



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura



Programa Hidrológico Internacional



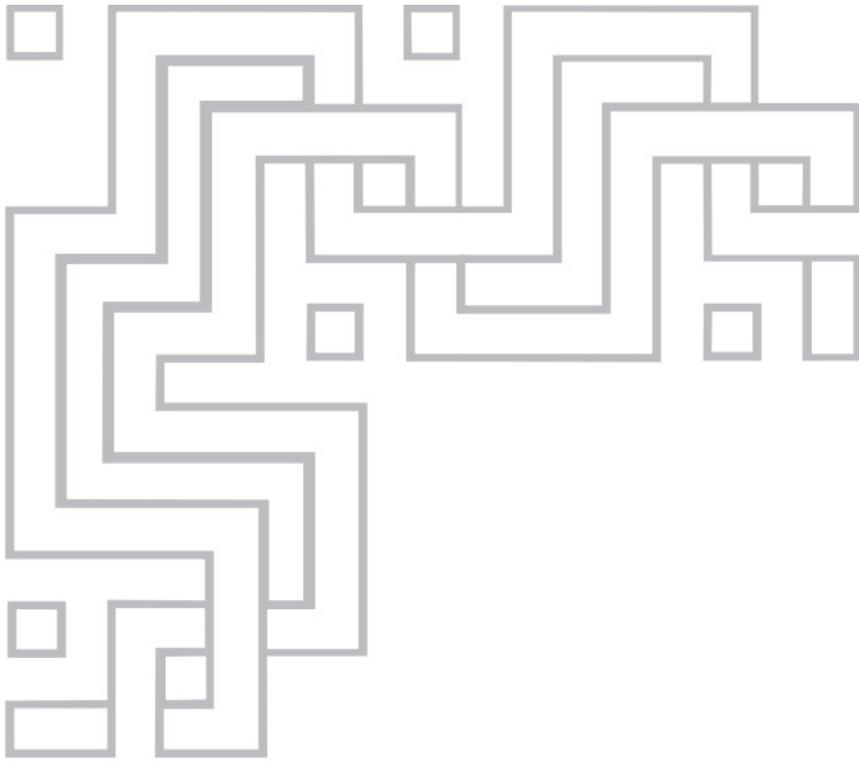
Agua y Diversidad Cultural en México

Editado por:
Israel Sandre Osorio
Daniel Murillo



Programa Hidrológico Internacional de la UNESCO
para América Latina y el Caribe

PHI-VII / Serie Agua y Cultura N° 2



Agua y Diversidad Cultural en México

Editado por:
Israel Sandre Osorio
Daniel Murillo



Publicado en el 2008 por el Programa Hidrológico Internacional (PHI) de la Oficina Regional de Ciencia para América Latina y el Caribe de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

Dr. Luis P. Piera 1992, 2º piso, 11200 Montevideo, Uruguay

Serie Agua y Cultura del PHI-LAC, N° 2

ISBN 978-92-9089-112-3

© UNESCO 2008

Las denominaciones que se emplean en esta publicación y la presentación de los datos que en ella figura no suponen por parte de la UNESCO la adopción de postura alguna en lo que se refiere al estatuto jurídico de los países, territorios, ciudades o zonas, o de sus autoridades, no en cuanto a sus fronteras o límites. Las ideas y opiniones expresadas en esta publicación son las de los autores y no representan, necesariamente, el punto de vista de la UNESCO.

Se autoriza la reproducción, a condición de que la fuente se mencione en forma apropiada, y se envíe copia a la dirección abajo citada. Este documento debe citarse como:

UNESCO, 2008. Agua y diversidad cultural en México. Israel Sandre Osorio, Daniel Murillo, (eds).
Serie Agua y Cultura del PHI-LAC, N° 2.

Dentro del límite de la disponibilidad, copias gratuitas de esta publicación pueden ser solicitadas a:

Programa Hidrológico Internacional
para América Latina y el Caribe (PHI-LAC)
Oficina Regional de Ciencia para América
Latina y el Caribe
UNESCO
Dr. Luis P. Piera 1992, 2º piso
11200 Montevideo, Uruguay
Tel.: + 598 2 413 20 75
Fax: + 598 2 413 20 94
E-mail: phi@unesco.org.uy
<http://www.unesco.org.uy/phi>



AGRADECIMIENTOS

Se agradece al Instituto Mexicano de Tecnología del Agua (IMTA) y al Archivo Histórico del Agua (AHA), institución dependiente de la Comisión Nacional del Agua (CNA) y del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sin cuya ayuda y compromiso, esta publicación no hubiera sido posible. Igualmente, se reconoce el apoyo brindado a la iniciativa de Agua y Cultura por el Comité Mexicano del Programa Hidrológico Internacional de UNESCO (CoMexPHI).

También en el nombre de la UNESCO se desea expresar un agradecimiento a todos los autores que colaboraron en esta edición para dar a conocer a un público interesado la complejidad cultural del agua, cuyo conocimiento es necesario para lograr una gestión integral de este recurso.





ÍNDICE

Introducción.....	7
Los pueblos indígenas de México y el agua. <i>Xochitl Gálvez y Arnulfo Embriz.</i>	11
Manejo y organización comunitaria del agua en los Altos de Chiapas: el caso del Paraje Tzotzil Pozuelos. <i>Daniel Murillo Licea.</i>	25
La cultura del agua en los pueblos indígenas de la Meseta Purépecha. <i>Patricia Ávila García.</i>	39
Política hidroagrícola y los Binniza (Zapotecos) en el Istmo Oaxaqueño. <i>Yanga Villagómez Velásquez.</i>	55
Agricultura peri-urbana: las chinampas de la Ciudad de México. <i>Ana Cecilia Espinosa.</i>	67
El agua como elemento focalizador en la Cultura Tepehua suroriental. <i>Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez.</i>	75
Las venas del cerro: El agua en el cosmos otomí de la Huasteca Sur. <i>Israel Lazcarro Salgado.....</i>	89

Los ropajes del agua: aproximaciones a los cuerpos de agua entre los Nahuas de la Huasteca. <i>Mauricio González y Sofía Medellín</i>	105
Agua: símbolo de vida y muerte en el Bajo Papaloapan. <i>José Velasco Toro y Gustavo Ramos Pérez</i>	117
Indígenas Huicholes, agua y paisajes marinos. <i>Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca</i>	131
El agua en la Cultura Rarámuri ¿Hasta cuándo los pilares del mundo podrán sostenerlo? <i>Isabel Martínez</i>	141





Introducción

“Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos.”

*Artículo 1 de la
Declaración Universal de la UNESCO
sobre la Diversidad Cultural.*

Nuestra existencia como seres humanos, así como la diversidad biológica del planeta, están íntimamente ligadas al recurso del agua. El agua para los seres humanos no solo representa una necesidad básica para la sobrevivencia, más bien se puede considerar un factor clave en el desarrollo de la humanidad en sus distintos contextos geográficos y climáticos. La rica diversidad cultural del mundo indudablemente se puede relacionar con las distintas realidades de acceso a este líquido vital. Para mencionar solamente un factor que da evidencia de la importante relación entre agua y desarrollo cultural, queremos recordar que todas las civilizaciones antiguas se han desarrollado alrededor del agua. En el caso de México la cultura azteca o mexicana, se desarrolló en el Valle de México en un medio ambiente acuático, donde se construyó un paisaje cultural de chinampas y canales.

En este contexto la UNESCO se dio la tarea de correlacionar lo que es la cultura del agua de un pueblo con la oferta natural y sus características etnográficas. Como agencia de Naciones Unidas que alberga una alianza para promover la diversidad cultural con los pueblos indígenas, la UNESCO tiene un interés especial

en los sistemas de conocimientos locales. Para el conocimiento de dichos sistemas en relación al tema de agua y cultura, el Programa Hidrológico Internacional diseñó para la región de América Latina y el Caribe un proyecto denominado “Atlas de las Culturas del Agua”. El objetivo de este atlas es identificar, registrar y sistematizar el conocimiento en relación a lo que los pueblos hacían y siguen haciendo con el agua, en el agua y por el agua, así como de su dependencia de este recurso y del impacto que sobre él ejercían y/o ejercen .

Durante la primera etapa se integran en el ejercicio del Atlas de la Culturas del Agua para México 18 culturas indígenas contemporáneas y 3 culturas prehispánicas. Es durante esta actividad que surge la idea para esta publicación que busca difundir conocimientos específicos en relación al tema de diversidad cultural y agua.

La relación entre agua y cultura tiene múltiples facetas, desde su presencia en la cosmovisión de los pueblos, los conocimientos alrededor del líquido y las prácticas agrícolas hasta los mecanismos de equilibrio respecto al agua que se han ge-

nerado a lo largo de la historia, por mencionar solamente algunas.

La presente publicación incluye 11 artículos de investigadores mexicanos que se han acercado al tema de agua y cultura a partir de distintas perspectivas. Empezando con el artículo de Xochitl Gálvez y Arnulfo Embriz que presenta una introducción general sobre las culturas indígenas en México y el agua, la publicación contiene contribuciones como la de Daniel Murillo que analiza los mecanismos de equilibrio respecto al agua de la Cultura Tzotzil en los Altos de Chiapas y el ensayo de Patricia Ávila que se enfoca en el valor sociocultural del agua así como el manejo y uso diversificado del agua de los pueblos indígenas de la meseta purépecha.

Yanga Villagómez reseña algunos problemas relacionados con la política hidroagrícola y los Binniza (Zapotecos) en la región indígena del estado de Oaxaca, y evidencia las dificultades de organización de los productores en el modelo de irrigación utilizado actualmente, así como el impacto social de esta política, mientras que Ana Cecilia Espinosa toma como ejemplo de estudio a las chinampas de la Ciudad de México como ejemplo de agricultura periurbana, a la que se dedican hasta hoy en día los Xochimilcas.

Los últimos seis artículos incluidos en “Agua y Diversidad Cultural en México” representan investigaciones en las que se analiza la representación del agua en las cosmovisiones y simbolismos de distintos pueblos indígenas de la República.

Las contribuciones de Carlos Heiras, Israel Lazcarro, así como la colaboración de Mauricio González y Sofia Medellín tienen como objeto de estudio a las Culturas Tepehua, Otomí y Nahuatl de la Huasteca, región indígena ubicada en el centro este del país que abarca los estados de Puebla, Hidalgo, San Luis Potosí y Veracruz. Siendo culturas que se han desarrollado en cercanía geográfica, el lector podrá encontrar varias similitudes respecto a los simbolismos y las personificaciones del elemento del agua.

“Agua: Símbolo de vida y muerte en el bajo Papaloapan” de José Velasco y Gustavo Ramos recupera desde una perspectiva histórica el sistema de creencias desarrollado a causa de las amenazas y los beneficios de parte de uno de los ríos más caudalosos del país ubicado en el Golfo de México. Las culturas de la región norte de México son representadas en las contribuciones de Ricardo Pacheco e Isabel Martínez. Mientras que Pacheco revela la presencia y el significado del mar en la región habitada por la Cultura Huichol, Martínez da un panorama del agua en la cosmovisión de la Cultura Rarámuri, mejor conocida como Tarahumara, en donde cuestiona la permanencia de la cosmovisión debido al deterioro del medio ambiente que les rodea, a causa de intervención humana y del cambio climático.

“Agua y Diversidad Cultural en México” pues busca dar a conocer una visión de las culturas indígenas contemporáneas respecto al agua en México, incluyendo contribuciones que representan las grandes regiones del país: la región sur, centro y norte, todas ellas con distintas

características culturales, hidrológicas y geográficas.

La edición y coordinación de esta publicación estuvo a cargo de Pamela Orgeldinger y Mariana Castro en la oficina de UNESCO en México y de Maria Concep-

ción Donoso, apoyada por Erika Meerhoff y María Noel Pereyra en la Oficina Regional de Ciencia de UNESCO para América Latina y el Caribe. La iniciativa “Agua y Cultura” forma parte del Programa Hidrológico Internacional de la UNESCO para América Latina y el caribe (PHI-LAC).





Los pueblos indígenas de México y el agua

Xóchitl Gálvez¹

Consultora

xochitlgalvez@hotmail.com

Arnulfo Embriz Osorio²

Consultor

embriza@gmail.com

La cosmovisión indígena sobre el agua

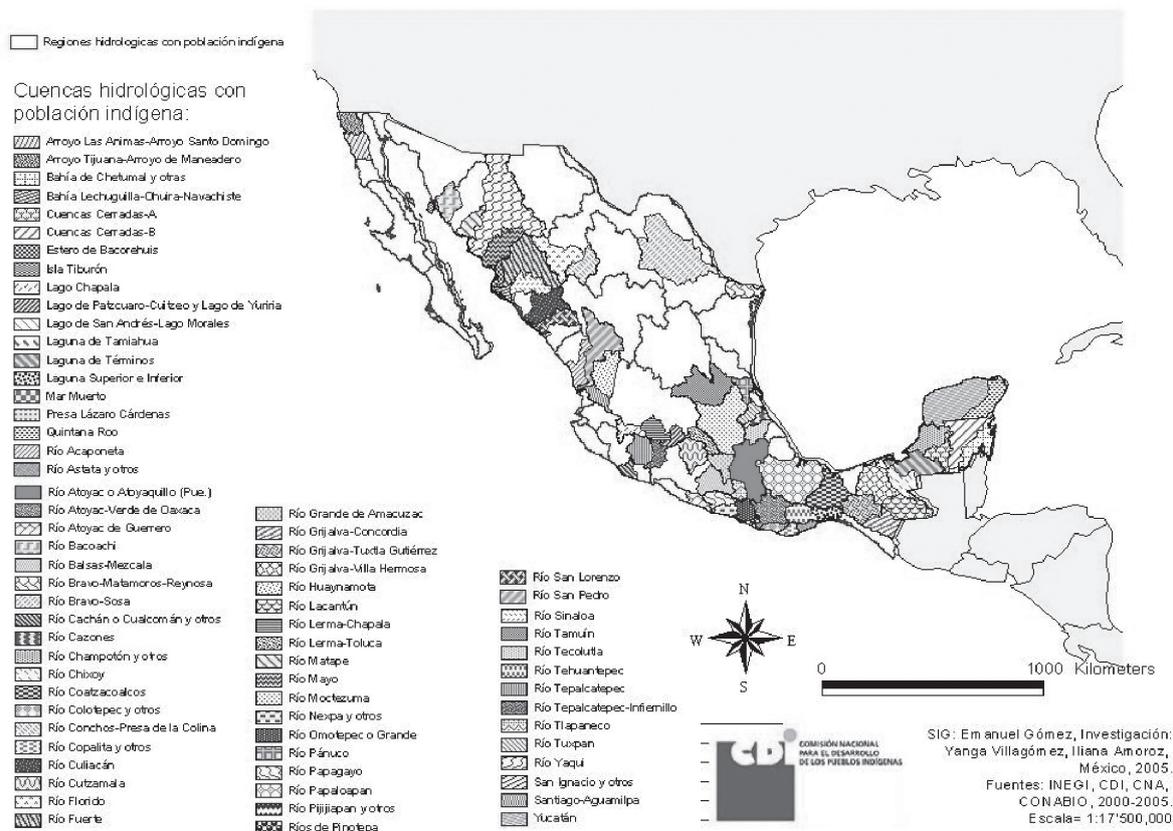
La diversidad cultural de México se expresa en la presencia viva de 62 pueblos indígenas y de más de 10 millones de indígenas mexicanos que viven a lo largo del territorio nacional (Serrano, 2002; Embriz, 2004).

Estos pueblos han producido un sinnúmero de símbolos, mitos y prácticas ceremoniales vinculadas con el agua, pues ésta además de ser una necesidad vital, es parte fundamental de su vida sagrada. Se pide agua para la vida, se reza para obtenerla, se le incluye en la tradición oral, se le recrea en el arte y se le utiliza en la vida cotidiana. El agua para los indígenas es también frontera y lindero en ocasiones sus causas marcan los límites de sus comunidades (Ver el mapa y el cuadro sobre Regiones Hidrológicas con Territorios Indígenas).

Los pueblos indígenas generan sus conocimientos sobre el agua y sus ciclos, a partir de su relación con la naturaleza y de la observación de ésta, de la reproducción de los animales y vegetales, del movimiento de los astros, del comportamiento de las nubes y el viento. Se pide lluvia a los Dioses, porque del agua se ha vivido. Se les habla de frente, se le agradece y se hacen ofrendas individuales y colectivas.

1 Xóchitl Gálvez Ruiz es Otomí, nació en Tepatepec, en el Valle del Mezquital, en el estado de Hidalgo, estudió Ingeniería en Computación en la Universidad Nacional Autónoma de México. Titular de la Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de la Presidencia de la República del año 2000 a 2003 y Directora general de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en el periodo de 2003 a 2006. Publicó con Arnulfo Embriz, *Y tú cómo te llamas, las voces de los pueblos indígenas para nombrar a las personas*. México, CDI, 2007 y "De la invisibilidad al congreso. Los pueblos indígenas al comenzar el siglo XXI", en el libro *En voz alta, Testimonios de Medio Siglo*, México, ISSSTE, 2005. Este artículo fue presentado por la autora en el Foro Mundial del Agua, México, 2006.

2 Arnulfo Embriz Osorio, Licenciado en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y con estudios de Maestría en Historia en la Universidad Autónoma Metropolitana. Director general de Investigación para el Desarrollo y la cultura de los Pueblos Indígenas, en la CDI (2003-2007), Director General del Instituto Nacional Indigenista (2003). Director de Investigación y Promoción Cultural del INI (2001-2003). Director de Archivo General Agrario (1999-2001). Entre sus publicaciones destacan, *Y tú cómo te llamas, las voces de los pueblos indígenas para nombrar a las personas*, México, CDI, 2007, (Coordinador) *México Indígena México pluricultural*, México, CDI-TGM, 2004 y *Con Enrique Serrano y Patricia Fernández (Coordinadores), Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, México, INI, 2002.



Mapa 1. Cuencas hidrológicas y territorios indígenas de México

La creación del mundo para los pueblos indígenas tiene un hilo conductor, un cordón umbilical, que parte “cuando todo era oscuridad y caos” que se refleja en la creación de la tierra, los astros, las plantas, los seres vivos, el diluvio, el agua, cielo nubes, neblina, mar, lluvia, manantiales y humedad. Los primeros habitantes de los pueblos indígenas señalaron los lugares donde emergía la vida. Al tomar agua de los manantiales, de las pozas y de los ríos, beben el agua de los Dioses y de los antepasados y con ello forman parte de una historia que llevan en la memoria.

Para los pueblos indígenas el agua es sagrada. Celebran rituales de petición de lluvias, agradecen por los frutos, presentan ofrendas a las diversas deidades que provocan las lluvias, las trombas y los buenos o malos temporales. Estas ceremonias se practican en la cima de los cerros, en el nacimiento de manantiales, en los pozos y en los cauces de los ríos. En estos rituales se invocan a los vientos, al rayo, a los chaneques, a las serpientes de agua; se ofrenda comida, flores, ceras, copal, vestidos e instrumentos de trabajo.

Cuadro 1. Gráfica: Regiones Hidrológicas con Territorios Indígenas

REGION HIDROLOGICA ADMINISTRATIVA	SUBREGION HIDROLOGICA	TERRITORIOS INDÍGENAS	CUENCAS HIDROLÓGICAS QUE CRUZAN TERRITORIOS INDÍGENAS	AREA (Miles de Km ²)	PERIMETRO (Miles de Km ²)
Península de Baja California	Baja California Noroeste	Kiliwas, Kukapás, Kumiay, Paipai, Cochimies.	Arroyo Tijuana-Arroyo de Mandadero	0.79776	4.10818
			Arroyo Las Animas-Arroyo Santo Domingo	0.99686	5.52339
Pacífico Centro	Balsas	Tlapanecos	Río Atoyac-Atoyaquillo	2.73083	9.9378
			Río Grande de Amacuzac	0.75907	4.87298
			Río Balsas-Mezcala	1.20867	6.39275
			Río Tlapaneco	0.41819	3.20902
	Costa de Michoacán	Nahuatl de Michoacán	Río Cachán o Cualcomán y otros	0.37725	3.49956
Frontera Norte	Bravo-Conchos	Kikapús	Río Bravo-Sosa	5.61001	12.93855
		Tarahumaras	Río Florido	1.9398	8.58718
		Tarahumaras	Río Conchos-Presa de la Colina	1.16873	6.02397
		Náhuatl y Huasteco	Río Bravo-Matamoros-Reynosa	0.83989	6.46777
Golfo Centro	Tuxpan-Nautla	Nahuatl	Laguna de Tamiahua	0.30199	6.96156
		Nahuatl	Río Tuxpan	0.50997	3.92502
		Totonacas	Río Cazones	0.33603	4.20718
		Totonacas	Río Tecolutla	0.69788	4.55626
	Coatzacoalcos	Nahuatls, mixes, zoques, popolucas, chinantecos, zapotecos	Río Coatzacoalcos	1.80837	8.78772
	Papaloapan	Nahuatl, popolucas, chinantecos, mixes, zapotecos, mazatecos, chochos, ixcatecos	Río Papaloapan	3.9567	15.73624

Cuadro 1. Regiones Hidrológicas con Territorios Indígenas (cont.)

REGION HIDROLOGICA ADMINISTRATIVA	SUBREGION HIDROLOGICA	TERRITORIOS INDÍGENAS	CUENCAS HIDROLÓGICAS QUE CRUZAN TERRITORIOS INDÍGENAS	AREA (Miles de Km ²)	PERIMETRO (Miles de Km ²)
Pacífico Sur	Costa Grande	Nahuas, amuzgos, mixtecos. Chontales.	Río Atoyac de Guerrero y otros	0.4471	4.44436
	Costa Chica-Río Verde		Río Papagayo	0.65558	4.70001
			Río Atoyac-Verde de Oaxaca	1.51825	7.69532
			Río Ometepec o Grande	0.60103	3.73031
			Río Nexpa y otros	0.39419	3.56088
			Ríos de Pinotepa Nacional	0.1948	3.43563
	Costa de Oaxaca	Chontales, zapotecos, chatinos y triquis.	Río Astata y otros	0.24092	3.00751
			Río Colotepec y otros	0.30867	4.06635
			Río Copalita y otros	0.31068	3.15025
	Tehuantepec	Zapotecos, mixes, chontales.	Río Tehuantepec	0.85578	4.93189
		Huaves	Laguna Superior e Inferior	0.50557	7.83917

Cuadro 1. Regiones Hidrológicas con Territorios Indígenas (cont.)

REGION HIDROLOGICA ADMINISTRATIVA	SUBREGION HIDROLOGICA	TERRITORIOS INDÍGENAS	CUENCAS HIDROLÓGICAS QUE CRUZAN TERRITORIOS INDÍGENAS	AREA (Miles de Km ²)	PERIMETRO (Miles de Km ²)
Golfo Sur	Grijalva-Usumacinta	Mayas	Laguna de Términos	1.57379	13.9723
		Lacandones	Río Chixoy	1.17979	8.7837
		Tzotziles, tzeltales, choles, zoques, tojolabales	Río Grijalva-Villa Hermosa	1.83566	9.27099
		Zoques, tzotziles, tzeltales	Río Grijalva-Tuxtla GutiÚrrez	1.39213	5.45603
		Lacandones, tzeltales, choles	Río Lacantún	1.37195	5.3488
		Tzotziles, tzeltales, mames, motozintlecos, kakchiqueles, kanjobales	Río Grijalva-Concordia	1.05523	5.14271
Lerma-Santiago	Lerma-Santiago	Mayo	Río Huaynamota	1.55991	6.53138
		Huicholes, Cora	Santiago-Aguamilpa	0.60742	5.36148
		Coras, huicholes, purépechas, otomíes.	Río Lerma-Chapala	0.82019	4.55783
		Purépecha	Lago Chapala	0.57569	4.73013
		Purépecha	Lago de Patzcuaro-Cuitzeo y Lago de Yuriria	0.52611	4.30191
		Mazahua, otomí	Río Lerma-Toluca	0.69054	4.75773

Cuadro 1. Regiones Hidrológicas con Territorios Indígenas (cont.)

REGION HIDROLOGICA ADMINISTRATIVA	SUBREGION HIDROLOGICA	TERRITORIOS INDÍGENAS	CUENCAS HIDROLÓGICAS QUE CRUZAN TERRITORIOS INDÍGENAS	AREA (Miles de Km ²)	PERIMETRO (Miles de Km ²)
Golfo Norte y al Sur Valle de México	Pánuco	Huastecos, otomí, pames, náhuatl	Río Tamuín	2.70101	11.76862
			Río Pánuco	0.59157	4.44546
			Río Moctezuma	3.71595	11.76527
Bajo Noroeste	Sinaloa	Mexicaneros y tepehuanes	Río Fuerte	3.12042	11.19047
			Estero de Bacorehuis	0.39831	7.52067
			Río Sinaloa	1.12964	6.76595
			Bahía Lechuguilla-Ohuira-Navachiste	0.33615	7.91163
			Río Culiacán	1.69387	10.7423
	Presidio-San Pedro	Tepehuanes del sur, huicholes y Mexicaneros	Río San Pedro	2.52014	12.43529
Río Acaponeta			0.97985	6.71179	
Alto Noroeste	Sonora Sur	Guarijíos, mayos, yaquis, pimas, pápagos y seris.	Río Yaqui	6.6052	21.81614
			Isla Tiburón	0.11136	2.21209
			Río Bacoachi	1.16504	5.69641
			Río Matape	0.82562	7.1127
			Río Mayo	1.62938	9.21226
Península de Yucatán	Yucatán Este	Maya Peninsular	Cuencas Cerradas-B	1.92293	9.79679
	Yucatán Norte		Bahía de Chetumal y otras	1.33001	17.89092
			Yucatán	3.68335	13.19858
			Quintana Roo	1.27885	9.19034
			Río Champotón y otros	1.22047	8.4618
			Yucatán Oeste	Cuencas Cerradas-A	0.85394
11 Regiones hidrológicas	20 Subregiones hidrológicas	64 Cuencas hidrológicas que cruzan territorios indígenas		84.31 mil Km ²	461.97 mil Km ²

Entre los Nahuas de Guerrero las fiestas de petición de lluvias inician con la recolección de elotes, calabazas y hojas de maíz. En el Cempoaltépetl (Cerro de las Veinte Deidades), majestuosa montaña de la Sierra Juárez, los mixes suben a uno de sus picos llamado cerro del Cuexcomate, que es el lugar donde habita el dador de la vida, para pedir buenas lluvias y prósperas cosechas. Trasladan la comunidad a este espacio y durante tres días la virgen y los dioses escuchan las plegarias de la gente de Santa María Yacochi. Ahí se ofrenda, se pide por la vida, se pide por la familia y por ser un buen ciudadano del pueblo mixe o ayuuk.

Los mayas realizan la fiesta a los Chacs (dioses de la lluvia). Con la finalidad de propiciar la lluvia encabezado por un sacerdote maya, guía del ritual, especialista en plantas medicinales, el tiempo, los presagios y conocedor de los cantos que llegan a los espíritus del monte. Entre los nahuas, los ahuzotes o graniceros, que son los especialistas del “clima” están encargados de atraer o alejar el agua. Su función es proteger la cosecha de las granizadas y heladas. Según la tradición ellos son elegidos por el rayo.

El agua también es un elemento central en las prácticas terapéuticas de los pueblos indígenas. El baño de temascal, que es un recurso hidroterapéutico para curar diversos males caracterizados por la “entrada de frío al organismo”. La entrada al temascal representa el regreso al vientre materno. Tonantzin, la madre tierra, recibe a los hombres en su vientre para curarles de los males físicos y espirituales.

El agua guarda vínculos estrechos con otros seres que hacen posible el equilibrio y la vida. Entre los Coras las deidades de la naturaleza como Ja’a-tzi-kan, dios de la vegetación se relaciona con el armadillo, y este a su vez, con el crecimiento de las siembras cuyo cultivo les fue enseñado a los hombres por Venus y la iguana, que es el sembrador divino.

El agua significa también la relación femenina con el trabajo. En la vida doméstica, por lo general son las mujeres las que realizan el acopio del agua, los pozos, manantiales y ríos son en su mayoría sitios exclusivos para ellas.

Para las sociedades indígenas los ríos, lagos y los fenómenos meteorológicos que provocan lluvia, nieve o granizo forman parte de un universo cosmogónico y espiritual, el cual se vive y reformula de forma cotidiana. El respeto por todo aquello que derive en el bien individual y colectivo, permite la armonía del cosmos y la reproducción material de las familias y sus tradiciones. Por ello los indígenas se preocupan por el cuidado y resguardo de los recursos naturales y, en particular, del agua que representa el componente mayor de su complejo mundo espiritual.

Las sociedades indígenas no dan al agua una valoración económica. A diferencia de los que ven en el agua un elemento que se aplica con fines productivos, sobre todo para la industria y la agroindustria o para el desarrollo urbano y turístico, los indígenas consideran que el agua es el origen de la vida, de las plantas, de los hombres y de la creación.

Este panorama pone sobre la mesa la necesidad de reconocer las representaciones cosmogónicas y espirituales de las sociedades indígenas en torno al agua; y sus posibles aportaciones a una visión más equilibrada para su uso y conservación. En este sentido, queda de manifiesto que las concepciones occidental e indígena respecto de los recursos hídricos pueden causar conflictos. También que pueden ser un factor de complementariedad y cooperación, que alimente estrategias para un desarrollo sustentable.

Acceso de los pueblos indígenas al agua: desigualdades, conflictos y riesgos para la salud

En las últimas cuatro décadas, el perfil de la población mexicana cambió de un patrón rural a otro eminentemente urbano, debido a la industrialización y el crecimiento de actividades del sector terciario. En la actualidad, el 75% de los mexicanos habitan en localidades mayores a los 2500 habitantes (INEGI, 2000). Las tasas más altas de crecimiento económico y poblacional se concentran en las zonas centro, norte y noroeste del país.

Debido a la creciente demanda urbana, el 70% del volumen de agua que se dirige a las ciudades proviene del subsuelo. Datos de la CNA señalan que sólo el 37% de la extracción equivale a recarga o volumen renovable; mientras el resto proviene de fuentes no renovables (CNA, Programa Nacional Hidráulico 2001-2006). Asimismo, se observan importantes desigualdades cuando se cruzan los indicadores nacionales de acceso a los recursos hídricos

con los reportados en específico para las regiones indígenas. (Serrano 2002)

La región hidrológica Frontera Sur, en los estados de Tabasco y Chiapas, comprende las cuencas más importantes y caudalosas del país: los ríos Grijalva, Usumacinta y Lacantún. En ésta región hay 7 plantas hidroeléctricas y se genera el 39% de la energía hidroeléctrica del país. En el río Lacantún se concentra más del 30% del agua superficial de todo el territorio nacional (Villagómez, 2005.) A esto se suma la Reserva de la Biosfera de Montes Azules, que es la región hidrológica más grande de la República Mexicana. En esa extensa región habitan los pueblos indígenas tzotzil, tzeltal, chol, zoque, tojolabal, mame y mochó, todos pertenecientes a una matriz cultural maya localizada en Chiapas, además de los Chontales de Tabasco.

A pesar de la magnitud de los recursos hídricos y de su riqueza natural, que tienen los pueblos indígenas, el 44% de la población se encuentra en condiciones de alta marginalidad y es precisamente la población indígena la más afectada, 6 de cada 10 viviendas indígenas tienen agua entubada (Serrano 2002); una de cada cinco no tiene energía eléctrica y 7 de cada 10 no tiene drenaje (*Ibidem*).

Otro caso que muestra la inequidad en el acceso al agua entre las localidades indígenas y los centros urbanos es el de la Meseta Purépecha en el occidente del país. Aquí el problema del agua se debe a la permeabilidad de sus suelos, que es tan rápida que difícilmente puede retenerse en la superficie para uso humano y agropecuario. Esta región sobresale por

tener uno de los patrones de consumo de agua más bajos del mundo: 12 litros por habitante al día, incluso por debajo de países como Sudán (19 l/h/d) y la India (25l/h/d) (Villagomez 2005).

Debido a lo escaso del agua, los purépechas aprovechan el agua de manera colectiva y las decisiones sobre el acceso, uso, manejo y distribución se llevan a cabo en reuniones y asambleas comunales. Colectivamente se define el volumen que tocará a cada familia, para con ello garantizar una dotación mínima que cubra sus necesidades básicas. Para el uso de las fuentes de abastecimiento se tienen horarios, en la mañana las personas y en la noche los animales. Sin embargo, en épocas de secas algunos animales llegan a morir. Asimismo, se han llevado a cabo obras de captación, conducción y almacenamiento de agua por medio de faenas comunales.

Mientras el consumo crece en las ciudades y se canalizan volúmenes cada vez mayores hacia algunos distritos de riego de alto rendimiento agrícola, existen más de 7 mil localidades indígenas que no tienen agua en sus domicilios y con una población afectada total cercana a un millón de personas. Existen otras 3 mil localidades con más del 75% de sus viviendas sin agua, lo que afecta a una población de más de 1.8 millones de personas (Serrano 2002). Ante ello, las mujeres y los niños se ven obligados a acudir a fuentes lejanas para recoger entre 10 y 20 litros, de cuatro a ocho veces al día (Villagomez 2005).

Para tratar de aminorar estos graves rezagos en el acceso al agua y el saneamiento

la Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas implementó el Programa de Infraestructura Básica para la Atención de Pueblos Indígenas que entre 2002 y 2006 reducirá en un 15% el rezago en agua en localidades indígenas con una población entre 50 y 10 mil habitantes y en drenaje alrededor del 13%¹. La inversión destinada en estos rubros es cercana a los 1,600 millones de pesos (CDI, 2003-2004). Cifras insuficientes para superar el considerable rezago en estos servicios.

Esta inversión sin embargo ha permitido incorporar a más de 1,627,000 de indígenas de más de 1,500 localidades de 27 estados, al beneficio de estos servicios. (CDI, 2002, 2003-2004). El Programa trabaja en la construcción, ampliación y rehabilitación de sistemas de agua potable y saneamiento, y en el financiamiento de estudios que permitan dotar del servicio a las localidades indígenas.

En agua potable, destaca el financiamiento del los gobiernos municipales, estatales y federales y la coordinación de las instituciones responsables como la Comisión Nacional del Agua, para sistemas múltiples e integrales como los ejecutados en los municipios de Santa Catarina, Tampamolón Corona, Tanlajas, San Antonio y San Vicente Tancuayalab, en San Luis Potosí, Lolotla y San Felipe Orizatlán en Hidalgo y Platón Sánchez e Ixhuatlán de Madero, Veracruz; obras que requirieron inversiones superiores

¹ Las viviendas habitadas por población indígena que contaban con agua, en el Censo de 2000 ascendían al 63.9% y en el Censo de 2005 eran de 69.6%. (CDI, 2006) (INEGI 2005)

a la disponibilidad de cualquiera de los municipios en los que se ejecutaron.

A través de la acción institucional, se han podido atender conflictos en los que localidades que dependían de otras para el suministro, ahora cuentan con su propio sistema, evitando el condicionamiento a pagos y la confrontación; tal es al caso de la localidad de Santiago Xiacui, municipio de su mismo nombre en Oaxaca.

En general, la escasez de agua en las regiones indígenas principalmente se debe a una mala distribución, aprovechamiento y acceso al recurso por parte de la población ajena a las zonas indígenas. En el caso de los indígenas zoques de los Chimalapas, en el estado Oaxaca, donde a pesar de que la región es sumamente rica en recursos hídricos, la población no cuenta con agua potable entubada, por lo que la obtienen directamente de los ríos.

En otras regiones indígenas de México, el acceso diferenciado a los recursos hídricos se agudiza por las condiciones geográficas y climáticas. Entre los Pápagos, ubicados en el desierto de Altar-Yuma o desierto de Sonora, el agua es un problema apremiante, pues solo se cuenta con pozos excavados que no siempre surten a toda la población y que en varios casos presentan un alto grado de salinidad. En otro caso, los Guarijíos, ubicados en el sureste del estado de Sonora en la Sierra Madre Oriental, también habitan un territorio seco y semidesértico, y se abastecen de agua para consumo a través de los arroyos que se deslizan desde lo alto de la sierra. En el caso de los Seris residentes también en el estado de Sonora, resalta que la escasez de agua y de

animales de caza, fueron los factores que propiciaron abandonar su refugio en la Isla Tiburón, para volver a incursionar en tierras continentales.

Por último, debido a la irregular distribución del agua en el territorio nacional, las dependencias estatales encargadas del suministro han justificado la construcción de obras para satisfacer la demanda de consumo de agua. Así, en las zonas áridas del país, se han construido presas principalmente para riego, mientras que en las regiones húmedas se han destinado para generar energía hidroeléctrica.

La historia reciente de las políticas de desarrollo urbano e industrial en México se ha caracterizado, entre otras acciones, por la construcción de grandes obras hidráulicas que han implicado en muchos de los casos, el desplazamiento de población indígena de sus territorios ancestrales.

A partir de los años cincuenta del siglo pasado, la historia de construcción de presas en el país va aparejada de historias locales y regionales donde diversos pueblos indígenas han tenido que dejar atrás sus mejores tierras productivas y adaptarse a nuevos entornos ecológicos, provocando cambios en sus formas de representación y cosmovisión, así como en sus estructuras de organización social.

La presa Miguel Alemán construida en el periodo 1949-1954 desplazó alrededor de 22,000 indígenas Mazatecos y Chiñantecos. En los setenta, la presa La Angostura en Chiapas, desplazó a más de 15,000 Tzotziles, Tzetzales y no indígenas. (Villagomez 2005). Mientras que en

los ochenta, presas como Itzantún en Chiapas y Zimapán en Hidalgo y Querétaro desplazaron a indígenas Zoques, Pames y Otomíes, respectivamente. En la misma época en el noroeste del país, la construcción de la presa Aguamilpa desplazó a 1,500 Huicholes y Coras (Villagomez 2005).

Sin duda los pueblos Nahuas del Alto Balsas en el estado de Guerrero representan la mejor expresión de un movimiento organizado por la defensa de su territorio, a partir de la reivindicación de su condición de indígenas. A través de una intensa actividad política, en años recientes conformaron el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, el cual evitó la construcción de la presa hidroeléctrica de San Juan Tetelcingo, la cual hubiera significado la desaparición de muchos pueblos de la región (Álvarez Nicamor, 1996). En años recientes han surgido movimientos sociales o de protesta en contra de la construcción de presas. La mayoría de los participantes fueron indígenas. En el 2004 en el territorio nacional se llevó a cabo el Encuentro Nacional de Afectados por las Presas y Defensa de los Ríos (Ver Declaración final en <http://www.ecoportal.net/content/view/full/35300>).

Un caso renombrado en el país respecto de obras de infraestructura hidráulica que no generan beneficios directos a las poblaciones indígenas locales, lo representa el Ejército de Mujeres Zapatistas en Defensa del Agua, fundando por mujeres Mazahuas en septiembre del 2004.

Otro ejemplo de organización comunitaria en defensa del usufructo del agua

para beneficios de los pueblos indígenas lo encontramos en el municipio de Ocoyoacac, Estado de México, donde comunidades otomíes luchan por obtener compensaciones por el agua potable que diversos municipios se llevan de sus montes comunales

Respecto a los problemas de salud pública en las regiones indígenas vinculados al deficiente acceso a los recursos hídricos, éstos presentan impactos diferenciados y están directamente relacionados con el acceso precario al recurso, la falta de infraestructura básica, la contaminación de las fuentes de agua y la sobreexplotación de ciertos recursos marítimos.

La necesidad de proveerse de agua en las regiones indígenas está asociada con riesgos a la salud como son accidentes o hernias. Mientras que la escasez y la falta de tratamiento del agua, provoca la presencia de infecciones gastrointestinales y bucodentales (Pimas, Yaquis, Tepelhuanes, Mixes) amibiasis y ascariasis (Purépechas), así como padecimientos en la piel. Incluso en algunas regiones indígenas la falta de agua o su calidad están relacionadas con la enfermedad del tracoma identificada entre los Kikapús, Tzotziles y Mixtecos. Mientras que la carencia de drenajes y en general de servicios básicos, contribuyen a la presencia de epidemias y de enfermedades como el cólera y el paludismo (Chinantecos) (véase CNA, Estadísticas del Agua en México, 2005; <http://www.cna.gob.mx> y Sepúlveda, 1993).

Otros factores se vinculan con la mezcla de agentes químicos con el agua, tales como plomo y arsénico que para el caso

de una comunidad en la Montaña de Guerrero, o entre los huicholes que trabajan en las plantaciones de tabaco, ha ocasionado a los pobladores anencefalia, cáncer, parálisis parcial o total, abortos espontáneos, meningitis, cólera y tifoidea.

Durante el año 2003, el Instituto Nacional de Ecología realizó una evaluación de la calidad del agua en 309 estaciones de monitoreo repartidas en las trece regiones hidrológico-administrativas del país. Entre los resultados obtenidos, destaca que alrededor del 29% de las muestras reportaron una calidad “excelente” del agua, esto es, no contaminada; mientras que en contraposición, “buena” 21.4%, “aceptable” 18.4%, un 20% se reportó “contaminada” y un 11% como “fuertemente contaminada”. En el segundo caso, se trata de aguas superficiales con descargas de aguas residuales crudas, principalmente de origen municipal y en el tercero se incluyen aguas residuales no municipales. Las regiones hidrológicas Pacífico Norte, Balsas, Lerma-Santiago-Pacífico y Valle de México y Sistema Cutzamala representan los espacios más contaminados en todo el país. (Ver www.cna.gob.mx/cna/español/estadisticas/central/cap_6_eam2005.pdf 6. Saneamiento, calidad del agua y aspectos de salud.)

Los impactos de la contaminación del agua en las regiones indígenas no sólo se vinculan con aspectos de salud-enfermedad, sino que tiene repercusiones en las formas de trabajo, la explotación de recursos naturales y en la cosmovisión de cada pueblo. Por ejemplo, entre los chinantecos de las partes Media y Baja

(Oaxaca), antes era común en su dieta tradicional el consumo de pescado y de algunos crustáceos. Pero, la contaminación de las corrientes fluviales por efecto del lavado de tanques de fumigación contra el paludismo, la descarga de desechos orgánicos y químicos, la reciente cloración para prevenir el cólera, la pesca con dinamita y barbasco y los efectos de la Presa Cerro de Oro en los ríos y arroyos regionales han disminuido y, en algunos casos, como en la comunidad de San Felipe Usila, acabado totalmente con esos recursos.

Un caso más de contaminación se da en el istmo de Tehuantepec en el sistema lagunar Huave. Actualmente la Laguna Superior e Inferior presentan una grave contaminación y con ello el padecimiento de sus habitantes ya que la pesca, principal actividad económica, se ha visto afectada. Las causas remiten a proyectos de desarrollo asentados en la región del istmo, los cuales sólo han beneficiado los cultivos agroindustriales y a la refinería localizada en el puerto de Salina Cruz.

Reflexiones finales

Plantear respuestas locales para el manejo sustentable de los recursos hídricos en México, y su vinculación particular con los pueblos indígenas, representa un enorme reto para todos los actores involucrados: instituciones federales, diversos órdenes de gobierno, agentes privados y organizaciones y comunidades indígenas.

En primer lugar, hay que tener presente la urgente necesidad de instrumentar estrategias eficaces para revertir las ten-

dencias de agotamiento y contaminación de las principales fuentes de agua.

En el mismo orden de importancia, es necesario reconocer el derecho de los pueblos indígenas a participar en la planeación de su desarrollo. México ha reconocido en la Constitución Política su libre determinación y autonomía para conservar y mejorar el hábitat, y preservar la integridad de sus tierras; así como al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas.

Sin embargo, estos principios aún se enfrentan a serios obstáculos para su plena aplicación. Pareciera que existe una contradicción insalvable entre las “áreas estratégicas” para la Nación (industria, desarrollo urbano, crecimiento económico) y esa relación de respeto y alto valor espiritual, que los pueblos indígenas han mantenido con el agua a través de los siglos.

Los organismos internacionales reconocen hoy que las comunidades locales tienen un papel protagónico que desempeñar en los nuevos procesos de manejo, aprovechamiento, planeación y administración del agua. Pero, cabe añadir que esto sólo se logrará en un marco de respeto a su especificidad y diferencia cultural.

Como se señaló en el Tercer Foro Mundial del Agua, Kyoto, Japón, 2003, dedicado a la problemática de los pueblos indígenas y el agua, existe un problema recurrente para los pueblos indígenas que frecuentemente se ven constreñidos a enfrentar

asuntos vitales en términos dictados por otros. El conocimiento tradicional de los pueblos es visto como algo inferior en los sistemas políticos, legales y científicos, y, por tanto, sus argumentos son menospreciados una y otra vez por diversas instituciones.

Ante esta realidad, se deben tomar fuertes medidas para permitir que los pueblos indígenas participen de una forma más activa y compartan con el resto de la sociedad nacional e internacional su experiencia, conocimiento y preocupaciones sobre el manejo y conservación de los recursos hídricos. A nivel local, es impostergable instrumentar mecanismos de diálogo y corresponsabilidad entre los habitantes de los territorios indígenas, las empresas y agentes privados, además de los tres órdenes de gobierno.

Las culturas indígenas de México y del mundo tienen grandes enseñanzas que aportar al todavía utópico camino de la sustentabilidad del desarrollo, pues no sólo se requiere conservar los recursos de la naturaleza, también es necesario lograr la equidad en el acceso y el respeto a las muy diversas formas de pensar, de vivir y de existir.

Las voces de los indígenas nos recuerdan que si el agua está mal, la tierra está mal y que todos somos la tierra.

Bibliografía

Álvarez Nicanor, Guillermo y Marcelino Díaz de Jesús, “México: Fiesta contra una presa hidroeléctrica.” *Tlahui-Politic* No. 2, II/1996

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), *Acciones de gobierno para el Desarrollo integral de los pueblos indígenas*, Informe 2003-2004, CDI, México, 2005.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Una nueva relación con los pueblos indígenas. Memoria de la Política Pública para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. 2001-2006*. México, CDI, 2006

CDI, *Lenguas indígenas en riesgo*, CDI, México, 2005.

Comisión Nacional del Agua, *El agua: un recurso estratégico y de seguridad nacional*, México (www.cna.bog.mx).

Comisión Nacional del Agua, “Saneamiento, calidad del agua y aspectos de salud”, en *Estadísticas del Agua en México*, CNA, México, disponible en (www.cna.gob.mx).

Comisión Nacional del Agua, *Programa Nacional Hidráulico 2001-2006*, CNA, México, 2002.

Embriz Osorio, Arnulfo, *et al*, *México Indígena, México pluricultural*, CDI-Talleres Gráficos de México, México, 2004.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, *Censo General de Población y Vivienda*, 2000 , México INEGI, 2000 .

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, *Conteo de Población y Vivienda*, 2005 , México INEGI, 2000 .

Instituto Nacional Indigenista, *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1999.

Serrano Carreto, Enrique, *et al*, *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, CDI, México, 2002.

Sepúlveda, Jaime, *et al*, *La salud de los pueblos indígenas de México*, SSA-INI, México, 1993.

Villagómez Velásquez, Yanga, *La situación de los recursos hídricos en las regiones indígenas de México: el reto del manejo de un recurso escaso en el siglo XXI*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, (mimeo), 2005.





Manejo y organización comunitaria del agua en los Altos de Chiapas: El caso del Paraje Tzotzil Pozuelos

Dr. Daniel Murillo Licea¹

*Instituto Mexicano de Tecnología del Agua
danielmurillo2@yahoo.com.mx*

Introducción

Ubicada en la zona de Los Altos de Chiapas, el paraje tzotzil de Pozuelos se sitúa en el municipio de Chamula, a 2460 msn, a aproximadamente 10 kilómetros de San Juan Chamula y a 6 de San Cristóbal de las Casas. Como en todo el territorio de los Altos de Chiapas, Pozuelos está ubicado en un paraje, que ha sido definido como:

“Estos grupos de chozas, dispersas entre los campos de cultivo, reciben el nombre de parajes. Los parajes no tienen una delimitación precisa”.
(Pozas, 1987).

En el censo de 1940, Pozuelos aparece clasificado como “congregación”, es decir, una categoría más pequeña que la de un paraje. En aquel entonces Pozuelos tenía una población de 173 habitantes monolingües de tzotzil (Pozas, 1986). Para 1956, Pozuelos aparece como un paraje del barrio de San Juan, de Chamula, con 90 familias y 420 habitantes (Pozas, 1986).

En el actual Pozuelos hay una población total de 452 habitantes (INEGI, 2001), de los cuales el 48.8% son hombres y el 51.2% son mujeres. Existen 97 viviendas y, de éstas, hay servicio de agua entubada en el 93.81% del total y cuentan con drenaje el 97.3%. Asimismo, del total de viviendas, un 92.7% tienen electricidad y el 98.9% cocinan con leña.

El idioma predominante es el tzotzil, ya que 83.77% de la población de Pozuelos lo habla, aunque son monolingües de tzotzil el 42.4% y el 39.3% habla también el español. En observación de campo se pudo comprobar que la mayoría de las mujeres son monolingües y los hombres son los que hablan los dos idiomas, aunque prefieren expresarse en tzotzil. Existen tres fuentes de agua principales en Pozuelos:

1 Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Murillo es comunicólogo, investigador, escritor y editor. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la International Water History Association y de la Asociación Mexicana de Historia Oral. Labora en el Instituto Mexicano de Tecnología del Agua (IMTA) desde hace 15 años, desarrollando proyectos de comunicación rural; investigación social sobre agua y medio ambiente; agua y pueblos indígenas; y significación del agua.

- a) Por un lado existe un pozo del que brota poco agua y que se llena con agua de lluvia, denominado Pozuelo y que se encuentra en el límite de los parajes Pozuelos y El Pinar, paraje aledaño. En este pozo la gente toma agua en época de escasez (de los meses de febrero a abril, aproximadamente).
- b) La segunda fuente de agua es Nitjom, una serie de manantiales a cierta distancia, hacia el paraje Sactzu, en donde la gente de Pozuelos acude para tomar agua, aunque de difícil acceso, aun yendo en automóvil o camioneta, ya que parte de la carretera que va a este manantial está derruida.
- c) La tercer fuente principal de agua es la entubada, cuyo origen se encuentra en el cerro Tzontehuitz o Tzontewitz, con una altitud de 2,876 metros, en un manantial específico (actualmente en obras de remodelación y compostura de tuberías). No hay fuentes de agua importantes, más que los manantiales y arroyuelos formados por los mismos y tanto el pozo como Nitjom son propiedad colectiva y no se han registrado casos de conflicto por tomar agua de ninguna de las dos fuentes de agua.

El nombre de Pozuelos se le dio debido al número de pozos pequeños con que cuenta. En otros tiempos el verdadero

nombre era *Pozuelá*, en clara referencia español-tzotzil, pero el nombre actual es Pozuelos, completamente castellanizado.



Foto1. Jóvenes indígenas dirigiéndose a un pozo en busca de agua. (Daniel Murillo 2004 - 2006)

Las fuentes de agua

Las fuentes de abastecimiento de agua en el paraje Pozuelos, como hemos mencionado, son tres. Una es la del pozo del paraje, otra la del manantial Nitjom y una más, la línea de agua que viene del cerro Tzontewitz. El agua en este paraje tzotzil proviene, entonces, tanto de la lluvia como del subsuelo.

El manantial Pozuelá o Pozuelo

Los entrevistados reconocen exactamente de dónde proviene el agua que usan

en el paraje. Precisamente, el pozo al cual acuden –Pozuelo–, y que está en las proximidades de El Pinar, es un pozo de origen ancestral, el cual fue encontrado por los viejos pobladores y por ello el pueblo se llama Pozuelos: se trata de una aproximación a un mito de origen de la propia comunidad y que se entrelaza con la aparición del agua. La fundación de Pozuelos se realiza a partir de una serie de pozos de agua que dan nombre al paraje, aunque el propio nombre sea una derivación del castellano. En principio, el paraje se llamaba Pozuelá, “el pozo donde sale agua”, y con el tiempo se transformó a su forma castellana actual.

La importancia del agua en el paraje remite al propio origen de la misma, ya que en esta pequeña historia se encuentra un germen importante: la fundación de una comunidad con su fuente de abastecimiento. Con este principio es imperativo continuar la visión de la comunidad y del agua. Pero precisamente, regresando a Pozuelo, la fuente de agua del paraje, un entrevistado las describe de la siguiente manera:

“Anteriormente, por eso se llama Pozuelos aquí, porque se hacían varios pozos, como cuatro o cinco que los viejos lo hicieron y cuando se llenaba de agua, ahí íbamos a traer agua cuando era yo niño. Posteriormente, en 1980, 1981 y 1982, el gobierno aprobó una línea de agua potable que venía cerca de la torre de Tzontéw'itz y ahí viene el agua que actualmente tomamos y desde ahí dejamos de tomar agua en los pozos que dije ante-

riormente. Solamente cuando se rompen las tuberías, entonces sí tomamos de ahí, porque este sistema de agua potable está muy lejos, tiene una longitud de nueve punto seis kilómetros. Cuando no hay agua en los pozos, entonces vamos a traer agua aquí atrás del cerro, en donde hay un campo grande y ahí hay varios ojos de agua, se llama Nitjom, entonces ahí lo traemos cargando en la espalda con ánforas y cántaros”. [MDG]¹.

En este mito fundacional de Pozuelo también existe un antecedente: la creencia de que en cierta parte del paraje existía agua en abundancia, en algún momento del pasado que no se ha identificado. El relato lo menciona así uno de los entrevistados:

“Anteriormente, dicen que esa gran depresión estaba llena de agua, pero un día llovió bastante que se llenó demasiado y no soportó la tierra en la parte de abajo y se rompió y se creó una salida de agua subterránea. Entonces ahí empezó a escapar el agua hasta que desapareció. Porque anteriormente dicen que ahí habían patos y otros animales. Entonces hicieron un pozo de cinco o seis metros de profundidad, en donde brota un poco de agua y se llena. Por eso anteriormente, para encontrar el agua en tiempos de cuaresma, era peleado, la

1 Se hace referencia a las iniciales de los entrevistados. (Nota del editor: en el resto del texto se indican solamente las iniciales, sin mencionar nombres para respetar su anonimato.)

gente llegaba a traer agua desde las diez, once, doce y la una de la mañana, se llenaba de gente en ese lugar y hacían cola, que hasta se creaban problemas porque algunos se robaban el agua que el otro ya había sacado del pozo y salían corriendo”. [MDG].

Como el pozo del paraje no tiene agua en cantidad necesaria para atender las necesidades de Pozuelos y del paraje aledaño, El Pinar, la gente, con anterioridad a la construcción de la tubería de agua, tenía que regular el uso del agua, para evitar viajar a Nitjom. Actualmente el agua de Pozuelo sigue utilizándose y una manera de asegurar la permanencia de agua en él es la ceremonia que se realiza cada año, para agradecer al dueño del manantial, el *Anjel*. Uno de los testimonios lo muestra de la siguiente manera:

“Ahora no lo utilizamos, porque tenemos el agua de la llave, pero cuando no tenemos nada de agua, entonces sí lo utilizamos, porque ahí está el agua. Lo limpian cada año, lo hacen unos días antes de la fiesta de Santa Cruz, una vez limpiado, entonces se hace la fiesta para llevar las ofrenda a los *anjeles*², dicen que le echan un poco de sal al agua, porque así lo dejaron nuestros antepasados, que deberíamos cuidar el agua de los manantiales, y que deberíamos de poner cruces en los cerros y

en las cuevas donde están los ángeles”. [ADG].

Una razón poderosa para mantener el manantial es la presencia de estos seres sobrenaturales. Esta actitud, difícil decir si se trata de una conservacionista o que se desprende de sus creencias, ha ayudado a mantener el follaje alrededor de los manantiales, ya que se trata de lugares sagrados. El mantenimiento de los manantiales en la zona es común y la responsabilidad compartida de cuidar el entorno del mismo también.

El manantial Nitjom

La gente de Pozuelos toma agua de su segunda fuente de abastecimiento, el conjunto de manantiales denominado como Nitjom, que se encuentra a algunos kilómetros de Pozuelos. Nitjom es un lugar que es compartido con otros parajes. Mediante un recorrido de campo se comprobó que se trata de un sistema de manantiales que nacen en un paraje junto al paraje Sactzu y en el que ahora comienzan a proliferar las casas. Los entrevistados describen su viaje por agua al paraje Nitjom:

“Si es por eso, hasta ahora está ese pozo, nomás que ahora ya no tomamos de ahí, porque ya tenemos llave y agarramos agua de la lluvia, y si ya no hay, entonces sí vamos a Nitjom. (...) No ahí nunca se acaba, cuando no tenemos agua aquí, la llegamos a traer en carro hasta allá, como tenemos tinacos como ese que está allá y tenemos dos; uno lo utilizamos para traerlo en el ca-

2 El sentido tzotzil de los ángeles es distinto al del castellano. De hecho se utiliza la grafía Anjel, como vemos.

rro y el otro donde lo llegamos a poner, esto es en épocas de cuaresma”. [DHD].

Pero el problema con Nitjom es que el agua no es suficiente para todas las comunidades cercanas a Pozuelos, el agua es escasa y los parajes se pueblan más rápidamente. De Nitjom toman agua varios parajes, tal y como lo menciona una entrevistada:

“Muchos, como aquí estamos cerca del lindero de San Juan, allá en la carretera donde están las casas aquellas ya pertenece al paraje El Pinar, y de este otro lado se llama Yaalboq, aquí es Pozuelos y mas allá Saclamantón [Tzadamantón], más allá Chix, Joltzemen, Sactzu, Muquen y así se va”. [DHD].

El derecho común a que varios parajes puedan tomar agua de Nitjom se explica por un hecho ocurrido en el pasado, en el inconsciente colectivo, y que perdura hasta nuestros días: los ancianos o los ancestros dejaron ese manantial para uso común, sin restricciones ni nombrando dueño a nadie. Sin embargo, al parecer, los habitantes del paraje Sactzu han faltado a este hecho fundado en el pasado, sobre el manantial de Nitjom, es decir, al paraje de uso común, pero han reivindicado su propia falta con el hecho de no negar agua a ninguna de los otros parajes. Esta circunstancia podría desatar conflictos importantes entre comunidades, pero la salvedad es que, aunque se han apropiado de tierras, del agua no lo han hecho. En recorrido de campo pudimos observar la ocupación de tierras,

como se ha mencionado antes, así como algunas estructuras de concreto en algunos de los manantiales, lo que le da al paraje un extraño sentido de conformación entre lo tradicional y lo moderno, pero el uso del agua no ha variado, se mantiene en la comunidad de parajes aledaños.

Los manantiales en Nitjom están organizados de la siguiente manera: en cada uno de ellos (así como en las cuevas cercanas) existe un altar con tres cruces, de las que hablaremos más adelante. Frente a ellas se encuentra el manantial u ojo de agua que se divide en tres pequeños cuerpos de agua. El primero se utiliza para agua potable de los habitantes de los parajes aledaños. El segundo se utiliza para que tomen agua los animales, y el tercero es para que las mujeres laven la ropa. Así, se mantiene un orden en el mantenimiento del agua y se evita la contaminación del agua potable. Generalmente es en este tercer cuerpo de agua que se encuentran piedras o tablas en donde las mujeres se hincan y tallan la ropa.

A diferencia del pozo ubicado en Pozuelos, que sólo se utiliza para obtener agua



Foto 2. Cruces en Pozuelos.
(Daniel Murillo 2004 - 2006)

potable, encontramos esta diferenciación de usos en los demás manantiales. También, en el manantial de Tzonte'witz encontramos otra diferenciación, que será explicada en el siguiente apartado.

Agua entubada del Tzonte'witz

La tercer fuente de agua del paraje es un manantial situado en la parte baja del cerro Tzonte'witz, un cerro sagrado y de culto entre los tzotziles. Éste tiene varios ojos de agua que corren hasta formar un pequeño arroyo. Aunque los manantiales son sagrados para los tzotziles, el agua del manantial está entubada y en uno de los ojos de agua se está construyendo un contenedor de agua. En otro de los ojos de agua se encuentra una caseta con cruces, donde se pide agua al Dueño de la Tierra. La tubería de este manantial pasa por varios parajes hasta llegar a Pozuelos, sin embargo, mediante recorridos de campo se encontró que durante el trayecto de la tubería hay un tanque de almacenamiento que no está en uso, posiblemente por la poca agua que llega a través de la tubería hasta el paraje de Pozuelos.

Esta baja en la cantidad de agua es percibida por los habitantes y podría explicarse de diferentes formas: la tubería rota, la tubería obstruida, la baja de agua del manantial o la voluntad del Dueño de la Tierra, el *Anjel*. En los testimonios aparecen estas razones, además de la falta de árboles para cuidar los manantiales. Los testimonios obtenidos indican cuál fue la historia de introducción de agua potable en Pozuelos, usando tubería:

“...El agua potable que llegó aquí desde 1982 o 1983, más o menos así, creo que empezaron a solicitar desde 1981 creo, pero ya inició el trabajo... parece que 1982 o 1983, antes no había agua potable, tenemos que ir a cargar hasta en tiempos de verano, hasta allá en un campo donde hay manantial que se llama Nitjom, hay un campo ahí donde nace el agua y ahí donde tenemos que ir a traer con cántaro, con ánfora lo que sea y nos vamos con la familia, antes así era cuando crecí yo, así estaban las cosas”. [MHG].

Al parecer, los trabajos de agua potable fueron pedidos por el paraje directamente y utilizando mano de obra de los mismos habitantes, para la construcción del sistema, aunque en principio dos parajes lo utilizaban: Pozuelos y Tzadamantón. El siguiente testimonio recupera esa experiencia:

“Toda la gente lo solicitó y trabajó para la construcción. El gobierno no pagaba la mano de obra, que hasta los muchachos que tenían quince o dieciocho años participaron en la construcción, sólo les dieron las tuberías, pero la gente lo construyó, sin recibir ningún pago. No como ahora, que donde construyen un sistema de agua el gobierno les paga el día de trabajo, aunque sean gente de la misma comunidad. Porque anteriormente éramos dos parajes los que utilizábamos el agua, junto con Saclamantón

[Tzadamantón], nos repartíamos tres días cada quien, pero ahora ellos buscaron otra fuente de agua porque llega más fuerte a esa comunidad y por eso ahora solamente lo utilizamos nosotros. Pero como ellos todavía trabajaron en la construcción del sistema que nosotros tenemos ahora, entonces trabajaron la mitad de la comunidad para la construcción del sistema de agua que ellos tienen ahora, pero el gobierno ya les pagó el día de trabajo. Por eso nos dejaron para nosotros el agua que tenemos, sino ya no tuviéramos agua”. [DHD].

Sin embargo, el agua ha escaseado tanto que en Pozuelos ya es insuficiente. Por ello el propio paraje ha tomado medidas de conservación y uso del agua:

“Pues horita como que se ha cambiado un poco... ya tenemos agua potable, ya está cerca, ya desde un principio también que se llegó nuestro agua aquí en la comunidad... o sea, éramos dos comunidades, Pozuelo y Saclamantón [Tzadamantón]. Antes, cuando recién trajimos el agua, pues lo alimenta las dos comunidades, pero horita ya no, hasta a penitas casi nos alimenta una comunidad, hasta ya nos prohibimos que [en] el tiempo de derrame ya no quiere la gente que lavamos la ropa que ya quiere que lavamos donde hay agua, y como allá donde nace el agua, donde viene nuestro agua po-

table también del manantial de allá, es que tenemos un poquito comprado allá, pero la mayor parte pues es del dueño, pues tiene que cortar, tiene que sacar leña ahí también, ahí creo que es donde baja el agua”. [MHG].

Como respuesta a esta baja de cantidad de agua, los habitantes de Pozuelos han tomado normas claras de utilización del agua y, al parecer, se trata de normas generales establecidas en toda la comunidad. Estas normas permiten no sólo el cuidado ambiental (aún muy rápido saber si esto obedece a una conciencia ecológica culturalmente integrada) sino también la mejor utilización del agua. Estos dos aspectos se ven reforzados por la propia identidad tzotzil y sus reglas de aplicación. Para el caso de los cuidados en los manantiales y fuentes de abastecimiento de agua, las regulaciones en los municipios de Zinacantán y Chamula son llevadas a cabo por la colectividad y con un mecanismo identitario y de organización territorial que tiende ligas hacia lo intrínseco (el propio paraje y sus pobladores) y hacia lo extrínseco (los demás parajes y los parajes comunes). Los derechos de uso de los manantiales, así como de los recursos forestales, se realizan por medio de la participación y la organización comunitaria:

En lo general el derecho al uso del manantial requería de la participación obligatoria de todos, los que no cumplieran con esto estaban expuestos a la censura, a la exclusión social y al despojo de los derechos de uso y aprovechamiento del bien. (Burguete, 2000).

Otra fuente de abastecimiento de agua en Pozuelos es la recolección de agua de lluvia, sin embargo hay que realizar más trabajo de campo y observar si existe una generalización de esta técnica para considerarla como otra fuente alterna de obtención de agua. En algunos testimonios se menciona esta técnica que es usada para mantener agua en temporadas secas:

“Si solamente, pero cuando es temporada de lluvias, también recogemos el agua que cae de nuestro techo y lo almacenamos en varios trastes que tenemos y no es necesario que vayamos a traer en los pozos. (...) En la temporada de lluvias casi toda la gente de la comunidad agarra agua de la lluvia, porque es más cerca de la casa y no tenemos que ir a los pozos porque está lejos de nuestras casas, algunos de 200 a 300 metros de distan-

cia. Por eso que sufrimos para abastecernos de agua”. [MDG].

El agua y las reglas de organización social

En la comunidad de Pozuelos, debido también a las normas indígenas tzotziles, la aplicación de normas es muy importante y forma la base de la comunidad. Las normas establecidas deben seguirse al pie de la letra, en tanto que no existan modificaciones importantes con acuerdo de la mayoría de los pobladores. Así, las reglas de distribución de agua son compartidas por los miembros de Pozuelos en general y el agua es considerada como un bien común. Debido a estas reglas y a los procesos culturales de los tzotziles, el agua no se considera como posesión de nadie, de ahí se explica el acuerdo de compartir agua de distintos parajes y también así se explica la molestia patente en algunos testimonios, de los pobladores de Sactzu, que han tomado para sí bienes naturales que les pertenecen a to-



Foto 3. Jóvenes Totziles. (Daniel Murillo 2004 - 2006)

dos los demás parajes. Esta visión compartida del agua permite que las reglas sean claras en bien de la comunidad y no sólo de una parte o grupo específico.

En Pozuelos el agua es un bien común y los pobladores saben cómo deben usar el agua, para lograr su, como lo llamaríamos desde el campo institucional, “uso eficiente”. Desde las reglas claras de mantener tres reservorios para usos distintos en los manantiales, hasta el uso del agua entubada, forman parte de la vida comunitaria. La reprobación de ciertos actos de “robo de agua” en Pozuelo lo demarcan de la misma forma.

La referencia a que los ancestros dejaron el manantial Nitjom para uso común también ha pesado lo suficiente en los parajes para que este principio ancestral sea respetado. De hecho, la cosmovisión indígena de esta zona permite que los manantiales sean cuidados y conservados en buenas condiciones, así como el correcto uso del agua por los pobladores. En este punto hay una confluencia de los derechos consuetudinarios, las reglas de organización y uso y el mundo sobrenatural y simbólico.

La organización para el agua

Con la existencia de reglas específicas del manejo del agua, también es necesario mencionar el papel de la organización en torno al agua. Existen dos tipos de organización para el manejo del agua en Pozuelos. Uno de ellos es el mayor-domo del agua, encargado de la celebración del tres de mayo, y el patronato del agua. Ambos tipos de organización tienen sus peculiaridades. En el caso del

patronato del agua, es el encargado de mantener en buenas condiciones la red de tubería que viene del Tzonte'witz y del manantial y se trata, de un tipo de organización para el cuidado del agua y para resolución de problemas y conflictos. Se sabe, por entrevistas realizadas, que el patronato también es elegido cada año, en asamblea general, que lo conforman seis personas y que su función principal es, según un entrevistado:

“La función que desempeñan es la limpieza del tanque del manantial, o si se rompe alguna tubería, ellos se encargan de cambiarlo y repararlo, o si alguien solicita el servicio del agua para la introducción a su domicilio ellos son los encargados de dar el permiso. El periodo que desempeña esta función es de un año”. [MDG].

El patronato también es nombrado en comunidad, durante las fiestas religiosas del tres de mayo y el primer grupo se formó en 1981, cuando el paraje pidió se le otorgara de agua potable del manantial del Tzonte'witz.

En cuanto al Mayordomo del agua, de la Santa Cruz o *Martoma*, existe en Pozuelos este cargo, como en otros parajes del municipio de Chamula. El cargo de mayor-domo del agua se renueva cada año y, según los entrevistados, es un lugar privilegiado que debe ser “apartado” desde mucho tiempo atrás; se habla de veinte años antes para ocupar el cargo. Este cargo tiene su origen en la cultura maya antigua y se refiere a una carga que so-

porta un individuo por el lapso de un año (Bricker, 1992).

En el caso de San Juan Chamula, las personas que ocupan este cargo pertenecen a determinadas familias que son influyentes o que cuentan con prestigio entre la comunidad, pero lo importante es que, aunque el nombramiento para un cargo religioso otorga prestigio, “debe ser desempeñado con espíritu religioso, pues se trata de un auténtico servicio a la comunidad” (Gossen, 1990). Una entrevistada en Pozuelos menciona el sistema seguido para que un habitante del paraje llegue a ser *Martoma*:

“Entre veinte o treinta años, que asigna una por año, depende en qué año les tocó. Cada uno o depende hasta qué año se ha realizado el último apartado, que esto se registra en listas de turnos. Por ejemplo, los que quieran apartar turno para ser autoridad ahora, les va a tocar dentro de once, doce o hasta veinte años. Depende hasta en qué año está apartado”. [PGC].

En el caso de Pozuelos se ha registrado una organización elaborada en el sistema de cargos, que no describiremos aquí. Basta decir que el grupo que apoya la labor del *Martoma* lo forman varias personas, como lo indica el propio mayordomo:

“El *Martoma* de la santa cruz tiene una comitiva, uno es el que toca el acordeón, uno toca el arpa, otro toca la guitarra y otro el que toca el tambor, son cuatro los maestros que tiene, también,

tiene otras personas que buscan los arreglos de ramas y flores, y tiene otra persona que lo asesora para planear todo lo que se va a requerir durante la fiesta, y dice cuantas personas son necesarias para que lo acompañe el *Martoma*. También es necesario nombrar personas que van preparar la comida, otros para que preparen el atole, así se nombran comisiones para cada actividad”. [MDG]

El mayordomo es la autoridad en cuanto a agua y a las festividades que deben realizarse, especialmente la celebración del tres de mayo para pedir buenas cosechas y lluvia suficiente al Dueño de la Tierra. Al cambiar de mayordomo en Pozuelos, cada año se otorga el bastón de mando al nuevo *Martoma*.

En el caso de Pozuelos sólo existen dos ancianos que ayudan a mantener la memoria de las celebraciones, de los rezos y de los elementos que deben intervenir en las mismas. Uno de ellos forma parte del patronato del agua. El otro anciano es el padre del actual *Martoma*, con el que se pudo tener un contacto directo y al cual se le hizo una entrevista. Los ancianos, según la tradición, son los que se ocupan de instruir a los *Martomas* en la celebración del tres de mayo, quienes tienen el conocimiento transmitido ancestralmente sobre todos los elementos que intervienen en la fiesta.

El agua: De la tradición a la modernidad

El paraje Pozuelos vive una tensión entre dos focos: la modernidad y la tradición, aunque existe un medio que es una forma de vida sincrética, en donde los dos mundos parecen ejercer influencia. Esto es notorio, por ejemplo, en el caso del manejo del agua en el paraje, en donde, pese a que persisten las prácticas tradicionales (y los simbolismos, que están presentes aún con elementos de la cultura maya antigua), hay cambios derivados de la modernidad y de la actuación de agencias gubernamentales.

El ejemplo más claro es el de la utilización del agua del Tzontéwitz. En este caso existe una tradición que permite a los tzotziles de Pozuelos mantener una comunicación sobrenatural con los dioses, con los antiguos y con los *Anjeles*, a través de códigos definidos y mantenidos a través de la oralidad, pero existe el cambio de estos patrones por la introducción de agua potable entubada en las comunidades.

Este hecho, aunque pudiera ser benéfico, representa un cambio en los patrones culturales y en la tensión entre las dos esferas que se han mencionado. La tubería en un manantial sagrado no es un asunto sólo de llevar agua a las comunidades indígenas y mejorar su nivel de vida, sino de la afectación que esto conlleva tanto a los aspectos simbólicos, culturales y organizativos de las comunidades. Aunque en la serie de entrevistas realizadas no se hace patente un verdadero conflicto por la introducción de agua potable, sí se hace necesario tratar de co-

nocer el proceso y cuál fue la negociación que el *Martoma* tuvo que realizar con la comunidad.

En los casos recogidos en la zona de Chamula y Zinacantán por Araceli Burguete (2000), aunque abordados desde la antropología jurídica, queda patente el sistema de negociación entre la introducción de agua entubada y las prácticas tradicionales que conllevan lo simbólico. En varios de esos casos se constata que el mayordomo encargado tuvo que ofrecer ofrendas especiales al Dueño de la Tierra o *Anjel*, no sólo para satisfacer su propio sistema normativo tradicional, sino para mantener en paz tanto a la comunidad como a los dioses. Como aporte de su investigación, la autora menciona:

“Puede verse la gran capacidad de adecuación y respuesta que las sociedades chamula y zinacanteca han desarrollado para el manejo del conflicto producido en la región por una combinación explosiva de variables que, a su vez, resulta de los cambios en la economía, la escasa oferta y el incremento de su demanda del agua y el explosivo crecimiento de la población. Así, el cuadro de disputa es permanente. Pese a esta situación crítica, la flexibilidad de los sistemas normativos indígenas ha permitido que la disputa no alcance un mayor grado de conflicto. Puede preverse que la rigidez de la aplicación de la norma estatal no permitirá a estas sociedades adecuarse a constantes transformaciones que sufren como consecuencia

de su incorporación –entre otras cosas— a la economía del mercado”. (Burguete, 2000).

Este “encuentro” entre distintos sistemas de manejo del agua en Pozuelos tiene como consecuencias directas la falla en la construcción del sistema de agua potable. Existen varios tanques en el paraje donde está el manantial de Nitjom que no son utilizados. También los tanques en la parte alta de Pozuelos están subutilizados y la carencia de agua potable en el paraje en época de estiaje hace que haya una percepción encontrada: o se trata de una cuestión tecnológica que necesita soluciones técnicas o se trata de la voluntad del Dueño de la Tierra al que hay que apaciguar y complacer. Para el primer caso, se ha planteado la solución de cambiar la tubería, que ya es antigua y que, según dicen los entrevistados, ya están tapadas por el propio arrastre de partículas y tierra del propio manantial y que hay que cambiar por una tubería de mayor diámetro, así como proteger con estructuras la fuente original en las faldas del cerro Tzonté'witz.

De otra parte, el *Anjel* puede estar molesto por la introducción de tuberías, por lo que hay que ofrecerle ofrendas. Una de las entrevistadas mencionó el caso de dos niños que murieron cerca del manantial Pozuelo, como castigo al paraje, de parte del Dueño de la Tierra. El enojo del *Anjel* también está patente en el paraje “cuando no nos envía agua” [RMG].

De todo esto se deriva que cualquier intervención en el paraje Pozuelos debe hacerse *conociendo* y respetando tanto sus marcos normativos como su cultura y

cosmovisión. Los procesos de introducción de tecnología deben responder no sólo a un esquema de adopción del instrumento tecnológico, sino insertarse en el marco normativo y en las creencias de los pobladores. Si seguimos lo expuesto por Burguete (2000), estos marcos normativos son flexibles y adaptables a situaciones nuevas, por lo que una buena estrategia dará buenos resultados, además de un continuo seguimiento y diálogo con la comunidad.

En Pozuelos es importante mantener la tradición y lo que los ancestros han dejado. Este es otro elemento por el que los recursos naturales deben cuidarse, como fue mencionado en algunos testimonios recogidos en trabajo de campo. En ellos se hace patente la necesidad de mantener tanto el agua, los bosques y los parajes porque se reconoce que éstos son bienes comunes y que pueden traer beneficios para todos los habitantes no sólo de Pozuelos, sino de las comunidades y parajes aledaños. Lo dejado por los ancestros es parte de “la costumbre” que tanto se menciona. Estos bienes comunales cada vez más son insuficientes y escasos, debido a diversos factores, uno de ellos el aumento de la población.

En el caso del agua los entrevistados mencionan que es un recurso escaso y han optado por diseñar mecanismos de regulación que permitan su mejor utilización. Si traspasamos esto al discurso actual de la trillada “cultura del agua” (que se reduce, lamentablemente a los términos de uso eficiente y ahorro), podemos decir que los pueblos tzotziles tienen un gran adelanto en este rubro. Pero no se puede hablar de cultura del agua en una

comunidad indígena cuya cosmovisión incluye, como algo prioritario, el mantenimiento de fuentes de agua y el cuidado de un recurso escaso. Estos mecanismos impuestos en Pozuelos son desde reglas en el uso, prohibiciones para tomar agua en ciertos meses y en ciertas fuentes de agua, hasta lo alternativo, como la captación de agua de lluvia. Estos mecanismos no excluyen las soluciones centradas sobre infraestructura y las técnicas, como el mejoramiento de las tuberías y fuentes de captación.

Cabe destacar que muchos elementos observados en la significación del agua en particular, tienen que ver con la cultura maya antigua, por lo que las representaciones de los *Anjeles* y las cruces en los manantiales no responden sólo a una ferviente creencia sagrada y cristiana, sino a elementos simbólicos que persisten en el imaginario social indígena tal y como lo ha mencionado Vogt con anterioridad (Vogt, 1992, 1993). La historia cultural sincrética de los pueblos indígenas —y Pozuelos no es la excepción— han obligado a estas sociedades a tomar elementos simbólicos tradicionales y variar el significante, no el significado.

Dentro de estos elementos tradicionales, está el del castigo de los seres sobrenaturales, con quienes el habitante de Pozuelos está en contacto diariamente y con quienes “negocia” el uso de los recursos naturales. Si bien es cierto que el sistema normativo indígena impone reglas específicas (que son flexibles según casos y que permiten renovaciones), también, hay determinaciones dadas por la tradición. Las celebraciones del tres de mayo son una prueba de este marco tradicio-

nal y normativo que involucra los aspectos organizativos, también.

La presencia de un *Martoma* y de un patronato del agua en Pozuelos marca la importancia de la organización comunitaria para el cuidado del agua. Es importante observar también que esta organización tiene dos caras: por un lado, el cargo de *Martoma* está más ligado a los aspectos religiosos y sagrados; por otro, el patronato parece ser más de índole social.

Las celebraciones del tres de mayo también son parte de este cuidado por los recursos naturales y los aspectos que involucra van más allá de una celebración puramente religiosa. En Pozuelos, como era de esperarse, existe un amplio y complejo entorno simbólico que permea las actividades en el paraje y que permite un re juego entre la tradición y la modernidad. El agua está en medio de este complejo cultural.

Bibliografía

Bricker, Victoria, “El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos”, en *Los zinacantecos*, INI-CONACULTA, México, pp. 355-370, 1992.

Burguete Cal y Mayor, Araceli, *Agua que nace y muere. Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán*, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, UNAM, México, 2000.

Gossen, Gary, *Los chamulas en el mundo del Sol*, INI-CONACULTA, México, 1990.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Conteo 2000*, México, 2001.

Pozas Arcieniega, Ricardo, *Chamula*, vol. I, INI, México, 1986.

Pozas Arcieniega, Ricardo, *Chamula*, vol. II, INI, México, 1987.

Vogt, Evon, *Ofrendas para los dioses*, FCE, México, 1993.

Vogt, Evon, "Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contem-

poránea", en *Los zinacantecos*, INI-CONACULTA, México, pp. 88-96, 1992.

Vogt, Evon, "Algunas implicaciones de la estructura social de Zinacantan en el estudio de los viejos mayas", en *Los zinacantecos*, INI-CONACULTA, México, pp. 97-112, 1992.

Vogt, Evon, "Los hiloletic: organización y funciones del chamanismo en Zinacantan", *Los zinacantecos*, INI-CONACULTA, México, pp. 113-128, 1992.





La cultura del agua en los pueblos indígenas de la Meseta Purépecha

Patricia Ávila García

*Centro de Investigaciones en Ecosistemas
Universidad Nacional Autónoma de México,
Campus Morelia
pavila@oikos.unam.mx*

Introducción

En las diferentes culturas y civilizaciones, el agua ha tenido significados y valores profundos (mitopoéticos y socioculturales) que están asociados con la cosmovisión y percepciones sobre el mundo y la naturaleza (León Portilla, 1992; Ilich, 1993). En el caso de las culturas mesoamericanas, el agua era percibida como parte de una matriz territorial (agua-cerro) y su aprovechamiento se basaba en una lógica integradora y un conocimiento profundo de los ciclos de la naturaleza (Espinoza, 1996; Robert, 2002). Además el agua era un bien colectivo o *common*, que estaba regulado socialmente (sistemas de riego y abastecimiento) y el acceso para su consumo era libre y gratuito (Palermo, 1972; Rojas, 1985). En la actualidad, varias regiones indígenas de México -herederas de la civilización mesoamericana- tienen culturas del agua que se apoyan en principios de sustentabilidad social y ambiental (Ávila, 2007). Un ejemplo son los pueblos purépechas en el estado de Michoacán, que gracias a su cultura del agua han podido sostener una población de magnitud importante en condiciones de limitada disponibilidad del recurso (Ávila, 1996).

La importancia sociocultural del agua en Mesoamérica

Para los mesoamericanos, el agua era como un regalo y merecimiento de los dioses, con la cual habrían de vivir y fortalecerse (León-Portilla, 1992). Su naturaleza divina hacía que poseyera cualidades milagrosas que ayudaban a limpiar y resplandecer el corazón de la gente (Musset, 1992).

La disponibilidad de agua en el territorio fue determinante en el surgimiento de comunidades y pueblos, ya que se ubicaron siguiendo el patrón monte-agua: al pie de los cerros donde afloran los manantiales. Además, el manejo adecuado del agua y los bosques posibilitó la vida misma y el desarrollo de las comunidades y pueblos indíge-

1 Patricia Ávila García es doctora en Antropología Social. Premio Nacional en Ciencias Sociales (Academia Mexicana de Ciencias, 2003). Autora y editora de siete libros, y más de 40 capítulos de libro y artículos sobre temáticas de agua e indígenas y conflictividad urbano-ambiental. Integrante del comité editorial de la revista *Acqua* del Programa Hidrológico Internacional de la UNESCO.

nas; y fue la base para el florecimiento de las sociedades hidráulicas en Mesoamérica (Palerm, 1972; Rojas, 1985).

Aunque entre investigadores en este tema existe una discusión sobre si el agua era considerada como un bien común, cuyo acceso era libre y gratuito para la población o existían mecanismos de propiedad, intercambio y usufructo del agua, lo cierto es que existían regulaciones sociales, tecnologías y prácticas colectivas para garantizar su aprovechamiento más adecuado (León-Portilla, 1992; Robert, 1994; Ávila, 1996). Y como señala Robert (2002): “En la historia, el agua ha sido la gran hacedora de comunidades. Siempre gente de orígenes diversos aprendió a compartir las mismas fuentes y a cohabitar al lado de los mismos ríos y, por el acto de concluir acuerdos, pusieron las bases de una comunidad”.

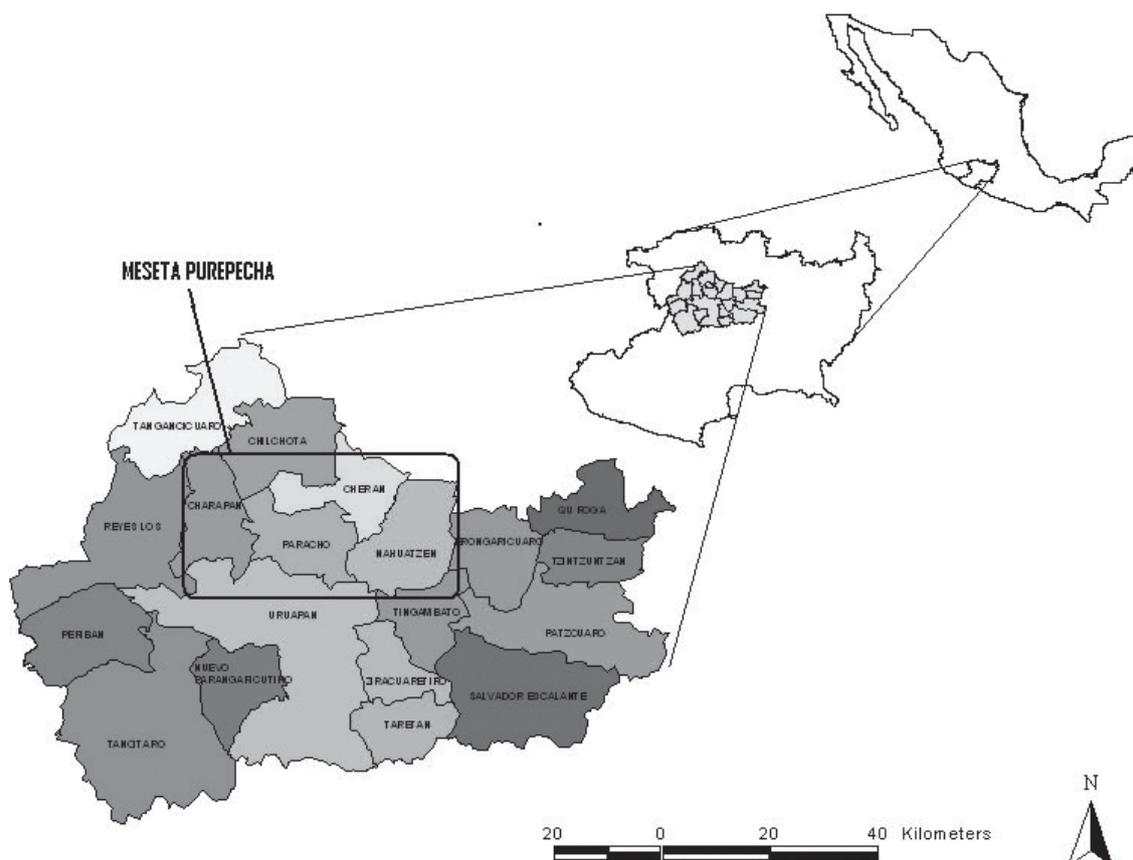
La gratuidad del agua se asociaba con su naturaleza divina: era un regalo de los dioses que no podía ser apropiada para el beneficio individual, sino comunitario. Las acciones colectivas (como las faenas y fiestas) eran una ofrenda hecha por la población para garantizar su conservación y obtener los frutos divinos expresados en forma de lluvia, manantiales y arroyos (Ávila, 2006). Sin agua, el maíz, el tomate, la calabaza, el frijol y demás sustentos no podían germinar. La vida de los seres humanos, las plantas y animales, se acabaría. Así el agua era percibida como multiforme y omnisciente, ya que todas sus formas, olores, sonidos y seres eran manifestaciones de la naturaleza y su origen divino (Espinosa, 1996).

Los purépechas y la escasez de agua

Los antepasados de los purépechas fueron una mezcla de grupos chichimecas, nahuas y pretarascos que habitaron finales del siglo XII. Más tarde, los tarascos establecieron su señorío en la zona lacustre de Pátzcuaro y extendieron su dominio por el occidente de México. Nunca fueron sometidos por los mexicas (Castro-Leal, 1989) y eran un imperio hacia principios del siglo XVI. Con la llegada de los españoles, su población se redujo significativamente y fue congregada durante la Colonia en pueblos y comunidades.

En la actualidad la región purépecha, ubicada en el centro occidente de México, se divide en la zona lacustre de Pátzcuaro, la Meseta, la Cañada y la ciénega de Zacapu. Sin embargo, la Meseta o Sierra Purépecha es la que históricamente ha experimentado problemas de baja disponibilidad de agua, cuestión que ha conllevado al desarrollo de una serie de estrategias socioculturales para enfrentar la escasez.

La Meseta Purépecha comprende aproximadamente 43 localidades del estado de Michoacán. La mayoría se encuentran en los municipios de Charapan, Cherán, Nahuatzen y Paracho. Su población total es cercana a los 120,000 habitantes y la mayoría es indígena. En términos socioeconómicos, es una de las regiones más pobres del país: sus condiciones materiales de existencia (ingreso, empleo, vivienda, salud y educación) están por abajo del promedio estatal y nacional. Entre las principales actividades productivas de la población están la agricultura



Mapa 1. La región indígena purépecha en Michoacán y ubicación de la Meseta Purépecha

de temporal para la subsistencia (maíz), la explotación forestal (madera, resina), la elaboración de productos semiterminados (muebles, cajas de empaque para frutas y verduras) y las artesanías. La migración hacia los Estados Unidos de América ha sido desde los años noventa una alternativa de ingreso y empleo para la población.

A pesar de que la Meseta cuenta con abundante precipitación (más de 1200 mm al año) y extensa cubierta forestal, sus particulares condiciones geológicas y topográficas impiden la formación de lagos y ríos en su interior. Sólo afloran manantiales y norias de pequeño caudal (menores a los 5 litros por segundo). En

sus alrededores se forman cuerpos de agua, manantiales y ríos de abundante caudal y hay un sinnúmero de pozos profundos (Uruapan, Los Reyes, Pátzcuaro, Zamora). Esto es por sus condiciones biofísicas y climáticas (abundante precipitación, alta permeabilidad del suelo, elevada topografía, vegetación forestal dominante) que facilitan la recarga de acuíferos (Ávila, 1996).

Como el agua es un recurso de limitada disponibilidad natural, la situación que ha vivido la población desde la época prehispánica ha sido muy difícil: desde recorrer largas distancias y esperar noches y días enteros para obtener un poco de agua, hasta consumirla en condiciones

de baja calidad (sedimentos y materia orgánica).

El valor sociocultural del agua en los purépechas

El agua tiene un valor sociocultural muy alto para los habitantes de la Meseta Purépecha, no sólo porque es un recurso muy escaso sino porque tiene un carácter sagrado y divino que se refleja en los mitos, rituales y fiestas existentes. Además, las prácticas de uso y manejo del agua son un reflejo de esta cosmovisión: el agua es un bien patrimonial muy valorado que se cuida y conserva para garantizar el abastecimiento presente y futuro. Su aprovechamiento se basa en principios ecológicos que permiten un uso y manejo eficiente, múltiple y diversificado; e implica la realización de prácticas socioculturales de conservación.

Dentro de la mitología purépecha existe una leyenda sobre el origen del mundo que muestra el carácter divino de la naturaleza (Corona, 1986). Esta señala que el dios del fuego eterno, “Curicaeri”, creó al sol, “Tatá Juriata”, y a la luna, “Naná Kutsi”. De la unión de ambos nació la naturaleza “Cuerauáperi” que representa la armonía y es la madre de todo lo que hay en la tierra: las montañas, el agua, las plantas, los animales y el hombre.

El agua está relacionada con las cinco deidades de la lluvia, las “Tirípemencha” que son hermanas del Dios del Fuego Celestial, “Curicaeri” y cuyo nombre significa en purépecha “agua divina o preciosa”. Las “tirípemencha” habitan las cinco casas del cielo y son representadas como nubes que se ubican en posiciones

diferentes y se asocian con determinados colores: al centro está “Ocupi-Tirípeme” o “Chupí Tirípeme”, la deidad azul, que tiene como asiento el lago de Pátzcuaro, en la isla de “La Pacanda”; al oriente (en Curianguaro) está “Tirípeme-quarencha”, la deidad roja; al poniente (en Irámucó) “Tirípeme-turupten”, la deidad blanca; al norte (en Pichátaro), “Tirípeme-xungápeti”, la deidad amarilla; y al sur (en Pareo) “Tirípeme-caheri”, la deidad negra.

Al igual que “Ocupi-Tirípeme”, la diosa “Cuerauáperi” tiene cuatro hijas, las nubes, que están a su alrededor acompañándola. Ello nos lleva a pensar que ambas tienen un significado o sentido parecido, por lo que el carácter sagrado del agua se compare con el que tiene la naturaleza (Ávila, 1996).

Por otra parte, los sacrificios humanos realizados en centros ceremoniales donde se ubicaban varios manantiales y nacimientos de agua, como en Zinapécuaro, cobraban sentido en la medida en que la “muerte” permitía el renacimiento del agua. Además, debe notarse que según la mitología, en este lugar habitaba la diosa creadora de todos los mantenimientos, “Cuerauáperi”.

“Y sacrificaban dichos esclavos y sacando los corazones, hacían sus ceremonias con ellos, y así calientes como estaban los llevaban a las fuentes calientes del pueblo de Araró desde el pueblo de Zinapécuaro, y los echaban en una fuente caliente pequeña y los ataban con tablas y depositaban sangre en todas las fuentes de agua del pueblo, que

eran dedicadas a otros dioses. Y de aquellas fuentes salía vaho y decían que de allí salían las nubes para llover y que allí estaba la diosa Cuerauáperi y las enviaban desde el oriente. Y por este respeto a ella, echaban aquella sangre en dichas fuentes” (Alcalá, 1977).

Desde esta cosmovisión, el agua tiene un origen divino debido a su relación estrecha con el Dios celestial creador, con las deidades de la lluvia y con la Diosa de la Tierra. En cambio, el origen de los seres humanos no es divino y por tanto se ubica en un nivel diferente al de los dioses. Los vínculos que establece con las deidades se basan en una relación de respeto y armonía; y en el caso del agua, la población busca “procurarla” (cuidarla) para que nunca le falte y pueda sobrevivir (Ávila, 1996).

En la actualidad, los mitos sobre el origen del agua en la Meseta Purépecha son una expresión de la necesidad de encontrar fuentes de abastecimiento ante la aguda escasez. Dentro de sus variantes, hay mitos que se asocian con niños huérfanos que encuentran agua gracias a la señal de un pájaro; y aquellos que se refieren a la consumación del acto sexual y el surgimiento del agua. Uno de los mitos es el siguiente:

“Era una muchacha huerfanita y nadie la quería. Vivía en Paracho Viejo y como no había agua la tenían que traer de Aranza. María andaba muy cochina y no se peinaba. A ella la mandaban por agua pues le veían como a

una sirvienta. El agua la traían en cántaros y tenía que dar dos viajes: uno en la mañana y otro en la tarde. A María siempre la andaban regañando, ya fuera porque llegaba pronto o bien porque se tardaba. Esto era porque a las huérfanas no se les ve bien”.

“En una de las veces que iba María por agua salió un pajarito y le roció la mano con agua. Pero María no hizo caso y siguió su camino a Aranza. Así le sucedió otra vez y a la tercera María se asomó a ver a dónde salía el pajarito que le rociaba agua y vio que había un ojo de agua del cual este nacía. Entonces María ya no iba hasta Aranza sino que sacaba el agua de esa parte. Y desde esa vez ya daba tres vueltas para ir por agua en vez de dos”.

“La gente del pueblo empezó a notar que acarreaaba más veces y que no se tardaba como antes. La espieron y descubrieron de dónde sacaba el agua. Fueron y le dijeron al sacerdote lo que pasaba y él dijo que arreglaran bien a María, que la peinaran y la bañaran y la llevaran al ojo de agua y la arrojaran allí y la dejaran para que se muriera. Y así lo hicieron y desde entonces no faltó el agua y ahí trasladaron a Paracho. Existe la creencia de que si se arroja un alma al lugar de donde nace el agua, nunca faltará” (Acevedo, *sf*).

En las dos variantes de los mitos, los personajes principales son sacrificados para que haya más agua, puesto que mientras vivían había escasez. Su muerte no es vista como un sufrimiento, sino como un acto divino que conlleva al renacimiento del agua. Por esta razón, los personajes se asocian con la deidad del agua, que es la única fuerza capaz de hacerla brotar. Sin embargo, en el segundo caso, el acto sexual realizado por una pareja simboliza además la acción de crear y reproducir el agua desde las entrañas de la tierra (madre naturaleza).

“Hace muchos años existía una joven llamada María Lapís, la cual tenía un enamorado al que veía siempre que iba por agua. Nadie sabía de sus encuentros y mucho menos de que María había encontrado agua en un lugar cercano a la localidad de Paracho. Algunos comenzaron a notar que ella tardaba poco tiempo en acarrear el agua y, para calmar su curiosidad, decidieron espiarla. En uno de los parajes encontraron a la pareja consumando su amor y allí mismo había un pozo de agua. La gente decidió ahogarla en ese lugar para que nunca más dejara de salir agua. Y así fue como surgió el pozo que todavía hoy día calma la sed de la población” (Aguirre, 1952).

En cuanto a las fiestas del agua son muy diversas y variadas en los pueblos indígenas. Por ejemplo, el día martes de carnaval en el pueblo de Pichátaro se realiza una fiesta en honor al agua: cada año se realiza en un manantial diferente y, se-

gún sea el caso, se invita a participar a la faena (trabajo colectivo gratuito) a todos aquellos que se abastecen de allí (los ganaderos, algunos barrios o todo el pueblo). El sentido de la fiesta es mostrarle al agua lo que se le aprecia y valora, además de que las faenas buscan dejar asentado el espíritu de cooperación y participación de la gente. No hay envidias, todo se hace con alegría y solidaridad. Mujeres, hombres y niños trabajan juntos: limpian el manantial y con sus machetes hacen canoas (troncos de árboles que se ahuecan para almacenar el agua).

La fiesta corre a cargo del “colector” o carguero del niño dios, aunque la gente también coopera con adornos, comida u otros detalles. La música toca todo el tiempo para animar a los hombres en la faena. Más tarde llegan las mujeres y niños con comida, refrescos, cervezas, cigarrillos y vino. Los hombres reparten las bebidas y las mujeres la comida. Primero comen los hombres, después los niños y luego las mujeres. Es un día de fiesta y convivencia: todos bailan y juegan. El cielo truena con los cohetes que lanzan. Las mujeres portan bellos mandiles y se colocan moños y banderas de todos colores en el cabello.

Durante la fiesta, todos juegan, se hacen bromas y avientan confeti. Los niños se pintan la cara y se rompen “cascarones” (cáscaras de huevo rellenos de confeti) en la cabeza a la par que se avientan harina. Nadie se escapa. Pero, todos cuidan de que a pesar del relajo no se ensucie el agua. Al atardecer se van a la comunidad con la música en vivo y durante el camino van jugando y bailando al ritmo del “Torito”. Al arribar a la plaza se hace una

gran fiesta: se simula un acto en que un ganadero se roba una vaca y entonces la gente corre tras él hasta alcanzarlo; asimismo, el torito de carnaval baila y todos los niños y jóvenes hacen relajo con él.

En el pueblo de Ahuiran existen algunas fiestas que están ligadas con el agua. Entre ellas está la fiesta de la Virgen de la Candelaria (2 de febrero) donde se bendice el agua en el manantial y luego es repartida entre la gente:

“Naná uárhi Candelaria, se oficia la misa a las 12 horas y el día 1o. por la noche los jóvenes de la comunidad organizados por el Sacerdote van al ojo de agua que se llama Arake o Karixu. Todos llevan cántaros, ollas, cargan un torito artificial y una campana. De regreso tocan la campana como señal de que los jóvenes están regresando con agua para entregar a todas las personas. El día 2 por la mañana a la hora de la misa en vasijas que cada persona lleva reciben el agua bendita en la Iglesia, este es el acto más importante de la fiesta”. (Medina, 1986)

“La realización de misas cristianas para pedir que llueva es una práctica común entre los campesinos con el fin de que se logre una buena cosecha y alimento durante el año. También las mujeres van y ruegan para que ya se acabe la escasez de agua. Las misas se realizan en el mes de mayo y junio, cuando están

próximas las lluvias. La idea es pedir que no se retrasen las lluvias ni afecten a los cultivos, animales y gente. Además en casi todos los manantiales existen imágenes religiosas como vírgenes y cruces cristianas que indican la importancia de cuidar y respetar esos lugares”. (Ávila, 1996)

El manejo indígena del agua en la Meseta Purépecha

La escasez de agua en la Meseta data de siglos como se refleja en la mitología “purépecha”, en el patrón de asentamiento y en las crónicas de viajeros españoles. Su origen está dado por las particulares condiciones biofísicas que no permiten la formación de ríos y cuerpos de agua, ni el afloramiento de manantiales y norias de importancia. Las fuentes tradicionales de abastecimiento han sido el agua de lluvia, manantiales y norias de pequeño y variable caudal que tiende a reducirse a medida que se aleja la anterior temporada de lluvias (época de estiaje de noviembre a mayo). Ello ha generado una situación difícil para la población (sobre todo en los meses de marzo a mayo) y ha influido en el desarrollo de estrategias socioculturales de uso y manejo ecológico del agua. Estas se basan en un aprovechamiento eficiente, múltiple y diversificado del agua, y en un control social y comunitario que permite regular el acceso a la población y conservar el recurso (Ávila, 1996).

El control social del agua

La forma dominante de aprovechamiento del agua en la Meseta ha sido a través de su usufructo colectivo, puesto que es considerada un patrimonio comunal. Es decir, el agua es un recurso que pertenece a la colectividad y es una responsabilidad su preservación para garantizar el abastecimiento presente y futuro.

Las decisiones sobre el acceso, uso, manejo y distribución del agua se han establecido a través de reuniones y asambleas comunales. El acceso a las fuentes de abastecimiento es libre para la población, aunque en los meses de mayor escasez se han establecido restricciones con el objeto de que el agua alcance para todos.

Colectivamente se define el volumen que tocará por familia, y por muy pequeño que sea, se tiene garantizada una dotación mínima para satisfacer sus necesidades básicas. La organización interna no permite que unos aprovechen más agua que otros. Hay personas designadas que se encargan de vigilar que la distribución se realice en forma equitativa.

Asimismo, hay acuerdos comunales que permiten compartir las fuentes de abastecimiento con otras comunidades con objeto de enfrentar conjuntamente la escasez de agua (por ejemplo, Pichátaro con Erongarícuaro y Nahuatzen con Chetrán). De allí que los lazos de solidaridad sean una característica cultural que aún se mantiene en algunas comunidades indígenas.

Existe otro mecanismo de regulación social que limita el acceso de la población a las fuentes de abastecimiento con el objeto de que los animales (ganado) también puedan aprovecharlas. Es decir, la población está dispuesta a ceder una parte del agua, con tal de que todos puedan tener un poco de ganado (1 a 4 cabezas), y sirvan como apoyo en las labores agrícolas y transporte de leña y madera, o como fondo de reserva ante situaciones económicas difíciles.

En algunas comunidades se comparte la misma fuente de abastecimiento con el ganado y se establecen horarios: en la mañana y tarde asiste la gente, y en la noche van los animales. También hay casos donde se hacen dos filas: por un lado el ganado y por otro la población, o se asignan algunos manantiales o norias para uso exclusivo del ganado. Pero en ocasiones, en la época de mayor escasez, el agua disponible no alcanza a cubrir las necesidades de consumo del ganado, y entonces algunos “mueren de sed” o tienen que venderse o sacrificarse.

En cuanto al manejo colectivo del agua, las comunidades han desarrollado prácticas culturales para la conservación de las fuentes de abastecimiento, y la rehabilitación o implementación de obras de captación, conducción y almacenamiento. Dentro de estas prácticas destacan las faenas comunales que consisten en realizar labores para el beneficio colectivo sin que signifiquen retribución económica alguna. El sentido de estas prácticas se basa en la idea de que el agua es un recurso de la colectividad y por ello se debe colaborar para mejorar su aprove-

chamiento, conservación y mantenimiento.

Las autoridades comunales convocan a la población para realizar, por ejemplo, trabajos de limpieza de azolve y maleza para la protección de los manantiales y norias; y dar mantenimiento a las obras existentes o construir otras nuevas. Los hombres se organizan por barrios para asistir a las faenas, y las mujeres y niños preparan y llevan la comida. Por lo general, las faenas se hacen los domingos y el ambiente general es de gran entusiasmo al realizar las labores. Cabe mencionar que los que no asisten a las faenas son muy mal vistos por la comunidad y en ocasiones son multados y castigados con cárcel.

Estas prácticas socioculturales son fundamentales para garantizar un adecuado abastecimiento de agua, ya que a través del tiempo las obras de captación y conducción se van azolvando y deteriorando, lo que hace necesario un mantenimiento constante, pues de lo contrario se perciben reducciones en el caudal. También la labor de limpieza en los tanques de almacenamiento y aljibes requiere de la participación de todos. Por ejemplo, en Cheranatzicurín -previo a la época de lluvias- la gente realiza faenas para limpiar los aljibes donde almacenarán el agua de lluvia para su abastecimiento.

Finalmente, en algunas localidades se asigna la responsabilidad por barrios o sectores productivos para mantener y aprovechar determinada fuente de abastecimiento, y en otras compete al conjunto de la población. Pero, en ambos casos,

la faena es una práctica fundamental que da el derecho a usar las fuentes existentes.

El uso eficiente del agua

Los patrones de consumo de agua de la población de la Meseta están asociados con una cultura de uso óptimo que trata de aprovechar “hasta la última gota”. Los volúmenes de agua destinados para la realización de las diferentes actividades doméstico-productivas son muy pequeños, ya que se basan en una lógica de uso eficiente y racional. Además, la mayor parte de las viviendas carecen de tomas domiciliarias, drenaje y dispositivos sanitarios que implican elevados consumos de agua (llaves mezcladoras, baño inglés, regaderas).

El promedio de dotación diaria de agua por habitante en la Meseta Purépecha oscila en 12 litros/habitante/día (l/h/d). Valor muy cercano al mínimo necesario para satisfacer las necesidades vitales: 8 l/h/d. La razón de ello es que el agua es muy escasa, y la población invierte mucho tiempo y energía en su captación y acarreo (Ávila, 1996).

Al interior de las comunidades existen mecanismos que impiden que la población desperdicie el agua. Por tal razón, cuando alguien es sorprendido haciendo un mal uso, inmediatamente se le comunica a las autoridades comunales para que le llamen la atención, y en caso de reincidir se le multe o lleve a la cárcel.



*Foto 1. Mujeres indígenas cargando pequeños volúmenes de agua desde largas distancias.
(Archivo Histórico del Agua.)*

El uso y manejo diversificado del agua

Una manera de satisfacer las necesidades de agua durante el año y lograr una mayor autosuficiencia en el abasto de la población ha sido a través del desarrollo de una estrategia de uso y manejo diversificado del recurso que consiste en aprovechar y combinar estacionalmente todas las fuentes de abastecimiento disponibles durante el año (agua de lluvia, manantiales, norias).

El aprovechamiento del agua está muy ligado con el ciclo hidrológico: en la época de estiaje (noviembre a mayo), el caudal de las fuentes de abastecimiento tiende a descender, y sobre todo entre marzo y mayo, la población introduce diversos

mecanismos para enfrentar la escasez. Durante los siguientes cuatro meses (junio a octubre), se complementa el abastecimiento con el agua de lluvia que se precipita, y con el caudal de los manantiales y norias (que tiende a aumentar de uno a dos meses después de que inició la época de lluvias).

Así, el abastecimiento de agua trata de ser lo más diversificado posible, en la medida en que se aprovechan todas las fuentes disponibles. Es decir, la población se abastece de varias fuentes a la vez: manantiales, norias y agua de lluvia. Incluso, algunas fuentes son destinadas para distintos usos (según calidad y cantidad): beber, lavar y bañar y para abastecer algunos barrios o localidades. Por ejemplo, en Pichátaro, el mantenimiento

y aprovechamiento de los manantiales corren a cargo de los barrios y de otras localidades vecinas con las que se comparten el agua (Comachuén, Erongarícuaro y Huiramangaro).

Por otra parte, la diversificación de fuentes de abastecimiento permite que la población sea menos frágil ante la escasez de agua. Esto es porque si durante los meses más difíciles se llega a reducir sensiblemente el caudal de algún manantial, la población tiene un mayor margen de respuesta al contar con otras fuentes de abastecimiento. En cambio, si sólo depende de una sólo fuente, la situación se torna más difícil, al no tener otra opción de abastecimiento.

En lo referente al agua de lluvia se tiene que la altura de precipitación es de cuan-

tía significativa, sobre todo en el verano. De allí que la época de lluvias sea para la población el fin de una larga temporada de escasez. Apenas llega la primera lluvia empieza el desfile de cántaros, cubetas, tinas y demás recipientes para poder disponer de la máxima cantidad de agua a través de captarla desde los techos de las casas (trojes) y conducirla por canalejas de madera y almacenarla en “canoas”. Una vez almacenada el agua de lluvia es utilizada para beber, cocinar, lavar y/o aseo en general.

Así, en la Meseta existe una cultura de uso y manejo del agua de lluvia que ha permitido enfrentar la escasez durante la tercera parte del año. Sin embargo, el almacenamiento del agua de lluvia ha sido una de las principales limitantes para in-



Foto 2. Mujeres indígenas lavando ropa en áreas comunales. (Patricia Avila García)

crementar su aprovechamiento, ya que la mayor parte de la población carece de pilas o aljibes en sus viviendas. Sólo tienen recipientes de pequeña capacidad que permiten abastecer a la población por unos cuantos días (1 a 3). Por ello, si durante el periodo de lluvias llega a haber un “veranito” (días sin precipitación pluvial), nuevamente la población comienza a sufrir de escasez, ya que no logra almacenar mayores volúmenes de agua.

En síntesis, la estrategia de uso y manejo diversificado del agua hace menos vulnerable a la población ante la escasez, al haber un aprovechamiento eficiente y racional del recurso.

El uso y manejo múltiple del agua

El uso y manejo múltiple es una estrategia que consiste en reutilizar y aprovechar el agua para fines productivos y domésticos. La lógica se basa en un manejo ecológico del agua, que busca minimizar el volumen de descargas generadas en las viviendas a partir de un uso óptimo y un reuso de las aguas grises. Además, se trata de maximizar el uso del agua a través de destinarla para distintos fines.

En primer término, las actividades domésticas como son el lavado de trastes y ropa, el enjuague de nixtamal y el aseo personal son realizadas en los patios o solares de las casas, debido a que la mayoría no cuenta con dispositivos sanitarios ni drenaje en la vivienda. Una parte de las descargas generadas se infiltra directamente en el subsuelo y se incorpora nuevamente al ciclo hidrológico (hecho que puede contribuir a la contaminación de algunas fuentes locales de abasteci-

miento como norias y manantiales). Otra parte de las descargas se almacenan en cubetas y tinajas para posteriormente utilizarlas, según su calidad, para distintos fines: el agua del nixtamal y no jabonosa (sin detergentes ni cloro) es para el riego de las plantas y para consumo de los animales, y el agua jabonosa es para regar el patio o la calle.

En segundo término, las fuentes locales de abastecimiento tienen un aprovechamiento múltiple, puesto que unas se destinan para beber y cocinar, otras para lavar ropa y bañarse, algunas como abrevadero o para abastecer a la industria, y otras tienen un uso combinado.

Un caso interesante es Cherán, donde la población define el tipo de aprovechamiento que tendrá cada fuente de abastecimiento, y delimita claramente los sitios por tipo de uso. La mayor parte de los manantiales se aprovechan para abastecimiento doméstico y cuentan con abrevaderos. También hay lugares exclusivos para que los hombres y mujeres puedan bañarse: los primeros lo hacen en las cercanías del nacimiento del manantial de “Uekuaru”, y las segundas varios cientos de metros después, en una barranca donde escurre un pequeño caudal de agua. Más adelante (aguas abajo) van las mujeres a lavar la ropa, y los hombres y niños llevan a beber a sus animales. Posteriormente, parte del agua es utilizada por una empresa resinera durante el proceso de producción de brea y aguarrás, y las descargas generadas se infiltran en el subsuelo. El agua estancada o que escurre lentamente sobre la barranca tiende a desaparecer pocos metros más adelan-

te de la comunidad, debido a la alta permeabilidad del suelo y a la evaporación.

El uso y manejo múltiple del agua ha permitido la existencia de hatos importantes de ganado en varias localidades de la Meseta, al estar la población dispuesta a compartir o ceder algunas fuentes de abastecimiento. De allí que esta actividad ha podido desarrollarse en gran parte gracias a la estrategia de manejo colectivo de los pastos y aguas de las comunidades. Asimismo, la existencia de flores y plantas, durante todo el año, en el interior de las viviendas de localidades con aguda escasez de agua (como Chera-natzicurín, Ocumicho y Pichátaro), sólo es explicable por el reuso de las descargas generadas en las actividades domésticas para el riego.

En el cuadro 1 se resume en términos generales el manejo indígena del agua a partir de los derechos colectivos sobre el control y aprovechamiento del recurso, los diferentes valores asociados, las estrategias socioculturales de uso y manejo en las comunidades y pueblos purépechas.

Reflexiones finales

La cosmovisión del agua permea todos los planos de la vida material y espiritual de los pueblos indígenas. La relación que

tienen con el agua se sustenta en una organización social comunitaria que define desde las ceremonias y prácticas rituales hasta las estrategias de aprovechamiento del agua. El papel de las instituciones locales comunitarias es central en la definición de los derechos del agua y manejo de los conflictos por su uso y manejo.

La perspectiva de sustentabilidad está integrada tanto en sus estrategias de uso y manejo como en las regulaciones sociales: el agua es un bien común que debe cuidarse no sólo porque es un fruto sagrado, sino porque es el elemento esencial para los seres humanos, animales y plantas; y no puede disociarse de los bosques y montañas, ya que es parte de un todo.

Así, la relación entre cultura del agua y medio ambiente en los pueblos indígenas de la Meseta Purépecha está basada en principios de sustentabilidad socioambiental. Ello explica la existencia de núcleos de población de magnitud importante, desde la época prehispánica, en una región con una disponibilidad hídrica muy limitada.

Cuadro 1. El manejo indígena del agua en la Meseta Purépecha

Derecho del agua	Valor del agua	Gestión del agua	Agua y estrategia productiva
<p>El agua es un bien común que forma parte integral del territorio indígena. Se manifiesta en forma de manantiales y pequeños afloramientos.</p> <p>La pertenencia de la población a un territorio y su identidad étnica les garantiza el derecho y usufructo del agua.</p> <p>El acceso al agua es colectivo, aunque su usufructo es individual.</p> <p>El derecho al agua implica el compromiso individual de cuidarla y participar en las actividades comunitarias (faenas) relacionadas con su aprovechamiento y conservación.</p>	<p>El agua es la vida, es todo. Es un bien muy limitado.</p> <p>El agua es variable en el tiempo y el espacio, no tiene fronteras.</p> <p>El agua tiene un valor sagrado y espiritual. Es una deidad, hija de la diosa Cuerauaperi, madre naturaleza.</p> <p>El agua es sagrada por eso le hacen fiestas colectivas (martes de carnaval) y ceremonias para evitar que desaparezca. Todo está articulado con el ciclo agrícola y del agua.</p> <p>El agua es como un ser vivo: es sensible y no le gustan las envidias ni los pleitos.</p> <p>El agua de las fuentes locales de abastecimiento no tiene valor económico ni es una mercancía.</p>	<p>La gestión social y comunitaria del agua se basa en la solidaridad, cooperación y participación colectiva.</p> <p>La asamblea comunitaria es la que define la distribución y aprovechamiento del agua.</p> <p>Hay normas, reglas y acuerdos comunitarios que sancionan y regulan el uso y aprovechamiento del agua. Estas se basan en nociones como la solidaridad, cooperación y participación colectiva.</p> <p>Existen estrategias de uso y manejo ecológico del agua, como es el aprovechamiento del agua de lluvia, bajos patrones de consumo y uso eficiente del agua.</p>	<p>Producción agrícola para autoconsumo (maíz el eje) que depende del periodo de lluvias y la humedad atmosférica (neblinas).</p> <p>No existe la lógica de acumulación y enriquecimiento individual. Hay prácticas comunitarias como los cargos individuales para las fiestas que contribuyen al reparto de la riqueza entre la población (se comparte por ejemplo, la comida y la música)</p>

Bibliografía

Acevedo, et. al, *Mitos de la Meseta Tarasca: un análisis estructural*, Eds. Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, sin fecha.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec*, Instituto Indigenista, vol. III, México, 1952.

Alcalá, Jerónimo de, *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)*, Eds. Balsal, México, 1977.

Ávila, Patricia, *Escasez de agua en una región indígena de Michoacán: el caso de la Meseta Purépecha*, El Colegio de Michoacán, México, 1996.

Ávila, Patricia, "El valor social y cultural del agua", en Vázquez V., Soares D., De la Rosa A. y Serrano A. (coords.), *Gestión y cultura del agua*, Tomo II. SEMARNAT-Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Colegio de Posgraduados y CONACYT, pp. 233-248, México, 2006.

Ávila, Patricia, *El manejo del agua en territorios indígenas en México*, Serie del Agua en México, vol. 4, Banco Mundial,

- Departamento de México y Colombia, Región de Latinoamérica y el Caribe, México, 2007.
- Castro-Leal, Marcia, Clara Díaz y María Teresa García, “Los tarascos”, en *Historia General de Michoacán*, tomo I, Gobierno de Michoacán, pp. 193-304, México, 1989.
- Corona, José, *Mitología Tarasca*, Ed. SEP-Mich, colección cultural núm. 4, México, 1986.
- Espinosa, Gabriel, *El embrujo del lago: el sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, UNAM-IIH-IIA, México, 1996.
- Ilich, Ivan, *El H₂O y las aguas del olvido*, Joaquín Mortiz, México, 1993.
- León-Portilla, Miguel, “El agua: universo de significaciones y realidades en Mesoamérica” en *Ciencias*, México, núm. 28, octubre, 1992.
- Medina, Alberto, et al., *Fiestas de Michoacán*, Ed. SEP-Mich., Colección cultural número 7, México, 1986.
- Musset, Alain, *El agua en el Valle de México: siglos XVI-XVIII*, Pórtico de la Ciudad-CEMCA, México, 1992.
- Palerm, Angel, *Agricultura y Sociedad en Mesoamérica*, Sepsetentas, México, 1972.
- Robert, Jean, *Water is a commons*, Habitat International Coalition, México, 1994.
- Robert, Jean, “Las aguas arquetípicas y la globalización del desvalor”, en Patricia Ávila, Coord., *Agua, cultura y sociedad en México*, El Colegio de Michoacán/ Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, México, 2002.
- Rojas, Teresa, *La cosecha de agua en la cuenca de México*, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 116, CIESAS, México, 1985.





Política hidroagrícola y los Binniza (Zapotecos) en el Istmo Oaxaqueño.

Yanga Villagómez Velázquez¹

*Centro de Estudios Rurales
El Colegio de Michoacán, A.C.
yanga@colmich.edu.mx*

El lugar de asentamiento de este grupo étnico es la región del Istmo de Tehuantepec. La información geológica indica que el macizo central de ésta surgió del mar, aproximadamente, entre 7,000 y 10,000 millones de años según los fósiles de conchas marinas encontrados en la era del fuego en Ocozocuatla. Es decir, cuando las masas continentales de Norteamérica y Sudamérica chocaron separando los Océanos Pacífico y Atlántico. Por eso se dice que la región en realidad es el extremo norponiente del Istmo de Centroamérica y que es considerado como el más grande del mundo y la segunda región de mayor biodiversidad del planeta.

El estado de Oaxaca tiene una superficie de 93,343 km² y está entre los cinco estados más grandes del país. En la actualidad, los hablantes de zapoteco en la región del Istmo oaxaqueño se concentran en 41 municipios en total, 22 de ellos pertenecen al ex -distrito de Juchitán y 19 al ex -distrito de Tehuantepec. La extensión territorial de ambos ex-distritos alcanza los 2,500 km², es decir, 2.2% del territorio estatal. En cuanto a la población indígena, el total de hablantes de zapoteco es de 215,275 personas, aunque esta información solo considera los municipios con 40% y más de personas que hablan lengua indígena (INI, 2002). Por otro lado, las cinco ciudades más importantes por la concentración de habitantes son Juchitán, Tehuantepec, Salina Cruz, Matías Romero y Ciudad Ixtepec, pero los zapotecos en su mayoría residen en las dos primeras (Matus, 1993).

Una de las características del paisaje en esta región es la cadena de lomeríos conocida como la Sierra Atravesada, que tiene su punto más bajo en Asunción Ixtaltepec, municipio de origen mixe-zoque que se encuentra en las coordenadas 95° 03' longitud oeste y 16° 30' latitud norte, a una altura de 30 metros sobre el nivel del mar, donde es posible identificar el centro del Istmo de Tehuantepec, y que colinda al norte con El Barrio de la Soledad, Santa María Chimalapas; al noroeste con San Juan Guichicovi, San Juan Mazatlán, Guevea de Humboldt y Santo Domingo Petapa; al sur con San Pedro Comitancillo, El Espinal y Juchitán de Zaragoza; al oeste o poniente con El Barrio de la Soledad, Ciudad Ixtepec y Santiago Laollaga; y al este u oriente con San

¹ Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Toulouse le Mirail, Francia. Miembro del SNI Nivel 1. Ha impartido cursos de ciencias sociales en licenciatura, maestría y doctorado en la UPN y la UABJO de Oaxaca, la UAM-X y el CER. Ha publicado en EUA, Francia, Argentina y México. Sus líneas de trabajo son: desarrollo sustentable, sociedad y medio ambiente, manejo de recursos colectivos en sociedades rurales e indígenas.

Miguel Chimalapas y Juchitán de Zaragoza, municipio que incluye la costa de las Lagunas del Golfo de Tehuantepec.

En el Istmo se encuentran lo mismo grandes sitios prehispánicos como ciudades industrializadas por su riqueza petrolera. A las grandes riquezas naturales del Istmo se le agrega el valor de ser un puente natural entre el Golfo de México, el Océano Pacífico, Norteamérica y Centroamérica, por lo que es una zona de muy alta diversidad cultural y ecológica.

El sistema de cuencas del Istmo de Tehuantepec incluye parte de los ríos más caudalosos de México, como el Papaloapan, el Coatzacoalcos, el Grijalva-Usamacinta, los que desembocan en el Sistema Lagunar Huave y el Tehuantepec. Esta es una de las regiones más húmedas de México, lo que explica el temprano florecimiento cultural, la riqueza de sus bosques, selvas, costas y, nuevamente, su importancia estratégica para la vida de las personas que viven en miles de localidades del sureste mexicano.

Desde tiempos prehispánicos la región además ha sido un punto de intersección importante para la circulación comercial de una diversidad de productos agrícolas, textiles y marinos (Campbell, 1992) y en el periodo colonial también fue un centro de poder económico, religioso y político con un gran potencial económico que ha sido objeto de disputas por parte de numerosos grupos étnicos, mestizos y blancos en el Istmo. De la Cruz (1999) observa que aunque la llegada de este grupo al Istmo no ha sido totalmente esclarecida, se sabe que los *binnigula'sa'* (los actuales zapotecos del istmo) llegaron proceden-

tes de los valles centrales del estado de Oaxaca.

En efecto, hacia el 1400 d.C., Cosijoeza, el señor zapoteco de Zaachila, guió una nueva migración hacia el Istmo, posiblemente relacionada con la llegada de los aztecas que enemistaron a los linajes zapotecas y mixtecos montañoses emparentados, que convivían en los valles occidentales desde tiempo atrás. Cosijoeza venció a los aztecas en Guiengola, para más tarde hacer la paz mediante el matrimonio con la hija del emperador azteca Ahuizotl. Con este desplazamiento y conquista del Istmo en el siglo XIV, zoques, mixes y huaves fueron desplazados de las mejores zonas de agricultura y pesca (Zeitlin, 1989), lo cual propició una serie de conflictos interétnicos. El término, *binnigula'sa'* traducido como “hombres que se dispersaron mutuamente” (Hennetosa, 1992) alude a los ancestros comunes del grupo en lo lingüístico y los actuales *binniza* los consideran sus antepasados, aunque las piedras pintadas de *Dani Guaati'* confirman que estaban allí entre el 700 y 800 d. C. (Zeitlin, 1990).

En el siglo XVI, con el inicio de la ocupación del territorio oaxaqueño por parte de los españoles, este señorío con cabecera en Tehuantepec era multiétnico, ya que integraba también a mixes de la región baja, zoques, chontales y huaves, desplazados por los zapotecos, controlaba ciudades, fortalezas y pequeños asentamientos en áreas de aluviones, costeras y lagunas, que producían bienes preciados: pesca, sal, conchas, tinte púrpura, plumas de quetzal y cacao.

Durante la Colonia esta región fue aun más disputada que en la época prehispánica. Después de los primeros encuentros en el año 1521, quedó bajo control español y Cosijopi, el señor de Tehuantepec, abdicó a favor de Fernando Cortés. El conquistador pronto comprendió su importancia como punto estratégico de comunicación interoceánica entre tierras altas y bajas, y se lo hizo conceder como parte del Marquesado del Valle. Mandó construir un puerto en Salina Cruz, astilleros, así como una gran hacienda ganadera, además de explotar el oro, el trabajo de los indígenas y de los negros traídos para su hacienda (Chance, 1989; Tutino, 1993). Los frailes dominicos iniciaron su control mediante la conversión de Cosijopi. Sin embargo, el señor de Tehuantepec, continuó frecuentando el oráculo del dios Guisipocoche en busca de profecías (Esparza, 1985), hasta que fue enjuiciado por la Inquisición y condenado a perder todos sus bienes.

Después de la Independencia, Juchitán explotó su ubicación periférica a través del contrabando con Guatemala, reforzando la economía del pueblo y dándole una reputación de comunidad modelo (Tutino, 1978). Posteriormente, con la construcción del ferrocarril que une Matías Romero con Tapachula en Chiapas, los lazos de comercialización y contrabando se fortalecieron. La relación núcleo, periferia entre Tehuantepec y Juchitán, se intensificó durante el anárquico siglo XIX pues Juchitán se separó del estado de Oaxaca en numerosas ocasiones, mientras Tehuantepec se mantuvo leal al gobierno estatal. Las autoridades de Oaxaca respondieron a una de

las rebeliones armadas de los juchitecos “incendiando el pueblo hasta reducirlo a cenizas” (De la Cruz, 1983).

Durante la intervención Francesa, Juchitán se opuso a los franceses mientras Tehuantepec los toleró, lo que hasta ahora ha sido un componente de diferenciación regional y sobre todo de estigmatización de unos (los juchitecos) hacia los tehuantepecanos. Después de la salida de los franceses y dentro del periodo revolucionario Juchitán persistió en defender sus tierras y salinas.

Esta conflictiva historia produjo en el ánimo de los juchitecos un profundo sentimiento de desconfianza hacia los forasteros y funcionarios de gobierno, una gran lealtad hacia su comunidad y una fuerte adhesión hacia sus costumbres y tradiciones. En el siglo XX, la fortuna de Juchitán prospera con la construcción del ferrocarril de Tehuantepec y la carretera Panamericana. El ejemplo más reciente es encontrado en el Plan Puebla Panamá, con las importantes inversiones realizadas en infraestructura. Juchitán está localizado estratégicamente en relación con las principales rutas de transporte y la ciudad ha venido a ser un importante centro comercial de la región.

Hasta los años sesenta Juchitán ha sido, de acuerdo a Royde (1982), un frente étnico políticamente unido contra los forasteros (huaves, aztecas, españoles, franceses, norteamericanos y mestizos mexicanos).

Los comerciantes zapotecas estuvieron en posibilidad de controlar largas áreas de tierra y su posición en la clase privile-

giada fue reforzada por el implemento en el comercio como resultado de los programas de desarrollo de agricultura del gobierno. La construcción de la refinería de Salina Cruz cerca de Tehuantepec en los años setenta, fomentó la polarización de la comunidad zapoteca.

El protagonismo regional de Juchitán, desde la época colonia hasta el presente, está sacramentalmente avalado para los Juchitecos por el relato fundacional de San Vicente Ferrer, su milagroso patrón, a quien Dios le ordenó fundar una ciudad en el Istmo y no eligió el fértil Tehuantepec, sino el árido Juchitán (Henestrosa, 1987). San Vicente Ferrer es un héroe cultural y la mitología *binnizà* registra muchos episodios en los que interviene creando cultura o compitiendo con los huaves de San Mateo. Esta figura ejemplar sustenta la autoimagen de los juchitecos que se definen como rebeldes, rudos y laboriosos.

Las actividades productivas que ocurren en todos los municipios del Istmo de Tehuantepec están relacionadas con el sector primario: agricultura, ganadería y pesca. El cultivo de granos básicos y frutas está extendido en todos los muni-

cipios. Se siembra siguiendo el sistema de milpa de temporal, recogiendo como máximo dos cosechas al año en las zonas más húmedas, donde también se practica el sistema agrícola de invierno denominado *chahuite* por los zoques de Oaxaca <http://pacificosur.ciesas.edu.mx/diagnosticoregional/istmo/conte07.html> - [_edn1http://pacificosur.ciesas.edu.mx/diagnosticoregional/istmo/conte07.html](http://pacificosur.ciesas.edu.mx/diagnosticoregional/istmo/conte07.html) - [_edn2](http://pacificosur.ciesas.edu.mx/diagnosticoregional/istmo/conte07.html).

Existen dos tipos de frutales que se producen: las frutas de costa como plátano, coco, mango, zapote, mandarina, naranja, guanábana (*anona*), melón y las frutas de la montaña, como capulín, sandía, durazno, aguacate, mamey, guayaba, café y legumbres como chile, jitomate, cebolla, col, lechuga, pepino, zanahoria. La práctica de la ganadería vacuna está muy extendida en las planicies y montañas centrales del Istmo, de hecho es una de las principales actividades en ciudades del Istmo oaxaqueño y una presión directa a las zonas de alta biodiversidad.

En todas las casas de poblaciones pequeñas, incluso en barrios urbanos, se practica el ganado de traspatio con aves de corral como gallinas, guajolotes y patos;



Foto1. Juchitán durante la vela de Vicente Ferrer, mayo del 2000. (Yanga Villagomez)

en las zonas de selva se está experimentando la domesticación de venado, jabalí, tepezcuintle, iguana y otros animales cuya carne es muy preciada en la región. La participación de mujeres, niños y jóvenes en estas experiencias es muy importante, pues complementa la economía familiar y garantiza la autosuficiencia alimentaria. El café es el producto más cotizado en el mercado exterior, lo que han aprovechado en las sierras mixe, zoque, popoluca y zapoteca, aunque la caída en los precios internacionales ha provocado que los cafetaleros abandonen sus plantaciones para establecer potreros.

La construcción de la presa Benito Juárez y su distrito de riego, las industrias embotelladoras, arroceras, de cemento, ingenios azucareros e industria de derivados del petróleo, impulsaron nuevos aportes migratorios, entre ellos sirio y libaneses atraídos por la modernización que también fueron influenciados por la fuerte cultura e identidad binnizà.

A fines del año 1960, la mayor parte de los cultivos comerciales eran poco redituables y se impuso la siembra de caña de azúcar y la construcción de dos ingenios. En el año 1979, entró en operación la refinería de petróleo de Salina Cruz, cuyas necesidades de agua fueron cubiertas por la presa. Desde la construcción de la obra, este puerto de altura fue foco de atracción laboral para foráneos, mestizos e indígenas del Istmo. No obstante, la bonanza petrolera duró sólo unos cuantos años y en la actualidad la metrópolis mestiza del Istmo Oaxaqueño ha perdido importancia como centro industrial, aunque en ella siguen viviendo



Foto 2. Distrito de riego N° 19 de Juchitán, mayo del 2000. (Yanga Villagomez).

miles de indígenas zapotecos, chontales y zoques (Bartolomé Barabas. 1996).

Una de las mejores valoraciones de lo que ha sucedido en esta parte del Istmo oaxaqueño y que está vinculada a las acciones derivadas de la política hidroagrícola estatal, es que “el DR 19 no fue construido para beneficio de los campesinos; ellos fueron el pretexto, la fachada, la razón social esgrimida para atender problemas emanados de otro ámbito: la sociedad industrial, el México moderno. En ese sector, la construcción del distrito cumplió eficazmente su tarea.” (Warman, 1981b)

El contexto que se ha planteado y la dinámica que siguió la historia local en la recomposición de los grupos de productores rurales, las relaciones de poder y los procesos socio-políticos que caracterizaron la década de los años ochenta y una parte importante de los años noventa encuentran una explicación muy certera cuando se dice que:

“Los campesinos estuvieron y están al margen de las decisiones políticas y de los sectores que en ella participan; sólo fueron el factor de recursos huma-

nos de un proyecto emanado de los intereses de la sociedad industrial. Nunca se les preguntó qué querían o necesitaban. Se les trazó una meta, un deber ser en aras del desarrollo. Se decidió por ellos pero en función de otros” (Warman, 1981b)

En las opciones que se concretaron a partir de esta coyuntura, la definición de una serie de opciones de desarrollo y crecimiento económico estuvieron marcadas por la continua presencia de un movimiento social que buscó a toda costa incidir en beneficios para los grupos de productores rurales excluidos de la generación de riqueza consecuencia de estas obras de gran irrigación que se hicieron en la planicie costera del Istmo oaxaqueño.

La construcción de la presa Benito Juárez y del Distrito de Riego N°19 obedeció a las decisiones que se desprendieron de una política agrícola que se remonta a los postulados esenciales de la revolución verde.

El interés por resolver problemas de adaptación de cultivos a los suelos de la región propició que esta revolución tecnológica fuera aplicada a cultivos alimentarios, además de la aplicación de insecticidas, abonos y por supuesto, la utilización eficiente del agua.

El principio básico era que si la tecnología aplicada en los Estados Unidos a través de proyectos como el del Valle del Tennessee (TVA) había sido un éxito, en México entonces se le podía aplicar de igual manera, con la obtención de los mismos resultados. Sólo era necesario poner a disposición

de los productores mexicanos los mismos elementos físicos y la tecnología requerida para mejorar la producción agrícola (Villagómez, 2006).

Algunos aspectos relacionados con la aplicación de este tipo de programas tenían que ver con la optimización en la explotación de tierras cultivables, las prácticas agrícolas, la introducción y selección de semillas de alto rendimiento, así como la lucha eficaz contra las plagas. En un primer momento, los productos considerados prioritarios en esta lógica de mejoramiento de cultivos alimentarios fueron el maíz, el trigo y el frijol, pero posteriormente también se consideró a otros como la papa, el sorgo, cultivos de hortalizas, cebada.

El distrito de riego fue planeado y hecho para regar 50,000 hectáreas. Cuatro años después de inaugurado, sólo se regaban un poco menos de 20,000; de las cuales, cerca de 15,000 hectáreas en la vega del río ya se regaban desde antes de la concepción de la presa con sistemas construidos por los propios productores de la región. En realidad, en cuatro años menos de 5,000 hectáreas se habían incorporado al regadío (Warman, 1981a)

Para la construcción del distrito de riego, la tierra se expropió a favor de la nación. Después se distribuyó de acuerdo con la modalidad ejidal en un fallido intento por lograr un reparto más equitativo. El gran inconveniente fue que se trataba de tierras comunales, y que con la intervención del estado, la propiedad agraria transitaría de la incertidumbre al conflicto abierto entre fracciones de propietarios, cada uno de los cuales, en sus diferentes organizaciones, pugnaba por sus propios

intereses. Otros problemas que se dieron fueron la especulación sobre las tierras, la agudización de conflictos de clase y trastornos ecológicos derivados del desmonte.

Además, ya con la construcción previa del ferrocarril, se habían expropiado tierras que después surgieron como propiedades particulares y las que eran comunales en el año 1960 estaban ya repartidas como propiedad informal entre individuos y familias. El estado buscaba impulsar la explotación individual de la tierra ya fuera en parcelas privadas o ejidales, porque esperaba que se utilizaran para agricultura comercial extensiva en lugar de la tradicional siembra de maíz. Como las comunidades venían solicitando desde mucho tiempo atrás la regularización de sus tierras, el estado convirtió muchas de ellas en ejidos, en tanto que las que ya estaban en manos de particulares fueron legalizadas como privadas.

En 1991 la propiedad privada era ya la principal forma de tenencia de la tierra en Juchitán, aunque no fue así en Tehuantepec. La irrigación hizo subir el precio de la tierra y muchas familias vendieron predios, en tanto que otras sembraron arroz en lugar de maíz y se hicieron más dependientes del estado.

Los zapotecos han logrado construir una economía regional *sui generis*, sustentada en actividades, en sistemas productivos propios y apropiados, además de una red regional de plazas que privilegian el intercambio de productos tradicionales sobre los industrializados: Camarones de los huaves, frijoles de Chimalapas, totopos de Xadani, y quesos de Huilote-

pec, así como muchos otros productos e industrias, (hamacas, bordados, orfebrería, productos de palma) de los pueblos zapotecos. El reciente megaproyecto Transistmico vendría a transformar una vez más la situación económica y social de los pueblos de la región ante lo cual los *binnizà*, conscientes de que la vasta obra entraña peligros para la integridad de su territorio y su cultura, que están organizando un frente de crítica y oposición a la decisión del estado.

Frente a otras culturas indígenas de diferentes estados de la república, podemos decir que en esta zona del estado de Oaxaca la población autóctona ha mantenido una relación horizontal con la comunidad mestiza nacional. A diferencia de aquellos estados donde la influencia de la población mestiza es mayoritaria, en el Istmo oaxaqueño no se presenta la situación de igual manera, antes al contrario. El establecimiento de un poder económico, político y cultural, así como las redes sociales a las que se integra la población "fuereña", pasan necesariamente por la "zapotequización". Así, la adopción de la lengua local, la participación en las redes que apuntalan las prácticas sociales que generan las formas de identidad locales, etc. son las formas que adquiere el proceso de socialización al que el individuo se supedita.

En ese sentido, y en la medida en la que también esta influencia cultural y étnica es predominante frente a otros grupos étnicos locales y frente a la propia sociedad mestiza, podemos decir que su forma de manifestarse localmente y en su relación política con la propia élite política federal es sin complejos. Tal vez este sea uno de

los aportes que más presencia ha adjudicado a la élite política regional que forma parte ya no sólo de la propia *COCEI*, sino incluso de las organizaciones adversarias en el estado de Oaxaca.

Esta perspectiva es interesante de comprender para entender las repercusiones políticas y la complejidad del avance político que la organización ha adquirido regionalmente y a nivel estatal, máxime si se considera que en el país la relación cultura nacional / cultura indígena se ha establecido en términos de un sometimiento y anulación de ésta, en tanto cultura subalterna.

Ahora bien, estos elementos van a constituir las partes integrantes de un proceso en el que se relacionan tanto las organizaciones de carácter campesino como las distintas agencias de gobierno que tienen relación con la cuestión rural, ya sea a nivel de financiamiento de la actividad productiva, o como gestoras de los procesos legales de certificación de la tenencia de la tierra, así como sus representantes.

Conclusiones

En este texto reseñamos algunos problemas relacionados con la política hidroagrícola en esta región del estado de Oaxaca, al mismo tiempo que se evidencia las dificultades de organización de los productores en el modelo de irrigación utilizado actualmente así como el impacto social de esta política.

La política orientada al ameno del agua en un modelo de gran irrigación ha mostrado sus limitaciones, por lo que es necesario buscar formas de gestión del

agua a partir de otros modelos, como el de pequeño riego. Esto significa ciertas exigencias hacia los productores en la medida en que ellos mantienen siempre una relación de poder frente a las administraciones centralizadas de los distritos de riego. La transferencia de ciertos servicios en los distritos de riego requieren el conocimiento de una forma de tecnología del agua y, de forma simultánea, los productores no cuentan con una formación que les permita crear dispositivos para la gestión del agua. Esto constituye la base sobre la cual los campesinos podrían empezar estrategias de cooperación entre los diferentes grupos de usuarios que se han detectado en las comunidades que forman parte del distrito de riego.

El éxito o fracaso de este proceso de transferencia tiene que ver con la capacidad de los usuarios en asumir los costos de mantenimiento del sistema de riego. Esta es una de las problemáticas que aún quedan pendientes por resolver. En el contexto de la producción agrícola, la gestión del agua ha tenido una importancia decisiva, puesto que es la que ha determinado desde la revolución verde hasta nuestros días. Un elemento fundamental en los objetivos de autosuficiencia alimentaria que ha caracterizado el discurso político de los últimos sexenios.

La realidad agraria en Oaxaca muestra un aumento del fraccionamiento de la tierra que no puede continuar, más aún considerando la terminación del reparto agrario y que el acceso a la tierra continúa siendo difícil para un sector de la sociedad rural y finalmente que los productores carecen cada vez más de los apoyos gubernamentales de programas

estatales productivos y han pasado los beneficiarios de los programas de subsidio a la pobreza otorgados por el Estado. Sin embargo, las organizaciones campesinas oaxaqueñas siguen movilizándose alrededor de la demanda de acceso a la tierra. Según los datos del último censo agrícola, en este estado aumentaron las Unidades de Producción Rurales, pero al mismo tiempo un sector amplio de población indígena, sobre todo femenina, no tiene ingresos como retribución por su trabajo en el campo.

Esto tiene consecuencias importantes en las zonas con un potencial productivo importante, mismas que constituyen las regiones más dinámicas de Oaxaca pues es en ellas donde se concentran los recursos productivos. En efecto, La Costa, El Istmo y El Papaloapan, siguen siendo las regiones con niveles más significativos de producción agrícola, de calidad de vida y de ingresos.

En este contexto, la gestión del agua forma parte de las políticas de desarrollo que han sido siempre aplicadas de manera centralizada y en ocasiones sin tomar en cuenta el punto de vista de los productores agrícolas. Además la construcción y funcionamiento de las obras de riego han provocado cambios en la tenencia de la tierra. A nuestro parecer, una de las consecuencias más importantes de este proceso ha sido la concentración del recurso tierra y el refuerzo de un mercado de tierras que se han constituido en detrimento de la propiedad social.

El contexto social que ha caracterizado este repunte de la propiedad privada ha sido consecuencia del apoyo a las acti-

vidades agroindustriales en cada región. Sin embargo, la producción campesina reflejada en la superficie agrícola destinada a la producción de maíz está todavía presente, incluso en ciertas zonas de riego donde los productores han logrado organizarse practicando una agricultura de temporal y prescindiendo, hasta donde les es posible, del uso de riego.

Las condiciones que determinaron el conflicto entre una parte de la sociedad campesina local y la intervención del Estado nos obliga hacer una revisión metódica de la historia agraria local ya que la intervención del Estado se ha hecho por medio de obras de riego que han afectado linderos entre comunidades a lo que las organizaciones campesinas han respondido con movilizaciones constantes y con una participación política creciente. Esta última se ha presentado bajo la forma de una lucha encarnizada por el control de las representaciones agrarias y de las representaciones políticas de los municipios y agencias.

Nuestra intención ha sido señalar la importancia y consecuencias que la gestión del agua tiene en los territorios en los que la población indígena sigue siendo importante, así como señalar ciertos puntos de carácter organizativo que deben resolverse de manera urgente para que la población que aún sigue viviendo de la actividad agrícola no la abandone, sobre todo en un estado rural como Oaxaca.

En Oaxaca las agencias de gobierno dan prioridad a la regularización de la tenencia de la tierra, pues aproximadamente medio millón de hectáreas siguen en litigio en los tribunales agrarios locales

y federales. Esto constituye un motivo permanente de movilización social y de enfrentamientos violentos entre las mismas comunidades. Por lo anterior, creemos que el conflicto sigue siendo la expresión de las formas de relación social determinándola y en ocasiones constituye un motivo de cohesión de grupos rivales cuya base social es campesina. Sobre esta es que se construyen organizaciones políticas que confrontan al Estado, constituyendo lo que hemos denominado campo problemático agrario.

La presencia de organismos tales como la Secretaría del medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), el Instituto nacional de Ecología (INE), la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa) y las que integran el sector agrario (Procuraduría Agraria, Secretaría de la Reforma Agraria y Registro Agrario Nacional) obligan a una colaboración de las asociaciones de productores en la medida en que los problemas entre comunidades de usuarios de agua se vinculan también a los de regularización de la tenencia de la tierra.

Consideramos que una parte importante del futuro económico de esta región depende de las negociaciones que existen entre las organizaciones políticas, las de empresarios y de ambos con el estado federal y el gobierno de Oaxaca para establecer un plan o proyecto específico en la región del Istmo, mismo que hasta ahora no se ha dado. En todo caso, la gestión del agua seguirá siendo una parte fundamental para el conjunto de la actividad económica en que la agricultura seguirá siendo un punto estratégico en el fortale-

cimiento de la economía regional y de la población campesina.

Bibliografía

Bartolome y Barabas. La pluralidad en peligro: procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (Chochos, Chontales, Ixcatecos y Zoques). México: Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e historia. 329 p.1996.

Campbell, Howard. "Juchitán: la política de revitalización cultural de una comunidad zapoteca del istmo" en Guchachireza Cuarta Época. Núm. 33. mayo-junio, pp. 22-32, 1992.

Chance, John K. Conquest of the sierra: spaniards and indians in colonial Oaxaca. Oklahoma. University of Oklahoma Press, 1989. 233 p. 1989

De la Cruz, Víctor, "Rebeliones indígenas en Istmo de Tehuantepec" en *Cuadernos Políticos*, pp. 38; 55-71, 1983.

De la Cruz, Víctor. "La flor de la palabra". México. Ciesas UNAM.1999.

Esparza, Manuel. Guillow durante el Porfiriato y la Revolución en Oaxaca 1887-1922 / Oaxaca: Secretaría de Administración del Gobierno del Estado de Oaxaca.

El Pensamiento de los Binnigula'sa': Cosmovisión, Religión y Calendario. Con especial referencias a los Binza, Ciesas- INAH-IEEPO, México, 2006.

Henestrosa, Andrés, *Los hombres que dispersó la danza y algunos recuerdos*,

andanzas y divagaciones, FCE, Letras Mexicanas, México, 1992.

INI-CONAPO *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, México. 2002.

Matus, Manuel, *Zapotecos del Istmo de Tehuantepec*. México. INI. Col. Pueblos Indígenas de México, México, 1993.

Royce, Anya Peterson. *Ethnic identity: strategies of diversity* / Anya Peterson Royce Boomington: Indiana University 247 p., 1982.

Tutino, John, "Indian rebellion ad the Isthmus of Tehuantepec: Socio-historical perspective" *Proceedings of the 42nd International Congres of Americanists* 7(3):197-214. Paris, 1978.

Tutino 1993. Liberalism and guadalupan christianity in nineteenth-century central México: an exploration of cultural conflict. Págs. 1-31

Villagómez Velázquez, Yanga, *Política hidroagrícola y cambio agrario en el Istmo de Tehuantepec*, El Colegio de Michoacán, A.C., México, 2006.

Warman, Arturo, "La triste historia de un distrito de riego" *Guchachi'reza* 2^a. Época Num. 7 junio, 1981a.

Warman, Arturo, *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, Editorial Nuestro Tiempo, 9^a edición, México, 1981b.

Zeitlin, Judith, "Ranchers and Indians on the Southern Isthmus of Tehuantepec: economic change and indigenous survival in colonial Mexico" *Spanish American Historical Review* 69(1):23-60, 1989

Bibliografía complementaria

De la Cruz, Víctor, *La flor de la palabra. Un bosquejo de la Cultura Gula'sa'*, UNAM, México, 1999.

Henestrosa, Webster, Cibeles. *Juchitán, un pueblo singular*, México, 1985.

Iturbide, Graciela y Poniatowska, Elena, *Juchitán de las mujeres*. Ed. Toledo, México, 1989.

Matus Macario, "Recuerdos de Anastasia Martínez" en *Guchachi Reza*, núm. 23, junio, 1985.

Nader, Laura, "The zapotecs of Oaxaca", *HBMAI*, vol.7, 1969.

Nahmad, Sitton, S. (Coord.), "Memoria del Primer Seminario de investigación Científica y Tecnológica sobre el Istmo de los Estados de Veracruz, Chiapas, Tabasco y Oaxaca." *CIESAS ISTMO. OAXACA*, México, 1983.

Newbold de Chiñas, Beverly, *Mujeres de San Juan. La mujer zapoteca del Istmo en la economía*. México, 1975.

Reina, L. "El papel económico y cultural de la mujer Zapoteca" en la revista *Guchachi Reza*, núm. 49-50, 1995.

Reina, L, "Las zapotecas del Istmo de Tehuantepec en la reelaboración de la identidad étnica del Siglo XIX, XX Congreso Internacional LASA. Guadalajara, Jalisco, 1997.

Rendon M. Juan José, "Nuevos datos sobre el origen del vocabulario en lengua zapoteca del padre Cordoba", en *Anales de Antropología*, Instituto de Investiga-

ciones Antropológicas, UNAM vol. 6, pp. 115-129, México, 1969.

Rueda Saynez, Ursulino y Rueda, Jiménez, Magdalena, *Juchitán un pueblo típico zapoteco*. México, 1988.

Zeitlin Judith Francis 2005. Cultural politics in colonial Tehuantepec: community and state among the Isthmus Zapotec, 1500-1750 / Judith Francis Zeitlin. Stanford, CA: Stanford University Press.





Agricultura peri-urbana: las chinampas de la Ciudad de México

Ana Cecilia Espinosa García¹

*Instituto de Ecología,
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
acespino@ecologia.unam.mx*

Introducción

Los primeros pueblos que ocuparon la Cuenca de México se distribuyeron en tierra firme que rodeaba a los lagos, en donde cultivaron las laderas de cerros y montañas. La vasta superficie cubierta por agua impuso una presión para la obtención de alimento, sobre todo ante un inevitable crecimiento poblacional. Así que los pueblos situados en la Cuenca y en otros sitios del altiplano mexicano, desarrollaron una solución por demás ingeniosa, un sistema de producción que permitía cultivar dentro de un ambiente lacustre, la chinampa, una parcela dentro del lago. La manera tradicional de construirla era, y continua siendo, delimitar con estacas o carrizos un espacio de forma rectangular de dimensiones variables, para luego verter capas de fango alternando con material vegetal, como cañas, tule, lirio o desechos de otros cultivos, hasta que sobresalga del nivel del agua aproximadamente 25 cm. Por último, alrededor de la chinampa se plantan ahuejotes (*Salix bonplandiana*) que son un tipo de sauce cuyas raíces le dan soporte al borde. Las chinampas tradicionales están rodeadas por agua que llega a través de canales llamados acalotes y apantles. Dicha disposición permite que el suelo mantenga humedad por capilaridad sin que se requiera de riego adicional, sin embargo, esta última característica en muchos casos se ha modificado debido al deterioro del sistema.

El auge de la agricultura en chinampas en la Cuenca de México fue en el período Posclásico (900-1521 DC), auge que parece estar relacionado con crecimiento poblacional y el desarrollo de centros de población (Ortega, 1997). Durante este periodo, la agricultura chinampera de la Cuenca de México conformaba un tipo de agricultura peri-urbana debido a que su producción no sólo era suficiente para los agricultores y sus familias, sino que tenían excedentes que distribuían en los centros de población aledaños. Este tipo de unidades de producción se encontraba en la periferia de los grandes centros de población, tales como México-Tenochtitlán, Tlatelolco, Azcapotzalco, Mexicaltzingo, Culhuacan, Iztapalapa, Xochimilco, entre otros. La chinampa

¹ Candidata a Doctora en Ciencias por la UNAM. Ha colaborado en la Comisión Nacional del Agua, en el Programa Universitario para el Medio Ambiente (PUMA), Instituto de Biología de la UNAM, el Instituto de Ecología de la UNAM. Se ha presentado en Foros y Congresos nacionales e internacionales abordando el tema de la calidad microbiológica del agua. Consultora de la UNESCO 2006- 2007.



Foto 1. Chinampa

fue la base económica de todos los grupos humanos de la región (Ezcurra, 1995). La producción chinampera fue de tal magnitud que se convirtió en la principal fuente abastecedora de vegetales y flores de la capital del Virreinato (Cordero, 2007).

Después de 600 años, las chinampas de la Cuenca de México continúan produciendo en un entorno urbano y a menor escala; Tlahuac, Mixquic y principalmente Xochimilco, que se localizan en el sur de la Ciudad de México, son los últimos pueblos que continúan la tradición chinampera.

La resistencia del pueblo xochimilca para mantener su tradición chinampera frente a la presión que supone un desarrollo ur-

bano tan impresionante como la Ciudad de México, puede deberse a la cohesión de los xochimilcas quienes poseen una cultura íntimamente relacionada con el agua, que ha mostrado capacidades de adaptación ante condiciones socioeconómicas y ambientales cambiantes, sin que estos cambios necesariamente sean a favor de la conservación de esta cultura chinampera.

Agricultura Urbana y Peri-urbana

Con base en el trabajo de van Veenhuizen (2006), se definen como actividades agrícolas y pecuarias las que se realizan dentro o en la periferia de una ciudad, cuyos insumos son abastecidos en parte por los desechos de la zona urbana. Al-

gunos autores consideran que la agricultura urbana es la que se realiza dentro de la ciudad en jardines, traspatios, terrazas y azoteas, y la producción se destina al consumo familiar; en contraste, la agricultura peri-urbana es la que se desarrolla alrededor de las ciudades en áreas relativamente más amplias cuya producción cubre el consumo familiar pero que también tiene un nivel comercial (Concheiro *et al.*, 2006). Otros autores toman en cuenta indicadores de urbanización como infraestructura para determinar zonas agrícolas urbanas, sub-urbanas y peri-urbanas (Losada *et al.*, 1998).



Foto 2. Multiactividad agrícola.

La agricultura urbana y peri-urbana tiene ventajas tanto sociales y económicas como ambientales: 1) Producción de alimentos que permite el acceso a vegetales frescos; 2) Aprovechamiento de agua residual o residual tratada para riego, recurso valioso debido a su alto contenido de nutrientes como nitrógeno (N) y fósforo (P); 3) Consumo de restos de alimentos o desechos de cocina para alimentar animales de traspatio; 4) Consumo de dióxido de carbono (CO₂) por las plantas que

cultivan; 5) Producción de oxígeno (O₂); 6) Permite la infiltración de agua pluvial para recarga de acuíferos; 7) Retiene el crecimiento urbano; 8) Generación de empleo; 9) Apoyo al consumo familiar; 10) Bajo costo de transporte por su cercanía a los centros de distribución.

En cuanto a las desventajas, la principal preocupación está centrada en aspectos tales como: 1) La disponibilidad de agua de calidad para la producción de hortalizas; 2) La salud de productores y de consumidores de hortalizas en crudo, debido al riesgo asociado al aprovechamiento de agua contaminada; 3) El deterioro ambiental por prácticas inadecuadas, como el uso de agroquímicos; 4) El desprestigio de los productos debido a las condiciones sanitarias de los cultivos, lo cual repercute en los precios.

A partir de la década de los años ochenta se ha promovido el desarrollo de agricultura asociada a las áreas urbanas, sin embargo, esta práctica se ha venido realizando cientos de años atrás en muchas partes del mundo (Beuchler *et al.*, 2006), como se puede observar en la Cuenca de



Foto 3. Descarga de agua tratada.

México. La producción en chinampas es producto de la continuidad de la agricultura prehispánica. Si bien la práctica de la agricultura chinampera ha sufrido cambios y debido a la aparente contradicción entre lo urbano y lo rural ha disminuido (Romero, 1993), es un hecho que aún persiste a pesar de estar vinculada con una megalópolis como la Ciudad de México.

La agricultura chinampera

La chinampa es un sistema de producción agrícola exitoso desde el punto de vista ambiental, cultural y económico, que de acuerdo con van Veenhuizen (2006) podemos situar como un sistema de agricultura peri-urbana. Actualmente la zona de Xochimilco, ubicada en el sur de la Ciudad de México, es el mejor representante de la agricultura chinampera.

En términos ambientales, el manejo tradicional de las chinampas favorece la conservación de especies endémicas de anfibios y peces, aves migratorias y residentes, reptiles y mamíferos. Esta característica de armonía con el ambiente es uno de los valores primordiales de la chinampa tradicional, aspecto que la distingue de otros sistemas de agricultura peri-urbana. En el sistema de canales donde se encuentran las chinampas se ha descrito una riqueza de especies que no puede ignorarse: 139 especies de vertebrados, 212 especies de aves acuáticas y terrestres, más de 200 especies de algas, 69 especies de plantas vasculares (UNESCO, 2005).

Culturalmente, la vida de los xochimilcas está ligada al sistema lacustre y chinam-

pero. El pueblo de Xochimilco es particularmente festivo; a lo largo del año se llevan a cabo fiestas religiosas para celebrar a los santos patronos de los 18 barrios y de los 14 pueblos. La fiesta, la celebración es una manera de afirmar su identidad y promover el encuentro frecuente entre los habitantes de Xochimilco; la gente de mayor edad así como los jóvenes participan activamente, convencidos de mantener vivas estas celebraciones que le dan identidad a Xochimilco, de modo que las costumbres y tradiciones pasan de generación en generación (Cordero, 2007). En muchas de sus celebraciones integran actividades en los canales como procesiones, así mismo durante estas fiestas es común el consumo de alimentos preparados con productos cultivados en las chinampas. Por supuesto cabe resaltar que la producción de cada ciclo agrícola corresponde con sus festividades, por ejemplo, los romeritos, la flor de cempasúchil, la nochebuena, calabaza, etcétera.

Aunque tradicionalmente los xochimilcas y demás pueblos chinamperos producían para autoconsumo, los excedentes dieron la posibilidad de vender sus productos en los centros de población dentro de la Cuenca. De acuerdo con el VII Censo Agropecuario y Ganadero (INEGI, 1994) en Xochimilco existían 3,562 unidades de producción rural y 574 urbanas. Se tienen registradas 8,488 viviendas en las que se realiza algún tipo de actividad agropecuaria, con lo que Xochimilco es la zona de la Ciudad de México donde la tradición agrícola esta viva (INEGI, 1994). Por otro lado, Xochimilco forma parte de la zona agrícola en la Ciudad de México,

misma que en cuanto a volumen y valor de la producción en el 2003 compitió con los estados de Quintana Roo y Tlaxcala (SAGARPA-DF, 2003). La producción chinampera se vende en los mercados locales y en la Central de Abastos de la Ciudad de México. Sin embargo, parte de la producción de hortalizas es vendida en dos estados del extremo sur del país como son Yucatán y Quintana Roo, quienes pagaron un mejor precio por productos como el brócoli (10,000 pesos/ton) en relación con el que se les ofreció a los productores en la Central de Abastos de la Ciudad de México (3,500 pesos/ton) (SAGARPA-DF, 2003).

Tradicionalmente en la chinampa hay rotación de cultivos, lo cual esta dado no sólo por las condiciones ambientales y del mercado sino que también se relaciona con festividades como La Candelaria, Semana Santa, día de las madres, día de muertos, navidad y fin de año, además de las fiestas patronales. Aunque el cultivo en chinampas no tiene períodos de descanso, ya que se logran hasta cinco ciclos anuales, la rotación de cultivos y la aplicación de lodo del fondo de los canales sobre la chinampa hacen que los cultivos se desarrollen sobre un suelo constantemente enriquecido. El principio de preparación del suelo en las chinampas supondría que no es requerida la aplicación suplementaria de fertilizantes, no obstante, se ha difundido el uso de fertilizantes y plaguicidas para el cultivo de algunas hortalizas y flores, lo cual ha tenido un impacto visible en el sistema. Esta fertilización excesiva se manifiesta con el crecimiento explosivo de malezas acuáticas debida a la abundancia de ma-

cro-nutrientes como nitrógeno y fósforo. Las malezas acuáticas como el lirio limitan la circulación de las canoas por los canales y reduce la producción primaria de la columna de agua al disminuir la entrada de luz solar, lo cual afecta a la comunidad planctónica y en general al ecosistema reduciendo su productividad. Los productores que realizan esta práctica son motivados por la obtención de un mayor rendimiento.



Foto 4. Aprovechamiento del agua en la práctica de la chinampa.

El agua que abastece a las chinampas proviene principalmente de plantas de tratamiento de aguas residuales de la Ciudad de México, además de agua de lluvia y agua residual cruda proveniente de los asentamientos irregulares (Espinoza y Mazari-Hiriart, 2006). Esto ha repercutido de manera importante sobre la calidad del agua que es parte fundamental del funcionamiento del sistema chinampero donde producir hortalizas es básico. El agua está contaminada químicamente por formas de N y P, además de metales pesados, biológicamente por bacterias, virus y parásitos (Espinoza y Mazari-Hiriart, 2006). No se ha evaluado

el riesgo asociado al consumo de hortalizas que se consumen crudas, sin embargo, los niveles de los contaminantes señalados rebasan los límites establecidos en las Normas Oficiales Mexicanas correspondientes.

Las chinampas y su futuro

A pesar de las ventajas que muestran las chinampas como sistema de producción peri-urbana, es indudable que enfrentan serios problemas que aún no han sido resueltos. A fin de que la agricultura peri-urbana desarrollada en las chinampas continúe, debe contar con agua en cantidad y de calidad, controlar los daños reales y potenciales debidos a los hundimientos diferenciales, mejorar la comercialización de sus cosechas, reducir o eliminar el manejo de agroquímicos, controlar la proliferación de invernaderos y evitar los asentamientos irregulares en la zona chinampera, entre otros muchos asuntos que se deben hacer.

Sin duda también se requiere de acciones orientadas a promover los beneficios del sistema chinampero a fin de que no se abandone, e incluso, que se incremente re-activando las chinampas que actualmente no se trabajan con regularidad. En este sentido existen algunas iniciativas como el concurso “Chinampa productiva” que organiza el gobierno local. El objetivo del certamen es estimular el trabajo de las chinampas utilizando los métodos tradicionales.

El sistema de producción en chinampas reúne aspectos interesantes como la plena reutilización del agua a partir del aprovechamiento de la producción

de agua residual tratada de la Ciudad de México. Que si bien no era deseable, esta medida ha atenuado una seria problemática de falta de agua. Este recurso poco a poco va siendo valorado por los productores, incluso por el contenido de nutrientes. Otra práctica orientada hacia la sustentabilidad del sistema productivo es el uso de los recursos locales para la construcción de chinampas, así como el aprovechamiento de los desechos para el abono de los cultivos y el de restos de cosecha para alimentar al ganado menor que algunas familias poseen.

Otro punto que no debemos perder es el capital que se tiene en la experiencia acumulada por generaciones acerca del manejo de una chinampa. Algunas innovaciones y adaptaciones que los chinamperos han implementado han mejorando su producción sin perder de vista la conservación de una buena relación con el entorno biótico y abiótico.

Son abundantes y diversos los documentos que se han generado por grupos de investigación evaluando la magnitud de los problemas y planteando acciones y proyectos con el propósito de que este sistema productivo, reconocido como patrimonio cultural, persista como lo ha hecho por cientos de años.

Bibliografía

Beucheler, S., Devi G. y Keraita B. *Wastewater use for urban and peri-urban agriculture*. En: R. van Veenhuizen. *Cities farming for the future. Urban Agriculture for Green and Productive Cities*. IIRR/RUAF/IDRC, 2006.

- Concheiro, L., Couturier P. y Tarrío M. Nueva ruralidad: Metropolitana y Ambiental. Caso México. *Memorias VII Congreso Latino-Americano de Sociología Rural*. Quito Ecuador, 2006.
- Cordero, S. *Apapalotl. Una ventana al pasado mexicana*. EDAMEX. México, D F. p. 398, 2007.
- Espinosa, A. C. y Mazari-Hiriart, M. Xochimilco, un proceso de gestión participativa. Capítulo 11. UNESCO, Gobierno del Distrito Federal (GDF). México DF. 2006.
- Ezcurra, E. *De las chinampas a la megalopolis. El Medio Ambiente en la Cuenca de México*. FCE, México, D F. p. 119, 1995.
- INEGI, *VII Censo Agrícola- Ganadero*. Distrito Federal, 1994.
- Losada H., Martínez H., Vyeira J., Pealing R., Zavala R. y Cortés J. Urban agriculture in the metropolitan zone of the Mexico City: changes over time in urban, suburban and peri-urban areas. *Environment and Urbanization* vol. 10 No. 2, pp. 37-54,1998.
- Ortega, V. Culhuacan: Vestigios arqueológicos de nuestra Ciudad. *Actualidades Arqueológicas* num. 13, julio-agosto 1997.
- Romero, P. *Impacto socioambiental en Xochimilco y Lerma de las obras de abastecimiento de la ciudad de México*. Universidad Autónoma Metropolitana. México, D F, p. 151, 1993.
- SAGARPA-DF. *Sistema Producto Hortalizas Distrito Federal. Plan Rector*. http://www.sagarpa.gob.mx/dlg/df/cadenas_productivas.html 2003.
- UNESCO, *Diagnóstico Integrado. Proyecto para la identificación participativa de un Plan de Rehabilitación integral del Patrimonio Cultural de Xochimilco*. Ref. 912/MEX / 3001. 2005.
- van Veenhuizen, R. *Cities farming for the future*. En: R. van Veenhuizen. *Cities farming for the future. Urban Agriculture for Green and Productive Cities*. IIRR/RUAF/IDRC, 2006.





El agua como elemento focalizador en la Cultura Tepehua suroriental

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez¹

*Museo Nacional de Antropología,
Instituto Nacional de Antropología e Historia
cghr30@hotmail.com*

Introducción

Los hablantes de tepehua habitan territorios que se encuentran en lo que se ha llamado Huasteca sur, una región interétnica del noreste de México, —que va de las costas del Golfo de México a los límites con el altiplano central— en donde se encuentran los estados de Puebla, Hidalgo y Veracruz, y en donde se encuentran también las que tradicionalmente han sido consideradas las regiones culturales Huasteca y Totonacapan. En esa región se entremezclan comunidades de distintas filiaciones etnolingüísticas: 1) otomí oriental, 2) nahua de las huastecas veracruzana e hidalguense, 3) nahua de la Huasteca poblana, 4) totonaco noroccidental y, además del español, 5) tepehuas. Cercanamente emparentadas con las lenguas totonacas, las tepehuas se hablan en tres territorios vecinos: Tlachichilco (al norte), Ixhuatlán de Madero (al oriente) y Huehuetla (aproximadamente al sur), los dos primeros en Veracruz, el último en Hidalgo. Debido a que son dialectalmente cercanos, comparten buena parte de sus especificidades culturales (al menos algunas de las que aquí daremos cuenta) y mantienen relaciones sociales entre ellos, consideramos que los tepehuas de Ixhuatlán de Madero y de Huehuetla (además de una pequeña porción en el extremo septentrional de Puebla) constituyen el grupo etnolingüístico tepehua suroriental; por razones inversas (lejanía dialectal, rasgos culturales no compartidos y ausencia de relaciones sociales con los otros tepehuas), consideramos al tepehua del norte como un grupo etnolingüístico separado. Este texto trata sobre el primer grupo, el tepehua suroriental —por ser éste con el que hemos realizado la mayor parte de nuestra investigación de campo y por ser el tepehua septentrional el menos documentado.

Como para los otros grupos étnicos con que comparten esta región surhuasteca y buena parte de los grupos mesoamericanos, la vida tepehua tradicional se sostiene en el cultivo de maíz, frijol y chile (y en menor medida otros productos agropecuarios, y los proveídos por la caza y la recolección), por lo que, huelga decirlo, la impor-

¹ Investigador del equipo Huasteca sur (coordinado por Leopoldo Trejo Barrientos, investigador del Museo Nacional de Antropología, curador de la sala etnográfica del Golfo), del proyecto nacional “Etnografía de las regiones indígenas en el tercer milenio”, auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), a través de la Coordinación Nacional de Antropología (CNA-INAH), y por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

tancia de las condiciones climáticas, de fertilidad de la tierra y de oferta de agua es igualmente fundamental para todos los grupos... Ello al menos en lo que dudosamente podríamos considerar los hechos duros, las condiciones objetivas, la realidad palpable y medible... pero ocurre que la realidad no es objetiva, que no hay tal cosa como hechos que pudieran ser verificados por todos; efectivamente, la variación cultural supone no sólo la asombrosa capacidad de las sociedades humanas para adaptarse a realidades distintas sino, sobre todo, una inconfundible facultad para construir su propia realidad. Es así que, a pesar de comparar con sus vecinos la misma necesidad objetiva por el agua, la cultura tepehua suroriental parece prestarle una atención que no tiene paralelo en las culturas vecinas.¹

Agua y ritual

En Mecapalapa (mpio. Pantepec, edo. Puebla), comunidad totonaca-tepehua-mestiza, las prácticas funerarias tepehuas y totonacas son muy semejantes, pero se distinguen porque las primeras suponen la visita al río a la tercera o cuarta noche después del deceso; esta práctica es explícitamente referida por los habitantes de la comunidad como un emblema de identidad etnolingüística con el cual se puede distinguir a un tepehua —quien llevará a cabo esta práctica— de quien no lo es. En distintas versiones, los rituales

funerarios de los tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan (mpio. Ixhhualtán de Madero), Mecapalapa y Huehuetla suponen, todos, una visita al cuerpo de agua para “bañar la cruz”, aventar piedras o agua, por sobre los hombros, al agua corriente, y/o consumir pescado, ya a la tercera o cuarta noche del deceso, ya a los entre siete y nueve días.

El ritual tepehua de despedida del muerto, lo mismo que las prácticas totonaca y otomí equivalentes, supone incluir agua entre las vituallas que acompañan al muerto en su ataúd, además de realizar limpias en los cuerpos de agua después del entierro. Pero entre los otomíes, el muerto no es provisto con un camarón de río (chacal o acamaya), como sí ocurre con los totonacanos (tepehuas y totonacos). Aquí vemos que las prácticas totonacas son más cercanas a las tepehuas que a las otomíes, pero todo parece indicar que en las prácticas funerarias tepehuas hay más elementos acuáticos que en las análogas otomíes y totonacas. Sólo para tepehuas hay registros de que el cortejo fúnebre es precedido por una mujer que carga un cántaro con agua y, además, el entierro supone la utilización de una tinaja “llena de agua, tapada con jícara, si el muerto fue mujer; si fue hombre, un oyul” (Williams, 1972).

Entre los tres grupos etnolingüísticos encontramos la representación de mujeres muertas en parto como nubes de lluvia. A diferencia de lo que ocurre entre los otomíes, los tepehuas y los totonacos realizan, durante Todos Santos, una Danza de Viejos (muertos) que, según dicen sus cantos, vienen del mar. Para el caso tepehua, además, la danza culmina con

¹ Por comodidad, de aquí en adelante habrá de entenderse otomí oriental cuando escribamos otomí (con excepción de las citas de Galinier en el último apartado de este texto); totonaco noroccidental cuando totonaco; y tepehua suroriental cuando tepehua, a menos que se indique otra cosa.

el deshecho de parafernalia ritual en el río. Nuevamente igual que los totonacos, los tepehuas se distinguen de otomíes y nahuas de la Huasteca sur veracruzana por una serie de actos rituales que aparecen en todo “costumbre”: series de “baños” con jabón, agua, aguardiente y tela que, en el caso tepehua, aparecen una y otra vez en el ritual. Nuevamente haciendo aparecer a los tepehuas notoriamente interesados en el agua, sólo entre ellos hay registro del uso de una canasta de palma, llamado *xalo* = jarro, “símbolo del Agua” (Williams, 2004 [1963]), colgada en el centro del arco del altar, esto es, ocupa un lugar preeminente en el diagrama cósmico. El tema del agua, como vemos, aparece entre todos los grupos, pero parece ser más frecuente entre los totonacanos y de éstos, sobre todo los tepehuas.

Agua y vida cotidiana

En la región ocupada por mestizos, nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos hay una especie de hormigas a la que se conoce con el nombre de “tepehua”. Una mujer mestiza de Mecapalapa nos informó que ver “hormigas tepehuas” por el camino, es signo de que al día siguiente lloverá. En la comunidad otomí de Ixtololoya (mpio. Pantepec), nos informaron que las hormigas llamadas “tepehuas” = *goró*, predicen el clima: cuando “andan en montón” puras negras, lloverá; cuando puras “güeras”, se pronostican días soleados. Lo destacable aquí es que si bien la información otomí vincula a estas hormigas con el pronóstico del tiempo en general, el conocimiento acaso fragmentario de nuestra informante mestiza no

hace sino subrayar el vínculo entre los tepehuas surorientales y el agua.

Respecto a los asentamientos tepehuas, vale la pena llamar la atención sobre varios datos. El primero de ellos, una exégesis recogida por Lagunas en Huehuetla:

“Donde hay tepehuas hay agua, ríos. Los otomíes están en las alturas, no tienen agua, están en el cerro. Tepehuas significa... no sé, son un cruce de [... n]ahuas con totonacos, con el juntamiento. Hay una hormiguita medio negra que le llaman tepehua. ¿Por qué los otomíes no están donde hay agua? No entiendo, no sé si no dominaron”. (Lagunas, 2004)

La exégesis no podría ser más elocuente al respecto de las preferencias culturales de uno y otro grupo etnolingüístico. Vale la pena agregar que la hipótesis del informante de Lagunas no deja de ser una especulación sin sustento histórico, pues se tienen suficientes noticias de las prácticas bélicas otomíes antes de la Conquista, específicamente de su avance sobre la región que nos ocupa (Soustelle, 1993 [1937]; Carrasco, 1979 [1950]; Stresser-Péan, 1998) y lo que con ello queremos remarcar es que no son los perdedores de la historia los que se quedan remontados y lejos de los ríos, sino aquéllos que consideran preferible vivir a cierta distancia de éstos. En su tesis de licenciatura en geografía, García Ortiz registra, en el mismo sentido que los informantes de Lagunas y los nuestros, que en Huehuetla:

“Los otomíes habitan las laderas y cimas de los cerros, en terrenos con más de 36% de pendiente, los mestizos prefieren las orillas de los ríos y las laderas, es decir, habitan terrenos planos y menores a 36% de inclinación. En el caso de los tepehuas originalmente se establecieron en la orilla del río Pantepec, en la cabecera municipal, después fueron poblando las actuales localidades de Barrio Aztlán, Lindavista y El Plan del Recreo, cuya pendiente es relativamente suave”. (García Ortiz, 2001)

Por su lado, los tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan llaman constantemente la atención sobre el hecho de que su comunidad —a diferencia de las vecinas—, sin estar a la vera del río, goza durante todo el año del agua de que la proveen los siete manantiales que hay en las orillas o en las cercanías del asentamiento. Stresser-Péan declara que el topónimo Tziltzacuapan es una deformación de la forma náhuatl *Tliltzapoapa* = “Lugar del agua del zapote negro” (como aparece en las fuentes coloniales), a su vez derivada de *Tetzapotitlan* = “Lugar del zapote de piedra” (según las fuentes prehispánicas) (Stresser-Péan, 1998). Es interesante anotar que aunque en campo hemos recabado supuestas etimologías que no son consistentes, dos de las tres que hemos recogido evidencian un desplazamiento de sentido hacia el agua; según un informante, Tziltzacuapan significaría “Los siete manantiales” y, según otro, “Cerro de agua”. El punto a notar es que, tanto en el desplazamiento de sentido de

la forma prehispánica a la colonial, como en las etimologías populares, es hacia el agua que se desplaza el foco de atención, agua que, como anuncia el título de este escrito, consideramos definitoria de los tepehuas surorientales.

Agua y santuarios

La Huasteca sur es un territorio en donde abundan los lugares sagrados, desde los pertinentes a nivel local, en donde se realizan ofrendas (pozos, ríos, manantiales, cuevas, cerros) o se desalojan los restos nefastos de los rituales (barrancas, “monte” o bosque), a los más o menos reconocidos microrregionalmente, que durante algún tiempo son considerados como lugar en que se manifestó algún ser divino (un santo; una Virgen o; una potencia como la Sirena o San Juanita, personificaciones de la dueña del agua), hasta los verdaderos santuarios regionales, ya en el polo nativo de la religión, ya en el polo católico.² En todos estos niveles y para todos los grupos de nuestra región, la petición de agua como fin y su uso durante esas procesiones es un factor crucial de la práctica religiosa.³

Cuando se trata de los santuarios regionales en el compartimiento nativo de la religión, son tres los que descuellan en

2 Tanto las prácticas rituales dirigidas por sacerdotes (católicos romanos u ortodoxos, así como pastores y evangelistas de distintas confesiones religiosas), como las dirigidas por chamanes (curanderos(as), adivinos(as), parteras), funden elementos de raigambre amerindia y europea, pero, la opinión de los propios actores sociales y el análisis formal de los rituales muestran un claro contraste que Galinier llama compartimentación (Galinier, 1990 [1985]; 2004).

3 Además, los habitantes de nuestra región peregrinan también a santuarios católicos nacionales, como San Juan de los Lagos (edo. Jalisco) y la Basílica de Guadalupe en El Tepeyac (Distrito Federal).



Foto 1. El Tepetate, Municipio Ixhuatlán de Madero, Estado Veracruz-Llave, 30 de diciembre de 2007. En el marco del ritual dirigido al Niño Dios, y tras la ofrenda a los “malos aires” de los difuntos, la parafernalia ritual es desechada en una barranca u otro lugar poco accesible en el “monte” (bosque), con el fin de que nadie la encuentre accidentalmente. Tras alejar a los “aires” de la comunidad, los hombres se lavan en un manantial.

el horizonte: *Mayónija*, el cerro *Postektitlaj* y La Laguna; el primero rodeado de comunidades otomíes, el segundo entre comunidades nahuas, el tercero de localización incierta. El cerro Postectitla (“lugar de lo roto”, Julieta Valle Esquivel, comunicación personal 2008)⁴ es considerado por los nahuas de la Huasteca sur veracruzana el santuario más importante y, como registra Sandstrom, los otros santuarios ocupan, desde la perspectiva nahua, una particular relación jerárquica con el primero:

“Un chamán me explicó que el Postectitla es el gobernador

de los cerros de alrededor, una montaña en la región llamada San Jerónimo es el secretario, y otra montaña llamada La Laguna, con un pequeño lago en su cima, es el tesorero”. (Sandstrom, 1991, traducción del inglés)

La metáfora, expresada desde el punto de vista nahua en términos de los cargos de la autoridad comunitaria y la burocracia mexicana, da cuenta con toda transparencia de la relación que mantiene cada uno de los santuarios en una jerarquía precisa que se traduce a térmi-

⁴ Ver Hernández Hernández (2004).

nos de relaciones interétnicas.⁵ Así como los nahuas, según muestra Sandstrom, tendrían por santuario principal al enclavado en su propio territorio, lo mismo harían los otros grupos indígenas desde sus propias perspectivas. *Mayónija* (Iglesia Vieja en otomí, pero también “santuario de la dualidad” y “lugar de los huesos del santuario” (Galinier, 1990 [1985])), conocido también por el nombre de México Chiquito, es un sitio arqueológico —ubicado en las cercanías de San Jerónimo, en el municipio de San Bartolo Tutotepec (Estado Hidalgo.)— que constituye el principal santuario otomí de ese y otros municipios con población otomí al este, al oeste y al sur (*ibidem*). En esa misma zona, también para los otomíes, el segundo santuario en importancia es La Laguna que, a decir de Galinier, se localiza también en pleno territorio otomí, en el municipio vecino de Tenango de Doria (edo. Hidalgo.) (*ibidem*), aunque otros etnógrafos lo han encontrado en Huehuetla o lo han ubicado con imprecisión en algún lugar de la Huasteca sur.

La peregrinación a *Mayónija* se realiza “entre abril y mayo” (*ibidem*) o “al final de la temporada de secas” (*ibid.*: 332); la dirigida a La Laguna, a fines de la temporada de lluvia, realizada con el objeto de pedir que ésta cese, en octubre (*ibidem*). El etnólogo francés resume la relación entre ambos santuarios en el siguiente cuadro:

Cuadro 1. La simetría “Iglesia Vieja” / La Laguna

mayonikha	tebes'i
Centro ceremonial mayor	Centro ceremonial menor
Principio masculino (hmumbeti)	Principio femenino (hmuthe)
Cerro	Río
Arriba	Abajo
Tierra / cielo	Agua
Petición de lluvia	Petición de que cese la lluvia

(Galinier, 1990 [1985])

Hasta donde sabemos, los tepehuas orientales reconocen un solo santuario regional: La Laguna (ubicada precisamente en donde se encuentran los territorios otomí, tepehua y totonaco), cuya veneración estaría calendarizada a mediados de septiembre, también al final de la temporada húmeda,⁶ en coincidencia con la temporalidad que Galinier otorga a la peregrinación a este santuario para el caso otomí.

Más allá de pedir al lector que conceda o no en la hipótesis de que, así como los nahuas —según hemos visto a partir de la información aportada por Sandstrom— relacionan jerárquicamente los santuarios regionales nativos (en la cúspide el propio santuario; subordinados los de los otros grupos etnolingüísticos vecinos), los otomíes operarían de manera semejante ofreciendo una estructura jerárquica dual, definiendo en una posición subordinada al sitio sagrado que pudiera ser definido como tepehua, más allá de esa hipótesis, decíamos, lo que resulta evidente es cuál es el centro

5 Huelga decir que evidencia, también, la estructura del panteón, es decir, la organización de las potencias cósmicas.

6 Aunque Gessain registra que para los tepehuas meridionales la peregrinación a La Laguna se haría en abril o mayo, para pedir la lluvia (Gessain, 1938).

de atención tepehua, es claro cuál es el único santuario regional reconocido: el acuático (La Laguna).

Agua y mito

Cuando se contrastan ciertos rituales y mitos otomíes con los tepehuas, encontramos una serie de variaciones que abonan a nuestro argumento de encontrar una particular focalización tepehua en el agua. En cada uno de estos grupos, es uno el ritual que se presenta con su propio código de interpretación mitológico: el carnaval otomí y los días de muertos tepehuas, ambos escenarios en que se protagoniza el principio del tiempo humano.

En el caso otomí, en la zona de San Bartolo Tutotepec, el carnaval es el espacio para la realización del ritual del Volador,⁷ que evoca, con los saltos del Malinche en la punta del palo y la caída de los “viejos” atados a las cuerdas, el ascenso del Cristo-Sol al firmamento y el descenso de los diablos al inframundo, acontecimiento del tiempo primigenio (Galinier, 1990 [1985]). Entre los tepehuas, en cambio, es Todos Santos el ritual que evoca la iluminación primera del mundo, esta vez en la danza de los Viejos que, según cuenta el mito, con su baile motivaron la risa de los humanos, misma que provocó la curiosidad del Sol que, intrigado, volteó a ver aquello; en las versiones que de este mito recogió Williams, aparece Jesucristo con la quijada pegada al pecho y pudo levantar la cara cuando vio la danza (Williams, 1972). El mito-ritual otomí aparece claramente solar; en cambio, el

mito-ritual tepehua evidencia sus rasgos acuáticos cuando se da cuenta del hecho de que los Viejos de los días de muertos tepehuas vienen del mar y, siguiendo a Williams, al mar regresan cuando, al finalizar la ceremonia, toda la parafernalia ritual de esta danza es tirada al río (Williams, 2004 [1963]); de hecho, otros mitos dan cuenta de una deidad que, enojada y agachada, mandaba tempestades (seguramente el huracán) que pudieron ser contenidas cuando, inventando la danza de los Viejos, levantó la cabeza y rió (*ibidem.*)

Ya no como parte del ritual, sino exclusivamente de la mitología, Galinier registró una narración según la cual la aventura mítica del Sol otomí supuso un concurso de canto entre las aves para descubrir por dónde iba a salir el Sol (1990 [1985]). En el mito tepehua equivalente, se lleva a cabo un concurso para encontrar a Jesucristo, pero aquí la razón de la búsqueda es la falta de agua en el mundo, misma que fue exorcizada una vez que se encontró al personaje mítico bajo una piedra (Williams, 1972).

Acaso en correspondencia con las prácticas rituales tepehuas en que, en contraste con las de sus vecinos, hay una marcada insistencia en los actos de “lavado”, podemos mencionar también que, sin paralelo con la mitología de esos vecinos, otro mito tepehua da cuenta de un tiempo cuando el sol no iluminaba el mundo:

“Cuando en el mundo no había gente, más que unos cuantos, vivían en la obscuridad. Entonces uno de ellos dijo a las mujeres:

⁷ La versión más conocida de este ritual es la realizada por los totonacos de Papantla (Estado Veracruz).

“Mañana se van a lavar porque me voy a subir al cielo, yo seré el que alumbraré el mundo, cuando me vean salir tiendan sus ropas para que se sequen.” Al día [p. 65] siguiente, las mujeres se fueron a lavar y cuando vieron salir a aquella persona empezaron a tender sus ropas, pero aunque alumbraba no hacía calor; al contrario, hacía frío y las ropas tendidas se rociaban o mojaban más. Cuando tendían la ropa la exprimían bien y la levantaban llena de rocío. Esa persona pasó dos o tres veces dando la vuelta al mundo”.

“A la gente no le gustó cómo alumbraba y aquella persona se bajó y pasó otra. Era un niño que se vistió de colorado, se subió al cielo y al salir, las mujeres empezaron a lavar y a tender sus ropas. Algunas mujeres descuidaban las ropas tendidas y se quemaban de tanto calor. Dio la vuelta al mundo dos o tres veces y se bajó. A la gente le gustó mucho y le dijeron que su pusiera otro vestido más descolorido para que no hiciera tanto calor. Se cambió, se puso otro y entonces dijeron que la persona que había pasado primero pasara de noche, y el otro de día. Entonces el primero se convirtió en Luna y el otro se convirtió en Sol”. (Williams, 1972)



Foto 2. Pisaflares, Municipio Ixhuatlán de Madero, Estado Veracruz-Llave, 6 de enero de 2008. La partera limpia con agua a la pareja ancestral del curandero soltero en cuyo favor se realiza el ritual de “promesa”. A los pies de la anciana en su silla florida, y sobre una hoja de papatla, se observa —además del sahumador— una barra de jabón con que también es “bañada”.

El agua como elemento focalizador

En dos publicaciones muy próximas una de otra: “El fuego y las lógicas culturales. Acerca de categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí” (1997) y “Los dueños del silencio. La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones” (1998), Galinier utiliza unos términos que creemos pueden ser de utilidad para dar cuenta de la información que hemos presentado: “elementos focalizadores”. En el primero de esos artículos afirma:

“Cada visión del mundo puede caracterizarse por cierto número de elementos focalizadores, captadores de imágenes, de conceptos. Así lo observamos en los

sistemas culturales que constituyen el mundo mesoamericano, sean estos maya, zapoteco, purepecha u otros. Estos sistemas presentan una extrema variabilidad a través del tiempo y del espacio, aunque existen al mismo tiempo entre ellos congruencias, homologías fuertes. Los aztecas han sido nombrados «el Pueblo del Sol», puesto que su religión giraba alrededor del astro diurno como símbolo de la fuerza vital, del valor militar, de la muerte y de la resurrección (Caso, 1953; Soustelle, 1940). Otras sociedades de Mesoamérica compartían esos rasgos sin darles una elaboración cosmológica y aplicaciones rituales tan sofisticadas como lo hacían los mexicas. Ciertas culturas otorgaban una función diferente al dualismo astral sol/luna: es el caso de los otomíes, entre los cuales se verificaba la preeminencia del luminario nocturno en sus especulaciones religiosas, como lo señalaba el cosmógrafo Thevet en el siglo xvi “ (Thevet, 1905)

“La «nación» otomí ha sido uno de los grupos que contribuyeron a la elaboración del *melting pot* religioso azteca por medio de su deidad del fuego, una de las más antiguas de Mesoamérica. Así lo confirma la arqueología de Teotihuacan con la figura del «dios Viejo», *Huehuateotl*, cargando un brasero (Bernal, 1974). Es el *Xiuhcutli* («Señor del año»



Foto 3. San Pedro Tziltzacuapan, Municipio Ixhuatlán de Madero, Estado Veracruz-Llave, 10 de diciembre de 2007. La partera limpia con agua al curandero (su esposa también es limpiada) en cuyo favor se realiza la promesa. La escena se desarrolla frente a la ofrenda tendida dirigida a los muertos o “malos aires”.

o *Otontecuhtli*, el «Dios otomí». Esta deidad se identificaba también con el sol y ocupaba el papel de ancestro. [p. 105] Según lo reporta la Relación de Querétaro, formaba una pareja con la «Madre Vieja», considerada como diosa de la luna. Se encontraba en la cúspide del panteón otomí, y gobernaba toda una serie de entidades menores. Entre los aztecas, el fuego se celebraba bajo distintas formas, pero la particularidad de *Otontecuhtli* era su relación con los muertos, en particular durante el ritual llamado *Xocotl Uetzi* (Carrasco, 1979). *Otontecuhtli* aparecía bajo la forma de un pájaro llamado *Xocotl* «que cae» (*Uetzi*). Representaba al mismo tiempo las almas de los sacrificados y de los guerreros muertos, las cuales volvían a bajar a la tierra después de acompañar al sol.

Se verificaba entonces la ecuación *Otontecuhtli* = fuego más muerte. [...] Ahora, si consideramos la religión popular de los otomíes desde los tiempos de la Conquista hasta nuestra época, ésta revela la extraordinaria persistencia del fuego como una figura emblemática ambivalente”. (Galinier, 1997)

“Cuando hacemos un recorrido etnográfico en estas diferentes áreas [otomíes], encontramos bajo el manto de la religión católica campesina, capas culturales que no han sido totalmente destruidas, que se mantienen a un nivel semi-consciente, y que revelan la presencia de esos «elementos focalizadores» tan fundamentales como lo es el fuego”. (Galinier, 1997)

En el resto de ese artículo, el etnólogo francés da cuenta de, entre otras cosas, el fuego como “instrumento de civilización”, de acuerdo a la mitología otomí, y su erotización para dar cuenta de los intercambios térmicos como el mecanismo de funcionamiento de la máquina cósmica. En atención a esta erotización:

“Ser otomí es ser podrido, es decir, llevar en la misma piel los estigmas de una «mancilla» originaria del mundo de abajo. Los otomíes se consideran como portadores de «podredumbre», lo que les confiere su identidad cultural. Esta podredumbre se entiende en muchos sentidos. Es la suciedad cerca de la cual se han acostumbrado [p. 111] a

vivir, a diferencia de sus vecinos nahuas o totonacos, que utilizan la ropa inmaculada, y no comparten esta filosofía de la vida. La suciedad se entiende sobre todo a nivel de la manifestación de la «fuerza» cósmica, en primer lugar en el lenguaje. La «boca sucia» (*s’o ra nde*) es una expresión que designa las palabras escatológicas, el albur que es parte de la vida cotidiana, y las constantes referencias al sexo y a la muerte. Son testimonios del mundo de abajo, del «mundo otomí», cuya representación aparece periódicamente en el Carnaval”. (Galinier, 1997)

“[P]ara entender la ubicación del elemento fuego en esta visión dicotomizada del mundo, recordemos que, a pesar de que es un elemento celestial diurno, el fuego manifiesta toda su potencia simbólica en la parte subterránea del mundo. Así entendemos su ligazón directa con el hecho de ser otomí. Es un verdadero «marcador ontológico» y tribal, si podemos decirlo así”. (Galinier, 1997)

En “Los dueños del silencio”, Galinier expone lo que sigue:

“Si la cosmovisión otomí ha resistido la agresión de cuatro siglos de dominación, bajo distintas formas de camuflaje, si hoy en día nos llama la atención de una forma tan insistente es porque, a mi parecer, refleja cómo esta sociedad ha explorado de

una manera extraordinariamente molesta las profundidades secretas de la mente humana, a través de una lógica cultural focalizada sobre el [p. 89] apareamiento sexual como la clave última de comprensión del mundo, como *primum movens* al mismo tiempo de los destinos individuales y del orden cósmico”. (Galinier, 1998)

Presentando su etnografía dedicada a los araweté, Viveiros de Castro declara:

“Con el tiempo, pude ver que los araweté hablan mucho de sus muertos, y no sólo a mí. Hablaron sobre lo que los muertos dijeron, lo que hicieron, su apariencia y sus gestos, sus cualidades y excentricidades. Y, también, los muertos hablaban plenamente. Incluso años después de que una persona había fallecido, podía aparecer en un canto chamánico o bajar a la tierra para tomar parte en un banquete de tortuga, pescado o miel, servido con bebidas fermentadas. Los cantos de los chamanes y guerreros muertos eran recordados siempre. Por la razón que fuere, yo mismo era frecuentemente comparado a gente que había muerto. Los araweté aprecian sobremanera de las peculiaridades personales: los muertos son recordados en detalle y la memoria de los vivos es extensa. [... p. 14...]

Su interés en la muerte no es [...] meramente una cuestión de

familiaridad con la muerte violenta. [...] La muerte es el evento que, literalmente, pone a la sociedad y a la persona en movimiento [...]”.

“Me apresuro a añadir que la importancia de la muerte y los muertos no implica que los araweté “deseen” la muerte, evidencien el destino de los muertos o cosa semejante alguna. Ciertamente no son mórbidos; lamentan la muerte, no la vida. [...] Sin embargo, la importancia que suponen a dichos eventos y actividades, evidente en el ámbito de la conversación diaria y la vida ceremonial, apunta a que el valor de la muerte es el locus estructurador de la cosmología araweté. En suma, es a través de los dioses y los muertos, esas dos legiones que pueblan el cosmos, que mejor comprenderemos a los vivos”. (Viveiros de Castro, 1992 [1986], traducción del inglés)

El objetivo del amazonista en su célebre *From the Enemy's Point of View* no es, pues, dar cuenta de los muertos, sino a través de ellos, presentes como están en el discurso cotidiano araweté, dar cuenta de los vivos. En el mismo sentido, nuestro reto será dar cuenta, no del agua, sino de la cultura tepehua que encuentra en el agua el “locus estructurador de la cosmología” tepehua, un verdadero “«marcador ontológico» y tribal”. El estado de nuestra investigación está lejos de proponer siquiera un esbozo de la lógica cultural tepehua, pero desde ahora parece claro que ésta, sea lo que sea, se focaliza (al

menos parcialmente) en el agua. Se puede conceder que, en contraste con lo que ocurre con sus vecinos, los tepehuas tienen en el agua un “elemento focalizador” que, por instantes, parece el motor de la ritualidad de raigambre nativa y la piedra de toque a partir de la cual se establece la diferencia en la unidad del marco surhuasteco.

Bibliografía

Bernal, Ignacio, “Teotihuacán”, en José Luis Lorenzo; Ignacio Bernal, coordinadores, *Historia de México*, tomo I, Salvat, México, 1974 (citado en Galinier, 1997).

Carrasco Pisana, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana. Edición facsimilar de la de 1950*, Gobierno del Estado de México/ FONAPAS, serie Andrés Molina Enríquez, colección Antropología social, Toluca, 1979 [1950], 255 pp.

Caso, Alfonso, *El pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953 (citado en Galinier, 1997).

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela OCHOA; Haydée Silva, traductoras, Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista, México, 1990 [1985], 746 pp.

Galinier, Jacques, “El fuego y las lógicas culturales. Acerca de categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí”, pp. 105-122, en José A. González Alcántud;

María Jesús Buxó Rey, editores, *El fuego. Mitos, ritos y realidades. Coloquio Internacional. Granada, 1-3 de febrero de 1995*, Anthropos/ Diputación Provincial de Granada/ Centro de Investigaciones Etnológicas Angel Ganivet, Barcelona, colección Autores, textos y temas, número 31, serie Antropología, 1997, 414 pp.

Galinier, Jacques, “Los dueños del silencio. La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones”, pp. 89-98, en *Estudios de cultura otomíe*, número 1, año 1, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, 238 pp.

Galinier, Jacques, “Los otomíes y la Huasteca. Los fundamentos cognoscitivos de las culturas prehispánicas y su vigencia actual”, pp. 251-265, en Jesús Ruvalcaba Mercado; Juan Manuel Pérez Zevallos; Octavio Herrera, coordinadores, *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ El Colegio de San Luis/ El Colegio de Tamaulipas, colección Huasteca, México, 2004, 380 pp.

García Ortiz, Rubén, *Caracterización de un espacio rural: el sur del municipio de Huehuetla, Hgo.*, tesis de licenciatura en geografía, Carmen Sámano Pineda, asesora, Colegio de Geografía-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, 128 pp.

Gessain, Robert, “Contribution a l'étude des cultes et des cérémonies indigènes de la région de Huehuetla (Hidalgo). Les

«muñecos» figurines rituelles”, pp. 343-370, en *Journal de la Société des Américanistes*, número 30, 1938, París.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, “Los dueños del agua. Rituales funerarios e identidad entre tepehuas y totonacos de Mecapalapa”, ponencia presentada en el *XIII Encuentro de Investigadores de la Huasteca*, mesa “Sistema de creencia. Dioses, ofrendas y rezos”, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Consejo Estatal para la Cultura y las Artes Querétaro/ Museo Histórico de la Sierra Gorda Jalpan de Serra, Querétaro/ Presidencia Municipal 2003-2006 Jalpan/ Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/ Gobierno del Estado de Querétaro/ Universidad Marista de Querétaro/ Universidad Autónoma de Querétaro, Jalpan de Serra, Querétaro, septiembre 8 de 2004.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, *Ritual, mito y lengua. Identidades etnolingüísticas otomí oriental y tepehua sur oriental*, tesis de licenciatura en etnohistoria, Gabriel Luis Bourdin Rivero, director, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006, 301 pp.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, “Tepehuas sur orientales. Rituales funerarios y territorio sagrado”, conferencia presentada en el *Seminario de estudios sobre la Huasteca*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 21 de febrero de 2007 a.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, “Carnaval en el espejo de Todos Santos:

otomíes orientales (del sur) frente a tepehuas orientales”, ponencia presentada en la *xxviii Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, simposio “Antropología del Carnaval: una mirada etnológica e histórica sobre la diversidad festiva, la transgresión social y los rituales de inversión”, Johannes NEURATH y Miguel Ángel RUBIO, coordinadores, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 10 de agosto de 2007 b.

Hernández Hernández, Severo, Totlajtoltlialis. *Presencia viva de nuestro idioma. Diccionario nahuatl – castellano (variante Huasteca veracruzana)*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2004, edición preliminar, 446 pp.

Lagunas Arias, David, *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua*, Plaza y Valdés, México, 2004, 221 pp.

Sandstrom, Alan R., *Corn Is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, University of Oklahoma Press, serie The Civilization of the American Indian, volumen 206, Norman, 1991, 420 pp.

Soustelle, Jacques, *La pensée cosmologique des anciens mexicains – Représentations du monde et de l'espace*, Hermann, París, 1940 (ed. cast.: *Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos (representación del mundo y del espacio)*, Federación Estudiantil Poblana 1959-1960, Puebla, 1959) (citado en Galinier, 1997).

Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, Nilda Mercado Baigo-

ria, traductora, Fondo de Cultura Económica/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, sección de Obras de historia, México, 1993 [1937], 579 pp.

Stresser-Péan, Guy, *Los Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas – Les Lienzos d’Acaxochitlán (Hidalgo) et leur importance pour l’histoire du peuplement de la Sierra Nord de Puebla et des zones voisines*, Araceli Méndez; Angelines Torre, traductoras, Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior-Gobierno del Estado de Hidalgo/ Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo-Gobierno del Estado de Hidalgo/ Centre Français d’Études Mexicaines et Centraméricaines, México, 1998, 276 pp.

Thevet, André, “Histoyre du Mechique”, pp. 8-41, en *Journal de la Société des Américanistes*, tomo II, Edouard de Jonghe, editor, París, 1905 (citado en Galinier, 1997).

Viveiros de Castro, Eduardo, *From the Enemy’s Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Catherine V. Howard, traductora, The University of Chicago Press, colección Anthropology/ Comparative religion/ Latin American studies, Chicago, 1992 [1986], 407 pp.

Williams García, Roberto, *Mitos tepehuas*, Secretaría de Educación Pública, colección SepSetentas, número 27, México, 1972, 156 pp.

Williams García, Roberto, *Los tepehuas*, Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, Xalapa, 2004 [1963], 312 pp.





Las venas del cerro: El agua en el cosmos otomí de la Huasteca sur

Israel Lazcarro Salgado¹

*Museo Nacional de Antropología,
Escuela Nacional de Antropología e Historia
isralazcarro@yahoo.com.mx*

Introducción

En el mundo otomí no hay situaciones estables: todo está sometido a cambio, a desgaste permanente, a un constante juego de reciclaje, de manera que lo “viviente” puede asumir diversas formas según cuál sea su posición y relación con el mundo. Junto con la Tierra (*Höi*) y el Fuego (*Zibí*), el Agua (*Déhe*) figura entre los principalísimos elementos sacralizados por los otomíes. No está de más decir que los otomíes viven un mundo poblado de seres divinos: cerros, nubes, semillas, ríos, vientos, piedras, vegetación, por no hablar de la parafernalia ritual que utilizan durante los rituales (el sahumador, las tijeras con que recortan los curanderos a las divinidades en papel, y demás artefactos), todo está vivo, y es susceptible de ser entendido como una potencia divina: en cada pueblo, en cada comunidad, e incluso para cada curandero, hay multitud de entes divinos. Para los otomíes de la Huasteca, igual que para otros grupos étnicos vecinos, es responsabilidad del hombre mantener al mundo funcionando: la Tierra trabaja, el Sol trabaja, lo mismo que el Fuego y el Agua: todos requieren algún tipo de compensación por sus enormes esfuerzos. Si el hombre no ofrenda, si no da nada a cambio, estas potencias divinas tomarán lo que les pertenece por la fuerza. De ahí que todas las potencias divinas sean ofrendadas, alimentadas, vestidas, y agasajadas con música y copal, en todos los rituales otomíes.

Para ello, los seres humanos dedican largas horas a preparar estas ofrendas: mientras unos arreglan flores, las mujeres preparan los alimentos, en tanto que las curanderas y curanderos recortan muñecos de papel que serán como “cuerpos” donde las potencias divinas podrán encarnarse para ser debidamente alimentadas. La gente baila durante toda la noche, y el mismo trabajo que implicó hacer todo esto, es otra forma más de ofrenda. Se matan pavos y pollos (siempre macho y hembra), para recoger su sangre y dar “vida” a los recortes de papel, fuerza (*záki*). Tanto esfuerzo desplegado,

1 Etnohistoriador egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), el día 15 de mayo de 2003. Investigador asistente del equipo Huasteca sur, coordinado por el Mtro. Leopoldo Trejo Barrientos, adscrito a la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología (MNA), como parte del proyecto Etnografía de las Regiones indígenas de México en el nuevo milenio, donde ha laborado desde el año 2003 a la fecha; Profesor hora/semana/mes de la ENAH, en la Licenciatura en etnohistoria, donde ha impartido diversos cursos y materias.

tanto sacrificio, tantos días al año, sólo se explican por esta necesidad de mantener al mundo en movimiento, dándole de comer para que siga alimentando al hombre. Ofrendar vida para recibir vida. Tal es el principio rector que orienta a los otomíes en su relación con el mundo.



Foto 1. Todo altar otomí, guarda los mismos principios formales: una parte superior, coronada por un arco que simboliza al cielo. Todo lo que se ubica arriba de la mesa, pertenece al espacio celeste: santos, vírgenes, el Sol, la hierba Santa Rosa, etc. La parte inferior del altar, es lo propio del mundo terrestre e infraterrestre. Aquí están las ofrendas a la Tierra, al Fuego y al Agua. Se puede apreciar en la imagen un pequeño cántaro de barro, con un pan y una vela encendida: es el agua del pozo recibiendo su alimento. (Israel Lazcarro Salgado. Ixhuatlán de Madero, Veracruz 2005).

El mundo, “*Ximhöĩ*”, es un ente viviente. De alguna manera, la vida entre los

otomíes está identificada con lo verde. El agua es un elemento indispensable de la vida, algo precioso, e invariablemente se le representa con el color verde (o azul). Tal es el color asociado a la divinidad del agua, la Sirena (*Xumpf Dehe*), y que aparecerá frecuentemente relacionado con la Virgen en la ritualidad otomí. Así, se dice que el agua del cerro, preciosa como es, es “verde” (color que no se distingue en lengua otomí del azul; de hecho, el verde azulado es el color de la Sirena por antonomasia). Aunque la cosmovisión otomí está lejos de constituir un sistema explicativo, cerrado, coherente y uniforme, destaquemos aquí sus ejes principales. Encontramos que la reciprocidad, el permanente flujo de dones, el reciclaje del cosmos, el ir y venir cíclico de un mundo complejo habitado por numerosas entidades volitivas (potencias divinas, vivos y muertos), es lo que permite funcionar al mundo. Todas estas entidades, humanas o no, tienen necesidades, deseos, facultades, y diversas relaciones entre sí. Todos ellos se articulan bajo un orden jerarquizado, en el que todo tiene jefes, autoridades, agentes, funcionarios, servidores y peones, que dan y reciben órdenes. De todas las entidades con poder en el mundo, el cerro es quizá la más visible (Lazcarro, 2006).

Del mar a los cerros

Los cerros (especialmente el de San Jerónimo, *Mayoni’kja*, en Huehuetla, Hidalgo) concentran y almacenan el agua de la Sirena como si fueran grandes depósitos: los cerros son como ollas. No olvidemos que el mar es el hogar de la Sirena por antonomasia. Sin embargo, el mar (es decir

la Sirena), se escabulle y penetra la Tierra de muy diversas maneras: el mar está en los cerros, de donde salen los ductos, las “venas” con que se irriga el mundo. El acceso al agua de la Sirena está regulado así por aquel que la concentra: el Cerro. El “Señor del Cerro” (también conocido como “Señor de la Abundancia”: Galinier, 1990) la administra, permite que fluya hacia los pueblos y comunidades, mediante las nubes que llevan las lluvias, o bien a través de ríos, corrientes subterráneas y manantiales. El cerro es una gran central del agua, de donde salen ramales a todas las tierras habitadas por los hombres. Cada manantial, es una “vena” de la Sirena, que viene del cerro. Esta cualidad de venir del cerro (en específico, del cerro San Jerónimo) convierte el agua para algunos, en “agua de razón”, es decir, agua mestiza: poderosa, gobernante; agua que habla en castellano, como el resto de los entes salvajes que habitan el cerro.

San Jerónimo es indudablemente el cerro de mayor jerarquía para los otomíes de la Huasteca meridional, pero su culto debe estar complementado con el culto a la Sirena, pues de lo contrario, el carácter solar del cerro terminaría por endurecer y secar al mundo. Es preciso ofrendar a la Sirena en su casa, la Casa de la Sirena, “La Laguna”, que es otro sitio de culto y peregrinaje de gran importancia. No obstante, no hay un acuerdo regional sobre cuál de todas las pozas a las que se les dice “lagunas”, es el verdadero hogar de la Sirena. O mejor dicho, la Laguna puede ser cualquiera de ellas. Sin embargo, hay algunos lugares que se destacan por su importancia regional como “casa”



Foto 2. Una anciana otomí, ya casi centenaria, cruza el arroyo de la comunidad El Zapote, (Ixhuatlán de Madero, Veracruz) durante un recorrido ritual. Los ríos y arroyos, son lugares donde es preciso tener especial cuidado pues en sus aguas se encuentran todas las inmundicias desechadas por los humanos, que pueden resultar potencialmente peligrosas: al lavar ropa, al bañarse, esencias vitales (rencores, deseos, envidias, ira) se quedan en el agua y pueden causar mucho daño. El agua del río es potencialmente dañina, pues el “mal aire” la habita: es “agua mala” que debe ser regularmente ofrendada, pues de lo contrario, el espíritu de los muertos accidentados (todos aquellos que murieron en sus aguas), que esperan ávidamente a que alguien caiga, se quedará con la energía vital del accidentado. Para los otomíes, los muertos “buscan compañía”, provocando caídas, enfermedades, accidentes y muerte. (Israel Lazcarro Salgado. Ixhuatlán de Madero, Veracruz 2006).

de la Sirena. Galinier sitúa uno de ellos en el municipio de Tenango de Doria: un depósito natural de agua, consistente en un meandro que forma parte del río San Francisco (Galinier, 1990). No obstante como bien lo señala Carlos Heiras, “La Laguna podría ser un sitio sagrado que, como los cuerpos de agua que la sustentan, aparece y desaparece lluvia tras lluvia, año tras año, reconfigurando el paisaje, apareciendo aquí y allá...” (Heiras, 2006). De todo esto resulta que la ubicua Laguna, forma parte ante todo, de un paisaje cósmico, ritualmente necesario: así podríamos decir que cada pueblo tiene su Cerro y su Laguna.

Como en todos los sitios donde vive la Sirena, a la Laguna de Tenango de Doria (*Te'bĕts'i*) no se puede llegar sin una ofrenda cuantiosa. Aquel que no lo haga, resbalará y caerá en el agua donde probablemente morirá en medio de un remolino. Sin duda es un lugar tan peligroso como el cerro. Es preciso pedir permiso para llegar y permanecer ahí: los *aires* del cerro (que son como policías enviados por el Señor del Cerro) cuidan el lugar e impiden el paso a aquellos que no vayan con el respeto y humildad suficientes. En el cerro convergen tanto los vientos “policía” a las órdenes del cerro, como los vientos que vienen del mar y salen del agua. No olvidemos que el mar también está en el cerro. De forma que en él también hay vientos buenos (*Howan Dāhí*, los que vienen del mar), lo mismo que vientos nefastos (como el *yøn Tzōn Dāhí*, o “Viento malo seco”). El cerro es una escalera al cielo, de manera que son varias las “puertas” que es preciso ofrendar, para poder ir ascendiendo. Los “aires” del cerro permiten el paso o se oponen, propiciando caídas, enfermedades y muerte, a quien no se aproxime con el debido respeto.

Respecto al significado del nombre otomí de La Laguna, *Te'bets'i*, Galinier recoge “Agua de las plumas” (Galinier, 1990). Sin embargo, uno de los términos que componen esta palabra, *'bĕts'i*, parece estar vinculado con lo multicolor, pues en el *Diccionario Otomí de la Sierra* (Echegoyen et al., 2005), *xĕn 'bĕts'i* aparece como un adjetivo que indica “de muchos colores”, en tanto que “Pluma (de ave)”, aparece como *Xi'bĕts'i*, es decir “cubierta”, o “superficie” o “piel”, de “muchos colores”. No

sería descabellado señalar entonces que la Laguna, sea también entendida como “Agua de muchos colores” lo que sin duda alude a una de las principales características de la Sirena, la de poseer todas las aguas, en todos sus colores. De hecho, la concentración de colores es para los otomíes, algo simbólicamente poderoso, pues bien puede asociarse tanto con la diversidad de semillas, en contextos fastos, como con los colores del Arco iris, característicamente nefasto y peligroso. De esta manera, la ambigüedad en cuanto al sentido que pueda tener la concentración de colores en un espacio, en primer lugar lo que subraya sin duda es su preeminencia y su indudable poder. Un lugar de peligro, evidentemente.

Los otomíes consideran que si un pueblo no ha ofrendado suficientemente al cerro, éste puede cortar el acceso al agua, cancelando algún ramal. De ahí que las ofrendas al cerro, y al agua del manantial (que son los pozos de los pueblos) sean tan importantes. Es imprescindible ofrendar a todos: cuando el cerro convoca a una “asamblea”, deben acudir el agua, los vientos, los rayos, los truenos, las nubes, etc. Si alguien no recibió su ofrenda, no asiste a la convocatoria y se interrumpe el ciclo del agua. El cerro se enfurece por eso. De ahí que los otomíes se esfuercen por ofrendar y reproducir en papel recortado cuanta entidad divina consideren pertinente, pues nadie sabe qué contratiempos pueda ocasionar una falta, un olvido.

A la Sirena o *Xumpf Dehe*, se le imagina con vestidos de color verde-azul, y de hecho, los vestidos, refrescos y demás artefactos con que se ofrenda a la Sirena son color verde, el color del agua limpia. Según el etnólogo francés Jacques Galinier: “El verde es el color habitual de la vegetación, del reino de la humedad (*šunka*): *hmũthe*, divinidad del agua, de la vegetación exuberante y del amor, fecunda con su deseo el medio que recorre, o por el contrario, lo deseca...” (Galinier, 1990). Ciertamente para los otomíes, se trata de una mujer extremadamente bella, aunque la mitad de su cuerpo parece la de un reptil (una víbora con frecuencia), o bien la de un pescado. No es extraño que aparezcan manantiales ahí donde se ven serpientes. En los ojos de agua cristalina, suele ser vista como un enorme pescado, o bien como un remolino. Otras exégesis dan cuenta de una Sirena monstruosa, con la cabeza de un peligroso reptil dentado (Galinier, 1990). De nuevo, no se puede olvidar a la “Víbora de Nubes” o “Cola de Agua”, que serpentea los cielos como grandes nubes grises portadoras de lluvia, común en las exégesis otomíes de otras regiones (cf. Lastra, 2006).

Se dice que mediante su singular belleza, el agua es una mujer capaz de atraer a los hombres merced a una peligrosa sensualidad: una vez que los atrae con sus encantos y los lleva al agua, éstos se ahogan en medio de un remolino, para entonces convertirse en sus peones (Galinier, 1990). De ahí que el remolino, sea una de las expresiones más temidas por los otomíes: si el agua “remolinea” es que está buscando víctimas.

Los estanques naturales de agua, indican que ahí está el “corazón” de la Sirena, adonde ella decidió ubicarse: los peces, las acamayayas y otros animales acuáticos son sus peones, su ganado. También son estos, los hijos de la Sirena. Podría decirse que ahí donde se encuentra hueva de pescado, surge el agua, casi como si fueran semillas. Se supone que la Sirena (*Xumpf Déhe*) “hizo una lista de cuántas huevinas había en el mundo”, y supo así qué trabajo querían las huevinas: “que no se seque el lugar donde estoy” le dijeron. Así que el cerro (*Tehe*) les dio “su vena” para suministrar agua permanentemente. La hueva de pescado son los “anillos” de la Sirena (o bien de la Virgen *San Juanita*), y adonde quiera que estén, indican que ahí brota el agua en tanto que éstos la producen, son los pozos de agua permanente, que resisten hasta las sequías más severas. Pero si se extermina a las acamayayas, a los pescados, si se mata la víbora que les resguarda, será como matar a la Sirena misma, de manera que se enojará y desaparecerá de ahí: la sequía será inclemente. Con el agua no se juega: los otomíes toman muy en serio los enojos de la Sirena, de manera que dedican grandes esfuerzos y recursos para apaciguarla, y para que no se ponga celosa de las ofrendas y regalos dados al Sol. Cada quién debe ser atendido convenientemente, pues la sequía es indeseable, pero también lo es el exceso de agua. Los otomíes no olvidan que así como permite la vida, el agua también la arrebató: el agua es un principio cósmico otomí, con el cual no sólo principia la vida, sino que también la acaba. Como veremos más adelante, el mítico diluvio que acabó con una antigua población de

gigantes, es permanentemente recordado.

Por ahora destaquemos cómo es que el Agua se ha desdoblado en diversas entidades, fastas y nefastas. Como Santa, la *San Juanita* es ubicada junto con otras divinidades de procedencia católica en la parte alta del altar, con las potencias celestes. Podría decirse que es el agua del cielo, pero asume muchas de las características de la Sirena (ofrendada en la parte baja del altar, con las potencias terrestres), al punto que llega a confundirse con ella. De hecho, la Sirena terrestre y la *San Juanita* celeste no son más que el desdoblamiento de una misma divinidad, *Xumpf Déhe*, Señora del Agua, que rodea al mundo, presente tanto en la tierra como en el cielo y el inframundo.

Si bien las diversas prendas ofrendadas (sombrillas, sombreros y vestidos), presentan el color verde-azul propio del agua pura y cristalina (característico de la Sirena), las figuras de papel que representan al agua fastas son recortadas en papel blanco. En general, todas las potencias divinas fastas (y algunas de las nefastas) se recortan en papel blanco, en tanto que los colores están reservados para los aires nocivos que han causado alguna enfermedad, o bien, para representar a las semillas en un contexto benigno. Estos *malos aires* causantes de enfermedades, pueden provenir del agua: el agua contaminada, el agua sucia, parecen estar identificadas con algún color. El color del papel de los recortes nefastos en que se encarna el “agua mala”, dan cuenta del agua amarilla, verde, roja, negra, morada, y demás colores propios del agua nefasta. Es el agua de los muertos, el agua



Foto 4. De igual forma que en los altares tradicionales, la parte inferior del altar de los templos católicos es ocupada para ofrendar al agua. En la imagen, se aprecia el cúmulo de cubetas con agua de los pozos, ofrendada con flores y velas, durante la fiesta de la Santa Cruz, en medio de una misa celebrada por un sacerdote de la Iglesia Ortodoxa Rusa, con presencia en la región de la Huasteca. Para los otomíes, que sean católicos u ortodoxos es intrascendente. Lo importante es que las potencias del mundo no dejen de ser atendidas. En tiempo de sequía, agasajar al agua es de primer orden. (Israel Lazcarro Salgado. Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2006).

pútrida, el agua sucia, de donde salen *malos aires*, vientos nocivos que traen enfermedades. Aquí también encontraremos a la Sirena, pero nefasta, y será extraño encontrar aquí a la *Virgen San Juanita*. Así pues, la Sirena contempla todas las formas del agua. Más adecuado sería asumir que cuando se trata de la Sirena, se está frente a una divinidad polimorfa, que se desdobra con la misma facilidad con que se diversifica el agua en el mundo.

El agua en la que se gestó el mundo

La Sirena, el agua, nunca están solas. El cerro, los vientos, las nubes, los ancestros, todos de alguna forma interactúan con el agua. Desde el viento que la trae y el rayo que avisa la orden dada por el cerro, hasta los muertos que envidian el

líquido precioso y atajan la lluvia por medio de los temibles Arco iris que operan como una especie de corral que impide a los seres humanos acceder al agua: de nueva cuenta vemos aquí el carácter nefasto, enfermizo, del espectro multicolor de los muertos que se apropian del agua. Por eso, para que siga habiendo agua en el mundo y garantizar la supervivencia es preciso ofrendar a todos aquellos que en algún momento dado puedan impedir el acceso al agua: los cerros, los vientos, los muertos, el Arco iris, etc. Así, junto con el agua se ofrenda y se canta a otras potencias divinas vinculadas con ella: el Trueno y el Rayo, el “Juez del Agua”, o bien la lluvia y la tormenta. Este es un ejemplo del Canto de la Tormenta (*bēi tāye*) recogido por Galinier:

“Yo soy la nube, soy la tormenta,
y recorro el mundo porque Dios
me ha dado el poder para que
todos mis hijos se beneficien de
mí.

*¿Quién puede darles a ustedes
agua cuando tienen sed, sino
yo?*

*¿Quién hace brotar el agua, na-
cer las plantas, sino yo?*

*Todos mis hijos que sufren sobre
sus tierras, sobre sus parcelas,
no se perderán gracias a mí.*

*Porque soy la que los refres-
ca, soy la tormenta fresca”.*
(Galinier, 1990).

Se dice que en un principio no había sol, todo estaba cubierto con agua en la oscuridad; la gente no conocía el maíz y vivía sólo en los montes, desperdigados. Tampoco había pueblos, todos vivían en

el monte como el resto de animales. *Zi-thú*, el malo, el Diablo, era dueño de la tierra, su propietario original. Se cuenta que Cristo, era un niño, el “Santo Niño” al que los malos querían matar: lo correteaban, en tanto que el niño pasaba por las casas de la gente buscando refugio. Los malos le dispararon con unas flechas y lo hirieron de muerte. Para que no escapara, los malos encomendaron al gallo que avisara si Cristo se levantaba y huía, pero el gallo decidió apoyar a Cristo y sólo cantó cuando en el cuarto día, Cristo finalmente se subió al cielo por medio de un árbol, del que sólo escurrieron las gotas de sangre con que Cristo fertilizó al mundo. El Santo niño subió al cielo para refugiarse a donde estaba su papá, y cuando el gallo cantó ya era demasiado tarde: los diablos ya no lo pudieron alcanzar. Cristo se había elevado para convertirse en Sol (*Hyádi*). El ascenso del sol marca pues, el inicio del mundo tal como es ahora: las cosas, los animales, todo adquirió su forma definitiva a partir de entonces, cuando el sol los secó: el hombre, como si fuera de barro fresco, se coció. De manera que el agua es un principio formativo: el agua es la que permite las transformaciones, los estados cambiantes son los estados acuosos. El sol seca, madura las cosas, pero conforme el agua se va de los cuerpos, a estos también se les va la vida, el envejecimiento, la muerte. Con la muerte se regresa a la tierra, al espacio inframundano de donde todo ser viviente vino en un principio. La Tierra inframundana, acuosa y oscura, propicia nuevas transformaciones: la putrefacción, que es la forma en la que la Tierra devora lo que ella misma ha creado.

No obstante, este mundo marcado por el ascenso del Cristo-Sol, sólo es un mundo pasajero: antes hubo otros mundos y otros seres que lo poblaban. Como el resto de las narrativas míticas mesoamericanas, algunas comunidades otomíes dan cuenta de antiguas poblaciones de gigantes destruidas por desastres naturales, en especial por un diluvio universal, que subraya el papel a la vez creador, destructor y purificador del agua. El mito de la persecución de Cristo Sol por los diablos, hasta el momento del ascenso del Sol y la caída de los diablos, remite a todo el complejo ideológico ligado con el paso de la era de los gigantes (*węma*) a la era de los seres humanos. Origen ligado con la destrucción de aquellos moradores antediluvianos que habitaban un mundo oscuro y sin religión, que comían carne cruda y que se comían entre sí, que no conocían el habla y se comunicaban a señas, que no sembraban nada y vivían desperdigados en los montes, que no se acordaban de sus creadores y no ofrendaban nada en retribución (Galinier, 1990); tal es el mundo de aquellos gigantes que se convirtieron en piedra en cuanto ascendió el Sol al firmamento: su carne blanda se endureció para transformarse en roca (*Ibid.*). Sólo después del desastre, y del ascenso del Cristo Sol, las piedras se volvieron pesadas, y los ancestros gigantes se transformaron en rocas, en acantilados. De su sacrificio, nacieron los seres humanos, nació el mundo de los otomíes, que es el mundo del “costumbre” y la luz solar (*Ibid.*). Tal es el alcance destructor y creador del diluvio cósmico. Para Galinier es muy claro este sentimiento de degradación progresiva del mundo otomí, de envejecimiento

y polución creciente. A grandes rasgos, “el diluvio fundamental, el que puso fin a la existencia de los ‘gigantes’, estuvo marcado por la inundación del universo. Después de que las aguas se hubieron retirado, emergieron los cerros, y luego surgió la humanidad actual” (*Ibid.*).

Antes del diluvio pues, el mundo vivía en la oscuridad. De esta forma, el elemento acuático está relacionado tanto con los orígenes como con los fines: el agua acabó con el mundo inundándolo, y es justamente de las grandes aguas, del centro del mar, “*Xumpf dāh Déhe*” el “mar grande”, de donde salió el Sol, frío y mojado hasta alcanzar su altura y potencia máximas, para calentar y endurecer el mundo. De ahí que el agua esté relacionada con el inframundo. Al respecto, Galinier enfatiza así el nexo simbólico existente entre las aguas subterráneas con el líquido amniótico, oscuro origen de todos los seres humanos, y al cual finalmente todos regresan. Cuando los otomíes se refieren a *Xumpf dāh Déhe*, evocan al “Agua de abajo”, de donde sale el sol: según nos dicen, “es el mar, ahí apareció Dios, en medio del agua, entre las cuatro esquinas del mundo”. Desde ahí el Santo niño “enseñó el camino a los pozos”.

Y es que en la persecución que los diablos dieron a Cristo, al herirlo, fue derramando su sangre por el mundo: las gotas que escurrieron cuando se subió por el árbol cósmico, dieron origen al maíz, en tanto que otro tanto de su sangre se transformó en los pozos de agua. Agua y semillas, son pues, sangre. De manera que la tierra está cruzada por numerosas corrientes de agua que son como su propia sangre. Se dice que el agua que

está adentro del pozo es preciosa, limpia. En los recortes de papel, suelen hacerse algunas marcas que sugieren la “Cruz de Agua” presente en cada pozo. Otras veces, en el centro del muñeco de papel, un pequeño corte de forma semicircular, simboliza una gota que cae, “como un botón de flor”. Gota de agua que nos remite a esa sangre sacrificada, de la cual se dice que es el “corazón del agua” (*Mtúi dehe*).

El agua que trabaja en el mundo

Como hemos visto, en el agua se gestó el mundo: el Sol, las semillas, emergieron de ella. Las grandes transformaciones, los grandes cambios, están pues vinculados con un origen acuático. Mezclas, seres engendrados, putrefacción, todo aquello que se crea ocurre en el agua, y el movimiento que encarna el remolino subraya esta función formativa y dinámica del agua. A diferencia de los cerros y la Tierra, el agua junto con el Sol, se mueven alrededor del mundo, en torno a los cerros. El agua fasta que se recorta en papel, puede aparecer en el mundo de distintas formas: sea la que brota de la tierra, sea la que cae del cielo, o bien la que está en el mar. No obstante, el agua del mar tiene un estatus ambiguo, pues aunque es benéfica puede hacer mucho daño: no olvidemos que para los otomíes el mar es perimetral al mundo terrestre, lo rodea y lo engloba, de manera que en él también está lo incontrolado, lo no regulado por los hombres, lo que está más allá de las relaciones sociales cotidianas. En ese sentido simbólico, el mar es asimilable al *monte*, lugar peligroso pero vivificador, con el cual sólo a través del

procedimiento ritual es posible entablar comunicación y sujetarlo a un trato con los humanos. El mar es pues, la Sirena, el “agua grande”, *Xumpf dāh Déhe*. En este sentido, el altar otomí revela los lugares de la Sirena en el mundo, bajo advocaciones distintas y tareas específicas. Los otomíes asumen con frecuencia que la Sirena que está en la parte baja del altar doméstico (es decir, el área de la Tierra, y por extensión también el área inframundana) es la Sirena de los pozos, de los manantiales. En tanto que en la parte superior, la Sirena aparece como la *Virgen San Juanita*, que como veremos, no es otra que un San Juan Bautista feminizado. Ambas son fastas, pero como se puede apreciar, la Sirena también puede ser nefasta.

Respecto al agua fasta, debemos reconocer que la *Virgen San Juanita* es en realidad una feminización del propio San Juan Bautista, ya que a la *San Juanita* se le celebra ese mismo día, el 24 de junio. Es de destacar la deliberada feminización de una divinidad relacionada con el agua: San Juan Bautista es el nombre católico de *Aktsiní*, o *Aktsín*, el dios totonaco del Mar y de la lluvia, que lo es también del Trueno y el viento: es decir, San Juan *Aktsiní* es el dios totonaco del Huracán (Trejo, 2006). De hecho, mientras que para los totonacos San Juan *Aktsiní* es preeminente, para los otomíes el agua (femenina) es complementaria de otra divinidad aún más importante: el Sol, *Hyadi*. La importancia de los vientos del norte, y el recurrente azote de huracanes en la Huasteca meridional, fueron fenómenos meteorológicos asimilados por los otomíes a través de esta divinidad

totonaca, pero limitando su papel justo al día en que se conmemora: el 24 de junio. Así, los atributos míticos totonacos de San Juan han sido incorporados de manera fragmentaria y secundaria por los otomíes. Para ellos, San Juan Bautista es así, un dios acuático, turbulento, pero de un solo día: su trabajo es el de limpiar ríos, arroyos y pueblos, “chapea los caminos”: opera sólo en su día, en el mes de junio. Sus aguaceros son masculinos, barren con todo lo acumulado durante el año, y se lleva las inmundicias al mar. Es agua sucia que recoge la Sirena y mediante la cual ella sabe qué se hizo en cada pueblo. Por ello la regulación total del agua durante el resto del año está a cargo de la Sirena, o bien, de este San Juan feminizado que es la “San Juanita”, que provee de lluvias y agua durante el resto del año. De donde tenemos que el agua es un elemento fundamentalmente femenino.

Para algunos especialistas rituales otomíes, el agua preciosa está perfumada y es rica, razón por la cual tiene zapatos como los *otros*. De manera que en algunos casos los recortes de papel con que los chamanes la representan, el agua (hombre y mujer) la entienden como un mestizo, merced a su riqueza. El agua con poder, con gobierno, trabaja en el cerro, con el Sol y los santos. Bajo ese perfil, el agua es la *San Juanita*: su recorte se coloca en la parte superior del altar junto con los otros recortes de santos y potencias celestes. Mientras que el agua de abajo, la que está en la parte baja del altar, está descalza, con los pies desnudos igual que los pobres, igual que los

indígenas, “como nosotros” dice el curandero.

Es difícil que los otomíes contemplen un único sitio como el punto de origen del agua. Tampoco les parece necesario resolver aparentes contradicciones. Sin embargo, para muchos de ellos es común aceptar que el agua viene del cerro, pues está ahí, de ahí nace, aunque fue la Sirena quien la mandó, desde el mar. La aparente confusión se explica reconociendo que para los otomíes de la Huasteca, el mundo aparece como un espacio de realidades traslapadas, donde el espacio se desdobra o se constriñe acogiendo una cronología propia, donde es posible viajar en el tiempo en la medida en que se recorre el espacio: los orígenes del mundo se verifican ahí, con cada celebración ritual en la que se regenera el mundo. Dicha regeneración depende de este movimiento constante del agua. Su flujo evoca la sangre de todo cuerpo viviente.

Para entender la dinámica del agua en el mundo otomí, es preciso entonces reconocer que el espacio tiene su propia lógica. El agua llega desde el mar, desde donde la Sirena (*Xumpf dāh Déhe*) envía el agua a los cerros: sea mediante vientos que llevan el agua hacia ellos (dado que el mar y los cerros están a la misma altura), o bien a través de sus brazos y “venas” (*Ñú-jí déhe*) que recorren la tierra. En este sentido, el término otomí *Ñú-jí déhe*, que literalmente significa: “camino de sangre del agua”, nos da una idea de lo que significa beber agua y alimentarse de la tierra.

Algunos cerros son especialmente venerados cuando contienen pozas de agua

en sus laderas o en su cumbre: materializan la idea de que el agua rodea al mundo. En las cumbres del mundo, los otomíes le piden al Sol que libere el agua que el cerro le ha enviado, y que él retiene en los cielos. De alguna forma, la Sirena también está ahí, en la cumbre del cerro, pues hay curanderos que refieren cómo la Sirena llega del mar, y va ascendiendo por el cerro, como si se tratara de una escalera: va bailando, hasta llegar al cielo. De ahí que el mar y el cielo sean accesibles justamente en la cumbre: es ahí que los otomíes suelen ofrendarle tanto al Sol como a la Sirena.

Hay que entender que el cerro es el centro del cosmos, de manera que articula el espacio celeste, el terrestre y el infraterrestre. La cima del cerro está en contacto con el cielo: ahí recogen el agua los aires, los “angelitos”, que salen del cerro bajo sus órdenes, cargándola bajo la forma de nubes, para entonces regarla sobre la tierra como lluvia, en los lugares donde el cerro ha indicado. El agua infraterrestre, por su parte, es también marina, pero nocturna: sale de las entrañas de la tierra en manantiales y pozos: es fresca y se calienta en la medida en que asciende a la superficie. En este sentido, se entiende que el agua subterránea viene del cerro, de sus venas: ahí donde está el manantial, está brotando el agua de la “vena” del cerro. Sin embargo, en tanto que viene de las profundidades de la tierra, debemos considerar la posibilidad de que el agua de manantiales y pozos sea para los otomíes, también, un don de los muertos. Después de todo, los muertos están igualmente en las entrañas de los cerros.

Los diferentes aspectos que presenta la Sirena, son pues la expresión de esos distintos estados del agua, a lo largo de su ciclo. En general, la San Juanita asume el carácter benigno y ortógeno del agua: es agua dulce, proveniente del cerro (y de la cual se dice que es “blanca”), mientras que a la Sirena se le atribuye el perfil más peligroso y descontrolado del agua, salada si se trata del mar, agria si es inframundana, proveniente de la tierra negra de los muertos.

Así, si bien los arroyos y ríos, lo mismo que los manantiales, son “venas de la Sirena” (*Nú-jí Déhe*), que vienen del cerro, y desde el mar, no obstante el agua del arroyo es agua nefasta: es ahí donde la gente deposita sus inmundicias. Ahí habita la “Sirena mala”, *Tzō Déhe*. Los ríos y arroyos son el agua terrestre, que limpia al mundo barriendo sus inmundicias. Finalmente, los ríos conducen el agua sucia hacia el mar, donde la Sirena vuelve a recuperarla.

Después de todo, todas las aguas del mar fluyen a través del mundo, llegan a los cerros, se elevan como vapor, como nubes, llegan al cielo donde el Sol juega con ellas y cocina sus alimentos, recorren la Tierra en ríos y arroyos, por las venas de los cerros, y se filtran al inframundo de donde salen en manantiales y pozos, “para luego volver al mismo lugar”, el océano, donde las aguas “se juntan”, en la Casa de la Sirena, el Mar grande (*Xumpf Dah Dehe*).

El ciclo vital del agua

Es un hecho que los otomíes de la Huasteca, asumen que el cambio de vegeta-

ción de la temporada de secas a la de lluvia, es un “cambio de ropa”, pues todo se renueva. Por supuesto, para los otomíes la piel y la ropa constituyen simbólicamente una misma cosa, de manera que la renovación vegetal, el reverdecimiento, es un cambio de piel. De ahí que el concepto con el que los otomíes designan al mundo es “*Ximhōi*”, “piel-tierra”, abarcando tanto los montes y su vegetación, como la tierra que habitan los hombres, el agua y el cielo. Como lo plantea Galinier: “El verde es el color habitual de la vegetación, del reino de la humedad (*štunka*): *hmūthe*, divinidad del agua, de la vegetación exuberante y del amor, fecunda con su deseo el medio que recorre, o por el contrario, lo deseca...” (Galinier, 1990).

La piel de la Tierra: “*Ximhōi*”, que cada año se renueva en la medida en que la vegetación seca se cae y aparece la nueva. Con cada año que pasa, el mundo se reverdece, cambia de ropa. En ese sentido, la Tierra no sólo tiene piel, sino que también tiene huesos (las rocas), en tanto que los ríos son sus venas (*Ñú Déhe*, “Camino de agua”). La tierra (*Hōi*) y la vegetación constituyen la piel de la Tierra: “*Ximhōi*”, que cada año se renueva en la medida en que la vegetación seca se cae y aparece la nueva. En ese sentido, las lluvias dan lugar a un sinnúmero de transformaciones en el paisaje, de las cuales los hongos son sus más claros emblemas, a juzgar por los términos con que se les conoce a algunos: “Hongo de nube” (*fñjō*), “Hongo de Rayo” (*jōhwěi*).

No obstante, la putrefacción es inevitable: como ya lo hemos dicho, la putrefacción es parte de la vida, sea por el exceso de agua o bien por la extrema sequía: los

seres humanos son como la hierba y las plantas: después de haber madurado, la existencia sobre el mundo bajo la inclinación solar, los va secando, hasta pudrirlos. La Sirena gobierna sobre todas las formas de agua, y la piel, sea la de la Tierra, sea la humana, es una de ellas. El término *k'ašphani* “piel húmeda” designa la desnudez. De manera que la ropa es esa piel seca, aquella que eventualmente se quita para renovarse. Está claro que para el etnólogo francés, piel y agua parecen formar un mismo campo semántico. Lo mismo que la vegetación y la humedad, que el investigador vincula con la fiesta de Xipe Totec (Galinier, 1990). Más aún, el cuerpo es agua con una cobertura de piel.

En el cuerpo el agua fluye como sangre (las venas o “Camino de sangre”, *Ñú-jí*), y es gracias al agua que nos dio la Sirena que todos los seres viven. De ahí que todos los seres vivientes estén en deuda con ella. De hecho, según algunos informantes, el rayo (*Hwěi*) también gobierna sobre la sangre del cuerpo. En ese sentido, el cuerpo parece ser un recipiente que aloja agua en su interior, la envuelve. Se piensa que el cuerpo humano es como un “oyul” (*xñi*), un cántaro con agua, cubierto con nuestra piel. Muestra de ello es la mollera de los bebés, donde la piel, al igual que el barro, aún está “fresca”, húmeda: el barro del cántaro aún no se ha endurecido bajo el Sol, de ahí que “coronilla” se diga *ran déhe* (“su agua”) y la mollera sea *thúmmándéhe*, “agua que se sume”. De hecho, todos los seres vivos con cuerpo, están dotados de ese líquido vital compatible con la sangre. Cuando se exprime una fruta o cuando se hier-

ve un pollo para obtener el caldo, se está extrayendo este líquido vital: *G□*, se dice del jugo, del caldo (de ave), y de la savia. El mismo término se usa para referirse al chorro de lluvia (*Gí'yu*). *Gi* es pues un extracto, una esencia en la que se está yendo la vida. De ahí que *Gídq*, la lágrima del llanto, sea una especie de extracto de la vida humana, de manera que una persona triste y deprimida, que no deja de llorar, está en peligro de muerte pues al perder agua, se le está yendo la vida. Por el contrario, para estar saludable, los seres humanos necesitan estar bien plantados sobre su sombra, sin que ésta se aleje del cuerpo, cosa que sólo se logra bajo el sol de medio día. Sólo entonces su fuerza, *záki*, estará protegida.

Así pues, entre el Sol y la Sirena se libra una batalla por secar y humedecer el mundo, aunque finalmente, el Sol siempre, con cada atardecer, acabe por regresar a su origen inframundano y acuático, igual que todos los hombres. El Sol se sumerge en las aguas, donde se refresca y se rejuvenece. De manera que el proceso de crecimiento y envejecimiento es un proceso de desecación. El cuerpo de los adultos, es un cuerpo “macizo”, maduro, con capacidad sexual. Con el envejecimiento, el agua y la fuerza (*záki*) se van acabando, y el cuerpo “se pudre”. De manera inversa a la putrefacción derivada del exceso de agua, la piel marchita, la piel que se seca, “*i 'yà'yòni'*”, literalmente se “pudre en seco”. Es ése el *Xihtá*, el viejo, que en Carnaval suele representarse como un muñeco de paja seca (*yonxizá*) (Lazcarro, 2007). De ahí que el pollo viejo, sea un pollo seco: no es apto para los sacrificios rituales, pues ya tiene muy

poca sangre, y por ende, poca vitalidad. No sería una ofrenda digna. Los otomíes valoran en consecuencia la vitalidad, la juventud, la humedad, como lo más precioso que se puede ofrendar.

Como se puede apreciar, el mundo otomí es capaz de transformarse a través del agua, aunque requiere del calor solar para consolidarse y reproducirse: la madurez sexual es un efecto de la desecación, pero la vitalidad sólo puede provenir del agua. Tanto la voluptuosa Sirena (de la putrefacción húmeda), como la vejez carnavalesca, (de la putrefacción en seco), contribuyen a la génesis y revitalización del mundo: el reciclaje que va de la vida a la muerte y de la muerte a la vida como clave para la viabilidad del mundo. Ambas formas de putrefacción, la del Sol y la de la Sirena, son fuente de una vitalidad desbordada; labor de los seres humanos es conservar el equilibrio, contener la humedad excesiva para lograr un mundo seco y estable, fuerte y duradero, al punto que no se pierda la humedad necesaria para movilizar al mundo, flexibilizándolo y permitir con ello su transformación y flujo constante de dones y contradones.

Bibliografía

Echegoyen, Artemisa; Catalina Voigtlander; Enrique Romero. *Diccionario otomí de la Sierra*, Instituto Lingüístico de Verano (ILV), 2005 (en preparación).

Galinier, Jacques. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México – Centro de Estudios Mexicanos

y Centroamericanos – Instituto Nacional Indigenista, México, 1990; pp. 746.

Heiras, Carlos. *Ritual, mito y lengua. Identidades etnolingüísticas otomí oriental y tepehua sur oriental*. Tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006; pp. 301.

Lastra, Yolanda. *Los otomíes. Su lengua y su historia*, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2006; pp. 525.

Lazcarro, Israel. “El Cristo-Sol en el tiempo otomí: de la Revolución Mexicana al *lopezobradorismo*”, impartida en el marco del Seminario permanente de Estudios de la Huasteca, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIA – UNAM), y el Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), en Ciudad Universitaria, Ciudad de México, el día 23 de agosto de 2006.

“Presencias carnavalescas en el año ritual otomí de la Huasteca sur”, en el

simposio *Antropología del Carnaval: una mirada etnológica e histórica sobre la diversidad festiva, la trasgresión social y los rituales de inversión*, coordinado por Johannes Neurath y Miguel Ángel Rubio, en el contexto de la XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología (SMA), celebrado en el Antiguo Colegio de las Vizcaínas, en la ciudad de México del 6 al 10 de agosto de 2007.

Trejo, Leopoldo, “Paisaje y mitología totonacos, nuevas pistas sobre viejos truenos”, ponencia presentada en el *X Congreso de Americanistas*, Sevilla, 2006.

Trejo, Leopoldo (coordinador); Carlos Heiras, Mauricio González e Israel Lazcarro. En preparación. Ensayo del equipo Huasteca sur, de la línea de investigación “Procesos rituales” del proyecto nacional “Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio”, Coordinación Nacional de Antropología (CNA) – Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), a aparecer en Neurath, Johannes; Baez, Lourdes (coordinadores); México 2006.





Los ropajes del agua: aproximaciones a los cuerpos de agua entre los Nahuas de la Huasteca

Mauricio González¹

Museo Nacional,
Instituto Nacional de Antropología e Historia
mauro_glez@hotmail.com

Sofía Medellín²

Centro de Investigación
y Capacitación Rural A.C.
sofiamedellin@gmail.com

La subjetividad del agua

Una de las sensaciones que se experimentan cuando nos adentramos en alguna cultura ajena es la porosidad: los valores, conocimientos y prácticas presupuestos sufren una disgregación inmediata y contundente, arenas movedizas que ante cualquier movimiento sumergen al involucrado en una sustancia imposible de librar por sí mismo.¹ Las arenas a las que invitamos son las que el pueblo nahua de la Huasteca ha modelado desde hace más de once siglos (*cfr.* Valle, 2003), donde un *mundo Otro* aparece en el mismo momento en que la mirada de reojo hace puerto en su saber vivir, donde sus prácticas han dado rostro a buena parte de los paisajes del norte de Hidalgo, San Luis Potosí y el norte de Veracruz.

Atl es la voz que hace referencia al agua en este pueblo,² pero como intentaremos dar cuenta, la complejidad que evoca dista mucho de referirse a un “elemento” o “recurso natural”, pues el Agua forma parte de una constelación de potencias altamente jerarquizadas: dueños o “Señores” que tienen diversas formas de relación con las comunidades y sus habitantes. En otras palabras, la relación manifiesta entre los nahuas y las divinidades del agua es subjetiva, entendiendo ésta como algo más allá que lo reportado desde una “individualidad”, algo efecto de la relación entre dos sujetos. Los nahuas dan cuenta de esta relación ahí donde afirman en oraciones, danzas y ritua-

1 Mauricio González González. Etnólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, estudiante de la maestría en Psicoanálisis en el Colegio de Psicoanálisis Lacaniano. Actualmente colabora como investigador asociado en el Museo Nacional de Antropología y es investigador titular del Centro de Investigación y Capacitación Rural A.C. (CEDICAR).

2 Sofía Medellín Urquiaga. Economista por la Universidad Iberoamericana, estudiante de la maestría en Desarrollo Rural en la Universidad Autónoma Metropolitana. Actualmente funge como coordinadora general del Centro de Investigación y Capacitación Rural A.C. (CEDICAR).

1 Por nuestra parte agradecemos a la gente de Huexotitla, El Guayabo, El Tizal, Ixtaczoquico y Tenexhueyac por la ayuda y las enseñanzas que en este sentido nos han brindado en diferentes momentos

2 El tipo de escritura del náhuatl que ocuparemos será aquel que se pliega a sus cualidades fonológicas, sosteniendo de esta manera una distinción de varias lenguas mesoamericanas: prescindir de la grafía fonética, la cual fue inventada hasta la conquista española.

les la presencia de un “otro”, intimándole la función subjetiva a ese otro que en este caso es el Agua y, de forma inversa, retomará esta función respondiendo y haciendo emerger al propio pueblo nahua, que bajo la perspectiva del Agua, le nombrará por medio de la lluvia y los cuerpos de agua. Es la relación la que esboza a estos dos sujetos, es el vínculo quien los constituye. En otras palabras, hablamos del pueblo nahua y del Agua a través de las relaciones que dan cuenta de su singularidad como sujetos culturales.³

La voluntad del Agua encuentra su máxima expresión en los “Señores” o “Patrones” del agua, que para el caso de la Huasteca veracruzana tiene como figura central a *Apanchanej* o la Sirena, mientras que entre los nahuas de la Huasteca occidental a *Sa Jua* o San Juan Bautista, resignificando los contenidos otrora católicos de dicha deidad. La literatura etnográfica muestra asociaciones de la Sirena con las aguas terrestres (Gómez, 2002) y a *Sa Jua* con las celestes (Hernández Cuellar, 1982) aunque la enorme variabilidad en las versiones también permite encontrarlos asociados a ambas manifestaciones (*cf.* van’t Hooft y Cerda, 2003). La mitología nos enseña que al *Atl* (Agua) le fue asignada, después del diluvio que acabó con los hombres del mundo anterior, la comisión del control y manejo del agua y de la fertilidad de la tierra (Báez-Jorge y Gómez, 1998). La Sirena o *Apanchanejes* una mujer joven, mitad humana y mitad pez, que puede tener piel blanca o morena, pelo blanco y muchos remo-

linos de agua en él o sobre su cola (Gómez, *op.cit.*)⁴ Se dice que nació en el cerro *Postejtli*, habitando en el mundo anterior los ríos y manantiales, conviviendo con los primeros hombres a quienes dotaba de pescado, sal y mariscos que salían de su cuerpo al bañarse. Sin embargo, esos hombres desconfiaban de ella e imaginaban que tenía amantes en la costa, por lo que salieron a espiarla: al constatar que la mitad de su cuerpo se convertía en pez y de dónde salía la comida, enfurecieron y la golpearon, desterrándola de la región. Todos los *Apanchamej* o “Dueños del Agua” (rayos, truenos, nubes y viento) la protegieron y llevaron a la costa de Tuxpan, donde algunos relatos ubican su actual residencia.⁵ Aquellos hombres pagaron su osadía con sequías, ahogamientos y enfermedades “acuáticas” como el sarampión, la rubéola, la varicela, tos y gripe (*ibid.*). Usualmente a la Sirena se le considera benévola pero puede atacar a las personas si éstas no le hacen ofrenda, por lo que es también temida.

Sa Jua es festejado el 24 de junio, día en que el santoral católico celebra a San Juan Bautista, reconociéndole tanto su papel en el bautizo a Jesús como su influencia sobre el Agua, pues a su vez es

3 Sujeto a la manera en que el psicoanálisis lo considera, como “ese algo que sólo es representado por un significante para otro significante” (Lacan, 7 de febrero de 1968).

4 Esta es una señal que también caracteriza a los curanderos (Hernández Francisco, 2007 [2004]).

5 Algunos relatos invierten los lugares, situando la costa de Tuxpan como lugar de nacimiento de la Sirena y a los manantiales, lagos, arroyos y ríos como su actual morada (Sandstrom, 1991). Asimismo, coexisten Algunos relatos invierten los lugares, situando la costa de Tuxpan como lugar de nacimiento de la Sirena y a los manantiales, lagos, arroyos y ríos como su actual morada (Sandstrom, 1991). Asimismo, coexisten relatos que la ubican en San Jerónimo, lugar sagrado compartido también con otomíes y tepehuas (González, 2008). Por otro lado, existen variantes míticas que señalan a otros seres como formadores del mar, tales como *xilis* y serpientes (*cf.* van’t Hooft, 2003).

encargado de la distribución de la lluvia y de controlar a los animales marinos (Sandstrom, 1991). No obstante, también existen relatos que lo sitúan a distancia de su filiación cristiana, ubicándolo, tal como los totonacos lo hacen, con San Juan *Aktzini*, joven inquieto que en el mundo anterior robó el bastón sagrado a los Señores del Trueno, y provocó el diluvio que dio fin a esa configuración cósmica, por lo que fue reprendido y amarrado en el fondo del mar. Desde entonces, cada vez que pregunta por el día de su cumpleaños, los seres humanos le escuchan en forma de truenos.⁶ Asimismo, entre los *teenek* o huastecos de San Luis Potosí existe *Mámláb*, a quien también se le conoce como San Juan, que también vive exiliado en las profundidades del agua por haber quebrado el Cerro Sagrado (van't Hooft y Cerda, *op. cit.*).

Por otro lado, existen entes cuya naturaleza les hace poseer características patógenas para los humanos, siendo el origen de muchas enfermedades. Así, buena parte de la etiología de las enfermedades entre los nahuas se explica por los *ejekamej* o “malos aires”,⁷ dentro de los que encontramos a los *Apanejekamej*, específicos de los cuerpos de agua, presencias que a su vez han erigido la prescripción de evitar la toma o acarreo de agua a medio día, momento sabido en que estos seres suelen aparecer (Hernández Francisco, 2007 [2004]). Otro de los peligros que rondan los cruces de ríos y arroyos es el posible encuentro con los *chanekemej*,

seres caprichosos con apariencia de niños que suelen atacar a cualquier persona que encuentran, desvaneciéndolo “a puro porrazo”, robándole y arrojándolo al monte en el mejor de los casos (González, 2008).

Ahora bien, estos relatos y mitos dan cuenta del sujeto *nauatl*, mas el Agua aún esta por advenir, ante lo cual necesitamos un esfuerzo para poder situar significantes de otro género que requieren un cambio de perspectiva. Entre los nahuas la manifestación transparente de la existencia de potencias acuáticas es clara en la lectura de significantes como la lluvia y la sequía, su *absentia* y *presentia*, la llovizna, los nubarrones, la humedad, los manantiales y el cause de ríos son sintagmas que denuncian una voluntad otra, cuyas necesidades y deseos si bien son semejantes a los de cualquier sujeto en este mundo, el *mundo Otro* al cual pertenecen dichos seres reserva los mayores grados de poder y *fuerza vital* que se pueden presenciar. Sin embargo, y esto es importante evidenciar, ese *mundo Otro* no está desvinculado del de los nahuas, cohabita imbricado en las innumerables formas de relación colectiva, como el trabajo, requiriendo comida para su manutención y la celebración o halago que los reconozca como parte de la comunidad (*infra.*). Las mismas potencias participan de la invalidez que produce la soledad, pues es sabido que “no pueden estar solos”, así *Apanchanej* tiene su pareja en *Achanej*, el Señor del Agua, tal como cada animal y poblador lo hace (*cfr.* González, *op.cit.*). Cuando la gente ha olvidado la importancia de estos seres para la comunidad, ellos lo cobran, por lo que

6 Se pueden consultar diferentes mitemas de esta narración en Oropeza Escobar, 1998.

7 Llamados también *itskilomej*, que literalmente quiere decir “los agarradores” (*cfr.* de la Cruz, 1982; Hernández Hernández, 2004).



Foto 1. Barrida, Costumbre en El Guayabo. Fotógrafa Sofía Medellín, 2007. Acervo personal

un derrumbe, la pérdida de la milpa por sequía y las inundaciones no son fenómenos “naturales” para quien los sabe leer, sino el resultado de alguna falta al vínculo con estos seres (cfr. Trejo *et. al.*, 2006).

Convidar al Agua entre nosotros

Los nahuas de la Huasteca, tal como en otros pueblos mesoamericanos, cuentan con una de las formas más complejas y generosas del trabajo: la *tlamakuaptil* (mano vuelta), donde a través de una invitación se es “convidado” (*matlajtlanilistli*) a trabajar en la parcela de otra persona, quedando en deuda ésta con quien le ayudó, enlazando a los involucrados en un circuito de reciprocidad que se devolverá con trabajo en algún otro mo-

mento, cuando las labores lo requieran. Este sistema es altamente eficaz para la producción agrícola de temporal, que en estas tierras cuenta con dos ciclos. Año con año y en dos ocasiones, los *maseualmej*⁸ de la Huasteca son muy puntuales en la preparación de la tierra, la siembra y la propia cosecha, no haciéndolo de otra manera que mediante el trabajo colectivo. Esta eficacia tiene réplicas en diferentes ámbitos de la vida comunitaria, pues es evidente que el *comuntekitl* o trabajo colectivo es un eje que estructura la praxis de este pueblo, lo cual se constata en el trabajo que se desempeña en los rituales, las faenas o trabajo comunitario, el trabajo que desempeñan las au-

⁸ *Maseualmej* literalmente significa campesino pero también es la forma en que los nahuas se autodenominan.

toridades, animales y hasta las potencias del *mundo Otro*. Asimismo, la forma de decisión privilegiada es la que involucra a todos, por lo que las Asambleas comunitarias, ejidales y/o comunales serán el órgano máximo de decisión, de impartición de justicia y de resolución de conflictos. Así, la lógica de las comisiones no sólo será constante en la delegación de responsabilidades entre los nahuas, sino en las propias formas en que los entes divinos se distribuyen el trabajo. Como hemos mencionado, “no se puede estar sólo” y menos en las cuestiones más delicadas que atañen a todos, lo cual incluye al *costumbre*, nombre local que se le asigna al ritual cuyos contenidos, actos y acciones presentan la singular relación de este pueblo con las potencias del *mundo Otro*. Este es el dispositivo para “convidar” a los seres poderosos en este saber hacer colectivo, vinculándolos y enlazándolos en un mundo que no es otro que el de *nosotros*, patente una y otra vez en el devenir nahua.⁹ Con esto queremos ser muy explícitos, el hacer ritual no es un anexo meramente “simbólico” o “ideológico”, pues si bien tiene numerosas aristas que pueden ser colocadas dentro de estas categorías, sus efectos consolidan la materialidad concreta de este pueblo:

“A lo que llamo ritualización es más que un mero envoltorio de ideas y diferencias sociales que pueden existir por sí mismas; es de hecho el mecanismo que produce estas diferencias. El aparato ritual que inscribe significado en la tierra y en

el cuerpo es la sociedad misma, y nada menos que eso.”
(Viveiros de Castro, 1992, traducción del inglés)

Todo *costumbre* tiene un lugar reservado para el Agua, que en el altar principal la mantiene en una vasija, dentro del *xochikali* (capilla tradicional), participando de las danzas, la comida, flores y velas



Foto 2. Ofrenda en el pozo de El Guayabo, Veracruz. Fotógrafo Mauricio González, 2007. Acervo personal

que inundan el lugar. La relevancia de esta potencia hace que se destine un momento específico para ella durante la noche que dura el evento, visitando el pozo o manantial de la comunidad, donde se le ofrece comida, bebida, flores, velas, oraciones, música y recortes de papel antropomorfos exclusivamente para ella. Los participantes llegan en procesión y se mantienen bailando durante siete *xochitsones* dedicados al Agua y sus potencias, tiempo en el que cubren el protocolo ritual.¹⁰ No obstante, existe un *costumbre*

⁹ Esta es una de las cualidades que al parecer hacen lazo con numerosos pueblos mesoamericanos (e.g. Lenkersdoft, 2005).

¹⁰ El número siete en esta cultura es de suma importancia espiritual: aparece en la deidad masculina de la fertilidad, *Chikomexochitl* (siete flor), en los colores que visten a los Bastones de mando de los curanderos, en los recortes de papel de los tendidos de malos aires e incluso en procedimientos como los

que es de suma importancia e insoslayable para cualquier persona sujeta a la fertilidad de la tierra: el *atlatlakualtilistli* o petición de lluvia, que literalmente significa “alimentar a las divinidades del Agua” y que suele realizarse en junio. Este ritual es de los llamados grandes, cuyo proceso incluye al menos un día más y una visita al Cerro (*Tepetl*), lugar sagrado por excelencia donde los “Patrones” viven y gobiernan. La peregrinación al Cerro contempla la edificación de dos “mesas” o altares en la cima, uno de ellos ofrecido exclusivamente a la Sirena y el otro a *Meestli* o la Luna (Gómez, *op. cit.*). Asimismo, esta visita incluye ofrendas al Viento (*Ejekatl*) –quien ayuda a traer la lluvia – y al Sol (*Tonatij*), a través del despliegue de la “Bandera”, la cual se hace con siete listones de colores que penden de un largo mástil en cuya cúspide hay un aro que sirve como altar. Los listones son “como el rayo del Sol” y sus colores significan las diferentes semillas: “entonces por eso tiene que llevar el blanco el maíz, el rojo el tomate, el frijol el negro, el amarillo el maíz amarillo, el morado para el maíz morado, el azul para la nube y el verde para el chile”, se le dan numerosas ofrendas y se coloca un recorte de papel que personifica a la Nube (*Mixtli*), cuerpo que eclipsará al Sol para propiciar la lluvia (Trejo *et. al.*, en prensa). Una variante regional de este *costumbre* se observa en la Huasteca hidalguense, donde en época de secas algunas comunidades organizan un ritual que alcanza hasta siete o más días, erigiendo un altar cerca del manan-

tial para invocar a los entes numinosos a través de un curandero, propiciando la llegada del preciado líquido. Las invocaciones son acompañadas, tal como en todo *costumbre*, por músicos que juegan un papel primordial en las oraciones a *Sa Jua*:

“[...] desde el día del comienzo se saca dentro de la iglesia el Sr. San Juan Bautista (santo) porque según este personaje tiene mucha relación con los ciclos de lluvias, al siguiente día este “Santo” es bañado junto al manantial, se dice que es el responsable de las lluvias desde arriba, y sólo es bañado una sola vez en el proceso del ritual.” (Hernández Cuellar, *op.cit.*)

Los *costumbres* en torno al agua son numerosos, siendo de los más importantes, además de los ya mencionados, el festejo a San Juan Bautista, el *tlaajaltlistli* (baño) o *tlaixamistli* (lavarse la cara), donde se lava a los Santos con el fin de propiciar la lluvia (Gómez, *op. cit.*), el día de la Santa Cruz (3 de mayo), relacionada a los muertos acaecidos violentamente (Sandstrom, *op. cit.*) y la celebración a Santa Rosa el 29 y 30 de agosto, para solicitar que no venga el viento del norte, previniendo así temporales y huracanes (*cf.* Mar, 2004). Por otro lado, existen rituales que si bien ya no están tan involucrados con el agua, pueden incluirla de forma especial, como en *yankuik xiuitl* (año nuevo), que en su variante hidalguense contempla un acto llamado “cambio de cuerpo” (*mopatla motlakayo*), el cual se hace a través de un baño en el río (*cf.* Hernández Beatriz, 19) del que nos ocuparemos a detalle más

de limpia, música y adivinación. Su significado es contextual y recursivo, pero podemos adelantar que está fuertemente relacionado con el ciclo del maíz (González, 2008) y con un ritual funerario (Trejo *et. al.*, en prensa).

adelante. Este último rito se coloca a medio camino entre los *costumbres* comunitarios y familiares, siendo los que involucran a los bebés los que consolidan lazos y alianzas, donde encontramos uno para presentarlo a las divinidades –y así protegerlo desde su concepción– *moapauiatlikolkisa*, y otro que consiste en un baño de bienvenida, llamado *matilistli* o *pitsajitli* (cfr. Hernández Cuellar, *op. cit.*; Hernández Francisco, *op.cit.*).

Si bien el *costumbre* es un momento muy especial en el que de alguna u otra manera la colectividad se hace presente, ha de contemplarse que también es común la realización cotidiana de pequeños actos rituales, que en torno a los cuerpos de agua aparecen en forma de ofrenda, sea un huevo crudo (Sandstrom, *op. cit.*), comida (Hernández Francisco, *op. cit.*) o hasta dinero (González, *op. cit.*), haciendo evidente que ese mundo al que hemos llamado *Otro* forma un continuo con el nahua, dejando ver que el *mundo Otro* y este mundo trabajan en reciprocidad, como el *maseual*, “convidando” a las potencias y al Agua a su hacer colectivo, forjando un sólido tejido, el *mundo del nos-Otros* (*ibid.*).

El conocimiento incorporado a los rituales constituye otro sistema de memoria colectiva en este pueblo, diferente a los dispositivos orales, una memoria en acto. Este sistema está íntimamente relacionado con los ciclos climáticos y agrícolas, que inscriben discontinuidades en el transcurrir del tiempo acorde a las actividades del campo.¹¹

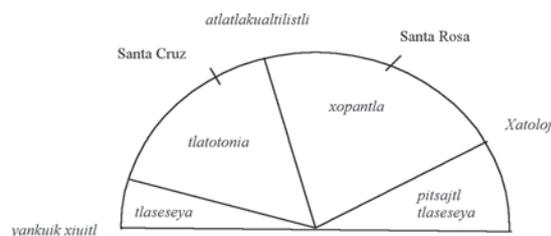


Figura 1. Diagrama Ciclo Ritual y estacional

El calendario ritual nahua manipula las condiciones climáticas a través del *costumbre*, denotando los cambios de estación, teniendo el *atlatlakualtlistli* o petición de lluvia como un indicador del cambio de secas (*tlatotonia*) a lluvias (*xopantla*), lo cual puede registrarse incluso en la variante de la fiesta de San Juan Bautista a finales de junio. Asimismo, para el fin de temporada de lluvias y principio de lloviznas (*pitsajatl*) se pone en juego la ritualidad de *Xatoloj* (Todos Santos o Día de Muertos), que si bien se realiza principalmente dentro de las casas y traspacios de cada familia, es una de las celebraciones más importantes durante todo el año, pues vincula entes que se encuentran excluidos de la cotidianidad, “nuestros pasados”, aquellos que vienen de *Miktla* o el mundo de los muertos. Por otro lado, también se registran rituales a la mitad de cada ciclo estacional, permitiendo aminorar o prevenir los efectos nocivos de fenómenos climáticos, así, el *yankuik xiuitl* o año nuevo controla los fríos extremos, la fiesta de la Santa Cruz los calores más intensos y Santa Rosa el exceso de lluvia e inundaciones.

11 Este diagrama está construido con información de Sandstrom, 1991; Gómez, 2002; Mar, 2004 y González, 2008.

Ropajes y cuerpos de Agua

El cuerpo es una de las condiciones que hacen franca diferencia entre las potencias del *mundo Otro* y los seres que habitan este mundo, ya que si bien todo ser vivo posee un *tonalij* o entidad anímica como condición de existencia, los “Señores” o “Patrones” no son otra cosa que eso: “puro *tonalij*”, mas son aquellos dotados con la mayor *fuerza vital* en el cosmos, inimaginable, lo cual les permite operar con gran desenvoltura su voluntad y satisfacer sus necesidades, haciendo del mundo una herramienta más de esa labor, siendo buena parte de las manifestaciones de este mundo posibilidades de cuerpo, ropajes que hacen cuerpo. Así, la función de la ropa será un ingrediente indispensable en todo ritual nahua, y los fenómenos “naturales” constatarán la relación de esas otras voluntades, haciendo emerger ante nuestro ojos su corporeidad, que para el caso del Agua es patente en la lluvia, los arroyos y las lagunas. El agua es un elemento propiedad de la Sirena o *Sa Jua*, pues son sus “Dueños”, sin embargo, también son y puede ser el continuo corporal de el Agua, sus ropajes, su cuerpo, el cuerpo del Agua, tal como lo muestran los rituales.

Los *tlatatikemej* (curanderos) nahuas de la Huasteca meridional poseen un “don” que los hace únicos, tanto en su comunidad como regionalmente, pues a través de los designios de los “Patrones”, se les otorga el saber de recortar papeles, los cuales guardarán formas antropomorfas y poseerán distintivos que las propias potencias comunican a través de sueños,

haciendo de la vida onírica la vía regia para comunicarse con las divinidades.

La ropa es cuerpo, lo cual también se constata en la milpa que enviste la parcela así como en el Cerro que viste y desviste ropajes herbales.¹² Así, portar una máscara no será cualquier *juego*,¹³ y si ésta es la de *Tlakatekolotl* (Hombre Búho) encarnará su *tonalij*, imponiendo un tratamiento de limpia que cierre el paso a la enfermedad que la fuerza de este ser puede acarrear (Sevilla, 2002). Por su parte, una singularidad del Agua también se expresará en su capacidad para modificar el cuerpo de los humanos, lo cual se puede verificar en algunas comunidades de la Huasteca hidalguense durante año nuevo, donde los pobladores después de visitar la iglesia para despedir al *ueuexiuitl* (año viejo), justo a la media noche, se van al arroyo y se dan un baño con el fin de “cambiar de cuerpo” (*mopatla motlakayo*) y así recibir limpios al siguiente año, aún tierno. Así pues, el cuerpo entre los nahuas es algo susceptible a ser intercambiado, cualidad variable que en los “Patrones” adquiere su máxima expresión.

El cuerpo es un elemento más que habla de un saber cultural que no se expresa solamente en palabras. Así, en innumerables ocasiones y, de forma amplificadas en los *costumbres*, los cuerpos se presentan y dialogan, en acto, pues en tanto cuerpos operan con toda materialidad,

12 “Vestir de verde la Tierra” (Israel Lazcarro, comunicación personal, julio de 2007).

13 Aceptación local de las danzas de Carnaval, el cual incluye a personajes llamados *mekos*, dentro de los que se sitúa como capitán a *Tlakatekolotl*, ser asociado al bien y el mal de la obscuridad, que la hechicería suele convocar.

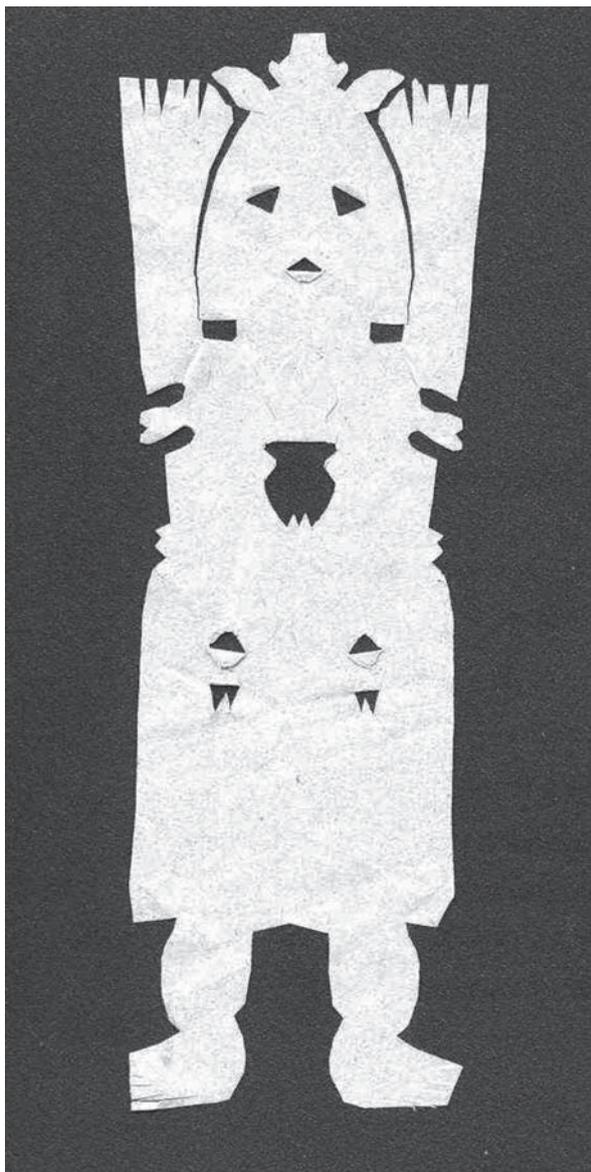


Figura 2. Imagen "Cuerpo de la Sirena" Recorte Sirena hecho por Don Jesús Hernández de la comunidad de Huexotitla, Veracruz.

revelando en su hacer otro discurso que abona a la colectividad, hace comunidad y escribe su historia, guardándola en la piel, reducto inalienable a la subalternidad a la que ha sido sujeto este pueblo que, teniendo el saber en el cuerpo, ha logrado conservar una forma inigualable de vivir, testimonio de eso que se ha dado en llamar la memoria encarnada (Viveiros

de Castro, 2004).¹⁴ Los cuerpos del Agua denuncian sujetos cuyo discurso tangible forma parte del conocimiento nahua.¹⁵ Para este pueblo es imposible una relación con el agua como un objeto meramente utilitario,¹⁶ no existe una relación objetiva (sujeto-objeto), es una relación entere sujetos, sujetos de la colectividad que participan en el sostenimiento de la cotidianidad, en la construcción día a día de la vida, de la vida en comunidad.

Bibliografía

Báez-Jorge , Félix y Arturo Gómez Martínez, *Tlacatecolotl y el diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*, Secretaria de Educación y Cultura de Veracruz, Xalapa, México, 107 pp., 1998.

Bastide, Roger, "Memoria colectiva y psicología del "bricolage"", traducción de Gilberto Giménez Montiel, en Gilberto Giménez Montiel, *La teoría y el análisis de las cultura*, Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales, sep / UDEG-Centro Regional de Tecnología Educativa / COMECSO, Guadalajara, México, pp. 511-528, 1970.

De la Cruz Hernández, Juan, *La comunidad indígena de El Tizal, Veracruz, y su lucha por la tierra*, Etnolingüística, 43, Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas, Cuadernos de información y divulgación para maestros bilin-

14 Esta cualidad Roger Bastide la ha descrito en torno a las danzas de pueblos afroamericanos (1970).

15 En palabras de Bruno Latour, este conocimiento hace que "nos enfrentamos a muchas metafísicas prácticas distintas, a muchas ontologías prácticas diferentes" (2001).

16 Tobias Bassl, comunicación personal, octubre de 2007.

- gües, DGEI-SEP / INI / CIESAS, México, 193 pp., 1982.
- Gómez Martínez, Arturo, *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, CONACULTA, México, 165 pp., 2002.
- González González, Mauricio, *No somos más que dos. Diferencia y dualidad entre los nahuas de Huexotitla, Huasteca meridional*, Tesis de licenciatura en Etnología, director Leopoldo Trejo Barrientos, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 162 pp., 2008.
- Hernández Beatriz, Marcelino, *Monografía del municipio de Xochiatipan*, Cruzhica, México, ms, 88 pp., s.f.
- Hernández Cuellar, Rosendo, *La religión nawa en Texoloc, Municipio de Xochiatipan, Hgo.*, Etnolingüística, 51, DGEI-SEP / INI, México, 188 pp., 1982.
- Hernández Francisco, Hilario, *Creencias de la cultura huasteca. Tlen kuextlekapamej intlajlamikilis uan intlaneltokil*, [2004], segunda edición, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Huejutla, México, 103 pp., 2007.
- Hernández Francisco, Hilario, *Vocabulario en nahuatl traducido al español. Difusión de la riqueza del idioma nahuatl y sus variantes dialectales*, Huejutla, México, 79 pp., 2007
- Hernández Hernández, Severo, *Totlajtoli. Presencia viva de nuestro idioma. Diccionario nauatl-castellano (variante Huasteca veracruzana)*, edición preliminar, México, 452 pp., 2004.
- Lacan, Jacques, *El acto psicoanalítico*, 1967-1968, seminario 15, Escuela Lacaniana de Madrid, ms., Madrid, España, inédito.
- Latour, Bruno, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, [1999], traducción de Tomás Fernández Aúz, Sociología, Serie CLA-DÈ-MA, Gedisa, Barcelona, España, 382 pp., 2001.
- Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Filosofía de nuestra América, Miguel Ángel Porrúa, México, 277 pp., 2005.
- Mar Olivares, Héctor Manuel, *Rituales y sincretismo entre los nahuas del sur de la Huasteca*, Tesis de Maestría en Antropología Social, directora Julieta Valle Esquivel, Escuela Nacional de antropología e Historia, México, 325 pp., 2004.
- Oropeza Escobar, Minerva, *Juan Aktzín y el diluvio. Una aproximación estructural al mito totonaco*. Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México, 158 pp., 1998.
- Sandstrom, Alan R., *Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary aztec indian village*, University of Oklahoma Press, Londres, UK, Oklahoma, EU, 420 pp., 1991.
- Sevilla Villalobos, Amparo (coord.), *De Carnaval a Xantolo: Contacto con el inframundo*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, CONACULTA, México, 243 pp., 2002.
- Trejo Barrientos, Leopoldo, Mauricio González, Carlos Guadalupe Heiras e Is-

rael Lazcarro, “La lógica que subyace al ritual. Una aproximación a la forma del costumbre en la Huasteca”, comunicado presentado en el XIV Encuentro de Investigadores de la Huasteca: La Huasteca, sus pueblos y su cultura, CIESAS / Gobierno del Estado de Veracruz / SEC Veracruz / H. Municipio de Papantla / Instituto Veracruzano de Cultura / CONACULTA-Unidad Regional Norte de Veracruz, Papantla, México, 8 de septiembre, 12 pp., 2006.

Trejo Barrientos, Leopoldo, Mauricio González, Carlos Guadalupe Heiras e Israel Lazcarro, “Las formas del costumbre. Praxis ritual en la Huasteca sur”, en Lourdes Báez y Johannes Neurath (coord.), Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, CONACULTA-INAH, México, 149 pp., en prensa.

Valle Esquivel, Julieta, *Nahuas de la Huasteca*, Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, México, s.p., 2003.

van't Hooft, Anuschka, “Sirenas, serpientes y *xilis*. El agua en la tradición oral de los nahuas de la Huasteca”, pp. 145-211, en Jesús Ruvalcaba y Juan Manuel Pérez Zevallos (coords.), *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, CIESAS / El Colegio de San Luis A.C., México, 309 pp., 2003.

van't Hooft, Anushka y José Cerda Zepeda, *Lo que relatan los de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, Pachuca, México, 175 pp., 2003.

Viveiros de Castro, Eduardo, *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, traducción de Catherine V. Howard, Anthropology, Comparative Religion, Latin American Studies, The University of Chicago Press, Chicago, EU, 407 pp., 1992.

Viveiros de Castro, Eduardo, “Perspectivismo y multiculturalismo en la América indígena”, en A. Surrallés y P. Hierro (edits.), *Tierra Adentro*, IWGIA, Copenhague, Dinamarca, pp. 37-80, 2004.





Agua: símbolo de vida y muerte en el Bajo Papaloapan

José Velasco Toro¹

*Universidad Veracruzana
cipactli50@yahoo.com.mx*

Gustavo Ramos Pérez²

*Universidad Veracruzana
ummagumma74_119@hotmail.com*

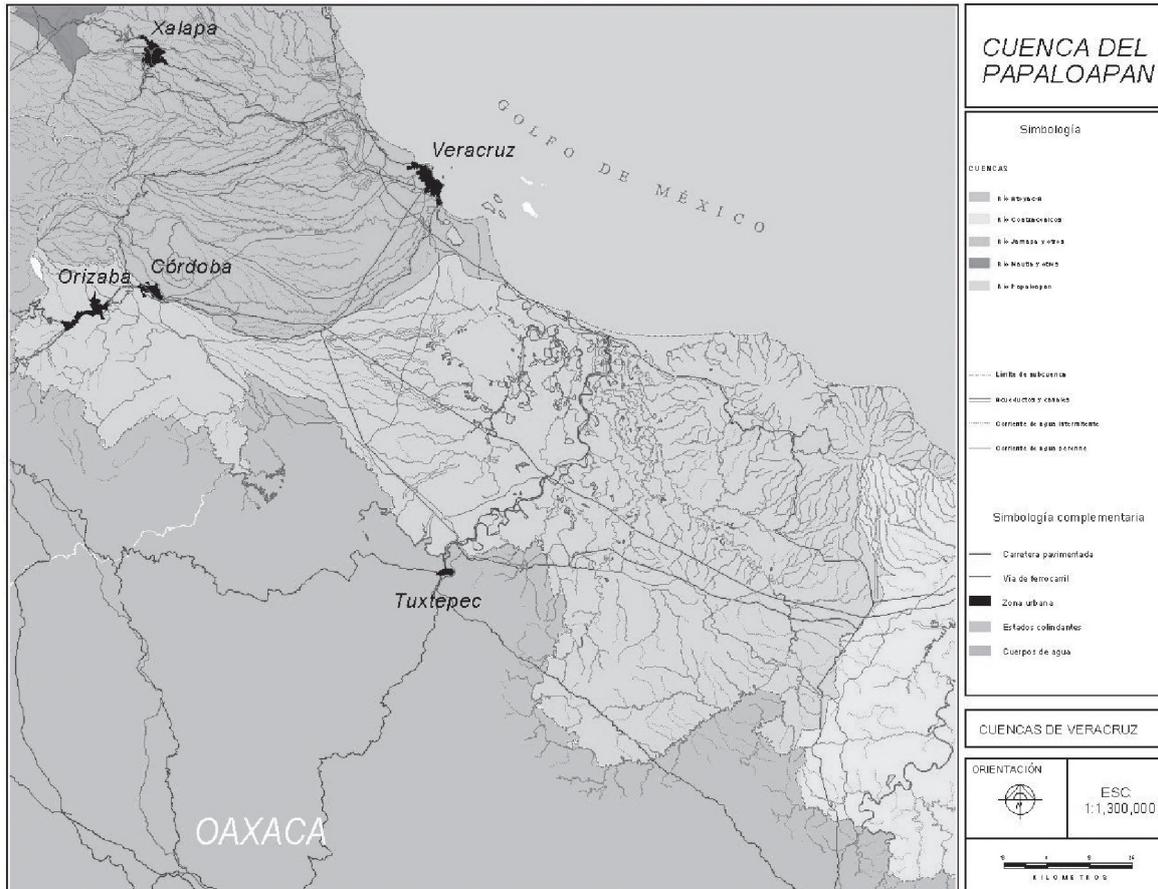
El Papaloapan en el mundo prehispánico

Ese descenso del agua por causas que llamamos río y que apreciamos tranquilo, bello, saltarín, musical y en ocasiones monótonas, se transforma en momentos cíclicos, violento, estruendoso y destructor. En unos instantes se pasa de la contemplación al azoro, de la tranquilidad al espanto. Pero lo primero es persistente, lo segundo pasajero. Y así lo comprendieron diversas sociedades como las que se asentaron en la región conocida como bajo Papaloapan o cuenca veracruzana del Papaloapan. Pueblos que aprendieron a vivir en ese espacio bañado por los ríos San Juan, Obispo, Tesechoacán, Lalana, Santo Domingo y Tonto que al confluir forman el Papaloapan; así como los ríos Blanco, Tlalixcoyan y Estanzuela que desembocan en la albufera de Alvarado. Aguas que comunican y durante la temporada de lluvias cubren extensas áreas de terrenos bajos; incluso, antes de la construcción de las presas Temascal y Cerro de Oro, solían ocurrir grandes avalanchas que provocaban el desbordamiento turbulento arrasando con lo que encontraba a su paso. Pero al calmarse y retirarse las aguas de los terrenos, quedaba un rico depósito de limo que era fuente de la regeneración de la tierra dadora de vida, algo que ya no ocurre.

La sociedad mesoamericana creó una cultura que refleja la construcción de una cosmovisión integradora de la naturaleza y del ser humano. De las divinidades ordenadoras y dadoras de vida, creadoras del orden y del caos, del equilibrio y del eterno ciclo de nacimiento y muerte. En esta concepción que percibía el Cosmos como totalidad implicada, la naturaleza no sólo era parte del mundo místico del hombre, sino también componente importante de su ser y en el que encontraba el equilibrio de la vida y de la consecución de la misma. Así, ser humano, naturaleza y divinidades, son simbiosis donde a la vez que el medio natural modela al pensamiento religioso, el

¹ José Velasco Toro. Doctor en Historia por la Universidad del País Vasco. Maestro en Historia por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Licenciado en Historia por la Universidad Veracruzana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1987, nivel 2. Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas y Sociales de la Universidad Veracruzana.

² Gustavo Ramos Pérez. Estudiante del séptimo semestre de la carrera de Historia en la Universidad Veracruzana y becario en el proyecto de Historia y Cultura del Instituto de Investigaciones Históricas y Sociales.



Mapa 1 - Cuenca baja del Papaloapan

hombre proyecta su imagen para halagar a las deidades creadoras.

En el caso de los pueblos que se asentaron y crearon una importante cultura a lo largo y ancho de la región del bajo Papaloapan, se percibe ese equilibrio entre hombre y naturaleza, entre divinidad y sociedad. Como sabemos el significado de Papaloapan es “En el río de las Mariposas” (Papalo= papalotl= mariposa, atl= agua/río, pan= en) o simplemente “Río de las Mariposas”. En esta región el elemento más importante es el agua que corre, a veces tranquila y otras turbulenta, pero que representa la esencia de las aguas primordiales de donde sur-

gió toda manifestación viviente. El eje, cual columna articuladora, es el río Papaloapan, simbolismo asociado al cambio y a la transformación, a la vida y a la muerte; río que determinó y organizó la forma en que las naciones prehispánicas se apropiaron del espacio y construyeron un sistema social soportado en el complejo fluvial.

El agua fue divinizada en todas sus variantes: como lluvia fertilizadora de la tierra era *Tláloc*; como corriente en descenso *Chalchiuhtlicue* o como agua que inunda y fertiliza era *Ayauh Cozamalotl* (Velasco, 2003b). En el Papaloapan, los pueblos de sus riberas identificaron a las

crecientes con la Diosa Anciana del Tejido que tenía en su cabeza una serpiente enroscada, razón por la cual Benavente Motolinía la asoció con “dragones” que descendían con la corriente hasta llegar al mar, aludiendo que cuando el río “va de venida arranca aquellos árboles, que es cosa de ver su bravura” (Benavente, 1988).

Las inundaciones han sido comunes a lo largo de la historia del hombre. En las Llanuras del Sotavento, debido a la poca pendiente de sus tierras, éstas se sucedían periódicamente a lo largo del año. Los escurrimientos originados en la sierra de Oaxaca, cubrían extensas porciones de la llanura, aguas que al retirarse dejaban el limo fertilizador. Los pueblos aprendieron a vivir en consonancia con los ciclos de las inundaciones; construyeron sus templos sobre plataformas de tierra apisonada y sus viviendas en forma de palafito.

Al darse el proceso de conquista hispana, los colonos españoles no sólo se percataron de la riqueza natural que había en esta región, sino también de la importancia que revestía como puente para el comercio con la región sureste y el ámbito oaxaqueño. Pero también fueron receptivos a la adaptación de los pueblos autóctonos con el medio acuático, percepción que se aprecia en la reinterpretación simbólica de los topónimos de los pueblos; reinterpretación sincrética de la visión cosmológica prehispánica con la concepción cristiana: de las divinidades ancladas en la naturaleza se pasó a los santos contenedores de la virtud católica.

Veán dos ejemplos de esa transposición simbólica y que están íntimamente ligados al elemento agua.

El primero refiere al pueblo de Amatitlán (*amatl* = amate; *ti*= ligadura; *tlan*: abundancia), cuya toponimia abscóndita es “lugar donde abunda el *amatl* o papel de corteza” (Aguirre Beltrán, 1992). El papel hecho de la corteza del árbol de amate, tenía gran importancia en la vida ritual y profana. En él plasmaban sus calendarios, escribían sus libros sagrados y las vestimentas, e incluso la corona de los principales dioses, eran de este material. Gracias a la crónica de fray Bernardino de Sahagún (1989, 3), sabemos que el papel tenía gran significado mortuario y que era indispensable para el tránsito hacia el inframundo. A medida que se conquistaban los pueblos y se sometían a la guarda de la Corona y de la Iglesia, los españoles le fueron imponiendo a los pueblos indígenas el nombre de un santo que se sumó a la toponimia original. Figura que se convirtió en el santo patrono del lugar y por tanto los topónimos se transformaron en binomio teológico. Así, Amatitlán se transformó en San Pedro Amatitlán, quedando bajo la protección de San Pedro Apóstol portador de la llave del cielo. De esta manera se asimilaron las funciones del papel y la llave, ambos elementos simbólicos que aseguran la entrada al más allá.

Pero ¿Qué importancia tiene esta disertación con las inundaciones?. Bien poca desde la perspectiva del mundo moderno actual, pero mucha desde la óptica del patrimonio cultural. El papel era una ofrenda ligada a las deidades del agua. Por ello no es extraño que en Amatitlán

se adorara a dos deidades del agua con características distintivas: *Tzopelican* relacionado con el agua dulce y *Chichicapa* con el agua salobre. Además, entre los poblados de Amatitlán y Cosamaloapan, la concepción cósmica identificó a la laguna de *Xulcalapan* como “en el lago de la casa de turquesas”, morada donde convivían *Tlaloc* y *Chalchiuhtlicue*, su pareja divina.

Otro de ejemplo representativo lo tenemos en el pueblo de Cosamaloapan. Aguirre Beltrán apunta que en el Códice Mendocino estaba representado por una comadreja (*Cozamalotl*); por lo tanto el significado puede traducirse como “Río de las Comadreas”. Sin embargo, apunta el mismo autor, la traducción abscondita realmente es “en el río del Arco Iris” (*cozamalutl* = arco iris; *atl* = río; *pan* = en) (Aguirre Beltrán, 1992).

El arco iris era *Ayau Cozamalot*. Esta diosa era venerada y temida por su doble ingerencia, ya que en primer lugar era deidad de las inundaciones al mismo tiempo que protectora de tales calamidades. La Diosa del Arco Iris es responsable del fin del Cuarto Sol, fin que ocurrió por un diluvio (paralelismo cultural que se encuentra en muchas otras culturas y no sólo en la babilónica y hebrea). Para los habitantes del bajo Papaloapan que es de naturaleza anegadiza, su culto era central porque producía y protegía de tales calamidades. Visión dual en la que la muerte por inmersión daba vida a la tierra al fecundizarla con el limo y la humedad necesaria. Era la brutalidad del agua en descenso y la tranquilidad radiante del arco iris. La destrucción se hacía presente con el embate de la corriente y la

construcción con en el fin de las lluvias, momento en que se materializaba, el cielo se despejaba, el aire parecía más diáfano y en el ambiente quedaba el olor incomparable a tierra mojada, esa era *Ayauh Cozamalotl* (Molina, en Aguirre Beltrán, 1992).

Si bien a Cosamaloapan se le asignó como patrono a San Martín, santo protector de los pescadores por la importancia que este pueblo tenía en la pesca ribereña, su asignación no fue de lo más acertada. Tan es así, que el imaginario popular pronto superpuso a Nuestra Señora de La Soledad como divinidad protectora de Cosamaloapan, atribuyéndosele características propias de la divinidad indígena, como aparecerse en forma de arco iris para anunciar la cesación del diluvio de la idolatría y la caída del imperio mexicano con los sonoros y suaves ecos de la palabra evangélica (Villaseñor, en Aguirre Beltrán, 1992).

La cosmovisión mesoamericana tiene como núcleo la concepción del equilibrio dinámico con la naturaleza, porque sabían que esta no era un entorno, sino la vida misma por ser parte de ella y cuyo precio es la mortalidad que permite la reproducción. Los pueblos del Papaloapan, como muchos otros asentados en cuencas y en espacios lacustre, supieron construir y vivir en simbiosis con los elementos naturales que veían como reacción y respuesta de la voluntad de las divinidades, cuyos atributos se correspondían con el fenómeno natural. Esta representación permitió el desarrollo de sociedades que lejos de separarse de la naturaleza, como la sociedad industrial de hoy, mantuvo un estrecho vínculo con

la “madre tierra” que se percibía como un ser vivo e integral. La furia de su ser era pasajera, y así como provocaba susto y espanto, también propiciaba bienestar y restauración. El agua que fluye en forma de río, que da vida a lagunas y humedales, era parte, y aún lo sigue siendo, de la vida de los habitantes del Papaloapan, mágica región que fue identificada con el hábitat de *Tláloc*: el *Tlalocan*, lugar de la perpetua vegetación.

La adaptación colonial

Al ocupar y controlar los colonos españoles el espacio terrestre y acuático del Papaloapan, muy pronto se percataron de que la riqueza de la región no radicaba en la existencia de minerales preciosos y mucho menos en la posibilidad de desarrollar una agricultura comercial basada en el trigo. Las características climáticas, el perfil topográfico y la factibilidad de navegación de los ríos como puentes de conexión con otras regiones, les hizo orientar su estilo de ocupación hacia la ganadería vacuna y el comercio. A ello también contribuyó la hecatombe demográfica que desbastó a la población india durante el siglo XVI, generándose la consiguiente escasez de mano de obra que propició la ocupación de población de origen africano. Luego se dio el mestizaje de africano e indio, surgiendo el jarrocho.

A partir del período novohispano los pobladores del bajo Papaloapan iniciaron un proceso de identificación y de diferenciación hacia el interior y hacia el exterior de la región. En un principio se les asoció a la localidad de origen: talaco-

talpeños, alvaradeños, cosamaloapeños, etc., locativo que persiste hacia el interior. Después, por los vaqueros de origen afroamericano que conducían en arriada grandes manadas de ganado hacia la región de Córdoba y Orizaba, se les empezó a llamar “jarochos”, concepto asociado a la “jara” que utilizaban para conducir al ganado; mote que pronto adquirió categoría de identidad social y cultural referida a los habitantes del Sotavento (Velasco y Skerritt, 2004). Posteriormente este concepto se generalizó a todo habitante de la zona centro-sur de Veracruz, razón por la cual los del Papaloapan construyeron una nueva categoría de identidad: la de “cuenqueño”. Categoría que por supuesto remite al ser del agua y a las expresiones propias de la región.

Sabemos por Bernal Díaz del Castillo (1998) que el primer expedicionario español que se acercó a costas veracruzanas fue Juan de Grijalva. Expedición en la que iba Pedro de Alvarado. En el año de 1518, Alvarado penetró a la albufera y navegó por el río hasta la altura de Tlacotalpan, y en acto narcisista le dio el nombre de Alvarado, designación oficializada por la cartografía novohispana. Si bien en la geopolítica del imperio español así se le conoció y era identificador de la provincia, hacia el interior sus habitantes hablaban del Papaloapan, nombre original que fue categoría de identidad y poco a poco recobró su lugar a partir del siglo XIX (Velasco, 2003a).

La albufera de Alvarado abarca unas 8,000 hectáreas. En ella hay diversos islotes y su estuario permite el flujo y reflujo de agua de mar, marea que penetra hasta 20 kilómetros tierra adentro. No por ello

es gratuito el nombre prehispánico de *Atlizintla* que se ha traducido como “lugar situado a la orilla del agua” o “lugar de las aguas abundantes”, locativo que define perfectamente las características del lugar. Fue en la riqueza natural en la que se fijaron los españoles, razón por la cual Alvarado se transformó en un pueblo pescador, a la par de puerta de ingreso y salida de productos y mercancías que fluían hacia los puertos del Golfo de México y hacia el interior de la cuenca. La rica y variada fauna marina, fue controlada por los colonos que pronto establecieron diversas pesquerías localizadas en los espacios acuáticos de los pueblos de Acula, Ixmatlahuacan, Tlacotalpan, Puctla, Tlacintal, Chuniapa, Tapazula, Guateopa y Tatayán. Pesquerías en las que se empleaba indios y afroamericanos. El producto era salado y transportado a los mercados de Oaxaca y al altiplano central. De esta manera surgió el grupo social de los pescadores, los que junto con los vaqueros de las haciendas ganaderas sentaron las bases tanto de la transformación del paisaje como la edificación de la identidad cuencana. Actividades en las que las inundaciones tenían un significado dual: destrucción y reconstrucción del medio natural.

El agua se veía como elemento favorable y no terrorífico. A lo que se temía no era a su abundancia ni a los escurrimientos que provocaban inundaciones. En la fase novohispana se le temía más a las enfermedades tropicales: vómito negro o fiebre amarilla enfermedad de origen viral transmitida por el *Aedes aegypti*, mosquito originario de África que fue introducido por los europeos y malaria o

paludismo; enfermedad causada por un protozooario transmitido por el mosquito *Anopheles* spp. Estos insectos hematófagos se reproducen en abundancia en las zonas tropicales húmedas, razón por la cual cuando se refería a la “tierra caliente”, lo hacían llamándola la “antesala del infierno”.

El descenso demográfico en el siglo XVI, ocasionó la pérdida del control y ocupación del suelo por parte de los pueblos indios, así como de muchas pesquerías. Esto propició la fácil ocupación de los territorios de los antiguos señoríos mediante la dotación de mercedes de tierra para la cría de ganado mayor (bovino). Entre 1565 y 1614, se concedieron 291 mercedes para ganado mayor que equivalen a 1,074 060 hectáreas. A lo largo del siglo XVII, muchos estancieros vendieron o transfirieron su merced propiciando que la idea de formar una clase ganadera de tipo medio se perdiera al concentrarse la tierra en pocas manos. ¡Pero muy pocas manos! Ya que de ese universo de hectáreas se formaron nueve haciendas ganaderas: Santa Catalina de Uluapa, Santa Anna Chiltepec, San Agustín Guerrero, Santa Catarina de los Ortizales, San Nicolás Zacapesco, San Juan Zapotal, Santa María Cuezpala, San Miguel del Pinillo y Santo Tomás de las Lomas. Propiedades que rigieron la vida y el destino de los pueblos con quienes siempre mantuvieron disputa por cuestión de límites y uso de terrenos bajos (Velasco, 2003a).

Los terrenos bajos, esos que estaban propensos a la inundación, eran preciados por el ganadero porque, como lo señala Guillermo Cházaro Lagos con pincelada literaria, “ganadero que no tiene tierras

bajas y altas, es ganadero perdido”. Afirmación que refleja la cultura ganadera tradicional sustentada en la reproducción extensiva, que en su momento fue respuesta a las condiciones del terreno de la cuenca, pero con el tiempo se convirtió en argumento ideológico para justificar la propiedad de extensos terrenos propiciando injusticia social.

Sabemos que este tipo de actividad ganadera fue una adaptación, y en cierto sentido, creación de los colonos que se dedicaron a ella y ocuparon a vaqueros de origen afroamericano. Y decimos que fue adaptación porque tanto el ganado como la técnica de pastoreo, o mejor dicho, de manejo de las reses, fue importado de la tradición ganadera andaluza. En las marismas del Guadalquivir se acostumbraba subir el ganado a terrenos altos cuando estaban próximas las crecientes; y se trasladaba a los bajos en época de estiaje. Pero también esta ganadería fue creación. A diferencia del espacio andaluz, en la llanura costera se tuvo la posibilidad de contar con grandes extensiones de terreno y exuberancia de pastizales; terrenos bajos y altos que podían estar comprendidos dentro de los límites de la propia propiedad. De esta manera los rebaños pastaban en tierras bajas, las cuales tenían pastos frescos debido a la humedad y fertilidad del suelo por efecto del limo depositado; mientras que en la temporada de lluvias lo subían a tierras altas donde no corría peligro alguno de ahogarse. Sin embargo, el problema no estaba en la disponibilidad de espacio, sino en la escasez de mano de obra especializada en la vaqueada. Razón por la cual, aunada a la prodigalidad de

la naturaleza, se pensó en fomentar una ganadería libre y de captura, poblándose los terrenos con ganado salvaje al que se le llamó cimarrón, precisamente por su carácter indomado (Velasco y Skerritt, 2004).

Así como los hacendados apreciaban tener terrenos propensos a la inundación, también los pescadores sabían que esos terrenos inundados se convertían en preciada fuente de pesca, a grado tal de generarse conflictos entre éstos y los propietarios de las tierras. Un caso histórico es el del pueblo de Saltabarranca que pertenecía a la jurisdicción de la República de Indios de Tlacotalpan. Como pescadores tuvieron graves problemas con los dueños de la hacienda El Zapotal, desde la segunda mitad del siglo XVI. Conflicto que se agudizó cuando dicha propiedad pasó a manos de los monjes Agustinos en el siglo XVII (González y Ramos, 1998).

Transposición simbólica

Si bien la dominación hispana fragmentó la concepción prehispánica del espacio, supo aprovechar el conocimiento que el indio tenía del medio ambiente con la finalidad de sacar ventaja económica y aprender a vivir en un ámbito donde las inundaciones eran recurrentes. El agua, antes que enemiga, era aliada. La inundación más que desgracia, era motivo de alegría lúdica. El hombre de la cuenca estaba preparado para recibir a la creciente y cuando las aguas se tranquilizaban, era motivo de recreación, de la alegría de percibir que detrás de la cara de la destrucción, estaba el rostro de la vida.

Explicuemos este simbolismo a partir de la expresión cultural de Tlacotalpan. Al ser evangelizada la población de Tlacotalpan, se le bautizó con el nombre de san Cristóbal. Alusión al santo que en los ríos ayudaba a cruzar a las personas de una orilla a otra preservando su vida; función simbólica que se relacionó con la posición estratégica y la actividad de Tlacotalpan, en tanto centro de almacenamiento y traslado de mercancías e individuos. Sin embargo, san Cristóbal no corrió con suerte. En Tlacotalpan se rendía culto a la deidad femenina del agua: *Chalchiuhtlicue*. Deidad que, como mencionamos anteriormente, refiere al medio acuático y posee características fecundantes, es decir, es fuente de vida por excelencia.

A *Chalchiuhtlicue* se le rendía culto al inicio del primer mes del año (*atlcuahualco*) del calendario mesoamericano (Aguirre Beltrán, 1992). Coincidentemente, el día que marca el inicio del año en este calendario, se corresponde con el dos de febrero en el calendario Gregoriano, día en que la liturgia cristiana celebra a la virgen de la Candelaria. En la relación de Tlacotalpan de 1580, se describe el ritual que se celebraba en honor de *Chalchiuhtlicue*. La Diosa estaba esculpida en una piedra de jade, y era sacada de su templo y conducida hasta la orilla del río, lugar en el que la sumergían por ser éste “sustancia de su ser”. Ritual de muerte y renacimiento: a sumergirla simbólicamente moría y al sacarla renacía para iniciar una nueva vida. Este componente simbólico fue trasladado y asimilado al ritual católico. La virgen de la Candelaria es conducida en procesión hasta el río; pero la inmersión se trasmutó en un na-

vegar ritual por el río que además marca los límites del pueblo. Inmersión y navegación, se asocian a un proceso mental que identifica el ciclo de la naturaleza, el fin del invierno y la cercanía de la primavera, de la agricultura y de la pesca, pero también la protección de las inundaciones estacionales. Hoy en día, la tradición de la procesión fluvial ha perdido su sentido profundo para ser convertida en folklore y mercancía turística: la inspiración mística trasmudó a estimulación etílica.

George M. Foster en su libro *Cultura y conquista: la herencia española de América*, resalta el despojo teológico que se hizo a la cultura mesoamericana, y lo ilustra mencionando las fiestas importantes del calendario litúrgico católico. En el caso de la virgen de la Candelaria, señala que en España se le atribuye la predicción de la “cabañuela”, es decir, el comportamiento climático del resto del invierno: *Si la Candelaria plora, invierno fora; y si no plora, ni dentro ni fora*. Proverbio que se repite en gallego y catalán a lo largo y ancho de España (Foster, 1962). *Chalchiuhtlicue* garantizaba las futuras cosechas y también la conservación de la vida en caso de inundación; la virgen María en su advocación de La Candelaria, indicaba las condiciones climáticas futuras y las velas bendecidas es su día, protegían de los rayos a las viviendas. La deidad prehispánica era protectora de las aguas turbulentas; la virgen cristiana de las tormentas eléctricas. Ambas se asociaban a la vida y ambas a la protección, de ahí que san Cristóbal no tuviera nada que hacer frente a la imagen mariana y femenina dadora de vida.

La Naturaleza es la fuente de la existencia humana. Ella es la base de todo y en ella está la cimiento de la vida: El problema no radica en la dinámica de la naturaleza, sino en el comportamiento humano; en ese orgullo de supremacía que la desdén y violenta, en ese paso del “hombre natural” al “hombre industrializado” que la explota más de lo que se le protege. La fiesta de la Candelaria de 2005, por ejemplo, fue la apoteosis de la inmundicia: 40 toneladas de basura sólo en la ciudad, sin contar toda aquella que fue arrojada al cauce del río Papaloapan (*Diario de Xalapa*, 03/02/06: 18). Gran parte de esa basura no se reintegrará a la naturaleza, y sí la contaminará.

El cambio

A través del culto a las deidades femeninas prehispánicas y la simbiosis del culto mariano, podemos comprender esa búsqueda de equilibrio del hombre con la naturaleza; búsqueda que dio un gran giro cuando la sociedad actual decidió controlar los escurrimientos de los afluentes del Papaloapan para evitar que las crecientes inundaran cultivos de caña y las calles de los espacios urbanos. Esta concepción se introdujo a partir de la intensificación del cultivo de la caña de azúcar que se inició en el último tercio del siglo XIX, y se acentuó durante la primera mitad del XX, dinámica que atrajo a gran cantidad de jornaleros para el corte de la caña, obreros que se emplearon en los ingenios azucareros y comerciantes, todos procedentes de otras regiones de Veracruz, pero sobre todo de los estados de Oaxaca, Puebla, Tlaxcala y del Estado de México, espacios donde la cultura del

agua se vivía de otra manera. Los recién llegados se fueron asentando en los campos de cultivo creando nuevos centros de población, así como en las ciudades ribereñas propiciando el crecimiento urbano.

Con el flujo inmigratorio y el desarrollo de una agroindustria que ha dominado el escenario económico, social, cultural y político del bajo Papaloapan, la mentalidad frente al simbolismo del agua y el significado de las inundaciones, se transformó para percibir las como furia desatada de la naturaleza que lo único que causa es daños a la vida y a los bienes materiales. De ahí que aprovechando la necesidad de abastecer la demanda de energía eléctrica a la creciente población de la región central de México, por demás asentamiento de la industria, se diseñó un ambicioso programa para construir un complejo de presas para almacenar los escurrimientos de los ríos Tonto y Santo Domingo, principales afluentes del Papaloapan.

A lo largo de la historia se han dado y se seguirán dando muchas crecientes; empero por la magnitud de la inundación causada, las crónicas registraron las sucedidas en los años de 1552, 1714, 1831, 1875, 1888, 1903, 1921, 1927, 1935, 1941, 1944, 1945, 1947 y 1950 (Corro, 1951).

La inundación de 1714 cubrió una amplia zona de la jurisdicción de Cosamaloapan, provocando pérdida en los novilleros de las haciendas (Velasco y Skerritt, 2004). Pero sobre todo el pueblo fue afectado. La corriente arrastró gran cantidad de troncos que taparon la boca del río en el

recodo, donde a escasas “12 varas”, estaba el templo de la virgen de la Soledad, construido en 1703. El choque de las aguas, finalmente arrasó con el templo y la mitad de las casas de madera y palma (Corro, 1951). Pero las aguas no sólo derrumbaron la construcción dedicada a la virgen de la Soledad, sino también su primacía, ya que ese momento fue aprovechado para entronizar a la virgen de la Concepción, a la que se le construyó el templo en la que actualmente se le venera. Para 1853, las torres del templo aún “sobresalían de las aguas que se la habían tragado” Ciento ochenta y nueve años después, en 1903, el cementerio que estaba cercano al río, fue paradójicamente sepultado por la creciente de ese año (Rosales, 1938).

Durante la primera mitad del siglo XIX, el francés Lucien Biart, viajó a lo largo de la llanura y los pueblos asentados en el río Papaloapan. Él partió de Alvarado y concluyó su recorrido en Tuxtepec. En su obra *Tierra Caliente. Escenas de la vida mexicana, 1849-1862*, narra con pinceladas románticas, la exuberancia de la biodiversidad; una biodiversidad que hoy no existe gracias a la depredación irracional que de ella se ha hecho. Y evidentemente admiró el agua que por doquier dominaba el paisaje natural. Tristemente el paisaje actual está muy lejos del descrito por Biart (el que también asombró a Benavente Motolinía cuando viajó por esta tierra), quedando sólo en el recuerdo de la memoria escrita. Describe la imponente creciente que lo sorprendió poco antes de llegar a Otatitlán. También habla de Tlacotalpan y Cosamaloapan cuando sus calles eran cubiertas por la inundación,

y narra que durante ese tiempo los habitantes se trasladaban de casa en casa y realizaban su vida cotidiana en canoas, incluso era motivo de diversión para las jóvenes que en sus chalupas salían por las tardes para galantear (Biar, 1962).

Para el último cuarto del siglo XIX, Cosamaloapan y Tlacotalpan se encontraban en vigoroso crecimiento gracias a la pujante industria azucarera y al intenso comercio de cabotaje. Tal vez por esa razón, el peligro de inundación se había convertido en una preocupación creciente, sobre todo porque Cosamaloapan estaba asentada frente a un recodo del río donde chocaban sus aguas. Cuando había creciente, las turbulentas chocaban se arremolinaban provocando el derrumbe de la orilla, y por tanto, pérdida de terreno obligando a sus habitantes a volver a construir en zonas más alejadas de la ribera. La inundación de 1875, destruyó muchas viviendas y dañó seriamente el espacio del cementerio, mismo que sucumbió años después. Ese año, el Ayuntamiento de la ciudad designó una comisión para evaluar la situación, encontrando que el río ocasionaba derrumbes de “30 a 40 varas cada año” (Rosales, 1938). Con el dictamen en mano, la comisión solicitó que el gobierno estatal destinara recursos para que, sumados a las contribuciones de los ciudadanos, se construyera un dique que protegiera a la ciudad. En ese momento se estimó el costo de la obra en cuatro mil pesos (Corro, 1951).

La visión que percibe al río como enemigo cuando por las lluvias se producen los intensos escurrimientos provenientes de la sierra de Oaxaca, se empezó a acentuar

entre los habitantes de Cosamaloapan a partir de las dos crecientes que se sucedieron en 1888. La segunda fue consecuencia de las intensas lluvias provocadas por un ciclón que azotó la costa del Golfo. En la crónica se menciona que la creciente provocó severos daños materiales, destruyó cultivos, hubo reses ahogadas, pero lo peor fue la pérdida de vidas humanas (Corro, 1951).

Las dos primeras décadas del siglo XX fueron de relativa tranquilidad, tanto en lo relacionado con las inundaciones como por ser el periodo de convulsión revolucionaria que, a diferencia del resto del país, en el Papaloapan no alteró la vida cotidiana ni generó afectaciones severas a la propiedad. De hecho la economía cañera creció en esos años como respuesta a la demanda de azúcar propiciada por la destrucción de plantaciones e ingenios sucedida en Morelos y otras entidades. Las inundaciones de 1901, 1903, y 1912, duraron entre 3 y 4 días; sin embargo, las subsecuentes a la de 1921 (1922, 1929, 1931, 1935, 1936, 1941, 1944 y 1945), se significaron por su magnitud y recurrencia.

Las enfermedades de la piel, gastrointestinales y el paludismo, eran problema acentuado por la inundación. Si bien había destrucción de cultivos, el limo que se depositaba abonaba las tierras de tal suerte que se esperaba que la siguiente cosecha fuera redituable; además la turbulencia del agua eliminaba plagas y humedecía los terrenos bajos garantizando pasto fresco para el ganado durante el estiaje. Empero las condiciones de salubridad se tornaban frágiles y propicias para la propagación de enfermedades. Tras la



Foto 1 - Cosamaloapan, inundación de octubre de 1941. Aspecto de la calle Reforma.

*Fuente: AGEV**

inundación de 1921, el ayuntamiento de Cosamaloapan envió al ejecutivo federal, presidido por el general Álvaro Obregón, la solicitud de ayuda para atender la situación sanitaria de sus habitantes. Tras ver el informe y las diversas fotografías que ilustraban las calles cubiertas por el agua, fue enviada la brigada sanitaria que había sido conformada con el mismo fin para atender Tabasco y Campeche, junto con cinco mil pesos para ayudar a los afectados (AGN, 605-T-3).

Ocho años después, en septiembre de 1929, se dio otra gran inundación que cubrió durante cuatro días grandes extensiones de tierras en cultivo, incluyendo las partes altas. Para ese entonces ya se observa una mayor respuesta de auxilio, tanto del gobierno federal y estatal como de la iniciativa privada. El Congreso de la Unión remitió \$25 000 y los propietarios de los ingenios San Cristóbal y Compañía Azucarera del Paraíso Novillero, proporcionaron apoyo y ayuda material a los damnificados (Corro, 1951).

* AGEV - Archivo General del Estado de Veracruz.



Foto 2 - Ocotlán, inundación de 1944. Interior de una oficina. Fuente: Archivo General de la Nación.

El año de 1931 se caracterizó por la presencia ciclónica en el Golfo de México que provocó lluvias torrenciales y, en consecuencia, se sucedieron diez avenidas, seis más de las que comúnmente se daban al año. Octaviano Corro narra que el agua cubrió buena parte del municipio de Cosamaloapan durante cinco meses (Corro, 1951). Consecuencia de esta creciente, se afectaron 1472 hectáreas sembradas de plátano y 7,000 de caña de azúcar, extensión que equivalía al 50 por ciento del cultivo de esta gramínea (Rosales, 1938).

La creciente de 1933 afectó seriamente al barrio de Arriba de la ciudad de Cosamaloapan. A la par de solicitar ayuda gubernamental para construir un dique, los habitantes iniciaron la colocación de contrafuertes en los puntos donde se producía la mayor parte de los desborda-

mientos. De igual forma consideraron de urgencia empezar a cavar un canal que desviara la corriente del río para evitar que el cauce original continuara chocando en la orilla izquierda, exactamente frente a la zona urbana. La respuesta del gobierno federal se tradujo en la construcción de una barrera basada en pilotes a lo largo de 700 metros, obra que fue inútil pues las crecientes de ese año pronto las destruyeron (Corro, 1951).

Tras la inundación de febrero de 1936, una comisión técnica recomendó, nuevamente, la construcción de barreras hechas con pilotes de palma para defender la orilla izquierda, construcción que se haría en el lugar preciso de los derrumbes, esto es, al sur de Cosamaloapan. Solución que se veía como temporal por la poca efectividad a mediano plazo, razón por la cual se insistió en hacer dos cortes “al río en las gargantas de las dos herraduras que forma entre Chacaltianguis y San Cristóbal (...), y además un dragado general”, para desahogar la descarga (AGEV, C. 116, Exp. 188, 1936). Proyecto que hubo de esperar varios años hasta



Foto 3 - Cosamaloapan, inundación de octubre de 1941. Ruinas de la casa de Clemente Castro en la calle Galeana. Fuente: AGEV

que fue realizado por la Comisión del Papaloapan en la segunda mitad del siglo XX.

Año tras año la creciente provocaba mayores derrumbes en la ribera izquierda afectando al área urbana de Cosamaloapan, y 1941 no fue la excepción. El clamor general de la cuenca condujo al gobierno federal a crear una Comisión Intersecretarial con participación de la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas, la Secretaría de Marina y la Secretaría de Agricultura. El objetivo fue elaborar un diagnóstico general y planificar acciones dirigidas a controlar de manera efectiva el desbordamiento del Papaloapan. Entre el 17 de octubre y el 3 de noviembre de 1943, los integrantes de la Comisión recorrieron la cuenca baja recabando datos, informes y analizando el comportamiento del río para poder proyectar las medidas necesarias y mitigar los efectos provocados cuando el “río de las Mariposas” mostraba su ira.

Y frente a la creciente ¿Dónde estaba la virgen de la Concepción? Cuando sucedió la gran inundación de 1944 que desbastó al pueblo de Tuxtepec, dañó seriamente a Cosamaloapan y a Tlacotalpan, provocándose múltiples menoscabos materiales en pueblos, cultivos e ingenios, los habitantes de Cosamaloapan expresaron su desesperación y recurrieron a la fe como sostén para soportar las “calamidades” de una década funesta de inundaciones. A los siete días de estar bajo las aguas, el pueblo recordando a la Madre divina, a la Señora del arco iris, pidió permiso a las autoridades civiles y eclesiásticas para “sacar en una chalupa a la Virgen de la Inmaculada Concepción. La ima-

gen surcó las aguas, el sol se abrigó y al solemne paso de la Virgen de la Concepción, Cosamaloapan entero se postró a sus pies. A las dos horas de estar la Sma. Virgen nuevamente en su altar, comenzaron a bajar las aguas. Para los incrédulos casualidad, para los creyentes milagro” (Corro, 1951). Una vez más la virgen representada en el arco iris, ponía fin a los días de furia climática.

Referencias

Archivo:

Archivo General del Estado de Veracruz (AGEV), Gobernación, Caja 116, Expediente 188, 1936.

Archivo General de la Nación (AGN), Fondo Obregón-Calles, exp. 605-T-3, f. 16, Cosamaloapan, 1921.

Fotos:

Archivo General de la Nación (AGN), Ramo presidente Manuel Ávila Camacho, 1940-1946.

Archivo General del Estado de Veracruz (AGEV), Fondo Gobernación, Cosamaloapan, 1936-1944.

Diario de Xalapa, 3 de febrero de 2006.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Pobladores del Papaloapan: Biografía de una hoya*, México, CIESAS, 1992.

Benavente Motolinía, Fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

- Biart, Lucien, *La Tierra Caliente: Escenas de la vida mexicana 1864-1862*, México, Editorial Jus, 1962.
- Blázquez Domínguez, Carmen, *Estado de Veracruz. Informes de sus gobernadores, 1826-1986*, Tomo XI, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 1986.
- Corro, Octaviano, *El Cantón de Cosamaloapan*, México, La impresora, 1951.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1998.
- Foster, George M., *Cultura y Conquista: La herencia española en América*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962.
- González Martínez, Joaquín y Ramos Hernández, Marcelino, *Historia social de Alvarado y su región*, México, Universidad Veracruzana, 1998.
- Ramos Hernández, Marcelino, *Alvarado, Apuntes históricos y geográficos*, Xalapa, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, 1997.
- Rosales Mujica, Eulogio, *Colección de datos para una historia de nuestra Señora de Cosamaloapan y del pueblo en que se venera*, s/e, Cosamaloapan, 1938.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, CONACULTA, 1989.
- Velasco Toro, José, *Tierra y conflicto social en los pueblos del Papaloapan veracruzano (1521-1917)*, México, Universidad Veracruzana, 2003^a.
- Velasco Toro, José, “Cosmovisión y deidades prehispánicas de la tierra y el agua en los pueblos del Papaloapan veracruzano”, en *Boletín del Archivo Histórico del Agua*, No. 25, México, Archivo Histórico del Agua, pp. 5-17, 2003b.
- Velasco Toro, José y Montero García, Luis (Coordinadores). *Economía y Espacio en el Papaloapan Veracruzano, Siglos XVII-XX*, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado, 2005.
- Velasco Toro, José y Skerritt Gardner, David (Coordinadores), *De las marismas del Guadalquivir a la costa de Veracruz: Cinco perspectivas sobre cultura ganadera*, Xalapa, IVEC, 2004.





Indígenas Huicholes, agua y paisajes marinos

Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca¹
Instituto Nacional de Antropología e Historia
riclaupacheco@hotmail.com

Culturas Indígenas y Paisajes Marinos

En el continente americano desde la antigüedad y hasta el presente, múltiples sociedades indígenas han tendido significativos puentes de relación con regiones marinas, de esta forma podemos ubicar, en las tradiciones amerindias, creencias y prácticas rituales asociadas con el mar, elemento que forma parte importante en su cultura.

Es importante destacar que las sociedades indígenas, han aprovechado los recursos de las regiones marinas de muy distintas e innovadoras formas para proveerse de alimentos, vestimentas, herramientas o utensilios domésticos, viviendas y productos, entre una multiplicidad de aspectos que pudiéramos destacar.

Por ejemplo, a partir de los apuntes tomados de un oficial de la marina británica, George Francis Lyon, quien llegó al puerto de San Blas, Nayarit, en la costa del Pacífico en 1822, se tiene conocimiento sobre los huicholes y los vínculos económicos que el mar representaba para dichos grupos, ya que comerciaban con algunos de los productos provenientes de esta región:

“27 de agosto. Siendo el domingo el día de mercado en Bolaños, la pequeña plaza frente a la casa de Mr. Auld se hallaba llena de gente a hora muy temprana; y como veinte indios Guichola (De la misma raza vista por el capitán Basil Hall en Tepic) se hallaban entre los comerciantes vendiendo una gruesa clase de sal que habían traído desde las playas del Pacífico (Diguet 1992).

Entre los productos marinos aprovechados por los huicholes en el pasado, como se ha mencionado, encontramos la sal marina, que aparte de ser un producto de intercambio comercial, era de autoconsumo, formando parte de su dieta como alimento vital.

Sin embargo, las relaciones económicas son sólo un aspecto de un espectro más amplio de relaciones entre sociedades indígenas y medio ambiente, en donde la interacción entre hombre y naturaleza está íntimamente conectada a través de aspectos religiosos, mitológicos, ideológicos, etcétera.

¹ El autor es licenciado en Antropología Social, por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Actualmente es estudiante de la maestría en Estudios Mesoamericanos, de la UNAM y se desempeña como investigador asociado en el proyecto de “Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio”, del INAH.

La cosmovisión huichola, nos ayuda a comprender la relación que existe entre esta sociedad y el mar, debido a que le asignan un lugar privilegiado al relacionarlo con el origen del mundo, con el tiempo primigenio o tiempo mítico donde todo fue creado. Es el lugar de donde surgieron sus antepasados y en donde se quedaron a residir algunos de éstos, transformándose en deidades. De igual forma, es considerado uno de los destinos a donde la gran mayoría de sus muertos van a residir.

Geografía Ritual, Santuarios y Lugares Sagrados

Los huicholes son uno de los cuatro grupos indígenas¹ que habitan actualmente en la región conocida como el Gran Nayar, la cual abarca una amplia porción de la Sierra Madre Occidental, ubicada a ambos lados del cañón del río Chapalagana, esta parte de su territorio se encuentra dentro de los estados de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas. Aun cuando sus localidades están a una distancia considerable de la costa, el mar cumple una función relevante en su cultura.

A pesar de que la Sierra es el lugar donde se ubican las localidades huicholas, consideran que su territorio ancestral es un espacio geográfico mucho más amplio, un universo que va más allá de los límites comunitarios de la sierra, el cual involucra otras regiones naturales colindantes: al sur, la zona lacustre del lago de Chapala; al norte, la zona serrana de Durango; al este, la planicie desértica y al oeste el océano pacífico. La región con-

forma un universo de santuarios, compuestos por una multitud de rutas y lugares considerados sagrados, visitados y reconocidos cíclicamente a través del peregrinaje ritual.

El territorio ancestral de los huicholes está compuesto en su totalidad, como se mencionó anteriormente, por cinco regiones en donde existen diversos santuarios,² consideradas sagradas y corresponden a los puntos cardinales (incluyendo el centro), que marcan los extremos y el centro del territorio ancestral y delimitan, de igual forma, los rumbos del universo.

Los santuarios se distribuyen de la siguiente forma: en el centro, *Te'akata* ombligo del universo; en la sierra madre occidental, situado en el Estado de Jalisco en el extremo Oeste, *Haramaratsie*; en el mar y costas del Océano Pacífico, en Nayarit, destaca por importancia *Waxiewe* o la piedra blanca, islote dentro del mar; en el extremo este se localiza *Wirikuta*, ubicada en la sierra de Catorce y el desierto de San Luis Potosí, en donde por jerarquía sacra destaca el cerro *Paritek+a* o *Reu'unari*. En el extremo norte *Hauxamana*, ubicada en los bosques de la sierra de Durango, que por importancia se encuentra el Cerro Gordo y, por último, en el extremo sur, se ubica el santuario de *Xapawiyeme*, lugar sagrado ubicado en la Isla de los Alacranes, en el interior del lago de Chapala, Jalisco.

En la reserva del santuario de *Te'akata*, la mayoría de los santuarios se encuentran lejos de la sierra. Por ejemplo, la comuni-

1 Coras, Tepehuanos y Mexicaneros.

2 Un santuario es un lugar de carácter sagrado, compuesto de uno o más sitios de este tipo, en donde se veneran a los antepasados y las deidades.

dad de Las Latas, uno de los centros ceremoniales más alejados de la costa, está localizado en la porción noreste del territorio comunal de difícil acceso, en donde se pueden llevar jornadas de un día completo de trayecto debido a que es un terreno accidentado cruzado por montañas y barrancas abruptas.

Estas cinco regiones en su conjunto forman una cruz romboide,³ emblema cosmogónico por excelencia de los huicholes, en donde es posible reconocer la concepción que se tiene acerca del universo, a partir de la cual el cosmos es dividido estructuralmente en cuatro partes y un centro a manera de *quincunce*, como lo define Neurath:

“La estructura de quincunce es la cuadratura de la dualidad: arriba y abajo, combinado con izquierda (*utata*, también norte) y derecha (*tserieta*, también sur) –un par complementario de dos pares complementarios de opuestos. *Utata* y *tserieta* también refieren a los puntos solsticiales. El Sol “teje” el quincunce con sus desplazamientos que van del oriente al poniente y del norte hacia el sur.” (Neurath 2000).

3 “Según la mitología cora, el mundo y el mitote se originaron cuando la diosa madre tejió una cruz romboide (*cha'anaka* u “ojo de dios”) con sus propios cabellos, utilizando como soporte dos flechas entrecruzadas proporcionadas por sus hijos. Al terminar este artefacto, lo colocó en el suelo y ordenó a todos los antepasados que se dispusieran a bailar mitote, danzando en sentido levógiro encima de él. De este modo el mundo se extendió en el espacio. Desde entonces, tejer un *cha'anaka* y danzar mitote significan recrear al mundo, con su estructura de quincunce” (Neurath 2000: 61).

A su vez, la estructura del *quincunce*, compuesta por cinco puntos cardinales, materializados como santuarios en los rumbos del universo, quedan unidos tanto por las trayectorias o rutas seguidas por los huicholes en sus peregrinajes a los lugares sagrados, en los ejes oeste - este y norte - sur (pasando por el centro en los dos casos), como por el trayecto realizado por el sol, la luna y las estrellas en el eje arriba – abajo.

De tal forma se explica la relación del universo con el territorio sagrado, como un espacio que de forma cíclica se reconoce y recrea a partir de la acción ritual, mediante las ceremonias y peregrinajes a los diferentes santuarios presentes en los puntos cardinales o regiones del universo sacro.

Asimismo, los lugares sagrados están vinculados con el agua, principalmente con el mar y la costa, debido a que la presencia de manantiales y cuevas consideradas sagradas tienen una conexión subterránea con el mar.

Mitología, Tiempo Originario y Mar

En la mitología cosmogónica de los huicholes, se encuentra la concepción que en los orígenes del tiempo todos los elementos existentes (plantas, animales y seres humanos) formaban parte de una unidad indiferenciada que convivían entre sí en ausencia de reglas, pero sin problemas de comunicación alguna, ya que compartían un mismo lenguaje.

El tiempo mítico descrito por los huicholes, en donde todo se originó, alude a un entorno acuático, acuoso y moldeable.

Etapa previa en la que la tierra comenzó a secarse y por ende a solidificarse, la cual está marcada con el nacimiento o primera salida del sol, suceso a partir del cual, las cosas y las criaturas se solidificaron y tomaron la forma que actualmente tienen. De esta manera, queda implícito que el tiempo mítico u originario, se encuentra íntimamente ligado con el agua y el mar.

Esta humanidad indiferenciada emerge del océano original con el fin de emprender una peregrinación hacia el Oriente, que culmina en la Sierra de Catorce, en la mesa central del desierto de San Luís Potosí, en donde finaliza el tiempo mítico después del nacimiento del sol. El mito huichol hace referencia que en el transcurso de esta primera peregrinación, algunos de sus participantes comenzaron a rezagarse convirtiéndose en toda clase de elementos de la naturaleza, tales como piedras, cerros, peñas, manantiales, lagos, mar; en diferentes especies animales y vegetales, así como en diversos grupos humanos no huicholes, como son los mestizos, los coras y los tepehuanes. Solamente los que alcanzaron a llegar a su destino consolidaron al grupo indígena huichol, tanto social como culturalmente.

Existen múltiples variantes de los mitos huicholes de origen pero los informantes generalmente coinciden en una serie de detalles importantes en cuanto a la salida del mar y la peregrinación al desierto: en los que se menciona que cuando los antepasados salieron del mar, el mundo aún era oscuro, no existía la luz del día y solamente con la luz de la luna y las es-

trellas iluminaba la vida de los antiguos seres.

Como se ha mencionado anteriormente, el Océano Pacífico es considerado como el lugar de origen de donde salieron los ancestros huicholes, tal lugar mítico tiene coordenadas espaciales identificables en el paisaje, siendo las costas del estado de Nayarit el escenario, específicamente un islote en el interior del mar, conocida por los huicholes como *Waxiewe* o la piedra blanca, que para ellos es una de las evidencias físicas en el paisaje del primer arribo de sus antepasados en dicho Océano.

Bajo el nombre de *Haramaratsie*, se conoce la región del mar y la costa, sobre la cual se tiene diversos referentes tanto espaciales como temporales. En los primeros, se les asocia a un rumbo del universo, como el lugar en donde se mete el sol o la parte baja del universo; en términos temporales, se le considera como la primera mitad creada en el universo, así como el lugar en donde se desarrollaron los acontecimientos iniciáticos de los ancestros huicholes.

Otras consideraciones referentes a *Haramaratsie*, se describen el ser una deidad femenina, ser la región donde mora “nuestra madre la mar” o *Tatei Haramara*, lugar oscuro, asociado con los colores azul y morado, característicamente húmedo y blando.

Haramaratsie se encuentra en el punto cardinal oeste del universo huichol, es la región donde habita la diosa *Tatei Haramara*, o la misma mar, en donde se ubica el santuario de *Waxiewe*, conocido tam-

bién como la “roca blanca”. Este lugar de culto en el paisaje marino es un sitio en el que los huicholes depositan ofrendas.

“En casi todas las fiestas, las noches de canto culminan con los sacrificios de animales, que se realizan al amanecer. La primera sangre que brota de la yugular, de los animales agonizantes se unta en las ofrendas –principalmente en jícaras y flechas votivas. Una vez terminada la fiesta, éstas se depositan en los diferentes lugares de culto en el paisaje, donde moran los antepasados deificados. La sangre es el alimento que se ofrenda a los dioses y “hace hablar las ofrendas”, es decir, permite la transmisión de las plegarias que la gente dirige a sus dioses. Por otra parte en el círculo de lugares de culto visitados se obtienen las “aguas benditas”, que serán utilizadas en las fiestas subsecuentes” (Neurath 2003).

Asimismo, podemos decir que el tiempo mítico no necesariamente corresponde a un pasado remoto y perdido; aunque los huicholes consideran que actualmente viven en una época posterior al caos original, ya que en el contexto de los procesos rituales, la comunidad vuelve a sus orígenes, lo que significa, que los eventos narrados en los mitos de creación vuelven a suceder, de tal manera que se recrean y se viven una y otra vez durante el ciclo ritual de cada año.

Destinos postmortem y regiones marinas

Complementariamente el mar, no solo es identificado en la mitología como el origen de la vida, sino también es ubicado como el inframundo o el país de los muertos (Preuss 1998), sitio a donde van a vivir la mayoría de estos. En las narraciones,⁴ aparecen constantemente descripciones sobre lugares finales o destinos postmortem, lugares en los que los seres humanos van a vivir. Estos preceptos sólo son posibles de entender si se analizan y reflexionan las concepciones en torno a la vida y la muerte que tienen las culturas indígenas.

En la cultura huichol, la vida de un individuo no concluye con su muerte, pues esta tiene un continuum, aunque bajo categorías distintas, debido a que existe la creencia de que al morir los muertos siguen viviendo, desplazándose a otros lugares para hacerlo. Desde esta perspectiva, debemos entender que para este grupo la muerte no es algo totalmente opuesto a la vida, en el sentido de carencia total de esta última.

Lo antes dicho, se puede comprender si tomamos a manera de ejemplo, como ya se ha mencionado, que una piedra, una montaña, el viento o el mar, pueden ser considerados por los huicholes seres animados, poseedores de vida.

El destino final a donde los muertos pueden llegar a residir es variado, éste se encuentra relacionado con paisajes celestes

⁴ Las narraciones acerca del inframundo aparecen en una multiplicidad de tradiciones intelectuales amerindias

y marinos; los paisajes celestes comúnmente se encuentran vinculados con el desierto, con la parte alta de la geografía ancestral y con el lugar donde nació el sol; éste último se vincula con el viaje que realizan los muertos acompañando al astro rey en su trayecto por la bóveda celeste. Aquellos que acompañan tal peregrinaje son los que cumplieron en vida con las obligaciones morales que la costumbre señala. A estos lugares llegan a residir regularmente las personas que tuvieron cargos importantes, tales como chamanes, músicos e individuos huicholes que, aunque no se destacaron en vida por servir a sus comunidades, llevaron una vida recta.

Por otro lado, la región de la costa o el mar, es considerada el principal destino común en donde la mayoría de los muertos llegan; esta región se asocia con la parte baja del universo y el lugar en donde se oculta el sol, el lugar de las tinieblas y la oscuridad, a donde habitan los muertos que no cumplieron con la costumbre, que no sirvieron a sus comunidades, ni a sus deidades, principalmente los que no llevaron una vida recta, relacionada con una vida desordenada en términos sexuales.

“Cuando la persona muere, se dirige hacia una región llamada *Narahama*, situada cerca del mar, ahí se quedan a residir los que llevaron una existencia culpable” (Diguet 1992).

Además, están los muertos comunes que retornan a los orígenes acuáticos y caóticos del mundo: el país de los muertos, ubicado en el Poniente, inframundo an-

terior a la creación de la mitad superior del cosmos. Ahí, los muertos comunes se pudren; se la pasan bailando, emborrachándose o fornicando. También se dice que se convierten en insectos, como los que abundan en San Blas. Su diosa es *Nakawe*, “la carne podrida” y su ecosistema la marisma, un paisaje que no es mar, ni tierra, que ejemplifica el estado original del mundo, “cuando todo estaba blando” (Neurath 2007).

Entre los huicholes existe la creencia de que al morir, las personas comienzan a andar un sendero que los llevará a su destino final para vivir eternamente entre los muertos. Este caminar consiste en un retorno por el trayecto andado en vida, de tal forma, que tienen que regresar y caminar por todos los lugares que en vida visitó. Asimismo, este retorno, no solo coincide con cubrir en forma inversa el sendero propio, sino que también tienen que cubrir la ruta de los antepasados en el eje oriente–poniente, que trazaron los antepasados en el tiempo mítico.

Este viaje obliga a todos los muertos un paso transitorio o definitivo por la región de la costa, camino que a su vez tiene una correspondencia con diferentes manifestaciones físicas del paisaje, como lugares de culto en la geografía, en donde se considera que viven las deidades que castigan a los muertos al pasar y los destinan a quedarse en la costa, o por el contrario, los ayudan con el fin de que consigan y arriben a las regiones celestes.

“...y cuando mueren van a la tierra donde el sol nace, la cual es caliente y agradable, mientras que el común de la gente va a

donde el sol se oculta y donde sólo disponen de mala agua para beber,” (Lumholtz 1945).

Las ceremonias mortuorias, conocidas bajo los términos de *Witaimari* y *MukiKuewixa* (ceremonias o rituales de despedida del muerto), son un conjunto de acciones rituales concatenadas que implican una multiplicidad de procesos, dentro de los que destacan la velación de un difunto, la presentación de éste a los familiares, su preparación para recorrer el camino de los muertos, su entierro y, significativamente cinco días después del fallecimiento de la persona, una ceremonia en donde a través de una sesión nocturna de canto en la que los chamanes traen momentáneamente de vuelta a los muertos, para que sus familiares los honren y despidan.

“La ceremonia se llama *mukikuewixa*: *muki*, es el que fallece y *Kuewixa*, como que lo llaman, y después de conversación con el, despedida, para siempre, ahora si” (Carrillo 2007).

La ceremonia de despedida del alma es uno de los pasos rituales más impresionantes del grupo huichol, ya que en ella el *marakame* ejecuta rezos y cantos desde la puesta de sol, que se prolongan toda una noche, hasta el amanecer de un nuevo día, los cuales consisten en diálogos y relatos (Preuss 1926). En donde el *marakame* ejecuta diálogos entre varios existentes, entre los que se encuentran diferentes deidades, el muerto y el chaman.

Mediante estos relatos y cantos, el chaman emite verbalmente la información

de los existentes involucrados, de esta forma se da a conocer tanto la plática por el chaman con las deidades y el muerto, los diálogos sostenidos entre las deidades y el muerto, así como las opiniones de éstos, en una serie de indagaciones. De esta forma, durante los cantos, el chaman es un medio a partir del cual el muerto y las deidades se comunican, por lo que el chaman se transforma en sus diversos interlocutores, multiplicando su persona, para representar a los personajes involucrados, sin que se llegue a una transformación total.

“Al parecer, la eficacia simbólica de los cantos radica, precisamente en el cambio de perspectivas practicadas por el chaman huichol.” (Alcocer 2007).

Las ceremonias mortuorias son sumamente relevantes, ya que las acciones realizadas por parte del chaman, la comunidad y los familiares, permiten al difunto comenzar a recorrer el camino que lo llevará a su nueva morada y mediante las cuales, el especialista ritual, logra dar cuenta de cuál fue su destino final y, en último término, proteger a los vivos de cualquier daño que el muerto pudiera infligirles.

Conclusiones

Lo expuesto pone de manifiesto la relevancia de la región y los lugares de culto en el Océano Pacífico por parte de los huicholes, como una región en donde se inició todo y a donde hay que regresar, lugar identificado con los muertos, los antepasados y las deidades, a quienes se

veneran hasta la actualidad y a las cuales se les rinde culto.⁵

Las deidades del agua son consideradas personajes femeninos, que en las narraciones míticas, rituales y cotidianas, son aspectos y fenómenos relacionados con la naturaleza, como son los manantiales, los ríos, los lagos o la lluvia, etcétera. Las cuales son concebidas también como culebras, serpientes o víboras (estos seres son conocidos con el termino de *haikuterixi* “víboras de agua” y regularmente es la forma en que son representadas las deidades que habitan en este medio y que en última instancia, son en sí mismo los cuerpos de agua. Dentro de esta concepción y como el origen de todas las aguas, el mar es considerado la mayor de todas las serpientes.

“Los huicholes consideran que el mar está rodeando al mundo y es considerado por su movimiento ondulatorio la mayor de todas las serpientes, la gran devoradora, y le atribuyen dos cabezas. El sol se sumerge al pasar sobre sus abiertas fauces cuando el día se hunde en la noche y las tinieblas cubren la tierra, y con el sol desaparecen los seres humanos que la misma serpiente devora.” (Lumholtz 1945).

Si bien el mar es considerado una región sagrada, señalada en la mitología y recreada en la acción ritual mediante los peregrinajes a la costa, también es una

⁵ Entre algunas de las deidades que habitan en la región de la costa, se encuentra *Tatei Haramara*, “Nuestra Madre, la Mar”, *Tatei Kiewimuka*: la diosa madre de la lluvia occidental y *takutsi*, “Nuestra Abuela”: la vieja diosa de la fertilidad, del crecimiento y del cielo nocturno.

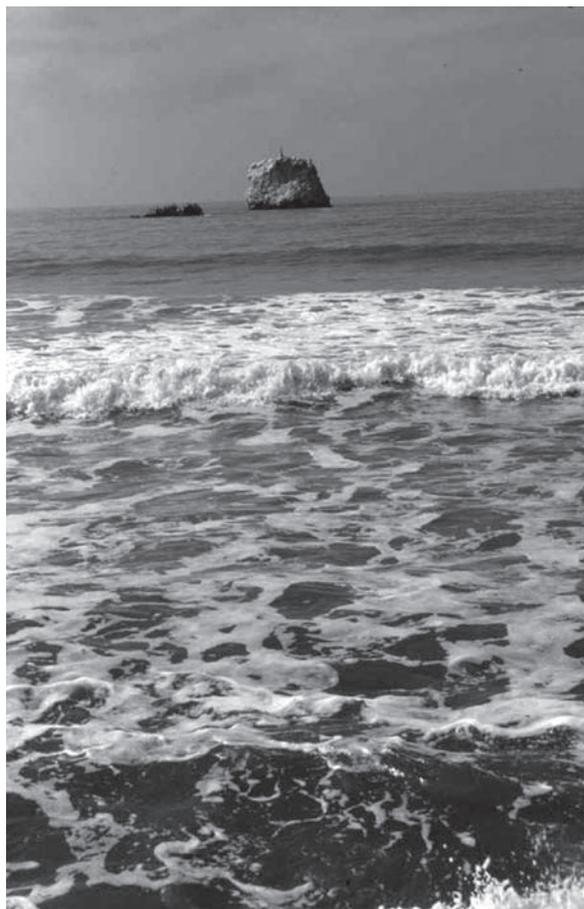


Foto 1 - Waxiewe o la piedra blanca de San Blas, Nayarit. Lugar de culto en la costa del Pacífico. (Fotografía de Paulina Alcocer).

región temida y reverenciada por los huicholes, a la cual se le guarda un significativo miedo y respeto, ya que es considerada lugar en el que viven seres potencialmente peligrosos para los huicholes.

“La región oscura también es zona de peligros morales, repetidamente se me ha contado que en la costa existen sirenas seductoras que tienen colas de culebra y tratan de atrapar a los hombres que visitan la zona, ellas están al servicio de los hechiceros y de los dioses de la muerte, llamados señores de la medianoche (*T+kakate*) o atrapadores de

la vida (*tukari nawakate*). También se me ha comentado que los monstruos marinos son los enemigos de las estrellas y que cuando los monstruos se disponen a salir, *Xurawe*, el lucero, u otros astros las matan con tiros de estrellas fugaces” (Neurath 2000).

Para los huicholes la tierra flota sobre el mar, a manera de una gran isla, bajo la premisa de que el agua rodea toda la superficie terrestre, que es considerada la parte baja del mundo; por lo que el mar es considerado como una entidad viva, con voluntad propia, a la cual se le tiene temor y que al mismo tiempo se le debe respeto y dedicación, como se constata con las palabras vertidas por un indígena:

“El mar está en todos lados (refiriéndose a lo que rodea la tierra), de norte a sur y de oriente a poniente, no lo atraviesa sino es un círculo, nosotros en medio (el mundo), que le cuesta que al rato enojándose, nos barre (ademán sugerido con sus manos), se enoja y pummm..... (Nos cae encima el mar, ó sea toda el agua que hay en este y es el final)” (Carrillo 2007).

Bibliografía

Alcocer, Paulina y Johannes Neurath, “El uso de las herramientas mágicas”, en revista *Artes de México*, número 85, México, pp. 33-47, 2007.

Diguet, León. Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas. (Jesús Jáuregui y Jean Meyer, eds.), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, México, 1992.

Lumholtz, Carl, *El México Desconocido*, Tomo II, Ediciones culturales de publicaciones Herrerías, México, 1945.

Lumholtz, Carl, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, INI, México, 1986 [incluye: “Symbolism of the Huichol Indians” (1900)].

Neurath, Johannes, *Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar* (mecanoescrito), México, 2007.

Neurath, Johannes, *Huicholes, pueblos indígenas del México contemporáneo*, INI, México, 2003.

Neurath, Johannes, “El don de ver”: el proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola”, en *Desacatos*, núm. 5, CIESAS, México, 2000, pp. 57-77.

Preuss, Konrad Theodor: *Religionsgeschichtliches Lesebuch 2* [Libro de lecturas en historia de las religiones]: Die Eingeborenen Ameritas [Los aborígenes de América], cap. I. 4. pp. 3-9; Alfred Bertholet, editor general; editorial J.C.B. Mohr; Tubinga, 1926.

Preuss, Konrad Theodor, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de [...]* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, eds.), Centro de Estudios Mexicanos y Centro-

americanos, Instituto Nacional Indigenista, México, 1998.

Entrevistas

Entrevista de Peregrinaciones al mar con el Sr. Antonio Candelario Carrillo, en la localidad de Las Latas, Comunidad de Santa Catarina Cuexcomatitlan, Mpio. De Mezquitic, Jalisco, Junio 2007, inédita.

Bibliografía adicional

Broda, Johanna. “El Océano de la Salida del Sol”, o “el origen de todas las aguas”: una comparación entre los indios pueblo y Mesoamérica”, en: Johannes Neurath (coord.), *Mito, ritual y cosmovisión en la periferia septentrional de Mesoamérica*, FCE - CONACULTA, México, s.f. (en prensa).

Leal Carretero, Silvia, y Pedro Haimiwie García Muñoz, “Una versión del mito hui-

chol de la ruta de los muertos”, en *Tlalocan* 12, UNAM, México, pp. 27-70, 1997.

Medina Miranda, Héctor Manuel, “Los hombres que caminan con el Sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango”, tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 2002.

Neurath, Johannes, “Ancestros que nacen”, en *Artes de México*, núm. 75, México, pp. 12-24, 2005.

Weigand, Phil C. y Acelia García de Weigand, “Muerte y luto entre los huicholes del Occidente de México”, en Phil C. Weigand (ed.), *Ensayos del Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos- INI-El Colegio de Michoacán, México, 1992, pp. 215-233.

Zingg, Robert M., *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 volúmenes, INI, México, 1982.





El agua en la Cultura Rarámuri ¿Hasta cuándo los pilares del mundo podrán sostenerlo?

Isabel Martínez¹

*Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
isabelmartinez5@hotmail.com*

“La observación etnográfica no nos obliga pues a elegir entre dos hipótesis: la de un espíritu plástico, pasivamente modelado por influencias exteriores, y la de las leyes psicológicas universales que por ser innatas engendran por todas partes los mismos efectos sin dejar sin rol a la historia y a las particularidades del medio”. Claude Lévi-Strauss (1972)

La relación establecida entre el ser humano y su entorno necesariamente debe ser el marco de nuestro discurso. Reflexionar sobre el tema del agua en la cultura rarámuri, objetivo de este ensayo, precisa de algunas consideraciones anunciadas ya por el epígrafe que abre este texto. Es innegable el papel que juega el entorno geográfico y medioambiental en la configuración espacial, económica y cultural de cualquier grupo humano; así como la historia. Sumado a ellos, la arbitrariedad es una condición de cualquier pensamiento humano. Prueba de ello es la variabilidad y la diversidad cultural.

De tal manera que lo intangible y lo material, teóricamente, forman un mismo sistema de vida y pensamiento. En el cual, el estudio de los modos materiales (esquemas prácticos) e intelectuales (esquemas mentales) de socialización del entorno conforman una unidad (Descola, 1996[1987]). Este es el lente desde el cual nos acercaremos a la cultura rarámuri y al papel que el agua juega en su Ecosofía (Århem, 1990), entendiendo este concepto como la actitud moralmente dirigida a la naturaleza a través de la práctica. Haremos uso de los schemata de praxis, propuesta forjada por Descola (2001[1996]). Estos esquemas de praxis conjuntan la práctica social, así como las representaciones mentales en un sistema total que genera modos de relación con el entorno.

Todos estos conceptos permiten exponer el conocimiento rarámuri sobre el agua, como un sistema de pensamiento epistemológico de igual valor que la ecología con-

¹ Estudiante de maestría en etnología en el Programa de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Licenciada en antropología por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

temporánea, más que como un conjunto de creencias el cual forma parte de un esquema de praxis que ha permitido el aprovechamiento de su medio ambiente durante cientos de años. Permite también preguntarnos cómo el cambio climático, la explotación irracional de los bosques, la desaparición de la fauna y la flora, en fin las modificaciones del entorno por el impacto medioambiental de los últimos siglos, ha afectado el sistema de pensamiento, así como la forma de vida de este pueblo.

Los rarámuri de la Sierra Tarahumara

Los rarámuri, mejor conocidos como tarahumaras, son uno de los grupos humanos que habita actualmente la Sierra Tarahumara. Aproximadamente 90,000 personas, (Sariego, 2002) viven en esta porción montañosa de la sierra madre occidental, ubicada en el suroeste del estado de Chihuahua en el noroeste de México. La Sierra Tarahumara puede dividirse en tres subregiones contrastadas por el relieve, el clima, la vegetación y la fauna¹.

1 La Zona Oriental o Región de Valles está ubicada en las inmediaciones de los valles chihuahuenses y la región boscosa. Presenta alturas entre los 1400 y los 1800 msnm y una vasta extensión de pastizales intercalada con algunas manchas de bosque. La Región de Cumbres o Zona de Bosques comprende la parte centro de la sierra, se compone de un conjunto de cordones montañosos cuya altura oscila entre los 1500 y los 2500 msnm., sobresaliendo cumbres elevadas de hasta 3000 msnm. Por su altitud y latitud presentan el clima más frío del país (-25°C) caracterizado por la presencia de un invierno riguroso y largo con sequías en primavera y con heladas durante casi la mitad del año. Representa la subregión con mayor densidad de bosque de pinos y en menor proporción una gran variedad de encinos y madroños, además de otras especies de arbustos y algunas porciones de pastos en pequeños valles y ciénegas. La Zona de Barrancos se ubica a parte occidental de la Sierra donde colinda con los estados de Sinaloa y Sonora. La fisonomía que adopta esta subregión está



Foto 1 - Vista de Buena Vista, Batopilas, Chihuahua (Alejandro Fujigaki 2007).

Actualmente, los rarámuri ocupan principalmente la zona de cumbres y bosques, así como la región de barrancos. Su actividad principal es la agricultura de maíz, frijol, calabaza y papa, integrando el pastoreo de chivas –fuente de abono– como parte del sistema agrícola. Se ocupan también, temporalmente, en la pizca de fruta en el estado de Chihuahua, así como en los estados vecinos. Se ocupan de la mano de obra de construcción en la ciudad de Chihuahua, así como en los aserraderos que aún funcionan en la sie-

representada por profundas barrancas de cerca de 1,500 mts de caída, produciendo una característica del terreno muy accidentada, prácticamente no existen suelos planos (sólo encontramos suelos planos en las laderas de los ríos). El clima en la subregión se distingue de las otras por ser más calurosa; producto de dos factores decisivos, por un lado la altura sobre el nivel del mar (500 mts/nm en las partes más profundas de los cañones) y por otro, la presencia de una corriente de aire cálido proveniente del Océano Pacífico que se introduce por las barrancas. La flora contrasta notablemente con las anteriores subregiones, pues existe una variada vegetación que van desde los encinos y cedros, ubicados con mayor densidad en la partes de mayor altitud sobre el nivel del mar, hasta los árboles frutales de tipo tropical como papaya, naranja y caña de azúcar; pasando por una extensa variedad de cactáceas como pitayas, nopales, maguey, lechuguilla, palmilla y sotol sobre todo en las partes más bajas de los barrancos” (Olivos Santoyo, 1997).

rra. Incursionan en actividades que les proporcionan fuentes secundarias como la artesanía y la venta de plantas en la ciudad.

El sistema religioso y jurídico de este pueblo conforman una unidad, por lo cual sus autoridades están encargadas de la organización de la vida ritual, la impartición de justicia en cada comunidad, así



Foto 2. Casa rarámuri en Buena Vista Batopilas, Chihuahua (Alejandro Fujigaki 2007).

como de vincular a su gente con el sistema de organización ejidal, los programas de gobierno como “Progresá”, “Oportunidades”, entre otros; así como el sistema de salud, educación, gobierno estatal y federal, y las organizaciones no gubernamentales.

La religión rarámuri, fundamentalmente, es un culto solar mixturado con un culto católico, donde lo autóctono y lo mediterráneo conforman una unidad que no es posible disectar. Así, se celebra la semana santa, donde aparece la figura de Cristo pero también la figura del Judas fálico, líder de las fuerzas subterráneas y ctónicas que luchan contra la fuerza solar de Dios: *Onorúame* (el-que-es-Padre). Celebran también las fiestas dec-

embrinas con una danza conocida como *matachín*, dirigida a la Virgen y festejada con flores durante las noches invernales (Bonfiglioli, 1995). Sumado a ello, practican rituales de petición, agradecimiento y curación concentrados en una forma ritual denominada *yumári*, así como otros ritos de curación como la raspa de *jikuri* y de peyote (Bonfiglioli, 2005; 2007). Cada rarámuri, además, es despedido de este mundo con ritos funerarios que aseguran su viaje final hacia el lado del *Onorúame*, con los cuales los vivos previenen las enfermedades y la posibilidad de muerte que implican el fallecimiento de otra persona (Fujigaki, 2005).

Los rarámuri no son un pueblo homogéneo, existen variantes dialectales de su lengua, perteneciente a la familia yutoaz-



Foto 3 - Curandero rarámuri y su esposa tomando teswino, Norogachi, Chihuahua (Alejandro Fujigaki 2005).

teca; variantes en la vestimenta y en la ritualidad. De tal forma que el bautizo católico funciona como un demarcado interno que distingue a dos subgrupos: los rarámuri *pagotáme* (bautizados) y los rarámuri gentiles o cimarrones, es decir, aquellos que se negaron a la evangelización. Estos últimos se diferencian de los bautizados, principalmente, por sus prácticas rituales dado que no celebran semana santa ni las festividades decembrinas (Kennedy, 1970; Levi, 1993). No obstante ambos subgrupos comparten un sistema de pensamiento y de vida común. El sistema de organización social y político, el patrón de asentamiento, el sistema económico y ciertos fundamentos de su religión son comunes. En este texto presentamos etnografía de ambos subgrupos rarámuri ya que su conceptualización y uso del agua es similar.

Un entendimiento hidráulico del mundo

Para los rarámuri, el mundo es redondo como una tortilla (González Rodríguez, 1982). El cosmos se compone por una serie de pisos que se sobreponen como tortillas en un canasto y que están rodeadas por agua. Sobre la superficie terrestre y debajo de ella hay tres pisos. Para los rarámuri gentiles de la zona de barrancas, los pisos inferiores tienen agujeros (*kosírare* o anos del mundo) por donde ingresa parte del agua que rodea al mundo (Lévi, 1993). Por ello, toda el agua es de origen subterráneo, incluyendo el agua de la lluvia.

Existen canales de comunicación entre estos pisos subterráneos y la superficie terrestre. En este caso, los más importan-

tes son los ríos (*bakóchî*) y los “aguajes” (*bajichî*) o lugares donde nace el agua. En los primeros se manifiesta todo un entendimiento hidráulico del mundo, pues los rarámuri se orientan espacialmente en su territorio, en parte, por el curso de los ríos (río arriba, río abajo). Antes de describir el papel de los aguajes, esenciales en los esquemas de praxis rarámuri respecto al agua, nos detendremos a reflexionar por qué el agua de la lluvia es de origen ctónico.

La lluvia, recurso fundamental para la forma de vida rarámuri, es un don otorgado principalmente por *Onorúame*, deidad creadora y protectora de este pueblo. La lluvia, antes que ser un fenómeno natural, es el producto de una relación de intercambio, establecida desde tiempos míticos, entre los rarámuri y *Onorúame*. A cambio de la lluvia, este pueblo debe ofrendar la fuerza vital contenida en el corazón y la sangre de los animales que sacrifican para sus deidades. Ofrendan también su propia fuerza vital a través de la danza y de los alimentos rituales, producto de su trabajo y por tanto de dicha fuerza vital (Fujigaki, en prensa). Todo ello se concentra en la forma ritual denominada *yumári*, la cual representa y reproduce la alianza establecida entre los rarámuri y *el-que-es-Padre* al inicio de los tiempos y permite la propiciación de la lluvia, así como la renovación de la naturaleza y de la vitalidad humana (Bonfiglioli, 2007).

De esta manera, el ritual forma parte del sistema económico, sustentada en una relación social establecida entre los rarámuri y la deidad, ya que sin la intervención ritual la lluvia no sería otor-

gada. Dentro del ciclo ritual, la semana santa juega un papel fundamental para transformar el agua subterránea en agua celeste (Bonfiglioli, en prensa). A través de la danza y de la narración ritual, los rarámuri transforman esa agua ctónica en agua de lluvia, dentro de un ciclo que requiere la intervención humana, el sacrificio y el ritual. La lluvia entonces es definida a partir de un esquema en el cual la deidad y la naturaleza son entidades socializadas, con las cuales es posible entablar relaciones de la misma naturaleza que las relaciones humanas, regidas por las mismas normas (Martínez, 2006). Dentro de este sistema de relaciones de intercambio, las normas éticas y morales son de gran importancia. Las faltas humanas, como la falta de ejecución del ritual, las guerras de otras naciones, los delitos de los no-rarámuri, el alcoholismo y la violencia son factores de la ira divina que impiden la caída de las lluvias.

Canal entre pisos cósmicos: los aguajes donde nace el agua

“Dios pensó en mandar el agua por la orilla de la tierra, para que sólo quedaran los aguajes. Por eso, hay muchos aguajes en todas partes como en los llanos y en los arroyos...”
(Mondagón, Tello y Valdés, 2002)

A lo largo del año, el paisaje serrano en el que habitan los rarámuri se transforma con el paso de las estaciones. El período de lluvias (julio-septiembre) es muy corto si se considera la extensa duración de la sequía (marzo-junio), sumada al invierno (octubre-febrero). A pesar de la apa-

rición de algunas lluvias invernales en la barranca y de la nieve en las cumbres, la sequía predomina en la temporalidad rarámuri. Así, la ausencia o la presencia del agua transforman el paisaje y la vida en general.

Los ríos (*bakóchi*) y los arroyos (*komíchi*) en la zona de cumbres son una fuente de este recurso vital, sin embargo, la mayoría de ellos suelen ser temporales. El sistema fluvial de la sierra tarahumara hace parte de la vertiente del Pacífico que incluye el río Mayo, formado por los ríos Conchero y Cadameña que desembocan en el río Moris; el río Fuerte, formado por el río Verde cuyo nacimiento se da en el municipio de Guadalupe y Calvo, el cual camino al mar recibe las aguas de los ríos Batopilas, Urique y Chínipas; y finalmente el río Yaqui, formado por el Papigochi, que en sus afluentes lleva el agua de una gran cantidad de ríos y arroyos que componen el sistema hidrológico del norte (Olivos Santoyo, 1997).

A pesar de esta oferta fluvial, la ocupación del territorio no está concentrada en torno a ella, sino dispersa. Los rarámuri viven diseminados a lo largo y ancho de la sierra en un patrón de asentamiento calificado como patrón de ranchería. Una ranchería o rancho está integrado por un conjunto de grupos residenciales que ocupan un espacio determinado, el espacio habitacional suma la casa a los patios rituales, así como a las tierras de cultivo. La distancia que separa a una casa de otra puede variar entre algunos metros hasta kilómetros. Así, este “aislamiento” configura la vida social tarahumara, dando pie a un complejo de redes sociales que gira en torno al intercambio de

alimentos, de trabajo y de colaboración ritual resumido en la *teswinada*, festejo en el cual es indispensable la preparación y el consumo de un fermento de maíz llamado *teswino*.

En esta dispersión, la lógica parental determina en parte la ocupación del territorio. Más allá de esto, para construir una casa son necesarias dos condiciones teóricas y prácticas. Por una parte que el espacio de construcción sea plano o fácilmente aplanable y por otra que un *aguaje* nazca cerca. Estos aguajes, diseminados por la sierra, son las únicas fuentes de agua dulce y potable durante la larga sequía que domina el año. En una rancharía puede haber uno o varios de ellos. La organización parental y de redes definirá pues qué familias o grupos residenciales pueden o no compartir el agua de estos aguajes.

Los rarámuri transitan ordinariamente por su territorio, en sus largas caminatas ocasionalmente observan “el nacimiento del agua”, es decir, cómo el agua brota del cerro. Si deciden “ayudar al aguaje a crecer”, cavan un pozo de aproximadamente veinte o treinta centímetros de diámetro y veinte centímetros de profundidad y esperan a que el agua poco a poco genere un charco, con el tiempo el pozo inicial se amplía cavando en las orillas, hasta conforman un ojo de agua. Este proceso implica cuidados, pues estos pozos generalmente son cubiertos para evitar que los animales beban del agua que contiene.

Más allá de los riesgos “prácticos”, el cuidado de un aguaje trasciende la lógica de la explotación racional de los recursos. Desde la perspectiva rarámuri, los agua-

jes son canales de comunicación entre los pisos subterráneos del universo y la superficie terrestre. Los cuales, no sólo dotan de agua dulce a las personas, sino que son en sí mismos universos poblados por algunos seres que cuidan este recurso y que, como en cualquier otra relación social, piden algo a cambio de lo que dan.

Son innumerables los relatos que narran cómo míticamente los aguajes, ríos y arroyos, estaban poblados por serpientes gigantes, por mujeres serpientes y hombres serpientes, en fin por diversos seres que a cambio del agua pedían niños para devorar (Lumholtz, 1904; Bennett y Zingg, 1978[1935]; Batista, 1997[1994]; Palma, 2002). En la actualidad, no hay más serpientes gigantes devoradoras de niños. Pero el intercambio necesario para acceder a un aguaje aún es vigente. Por ello, las personas que usan el agua de estos lugares cada año ofrecen tortillas, carne, pinole (maíz tostado y molido), teswino, etc. Hacen un yumári de ofrecimiento, de agradecimiento y de prevención hacia estos seres que cuidan los aguajes. En caso de no hacer esta ofrenda, las personas que habitan en esa rancharía, particularmente los niños, podrían enfermar y morir.

Las serpientes y otros seres que habitan en los aguajes están ávidos de la fuerza vital contenida en las almas otorgadas por *Onorúame* a los rarámuri. En sueños, pueden raptar las almas de los niños y de otras personas para devorarlas. En estos casos, la gente enferma y acude al chamán (*owirúame*), quien intentará recobrar el alma perdida a través de los sueños. Este especialista ritual en-

tabla una negociación con los seres que habitan en los aguajes para recobrar las almas raptadas, generalmente ofrecen a cambio ofrendas alimenticias y teswino. Este intercambio, al igual que se realiza con lo divino, se expresa en un código de alimentación que rige todas las relaciones entabladas entre los seres que habitan el cosmos.

Pero no todo es desgracia, pues estos aguajes reúnen cualidades negativas pero también positivas. Son descritos como espacios de gran riqueza, repletos de comida y árboles, con mucho ganado y oro. Los dueños de todo esto no sólo son las serpientes, sino los *witárika* o los más feos, llamados los hombres de mierda. Así, en el pensamiento rarámuri estos conceptos que podrían parecer antagonicos, son complementarios. Aquello que puede traer un bien consigo, también puede dañar.

A principios del siglo XX, Lumholtz (1904) describió la forma en la que los rarámuri pescaban, la cual se regía bajo los mismos principios de relación de intercambio que con los aguajes. Además de las trampas, en aquella época los rarámuri envenenaban el agua con algunas yerbas (*amole*, palo de flecha y *soque*), tal como aún lo hacen pero en menor escala. Los primeros peces obtenidos eran asados y su carne amasada con pinole hasta formar una bola que era depositada en un charco bajo los corrales que contendrían los peces. Esto representaba un sacrificio para *Hualula*, señora del río (Lumholtz 1904). Además del alimento, en aquellos tiempos se ofrendaban hachas, sombreros, frazadas, bolsas, etc., y especialmente cuchillos y cuentas de vidrio. Así, se



Foto 4 - Manantial o aguaje en Buena Vista, Batopilas, Chihuahua (Alejandro Fujigaki, 2007).

pagaba a los encargados del nacimiento del agua de aquello que era obtenido por los hombres.

En la actualidad la pesca y otras actividades, como la cacería e incluso la recolección de plantas, ha disminuido notablemente por las transformaciones en el paisaje, en la flora y en la fauna de la sierra tarahumara. Sin embargo, los rarámuri continúan recreando todos estos esquemas de praxis y por tanto una ecosofía que regula la relación entre los seres humanos y el entorno serrano.

¿Consideraciones finales?

A pesar de que el Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF) considere al territorio rarámuri como un eco-región prioritaria para la conservación y a pesar de ser el

lugar de nacimiento de los ríos de mayor importancia en el norte de México, el agua y otros recursos naturales son escasos en la actualidad. La historia de la deforestación indiscriminada de la Sierra se remonta hacia finales del siglo XIX y principios del XX, cuando la Compañía de Tierras y Madera de Chihuahua y la Compañía de Madera comienzan a operar en 1885 y 1909 respectivamente. Desde ese momento The Madera Co. y otras empresas estadounidenses se adueñaron de amplias porciones de terrenos rarámuri, talaron los bosques de pino y encino creando enormes llanuras deforestadas. Durante el siglo XX, en México se legisla la propiedad comunal de la tierra en unidades conocidas como ejidos. Así, la Sierra Tarahumara está conformada por 20 ejidos forestales. Sin embargo, la explotación maderera no se detiene sino que se subordina a dichos ejidos y a paraestatales. En la actualidad, de las aproximadamente 160,000 hectáreas de terreno cultivable, el 95% es de temporal, con suelos pobres y delegados sin vocación agrícola, erosionados por la sobre explotación de los bosques. En 1988, es decir hace 18 años sólo tres de los 17 municipios de la Sierra Tarahumara tenían un nivel de impacto por la deforestación bajo, el resto era medio y alto.

Esta es la realidad a la que hoy día se enfrentan los rarámuri, no sólo los bosques fueron casi exterminados, con ellos también murieron los animales y múltiples especies vegetales. Evidentemente, para este pueblo todo ello, al igual que la escasez de la lluvia, es producto de la acción humana, no sólo técnica sino también moralmente. Pese a los errores de otras

naciones, los rarámuri danzan y ofrecen a *Onorúame*, a los seres que habitan los aguajes y a otros más las ofrendas necesarias en el intercambio que permite la explotación de los recursos naturales. Ellos continúan reproduciendo sus relaciones sociales y de intercambio con la naturaleza, sin embargo, ¿hasta cuándo podrán hacerlo? ¿De qué manera el cambio climático no sólo afecta su forma de vida, sino también su sistema de pensamiento? ¿Hasta cuándo los rarámuri, que se conciben a sí mismos como los pilares del mundo, podrán seguir sosteniéndolo?

Bibliografía

Århem, Kaj “Ecosofía Makuna”, en Gerardo Reichel-Dolmatoff y François Correa (eds.), *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología, FEN, CEREC, Bogotá, 1990. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República.

<http://www.lablaa.org/blaavirtual/fau-nayflora/selvahu/indice.htm>

Batista, Dolores *Ra'ósari. Amanecer*, Edición Flor de Arena, México, 1997 (1994).

Bennett, Wendell C. y Robert M. Zingg *Los Tarahumaras. Una tribu india del Norte de México*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1978 (1935).

Bonfiglioli, Carlo “The Snake Symbolism in Rarámuri Dances An Analytical Bridge between the Northwest Mexico and the Southwest of the United States”, Ponencia

- cia presentada en el *Annual Cord Conference Continuing Dance Culture Dialogues: Southwest Borders and Beyond*, Estados Unidos, en prensa.
- Bonfiglioli, Carlo “Rarámuri Worldview and Dance”, Ponencia presentada en el *39th World Conference of the International Council for Traditional Music*, Vienna, 2007.
- Bonfiglioli, Carlo “*Jíkuri sepawa’ame* (La “raspa de peyote”): Una danza de curación en la Sierra Tarahumara”, *Anales de Antropología*, vol. 39, núm. I, pp.151-188, 2005.
- Bonfiglioli, Carlo *Fariseos y Matachines en la Sierra Tarahumara: entre la pasión de Cristo, la transgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995.
- Descola, Philippe *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, ABYA-YALA, Ecuador, 1996 (1987).
- Descola, Philippe y Gilsí Palsson (eds.). *Naturaleza y Sociedad, Siglo XXI*, México 2001 (1996).
- Fujigaki Lares, José Alejandro Muerte y persona rarámuri. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la sierra tarahumara, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2005.
- Fujigaki Lares, José Alejandro “Dos cuerpos muertos: el cadáver humano y la víctima sacrificial entre rarámuri de Chihuahua México”, *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, en prensa.
- González Rodríguez, Luis *La sierra y el hombre*, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, México, 1982.
- Kennedy, John *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970.
- Lévi, Jerome *Pillars of the Sky. The Genealogy of Ethnic Identity among the Rarámuri-Simaroni (Tarahumaras-Gentiles) of Northwest Mexico*, Tesis Doctor of Philosophy, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1993.
- Lévi-Strauss, Claude *Estructuralismo y ecología*, Editorial Anagrama, España, 1972
- Lumholtz, Carl *El México Desconocido*, Charles Scribner’s Sons, Nueva York, 1904.
- Martínez, Isabel “¿Metáfora antropomórfica o cosmomorfismo? Reflexiones sobre la relación entre cuerpo-persona y cosmos entre los rarámuri de la Sierra Tarahumara, México”, ponencia presentada en 52 Congreso Internacional de Americanistas, Universidad de Sevilla, España 17-21 de julio, 2006.
- Mondragón, Lucila, Jacqueline Tello y Argelia Valdés (eds.) *Relatos tarahumaras, Ki’á ra’ichaala rarámuli*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2002 (1995).

Olivos Santoyo, Luis Nicolas *Territorio Étnico y Proyecto Nacional: El Ejido y la Comunidad Tarahumara*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 1997.

Palma Aguirre, Francisco *Vida del pueblo tarahumar*, México, 2002.

Sariego Rodriguez, Juan Luis *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, Instituto Nacional Indigenista-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002.



PHI-VII / Serie Agua y Cultura

Agua y Diversidad Cultural en México

Editado por:
Israel Sandre Osorio
Daniel Murillo



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura



Programa Hidrológico Internacional

UNESCO
Programa Hidrológico Internacional
Oficina Regional de Ciencia
para América Latina y el Caribe
Edificio Mercosur - Dr. Luis Pizaro 1982, 2º piso
Castilla de Correo 859
11200 Montevideo, Uruguay
Tel.: (598-2) 413 20 75, Fax: (598-2) 413 20 94
phi@unesco.org.uy
<http://www.unesco.org.uy/phi>
