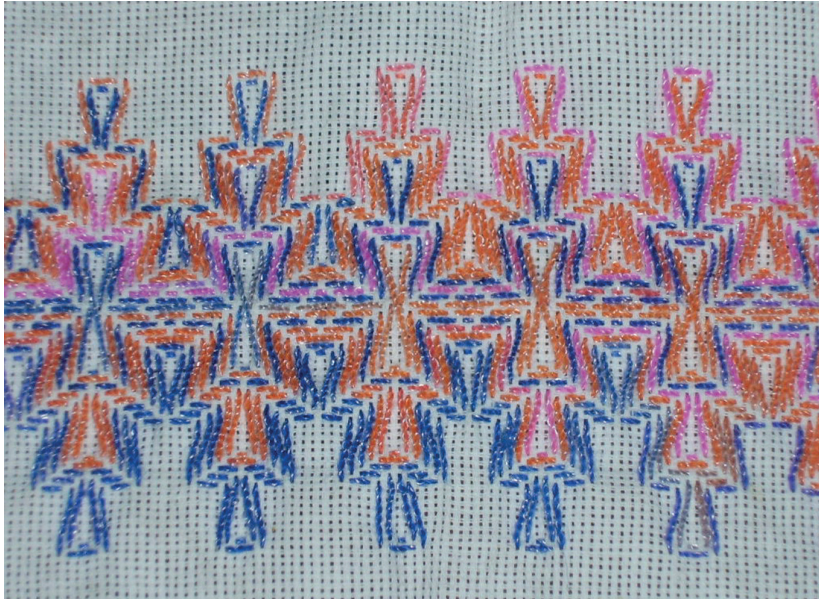


Foto de archivo propio.

FIGURA 12. MURAL EN LA PLAZA CENTRAL DE ÁTLA.



Foto de archivo propio.

representación de la tierra en forma de rombo con sus cuatro esquinas y el centro. En Atla, estas esquinas se encuentran asociadas a los horcones que sostienen el mundo, que, de manera ritual, en “el costumbre” se recrea para ayudar a la Sowapili a sostener el mundo.

3) *Ámbito comunitario*

Tanto los cerros como los manantiales son expresión de una “cosmomaterialidad”, lugares de memoria donde se inscribe la cosmología en el territorio (Bernal, 2022: 121).¹¹ En particular, los manantiales nos permiten constatar la forma y el sentido que se le ha dado al agua y constatar la conformación sociocultural de esta fuente natural y base material imprescindible para la subsistencia. No obstante, como se ha planteado a lo largo del texto, hay algo más desde la perspectiva de los pueblos originarios: el líquido es parte de las relaciones sociales y prolongación de su sociabilidad. El agua es un don otorgado por una entidad viva y el vínculo con esta constituye un legado de los antepasados.¹²

Retomando a Jean Robert (1994: 6-62), el agua es “la gran hacedora de comunidades”, matriz cultural y sustancia de los lazos comunitarios originales. Las formulaciones más antiguas de los ámbitos de comunidad se relacionaban precisamente con el acceso a los pozos y manantiales bajo un principio fundamental: “El agua no puede ser poseída, sino solo dada”. La organización comunitaria y la fiesta en torno de los manantiales son expresión de este ámbito de comunidad.

forma la niebla y cae la lluvia. Por su parte, Israel Lazcarro (2022) distingue las figuras de la sirena y del rayo desde una perspectiva regional que abarca la Sierra Norte de Puebla y la Huasteca.

¹¹ Si bien este etnohistoriador habla de la cosmomaterialidad para explorar la relación entre la actividad onírica y los objetos rituales, el concepto nos permite problematizar la cultura material como un referente histórico y antropológico, y medio de expresión de la cosmología en el territorio.

¹² Cabe detenerse en el equívoco y reconocer aquello que desde el enfoque de la cosmopolítica se ha puntualizado: las perspectivas encontradas sobre lo que se entiende por naturaleza o medio ambiente, así como los impactos derivados de las formas de intervención sobre aquello que se ha conceptualizado como recurso natural. Al respecto, Marisol de la Cadena (2020), al abordar la cosmopolítica en los Andes en relación con la intervención minera, deja ver estas perspectivas encontradas. Mientras que el Estado resalta el uso de tierras ociosas para su aprovechamiento y grupos ambientalistas destacan los impactos socioambientales por el uso de tecnologías destructivas, las comunidades advierten el daño a los *seres tierra*, en específico, a la entidad viva que comprende a la montaña, nombrada como Ausangate, concepción que forma parte de una cosmología andina de los *ayllu*.

FIGURA 13. TOPÓNIMO DE ATLA EN *LA MATRÍCULA DE TRIBUTOS*.



Foto de Eliana Acosta Márquez.

Nombrados como *ameli*, en Atla, los manantiales evocan el significado de su locativo: “Lugar de agua”, o bien “Entre agua”. La representación de Atla con un *ameli* figura desde la época prehispánica, como se constata en la *Matrícula de tributos*, documento en el cual se presenta su topónimo con un manantial (León, 2021: 36). En este documento su signo y forma es una poza, de modo muy semejante a las que se encuentran actualmente en Atla y en otras partes de la sierra, con remates de chalchihuites en lugar de cruces, como se revisten hoy en día. Destaca en el centro una fila de dientes y una abertura en forma de boca por donde se entrevé una corriente de agua, similar a los tanques que se acondicionan para la apertura de la fuente de agua y su almacenaje. Cabe destacar que aún hoy se mantiene la concepción de la boca del manantial donde se le alimenta y se le ofrece su regalo.

Los manantiales desde siempre han provisto del líquido a la comunidad, y si bien desde hace algunas décadas algunos de ellos han sido entubados y se han instalado recursos hidroútiles para recibir el agua directamente en las viviendas domésticas y las edificaciones públicas —lo cual ha provocado conflictos y adaptaciones en las comunidades—, han mantenido la organización comunitaria, el trasfondo cosmológico y la praxis ritual en torno del líquido (Acosta, 2020b).

En la mayor parte de las comunidades de la Sierra Norooccidental se mantiene la red de distribución comunitaria y esta es encabezada por el

comité de agua; dependiendo del número de población, existe un solo comité por cada pueblo, o bien los necesarios conforme a las secciones o barrios que se organizan para proveerse del agua. En el caso de Tlapehuala, donde se encuentran tres principales fuentes de agua (el Tanque Antiguo, La Conchita, dos manantiales antiguos y Acalco, con la red de agua potable), existe un comité por todo el pueblo, sobre lo cual el presidente auxiliar explica las funciones en un contexto de autodeterminación política y fortalecimiento de sus funciones:

En esta fecha el comité encargado, el comité de agua, pasa a las casas para pedir una cooperación para el mantenimiento del agua. Nadie vive sin el agua, todos la utilizamos, todo lleva agua, el agua es primordial. El comité les da mantenimiento a los manantiales; nuestra santa agua tiene historia; años atrás, yo estaba muy pequeño, no había red de agua. Entre el Tanque y el otro, que le decimos la Concha; han estado dando mantenimiento al pueblo, con esos manantiales ha vivido toda la ciudadanía de aquí del pueblo de Tlapehuala. Con el comité que formamos nos apoyamos, ellos se encargan de recolectar los centavos para la fiesta, la ofrenda, las flores, el chocolate, el pan. Principalmente el aseo, las pintadas de los manantiales. Recuperamos el comité de agua para facilitar el trabajo entre todos (3 de septiembre de 2022, Tlapehuala).

En el caso de Atla, donde son diversos los manantiales (entre los principales se encuentran Apilhuasco, Toxtla y Atexcapa, entre otros domésticos y barriales), además de los comités de agua, se encuentran los padrinos de cruz y las parteras, quienes son las encargadas de officiar el ritual, y sobre todo, de comunicarse, ofrecer su comida y dar su regalo a Atlanhane. La participación de los padrinos y las parteras en la organización de la fiesta y el acto ritual es de particular relevancia para aproximarnos al sentido que para los nahuas tienen la fiesta del 3 de mayo y la de la Santa Cruz, así como para comprender el vínculo que mantienen con el agua.

La praxis ritual consiste en hacer un *ilwitl* —o “fiesta”— y un *pakilistli*, que se traduce del mexicano al español como “el acto del alegrarse”. Previo al acto festivo, se organizan los beneficiarios con un conjunto de faenas para hacer una limpieza, dar mantenimiento al *ameli* y pintarlo.

Hecho esto, previo a la realización de la fiesta, la partera se encarga de preparar el regalo para la Atlanchane, que consiste en dos elementos: por una parte, se prepara una canasta con un peine, aretes, un espejo, collares (de color rojo, rosa y verde), así como una jicarita, nombrada como *sowakali* (“casa de mujer”). Por otra, se dispone de dos huevos de kono o guajolote, dos huevos de pollo, cuatro panes blancos, cuatro cigarros, un chocolate en tableta y un par de papeles de china color blanco y rosa.

Teniendo listo el manantial y el regalo, los beneficiarios se dirigen al manantial con todos los componentes para llevar a cabo el acto ritual; los padrinos cargan la cruz, la partera sahúma el camino, y se llevan los chiquihuites con pan y las ollas con atole de chocolate; se abre el camino con música de costumbre, compuesta por violín y guitarra, y con el trueno de los cohetes. Estando en el *ameli*, primero se enflora a los manantiales y la cruz con arreglos de *kakaloxochitl* o flor de mayo, al son de los *xoxikuikatl*, como se nombra en mexicano a los sones de flor, y se enflora también a los padrinos, a la partera y a los propietarios donde se encuentra la fuente de agua. Después de disponer de un conjunto de pan y atole al manantial y la cruz, se prepara el bulto ritual, que se entierra junto con la canasta, el cual, además de los huevos y los cigarros, se integra con los panes, a los cuales se otorga una forma de “muñequito”: una cara con sus ojos y boca hechos con la tableta de chocolate. Durante ese tiempo, la partera habla con la sirena y le solicita que reciba el *tlaxtlawili* o pago, que esté contenta y que se presente sin provocar mucha lluvia o ahogando las cosechas. Después de enterrar en la boca del manantial el bulto y la canasta, se le ofrece refino y se cubre con tierra, para dar paso a la convivencia, momento en el cual los presentes toman atole y comen pan, y se hace el *mitotia*; se baila emplazando a Atlanchane, abriendo y cerrando con sones de flor, y en dirección y de manera contraria de las manecillas del reloj, con múltiplos de dos veces siete.

El acto ritual establece un vínculo de parentesco ritual con la sirena, un padrinzago por el agua dada y recibida, lo cual, desde la perspectiva de los nahuas, implica el “nacimiento del agua”, razón por la que las parteras ofician el ritual y se encargan de salvaguardar el acto del nacimiento del líquido otorgado por esta entidad; a cambio, se le ofrecen su regalo y el bulto ritual con los huevos de guajolote y gallinas con los panes de “muñequito”, que bien pueden simbolizar la sustitución de ni-

FIGURA 14. LA BOCA DEL MANANTIAL, ATLA.



Foto de Eliana Acosta Márquez.

ños, que en algunos lugares de la sierra se dice que antes se le ofrecían a la sirena o al cerro; o bien, ante el hecho de que esta entidad es particularmente peligrosa para las mujeres embarazadas y los niños, a quienes suele enfermar, sustraer su fuerza o llevarlos consigo. Este acto, además de mostrar la necesidad de una equivalencia entre lo que se da y se recibe, deja ver la ambivalencia de esta entidad y la puesta en acción de la concepción del agua que emerge de los manantiales como “nacimientos de agua”. Más allá de una metáfora, nos expresa el sentido del vocablo que esta entidad tiene en otras regiones nahuas de la Huasteca, en

específico, en el estado de Hidalgo, donde Alfonso Vite (2022: 596) ha registrado el significado de *Apanchaneh* como la extensión terrestre de una entidad acuática que se ocupa de los cuerpos de agua y de sus habitantes; nombrada también como *Apantenameh*, “Madres cuerpos de agua”, entidades que en ciertos contextos se conciben como “parteras sagradas” (2022: 596).

Esta costumbre se tiene presente que también se llevaba a cabo en el *Tlaltikpaktli*, “la Tierra”, conocida también como *Inana in atl atlatenco*, el lugar concebido como “su madre donde brota primero el agua”. En la actualidad se enflora y se simboliza con una cruz; no obstante, se pone de relieve que ya no se lleva a cabo la fiesta como antes; tiempos en los que se hacía con mayor respeto y no faltaba el agua. “Se bailaba y de un momento a otro brotaba el agua; dos niñas y dos niños transportaban horcones o *kalikchime* (2 de mayo de 2023, Atla). Al respecto, se rememora:

Cuando yo tenía siete, ocho años, hace setenta años creía la gente antiguí-ta, viejita, estaba haciendo fiesta en un lugar que se llama *Tlaltikpaktli*, ahí están haciendo la fiesta, pero lo respetaban, entraba puro hombre viejito, abuelito. Dicen que le están haciendo fiesta a la sirena, día y noche; ahí están bailando. Matan guajolote y ahí le entierran, atole con pan, violín y bailando, y los que van a dejar la ofrenda. No faltaba agua, donde quiera había agua; llovía mucho, pero hacían su fiesta los viejitos, los cuatro, dos viejitas y dos ancianitos, dos niños y dos niñas; están llamando al agua, a la sirena. Pero no nomás de hablar, ahí está su regalo, ahí está su *matlakua-lo* (su comida). Le dan de comer a la sirena (Atla, septiembre de 2009).

El énfasis puesto en el “acto de dar de comer” o *tlakualtilistli* está presente entre nahuas de la Huasteca Veracruzana, donde David González ha reportado la categoría de *Atlatakwaltilistli* orientado a la sirena —nombrada también como *Siwamichi* (“Mujer pescado”)— y a otras entidades. Este acto no solo implica un proceso de comensalidad, sino una práctica comunitaria, la cual se identifica como la “vida social del agua” puesta de manifiesto en “un protocolo ceremonial con fines diplomáticos” que expresan las relaciones entre la comunidad *masewal* y

las entidades no humanas, “una sociedad extendida en un cosmos relacional” (González, 2020: 215).

Este planteamiento nos lleva a una última reflexión en torno a la acción ritual y de la configuración relacional del agua. Entre los nahuas de Pahuatlán, el *costumbre* se nombra en mexicano como *tlachiwake*, categoría que se traduce como “lo que se hace”. Atendiendo a su carácter performativo desde la pragmática, el término nos permite reconocer precisamente *lo que se hace* y *lo que se pone en relación* durante la celebración. Es así que es posible afirmar que lo que se encuentra en torno del agua es, más que saberes, la complejidad de la praxis en relación con el agua; nos permite reconocer las formas que adquieren la organización social, la acción ritual, las narrativas, la cosmología y la memoria.

Nos permite constatar que la provisión del líquido demanda vínculos entre humanos y entidades extrahumanas identificadas con el agua y el territorio. Especialmente, requiere de *in kuepa*, “un cambio o vuelta”, que moviliza el trabajo en común, la cooperación, la convivencia y celebración, englobados en el *costumbre*, el cual ha sido legado por los antepasados.

Al mantener el vínculo con el agua y el territorio, y ser parte de sus ciclos, los serranos han procurado un tejido social y trama de la vida que, además de garantizar el agua como un bien común, actualizan un ámbito comunitario generador de conexiones en el marco de un metabolismo sicionatural. Proceso por medio del cual se confirma la apropiación social del líquido, así como la puesta en práctica de un valor de uso y entramado de relaciones de carácter ritual y cosmológico que hacen posible el “nacimiento del agua”.

REFLEXIÓN FINAL

En el marco de la concepción del territorio como una entidad viva conformada por los cuerpos de los señores, dueños o guardianes, se confirma que el agua entre los pueblos originarios de la Sierra Noroccidental de Puebla constituye un don y legado comunitario. Es así que, entre diversas personificaciones y mixturas, entre tradiciones nativas, católicas e híbridas, los serranos identifican los dueños el agua, del monte, de los

animales, el maíz o las semillas. En ese sentido, el agua no solo es un recurso para la subsistencia, es parte de un entramado que posibilita la vida comunitaria arraigada a su entorno, fundamento de su memoria histórica y raíz de su identidad cultural.

Bajo esa perspectiva se deben ubicar los saberes del agua, partiendo del reconocimiento de todo aquello que vincula y moviliza: una economía ritual, organización social, fiestas, tradición oral, memoria y cosmología. Entre los serranos, y entre los nahuas en particular, habrá que concebirlos como un saber-hacer, *tlachiwake*, en náhuatl, que se asocia a aquello que Tim Ingold ha nombrado como una ecología de lo sensible basada en una educación sensorial y de la atención, así como por la adquisición progresiva de las claves de percepción del mundo que dotan de sentido y se transmiten de generación en generación mediante su codificación en símbolos materiales.

Con ese trasfondo histórico y cultural habrá que enmarcar también las luchas que emprenden en la actualidad los serranos frente al despojo del territorio y apropiación del agua. La región no ha estado ajena al uso extensivo del agua y su mercantilización, así como al deterioro ambiental y pérdida de ecosistemas y hábitats. La memoria e identificación con el territorio y la preservación de los saberes han sido un medio para la salvaguarda. Tanto la experiencia como las memorias del agua, como advertiría Thomas Perreault (2018: 112), nos conducen no solo a la descripción de la transformación de los paisajes naturales y el ambiente, sino también conforman un potencial y “una base conceptual para comprender la justicia hídrica y para la acción colectiva destinadas a lograr futuros ambientales más justos”.

No solo son memorias, tradiciones y prácticas rituales, es lo que pone en relación con el agua; son formas de organización social que garantizan la distribución y gestión comunitaria del líquido con sus propias formas de regulación y sistemas normativos. Recordando a Guillermo Bonfil Batalla (1991), es por medio de estas formas de organización que se procura el *control cultural* sobre los elementos que constituyen y mantienen la vida. A la vez que se ejerce la propia cultura (con elementos endógenos, pero también apropiados), se toman decisiones, se participa, se maneja y se conoce.

Se debe añadir que por medio del control cultural se salvaguarda también el territorio. Mediante las propias formas y tradiciones, se configuran relaciones y concepciones que han regulado el uso del entorno y se han legado así los mayores núcleos de biodiversidad del planeta y las principales reservas de agua, los cuales, ahora más que nunca, los sabemos imprescindibles para la preservación de la vida.

REFERENCIAS

- ACOSTA, E. (2020a). El lugar del tiempo. Apuntes desde la etnografía sobre el vínculo entre palabra, voz y memoria, en B. Granados y S. Cortés (eds.), *Perspectivas sobre poéticas orales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, pp.123-135.
- ACOSTA, E. (2020b). “La disputa por el agua una aproximación a la defensa de los saberes y bienes comunes en contextos de despojo”, *Narrativas Antropológicas*, año 1, núm.1 (enero-junio), pp. 19-27.
- ACOSTA, E. (2020c). Relatos y cosmología nahua sobre la “otra tierra” y el “revés del mundo”, *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, año xv, núm. 29 (enero-junio), pp. 84-108.
- ACOSTA, E. (2020d). Saberes ancestrales y gestión comunitaria del agua frente a su apropiación y la imposición de megaproyectos en Puebla, *Argumentos. Dossier: El agua de la nación: entre los derechos humanos y el mercado*, vol. 33, núm. 93, pp. 59-81.
- BERNAL, H. I. (2022). Iniciación, don y praxis ritual, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- BOELENS, R. (2014). Cultural politics and the hydrosocial cycle: water, power and identity in the Andean highlands, *Geoforum*, núm. 57, pp. 234-247.
- BONFIL BATALLA, G. (1991) “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. iv, núm. 12, pp. 165-204.
- CADENA, M. de la (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la “política”, *Tabula Rasa*, núm. 33, pp. 273-311.

- CONABIO (2011). *La biodiversidad en Puebla. Estudio de caso*. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad / Gobierno del Estado de Puebla / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- DÍEZ BARROSO, A. (2019). *Desarrollo regional en la Sierra Norte de Puebla durante la época prehispánica. Arqueología y etnicidad*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- ECHEVERRÍA, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- GARCÍA, B. (1987). *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.
- GÓMEZ, A. (coord.) (2009). *Diseño e iconografía. Puebla, geometrías de la imaginación*. México: Dirección General de Culturas Populares / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GONZÁLEZ, D. (2020). Tlaihoyowia: la emergencia del agua en una comunidad nahua de la huasteca veracruzana, tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.
- INCHÁUSTEGUI, C. (2008). Nahuas de la Sierra Negra (Norte) de Puebla. Proyecto “Perfiles indígenas de México”, documento de trabajo, <https://www.aacademica.org/salomon.nahmad.sitton/76>
- INGOLD, T. (2000). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Nueva York: Routledge.
- INEGI (2020). *Censo general de población y vivienda 2020*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- LAZCARRO, I. (2022). Huasteca y Sierra Norte de Puebla: ¿regiones indígenas o un campo de estudio etnológico? Las vías del complejo trueno-sirena, en M. Hope y A. Reyes (coords.), *Las regiones indígenas a prueba de la etnografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 161-223.
- LEÓN, G. (2021). Dotar de humanidad el cuerpo. La dimensión estética en el devenir de la persona entre los *masewales*, Atlantongo, Pahuatlán, Puebla (1930-2020), Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- LÓPEZ BÁRCENAS, F. (2023). *Agua y pueblos indígenas. Entre la espiritualidad, el derecho humano y el mercado*. El Colegio de San Luis / Ediciones Akal.

- LÓPEZ BÁRCENAS, F. (2020). Presentación, *Argumentos. Dossier: El agua de la nación: entre los derechos humanos y el mercado*, vol. 33, núm. 93, pp. 7-11.
- LÓPEZ UGALDE, R. (2014). Agua, territorio y poder. Análisis de la gestión y manejos diferenciados en torno a los manantiales de San Idelfonso Tultepec, Amealco, tesis de Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas, Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro.
- MASFERRER KAN, E. (2006). *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*, tesis de maestría, Universidad Iberoamericana.
- Matrícula de Tributos* (1522-1530). América Latina y el Caribe. Biblioteca Digital Mundial. Washington, Biblioteca del Congreso de Estados Unidos. <https://www.wdl.org/es/item/3248/>
- MEADE, J. (1953). *Huastecos, totonacos y sus vecinos*. México: I. Bernal y E. Dávalos Hurtado, eds., vol. I. s.d.
- MOCTEZUMA BARRAGÁN, P. (2023). *El agua en nuestras manos*. México: Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología / Fondo de Cultura Económica.
- MONTES DE OCA, M. (1997). “Los disfrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización”, *Amerindia*, núm. 22, pp. 31-44.
- OCAMPO, E. (2015). Niveles de producción petrolera nacional y el desarrollo industrial. Diferentes escenarios, en A. Oropeza (coord.), *Reforma energética y desarrollo industrial. Un compromiso inaplazable*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto para el Desarrollo Industrial y el Crecimiento Económico A.C, pp. 269-296.
- PEÑA GUZMÁN, C. (2011). La hidroeléctrica de Necaxa y la Mexican Light and Power Co., patrimonio industrial en riesgo, *Revista Labor & Engenho*, vol. 5, núm. 2, pp.45-65.
- PERREAULT, T. (2018). La memoria del agua: contaminación minera, memoria colectiva y justicia hídrica, en G. Vila Benites y C. Bonelli (eds.), *A contracorriente: agua y conflicto en América Latina*. Quito: Abya Yala, pp. 95-118.

- ROBERT, J. (1994). *El agua es un ámbito de comunidad*. México: Habitat International Coalition.
- ROCHA, R. (2014). *Enfoque sociotécnico, hidrosocial y socionatural*, V. Claudín y N. C. Post Uiterweer (eds.). Paraguas, Red Andina de Posgrados en Gestión Integrada de los Recursos Hídricos. www.re-dandina-paraguas.net
- STEVENS, L. E., A. E. Springer y J. D. Ledbetter (2016). *Springs ecosystem inventory protocols*. Flagstaff, Arizona: Springs Stewardship Institute / Museum of Northern Arizona.
- STRESSER-PÉAN, G. (2005). *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des indiens du Mexique*. París: L'Harmattan.
- STRESSER-PÉAN, G. (1998). *Los lienzos de Acaxochitlan (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*. México: Gobierno del Estado de Hidalgo / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- SURRALLES, A. (2004). Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio entre los candoshi, en A. Surallés y P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IGWIA, pp.137-162.
- Taller por la defensa de los territorios (2021). *Defensa de los ámbitos de comunidad en la Sierra-Hidalgo y la historia compartida de sus pueblos (ante el gasoducto Tuxpán-Tula)*. México: UACMilpa / Grain / Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano.
- TORREBLANCA, C. (2023). El elemento agua dentro de la relación naturaleza/cultura en la comunidad otomí de Chila de Juárez en la Sierra Norte de Puebla, avances de investigación de tesis de la Licenciatura de Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ, E. (1995). *Cuando los arrieros perdieron sus caminos*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- VITE, A. (2022). *Tlalmaquilía ne Chicomexochitl*. El ritual como contenedor de la memoria histórica entre los nahuas de la Huasteca Hidalguense, tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

El sonido del agua: agua, naturaleza, saberes y oralidad, coordinado por Francisco López Bárcenas y Ana Paula Pintado Cortina, se publicó el 10 de noviembre de 2024. La composición tipográfica la realizó Editorial Página Seis, S. A. de C. V. La edición estuvo al cuidado de la Unidad de Publicaciones de El Colegio de San Luis y de los coordinadores. Se imprimieron 1 000 ejemplares.

